



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

מבקשי צדק

בין חברה לכלכלה
במקורות היהודיים

עורכים: חנוך דגן | בנימין פורת

מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים
עורכים: חנוך דגן, בנימין פורת

מבקשי צדק

בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים

עורכים:

חנוך דגן | בנימין פורת



המכון הישראלי
לדמוקרטיה

Pursuing Justice: Society and Economy in Jewish Sources

Edited by Hanoach Dagan and Benjamin Porat

עריכת הטקסט: קרן גליקליך, תמר שקד
עיצוב הסדרה: טרטקובר, עיצוב גרפי – טל הרדה
עיצוב העטיפה: יוסי ארזה
סדר: נרב שטכמן פולישוק
הדפסה: גרפוס פרינט, ירושלים

Rome, The Profhet Isaiah Fresco in Basilica di Sant Agostino:
by Raffaello, 1512; Jozef Sedmak; dreamtime.com

מסת"ב 978-965-519-180-6 ISBN

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר ידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר בספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

© כל הזכויות שמורות למכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר), תשע"ו
נרפס בישראל, 2016

המכון הישראלי לדמוקרטיה
רח' פינסקר 4, ת"ד 4702, ירושלים 9104602
טל': 02-5300888
אתר האינטרנט: www.idi.org.il

להזמנת ספרים:
החנות המקוונת: <http://tinyurl.com/idi-store>
דוא"ל: orders@idi.org.il
טל': 02-5300800 ; פקס: 02-5300867

כל פרסומי המכון ניתנים להורדה חינם, במלואם או בחלקם, מאתר האינטרנט.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מוסד עצמאי א-מפלגתי, מחקרי ויישומי, הפועל בזירה הציבורית הישראלית בתחומי הממשל, הכלכלה והחברה. יעדיו הם חיזוק התשתית הערכית והמוסדית של ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, שיפור התפקוד של מבני הממשל והמשק, גיבוש דרכים להתמודדות עם אתגרי הביטחון מתוך שמירה על הערכים הדמוקרטיים וטיפוח שותפות ומכנה משותף אזרחי בחברה הישראלית רבת הפנים.

לצורך מימוש יעדים אלו חוקרי המכון שוקדים על מחקרים המניחים תשתית רעיונית ומעשית לדמוקרטיה הישראלית. בעקבותיהם מגובשות המלצות מעשיות לשיפור התפקוד של המשטר במדינת ישראל ולטיפוח חזון ארוך טווח של תרבות דמוקרטית נכונה לחברה הישראלית ולמגוון הזהויות שבה. המכון שם לו למטרה לקדם בישראל שיח ציבורי מבוסס ידע בנושאים שעל סדר היום הלאומי, ליזום רפורמות מבניות, פוליטיות וכלכליות ולשמש גוף מייעץ למקבלי ההחלטות ולציבור הרחב.

המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא זוכה פרס ישראל לשנת תשס"ט על מפעל חיים – תרומה מיוחדת לחברה ולמדינה.

הספר רואה אור הודות לתרומתה הנדיבה של קרן משפחת רודרמן ושל קרן אנונימית הפועלת בישראל.

תוכן העניינים

11	מבוא חנוך דגן ובנימין פורת
----	-------------------------------

שער ראשון: יסודות

21	לברור עמדתנו א"ד גורדון
----	----------------------------

45	שלושת העמים הגדולים של הים התיכון – והנצרות (1865) משה הס
----	--

54	הדדיות וסולידריות סת שוורץ
----	-------------------------------

71	עין איה, ברכות חלק ב הרב אברהם יצחק הכהן (הראי"ה) קוק
----	--

77	ערכה של השבת נחמן סירקין
----	-----------------------------

81	החיים קודמים למוסר דוד הד
----	------------------------------

שער שני: השיטה החברתית-כלכלית

107	הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו הרב משה אביגדור עמיאל
-----	--

122	במוצאי שנת השמטה: המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם הרב חיים דוד הלוי
-----	---

קפיטליזם וחירות

129

מילטון פרידמן

תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי במדינה יהודית דמוקרטית

133

משה הלינגר

צדק חברתי בהגות הציונית

171

עינת רמון

אוטופיות ציוניות

חדש מלא ישן: האוטופיה הגנוזה של זאב יעבץ

217

אסף ידידיה

אלטנוילנד

226

בנימין זאב הרצל

חדש מלא ישן

232

זאב יעבץ

שער שלישי: זכויות חברתיות ומדיניות רווחה

משפט וצדקה בישראל ובעמים: שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום

251

משה ויינפלד

רעיון היובל

265

זאב ז'בוטינסקי

המגן הסוציאלי

271

זאב ז'בוטינסקי

274	החקיקה החברתית-כלכלית של התורה: עקרונות יסוד בנימין פורת
318	כמה היבטים בגישת היהדות כלפי מדינת הרווחה יצחק טברסקי
339	עושר ועוני: ניתוח יהודי ג'ונתן זקס
358	ביטחון ורווחה מייקל וולצר
369	"אפילו סוס ואפילו עבד?" צרכים אישיים מול קריטריונים אחידים במתן צדקה יעל וילפנד
400	תאוריות של מדיניות רווחה ומקורות חז"ל: עיון בעיצוב התנאי של מוסד המעשר השני עדי ליבזון
	שער רביעי: הקניין הפרטי
445	פאת השדה ג'וזף סינגר
465	דיני עשיית עושר: בין יהדות לליברליזם חנוך דגן
497	על מקורות זכות הקניין בהלכה יוסף יצחק ליפשיץ
528	המחשבה הפוליטית של ג'ון לוק וחשיבותו של ההבראיזם הפוליטי פניה עוז-זלצברגר

שער חמישי: שוק, מסחר, אשראי

563	ריכוזיות במקרקעין, יעילות, עבדות ושנת היובל יעקב רוזנברג ואבי וייס
580	מצוות הלוואה: סיוע בדרך של ערבות הדדית אשר מאיר
611	חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית עדו רכניץ
630	מעגל חוזר – בעיה או פתרון? שלמה נאה ועוזי סגל
649	המשתתפים באסופה
v	Introduction

מבוא

חנוך דגן ובנימין פורת

שָׁמְעוּ אֵלַי רְדִפֵי צֶדֶק מִבְּקֶשֶׁי ה' (ישעיהו נא, א).

אתגר הצדק החברתי מלווה את האנושות משחר ימיה. הוא צץ ועולה כל אימת שקבוצת אנשים נאלצת להסתפק במשאבים ובטובין מוגבלים שאינם מספיקים כדי למלא את כל מאווייהם של חבריה, כלומר בכל חברה אנושית באשר היא. אכן, הדרך הראויה לחלוקת העושר בחברה, או בניסוחה הפילוסופי – "סוגיית הצדק החלוקתי", היא מן השאלות החברתיות המטריות ביותר. היא אינה רק סוגיה פוליטית אלא גם מושא עיונם של הוגים ממגוון תחומי מחקר, בכללם פילוסופיה, משפט, מדעי המדינה, סוציולוגיה, פסיכולוגיה והיסטוריה.

המהפכה שחוללה התורה במזרח הקדום מצאה את ביטויה בין השאר בשדה הצדק החברתי, בהציבה אתגר של דאגה כלל-חברתית הממוסדת בחוק לעתידם של העני והגר, היתום והאלמנה.¹ ממנה פינה וממנה יתר לספרות ההלכה העשירה שבאה בעקבותיה, החל בספרות חז"ל, עבור ביצירה הבת-תלמודית וכלה בפסיקת העת החדשה, שהרבו לדון בכלים הלכתיים במגוון הפנים של השאלות הכלכליות-חברתיות. דוגמאות לכך הן לא רק המצוות המקראיות המפורסמות של השמיטה והיובל או הלכות צדקה, אלא גם נושאים הלכתיים המזוהים פחות עם סוגיית הצדק החלוקתי, כגון דרכי המימון של תלמודי תורה, אופני הגבייה של מסי הקהילה והלכות הנוגעות לדיני קניין ולסימון גבולותיו של השוק החופשי. ברם גם אם ידם של חז"ל והפוסקים רב להם במישור ההלכתי

1 ראו לדוגמה ספרו של משה ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה, שהמבוא שלו מובא באסופה.

של יצירת דינים מורכבים בתחום הצדק החברתי, במישור התאוריה החברתית-כלכלית לא התפתחה מסורת יהודית מסודרת.²

אלא שגם אם בעלי ההלכה לא ניסחו תאוריה חברתית-כלכלית, אין פירושו של דבר שהיא אינה מצויה בין השורות של כתיבתם. האסופה מבקשי צדק מוקדשת אפוא לעיון ביסודות של התאוריות הכלכליות-חברתיות כפי שהן עולות מקשת רחבה של יצירות יהודיות וממגוון רחב של נקודות מבט.³ נידונות בה סוגיות הלכתיות ממגוון תחומים כגון זכויות חברתיות, דיני קניין ומשפט מסחרי וכן עיונים בפילוסופיה של ההלכה, תאולוגיה ועוד. בכלל כותבי המאמרים רבנים, הוגים וחוקרים, משפטנים ופילוסופים, היסטוריונים וכלכלנים. כינסנו בה את מיטב הכתיבה שפורסמה בנושא במאה השנים האחרונות וכן מבחר מאמרים שנכתבו במיוחד לאסופה.

אם המקורות היהודיים לדורותיהם אכן לא נתנו דעתם על התאוריות החברתיות-כלכליות שבבסיס המצוות השונות, מה הוליד עיון זה בעת החדשה והפך אותן לאינטנסיבי כל כך? דבר זה לא היה פרי דחף עיוני-אינטלקטואלי גרדא, אלא במידה רבה תוצר של הולדת התנועה הציונית. כבר כשראשוני

2 ספרו של יצחק אנגלרד יכול ללמדנו על המקום השולי שהמושגים האריסטוליים של "צדק מתקן" ו"צדק חלוקתי" תפסו בהגות היהודית הקלסית. ראו Izhak England, *Corrective and Distributive Justice: From Aristotle to Modern Times*, Oxford: Oxford University Press, 2009

3 אסופה זו אינה הראשונה בתחום הצדק החברתי היהודי. קדמו לה כמה אסופות, מהן קרובות לה יותר ומהן פחות, אסופה-אסופה וייחודה; המעיין בהן יוכל להכיר את ייחודה של האסופה שלפנינו. ראו מנחם בן ששון (עורך), דת וכלכלה: יחסי גומלין, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה; אליעזר דון-יחיא, אלה בלפר ושמואל סנדלר (עורכים), צדק חברתי ומדיניות כלכלית במדינה יהודית (יהדות ומדינה: מסות ומחקרים) 4, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד; איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים: ראובן מס, תשס"ט; חיותה דויטש, אליקים כסלו ובני לאו, בצדק אחזה פניך: עניים ועוני – בין תמיכה לצמיחה, תל אביב: ראובן מס, 2010; Aaron Levine (ed.), *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, New York: Oxford University Press, 2010; ראו גם אריה מורגנשטרן (עורך), ספר זכרון לאברהם שפיגלמן, תל אביב: מורשת, תשל"ט.

ההוגים של הציונות ליבנו את השאלה מה דמותה הרצויה של חברת המופת שקום תקום בארץ ישראל, ברור היה להם כי החזון צריך שיתבסס בין השאר על האוצרות הגנוזים במקורות היהודיים. כך למשל ניסו משה הס ובנימין זאב הרצל, נחמן סירקין ואהרן דוד גורדון, זאב ז'בוטינסקי וברל כצנלסון, להגדיר איש-איש בדרכו את התפיסה הכלכלית-חברתית העולה ובוקעת מתוך שלל המקורות היהודיים. לפיכך בתוך קשת המאמרים המרכיבים אסופה זו שלובים מבחר מכתביהם של הוגי הציונות שעסקו בשאלת הצדק החברתי מנקודת מבטם של המקורות היהודיים.

לא לכל הנושאים שרצינו לעסוק בהם יכולנו לתת ביטוי הולם. כך למשל, דיני העבודה במשפט העברי ויחסי עובד-מעביד שהם מכווננים, ראויים להיבחן באופן מעמיק ותאורטי, בהקשר של התפיסות החברתיות-כלכליות המשתקפות מהם. דוגמה נוספת היא המאפיינים של דיני המיסוי הקהילתי הנידונים במסכת בבא בתרא, שעיון ביקורתי-חברתי עשוי לגלות שלכאורה הם מיטיבים בכירור עם בעלי היכולות הכלכליות ואינם מפגינים רגישות ועזרה כלפי מעוטי היכולת, שלא כמו החמלה והצדק החברתי, שחז"ל כה אמונים עליהם בדיני הצדקה. אלו דוגמאות למורכבויות נוספות שהמקורות מזמינים לעיון בהם ועדיין מצפות לגואל.

הדיון ב"צדק חברתי יהודי" עלול להכתים עצמו בכתם הבנליות. נקל ליטול את כותרות עיתוני האתמול על המחאה החברתית האחרונה, לצרף אליהן פסוקים רושפי אש מנבואת עמוס הזועק נגד "פְּרוֹת הַבָּשָׂן אֲשֶׁר בָּהָר שְׁמֵרוֹן הָעֵשְׂקוֹת דְּלִים הָרִצְצוֹת אֲבִיוֹנִים" (עמוס ד, א) או לעטרן בדברי הרמב"ם ש"חייבין אנו להזהר במצות צדקה יתר מכל מצוות עשה, שהצדקה סימן לצדיקי זרע אברהם אבינו [...] ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה"⁴, וכך לייצר תחושה של שיח חברתי הצומח מן המקורות. לא לכך כוונתנו באסופה זו. המקורות אינם עוסקים אך ורק במבעי חמלה כלפי העני, במחוות סמליות שיש

4 רמב"ם, הלכות מתנות עניים י, א.

לעשות בשבילו;⁵ בראש ובראשונה דעתם נתונה לשאלת הצדק ולאופני החלוקה הראויים של הטובין בחברה. כאן ביקשנו אפוא להציג את העמדות החברתיות-כלכליות החבויות במקורות ההלכה במלוא מורכבותן ובשלל צבעיהן, ובדרך זו להעניק את האפשרות להאזין לקולן הייחודי, שאינו כבול מראש לתבניות מוכרות בנות זמננו, אלא אדרבה, מאתגר אותן בחשיבה מקורית.

ועדיין העיסוק התאורטי במקורות היהודיים הדנים בצדק חברתי עלול להיתקל בקושי מביך: המקורות נענים, ובשמחה, למגוון רחב של קריאות תאורטיות נוגדות. קוראים מימין ומשמאל כאחד מוצאים בהם את מבוקשם. יש הרואים במקורות היהודיים הד קדום לרעיונות המקדשים תפיסות קולקטיביסטיות של חלוקה שוויונית מחדש של הרכוש, ואחרים מוצאים בהם אישור לעקרונות השוק החופשי והקניין הפרטי. וכמובן יש גם פרשנויות ביניים שנמצאות בנקודות שונות על פני הרצף שבין שני הקטבים. האם הכול בעיני המתבונן? האם יש במקורות משהו של ממש אם הכול יכול להימצא בהם? ואם אכן המקורות מאפשרים מגוון כה רחב של קריאות, מה עושה אותן יהודיות?⁶ שניות זו נמצאת לא רק במקורות היהדות, אלא גם בהיסטוריה של היהודים. כמו שציין מילטון פרידמן:

מעטים האנשים אשר הפיקו תועלת רבה כל כך מהיוזמה החופשית ומהקפיטליזם התחרותי כמו היהודים; ומעטים האנשים אשר התנגדו בצורה כה עיקבית לקפיטליזם ופעלו כה רבות כדי לערער את יסודותיו האידיאולוגיים כמו היהודים.⁷

- 5 על כך ראו אבי שגיא, "שיח החמלה והלכות צדקה", בתוך: הנ"ל, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ג, עמ' 470.
- 6 וראו גישתו הספקנית של הרב חיים דוד הלוי במאמרו "במוצאי שנת השמיטה (המשפט החברתי-התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם)", קול סיני ה (תשכ"ו), עמ' 251-254, המובא באסופה.
- 7 מילטון פרידמן, הקדמה למהדורה העברית, קפיטליזם וחופש, תרגום: מול כהן, ירושלים: אדם, 1962, עמ' ז. ראו גם באסופה זו. השוו גם קארל מרקס, "לשאלת היהודים", כתבי שחרות, תרגום, מבוא והערות: שלמה אבינרי, מרחביה: ספרית פועלים, תשכ"ו, עמ' 33; Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, 33; trans. M. Epstein, New York: Burt Franklin, 1969

מהו אפוא מובנם הכלכלי-חברתי של המקורות היהודיים לסוגותיהם ולתקופותיהם, ומהו מובנה החברתי-כלכלי של ההיסטוריה היהודית?

התלבטות זו ליוותה אותנו לכל אורכה של הדרך להכנת האסופה. דומה כי בנקודה זו מסתמנים שני כיווני חשיבה אפשריים. כיוון אחד של התרת הסבך הוא במישור הדיון המהותי, אך זאת הפעם באופן מורכב יותר, המשחרר את המקורות היהודיים מן הלפיתה הדיכוטומית שיש בניסיון לכפות עליהם קריאות מודרניות מימין ומשמאל. במקום זאת אפשר להציע הקשבה לקולות הצלולים, המקוריים, שהמקורות היהודיים משמיעים בתחום התאוריות החברתיות-כלכליות ושאינם בהכרח "ימניים" או "שמאליים". אחת ההצעות שהועלו באסופה היא ראיית המושג "אחוזה" כעיקרון מארגן המסביר כיצד הקריאות הנוגדות, הימניות והשמאליות, מצליחות למצוא בית אב במקורות.⁸

כיוון שני הוא ויתור על ההכרעה המהותית – או במילים אחרות, קבלת הטענה שאין בנמצא תאוריה או מגוון תאוריות חברתיות-כלכליות שהן "יהודיות" על פי תוכנן – והמרתה בחיפוש אחר עיקרון דיוני מארגן. לפי תפיסה זו הגורם ההופך את הקריאות החברתיות-כלכליות ליהודיות הוא הפירוש שהן נותנות למקורות היהודיים העתיקים והיותן נושאות ונותנות בשפת ההלכה ובדרכי חשיבתה. הלוך חשיבה זה מאפשר לראות את מלוא מנעד האפשרויות שהמקורות היהודיים מעלים במלוא מורכבותן ועושרן, ובכך הוא שולל את האפשרות לנכס את המקורות היהודיים לתמיכה בתאוריה אחת, זו או אחרת; מכוחו אפשר לראות כיצד המקורות מכוננים מסורת תרבותית עשירה, המכילה בתוכה גוונים והשקפות שונות.

החיים הישראליים מלאי קונפליקטים. הנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית" ניוזנה מן הסתירה הפנימית שאנו מתקיימים בה ובאותה נשימה גם מציעה לה פתרון בדמות וי"ו החיבור. פעמים רבות וי"ו החיבור מתפרשת כנקודת האיזון בין שני היסודות הנפרדים – יהודית ודמוקרטית – מעין ממוצע שלהם, שפעמים עלול להתגלות כמכנה המשותף הנמוך ביניהם (לא לגמרי יהודית, ולא

8 ראו בנימין פורת, "החקיקה הכלכלית-חברתית של התורה: עקרונות יסוד", באסופה זו.

לגמרי דמוקרטיה). אבל יש גם אפשרות אחרת: וי"ו החיבור כיצירה תרבותית משותפת, פרי מאמץ משולב יהודי ודמוקרטי. במובן זה החברה הישראלית יכולה לנסח שורה של חזונות לחברת מופת שיירקמו משזירה של חוטים יהודיים ומודרניים. אחד החזונות האלה, ואולי העיקרי שבהם, יכול שיהיה סרטוט דמותה ומאפייניה של חברת מופת ישראלית המגשימה חזון יהודי של צדק חברתי. חזון זה עשוי להיות אבן שואבת שתהפוך את הקיום הישראלי מגֵזֵר גורל לחיים של ייעוד. בכוחו לתרום לשהירות השיח הציבורי הישראלי מן הדיונים הדיכוטומיים והסטראוטיפיים שהחברה הישראלית לכודה בהם – עתיד "השטחים", שלום וביטחון, דת ומדינה – הפועלים כחור שחור הבולע לתוכו את כל השיח הציבורי, ולפתוח את הדיון הציבורי לאופקים חדשים שהדיכוטומיות והסטראוטיפים החברתיים מתמוססים בהם. פיתוח תאוריה או תאוריות של צדק חברתי השאובות מן המקורות היהודיים חשוב לא רק לשם הבנה טובה יותר של העבר היהודי, אלא גם לשם כינונו השלם יותר של העתיד הישראלי.

כינונה של חברת מופת ישראלית המגשימה חזון יהודי של צדק חברתי הוא אתגר מורכב מאין כמותו, שכן הפיכתם של המקורות היהודיים העוסקים בשאלות חברתיות-כלכליות לגורמים בעלי השפעה בשיח הישראלי המודרני מחייבת להישיר מבט אל שאלות לא פשוטות, הדרושות תשובות לא שגרתיות. אסופה זו עשויה לעוררן, אך בוודאי איננה יכולה להתיימר למצותן.

כך למשל, הניסיון לפרש את מקורות ההלכה בתוך ההקשר של השיח המודרני בדבר הצדק החלוקתי אגב השוואתם למגוון תאוריות בנות זמננו והנגדה ביניהם מזמין חשיבה רחבה יותר על הקשרים הסימביוטיים, הדו-כיווניים, בין מעגלי החשיבה הפנים-יהודיים ובין העולם החיצוני הסובב, כלומר על יהדות ואנושיות. האם המחשבה על תחום הצדק החברתי היהודי עדיפה כשהוא בגדר קול קורא במדבר, כלומר במנותק מן השיח המודרני שאנו חיים בו, אולי גם במנותק מן הסביבה העתיקה שבה הוא נוצר? או שמא הבנת התחום עדיפה כשהוא נתפס כיצירה המשמיעה את קולה הייחודי בתוך רב-שיח של מסורות ותרבויות והיא מעניקה ומקבלת כאחד?⁹

9 דוגמה להשפעה שהייתה למקורות התורה וההלכה על מעגלים חיצוניים לא יהודיים שעסקו בצדק החברתי ראו אצל פניה עוז-צלברגר, "המחשבה הפוליטית של ג'ון

מתח זה בין פנים לחוץ קשור גם למערכת היחסים בין יהודים ללא יהודים בישראל. כמעט מיותר לומר שכדי להפוך את המקורות היהודיים העוסקים בשאלות חברתיות-כלכליות לגורמים בעלי השפעה בשיח הישראלי המודרני, הדיון בהם חייב לעבור תהליך של התאזרחות. כלומר, הלכות ופרקטיקות שבמקורן היו בעלות תחולה פרטיקולרית אך ורק כלפי "אחיד" בן עמך, יבחנו כעת מבחינת השפעתן האפשרית על החברה הישראלית הכוללת את כל אזרחיה, יהודים ולא יהודים כאחד.¹⁰ בעקבות זאת עשוי להיפתח שער לשילוב עמוק אפילו יותר של קבוצות לא יהודיות בהוויה הישראלית: לא רק כנמענים של חזון הצדק החברתי היהודי-ישראלי, אלא גם כמשתתפים בעיצובו ובניסוחו, אגב הבאת המטען התרבותי הייחודי שהם נושאים במסורותיהם אל שולחן הדיון הציבורי.

אבל השאלות הנוקבות שהדיון בצדק החברתי היהודי מעורר מצויות לא פחות, ואפילו יותר, במישור הפנים-יהודי. תחום זה מזמן לדתיים ולשאינם דתיים עיון משותף במקורות התורה וההלכה. האם יוכל השיח הדתי לקיים דיאלוג פורה עם פרשנויות לא דתיות למושגים היהודיים של צדק חברתי, שאמנם אינן מתיימרות לפסוק הלכה, אך שואפות להשתתף בעיצוב הפרהסיה הישראלית? ובמישור הפשטה גבוה יותר – האם אפשר לייחס ערך דתי אינטרינזי לדיון בצדק החברתי היהודי גם כשהדנים אינם מקבלים את רעיון ההתגלות בסיני?¹¹

לוק וחשיבותו של ההבריזם הפוליטי", באסופה זו. דוגמה להתחקות על העקבות שהותירו תרבויות מקבילות ביצירתם של חז"ל והפוסקים ראו אצל יעל וילפנד, "אפילו סוס ואפילו עבד? צרכים אישיים מול קריטריונים אחידים במתן צדקה", באסופה זו.

10 לדוגמה מעין זו ראו דבריו של הרב הרצוג בעניין תחולת דיני אונאת מחיר בזמננו: הרב יצחק אייזק הלוי הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, ג (בעריכת איתמר ורפהטיג), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ט, עמ' 278.

11 מעין השאלה בפילוסופיה הידועה כ"דילמת אותיפרון": "האם אהובה היא החסידות [על האלים] מפני שחסידות היא, או מפני שהיא אהובה [על האלים] על כן היא חסידות?". ראו כתבי אפלטון, א, תרגום: י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ט, עמ' 267.

באחת מנבואותיו קרא הנביא ישעיהו: "שִׁמְעוּ אֵלַי רְדֹפֵי צְדָק מִבְּקֵשֵׁי ה'" (ישעיה נא, א), והתקבולת שיצר מעוררת את שאלת היחס בין רדיפת הצדק ובין בקשת ה': האם משמעותה שמבקשי ה' הם על פי טבעם רודפי צדק,¹² או שמא יש לקוראה הפוך, במשמעות מפתיעה יותר, שרודפי צדק הם על פי טיבם מבקשי ה'?¹³ האם מכאן נלמד שרדיפת צדק היא־היא אחד ממובניה העמוקים של בקשת אלוהים? עיסוק ישראלי מודרני בתאוריות יהודיות של צדק חברתי יכול לפתוח צוהר למחשבות מורכבות על משמעותה של דתיות יהודית בעת החדשה.

12 מעין האמור במדרש בשם ר' חייא: "שלש מדות טובות יש ביד ישראל ואלו הן: ביישנין, רחמנים וגומלי חסדים" (דברים רבה, פרשת עקב, סימן ד [מהדרות ליברמן, עמ' 185]).

13 וראו זוהר, פרשת פנחס רמ, ע"א: "רודפי צדק ודאי אינן [הם] מבקשי ה'". ברם הזוהר ודאי לא פירש כאן את רדיפת הצדק במובנה כצדק חברתי, אפילו לא כצדק משפטי. יש להודות כי לא כל הפרשנים ראו בפסוק זה תקבולת מלאה. ראו למשל התרגום המיוחס ליונתן, שם: "רדפי קושטא דבען אולפן מן קדם ה' [רודפי אמת המבקשים ללמוד מלפני ה']"; או פירוש המלבי"ם, שם: "שמעו אלי רודפי צדק – בהנהגה שבין אדם לאדם. מבקשי ה' – בהנהגה שבין אדם למקום".

שער ראשון

יסודות

לברור עמדתנו

א"ד גורדון

הענין, שאני בא להציעו בזה, דברתי עליו בעקרו במועצה החקלאית של "הפועל הצעיר" בכנרת, אלא שברורו, כנראה, לא עלה לי יפה, עד שנתתי מקום לטעות בו טעות יסודית. אני, למשל, לא דברתי בשם הסוציאליזם הלאמי, הטבעי, שהוא תוכן נשמתנו – אני דברתי בשל הלאמיות, החפשית מכל סוציאליזם בכל צורה שהיא. מכאן – הצורך לברר את הדבר: בכתב, אקוה, יעלה בידי לכאר ביתר בהירות מה שלא עלה לי בדיבור.

חפצי היה לברר את עמדתו של "הפועל הצעיר", כפי שאני מצירה לי, כפי שהיא, לפי דעתי, צריכה להיות (מובן, כי דברתי אז ומדבר עתה בתור אדם פרטי, שאין דעתו חובה על אחרים).

על כל שפתיים נשואות היום המלים: "סוציאליזם", "בורגניות", "שמאל", "ימין" וכו' וכו'. העקר הוא אפילו לא הצדק הצבורי, לא הסדר הרצוי, לא החיים המבוקשים, – העיקר הוא השכלון המקובל בשעה האחרונה, הדעות המתהלכות ברחוב, השמות המפורשים על-פי פרד"ס¹ מודרני.

בתוך כל הנחשולים האלה מזרמי חייהם של אחרים עומדים אנחנו, המבקשים מה שיש לבקש מתוך עצמנו, המבקשים דרך, המבקשים חיים, המבקשים אדם. עומדים אנחנו, אפשר לומר, בודדים, – הכל רץ, עף ל"חיי עולם", הכול רואה לפניו מרחקים, מעמקים, כל מה שהפה יכל לדבר, רואה את עצמו מרחיב לעבוד, מגדיל לעשות, רואה... כי הכול רואים, כמו שראו הכל – במעשיה הידועה של אנדרסן – כי המלך הערום לבוש בגדים נפלאים.

מה אנחנו מבקשים? מדוע אין אנחנו רצים, עפים, מרחיבים לעבוד, מגדילים לעשות?

* אהרן דוד גורדון, "לברור עמדתנו", הפועל הצעיר כא-כב (1919), עמ' 3-10.

1 פרד"ס – ראשי-תיבות: פשט, רמז, דרוש, סוד.

את עצמנו אנחנו מבקשים ואת חיי עצמנו. לא ספוג הסופג את הכול ושאינו משלו כלום או שיש בו רק ספוגיותו ולא חיים מתורגמים משל אחרים או עשויים על-פי השכלון או ברוחם של אחרים, כי אם אישיות עצמית – לאמית לכלל העם ופרטית לכל פרט ופרט – חיה ברוח עצמה ויוצרת את חייה מתוך עצמה. אנחנו מעמידים את הכל על עצמנו. כל כחנו הוא בנו בעצמנו וכל יצירתנו היא אנחנו בעצמנו. גם כל מרחב, מרחק, עומק, מעוף אינם אלא מדות לתחיית עצמותנו. מהזמן שאני פה, לא הבטתי אף פעם החוצה, באשר יודע אני, כי לא הכחות החיצוניים הם העקר בשבילנו. כל המתרחש בחוץ אינו מטיל עלי אימה יתרה, ומצד אחר, אינו מביאני לידי התלהבות יתרה. אני חכיתי ומחכה לדקלרציה שלנו, של העם. זו עדין לא באה, בשביל זו, בשביל שהעם ידע לעזור לעצמו, צריך עוד הרבה לעבוד, ואת העבודה הזאת אנחנו עושים.

אולם לצורך כך אנחנו זקוקים יותר מכול לאחדות שלמה, לאחדות בכל: לאחדות הרעיון, לאחדות המעשה, לאחדות העם. יש לנו הרבה כחות, רק כח אחד חסר לנו – הכח המאחד. העיקר חסר. אין עצמות שלמה, חיה ויוצרת חיים, באין בה אחדות שלמה. ואין יצירה שלימה, באין רכוז שלם של היוצר ביצירתו.

א. אחדות הרעיון

אין לפנינו לאמיות וסוציאליות, – יש לפנינו לאמיות, הכוללת הכל. אין אנחנו באים לברוא חברה, קבוץ מכני, – אנחנו באים לברוא את עצמנו עם חי, אישיות קבוצית, אדם קבוצי. את הצדק האקונומי, בכלל את הצדק בכל צורותיו וגווניו, בין אדם לחברו ובין עם לעם, אנחנו דורשים לא בשם הסוציאליות, כי אם בשם הלאמיות. "והארץ לא תמכר לצמיתות, כי לי הארץ", "צדק צדק תרדוף" וכדומה וכדומה נאמרו, כמדומה, לא בשם הסוציאליות. השם "סוציאליות" אינו כולל עוד את המושג "צדק חברתי" או "צדק אקונומי" – הוא כולל רק את המושג "חברתיות", לא פחות ולא יותר. את הצדק בין אדם לחברו ובין עם לחברו, אפשר לדרש בשם הלאמיות החיה לא פחות ממה שאפשר לדרשו בשם הסוציאליות, בשם החברותיות, בשם הקבוץ המכני. יותר מזה, לעומק של דבר ולאמתו של דבר, יש לדרוש את הצדק בכל צורותיו וגווניו דוקא אך ורק בשם הלאמיות, בשם האישיות הקבוצית, האדם הקבוצי.

המחשבה הסוציאליסטית ובכלל המחשבה השליטה במחנות בזמננו גוזרת, כי אין כח הרעיון גדול על נפש הצבור, במקום שהחשבון האקונומי אי-האמצעי של הפרטים דורש אחרת. אין בני אדם בדרך כלל, מלבד יחידים יוצאים מן הכלל, שאין להעמיד עליהם את בנין החיים הכללי, עשויים לותר וותר של ערך ושל כח על תועלתם הפרטית בשם התועלת הכללית, אינם עשויים לשנות את חייהם האקונומיים שנוי יסודי בשם תביעת הצדק הכללי. לשנות שינוי יסודי, לחדש את סדר-החיים הכללי לתועלת הכלל אפשר רק בכח אותה התועלת האקונומית הפרטית של הנוגעים בדבר, של הפועלים, היוצרים את הערכין האקונומיים. מכאן – מלחמת המעמדות, מכאן – ההכרח ההיסטורי.

כך היא התורה. אולם המעשה, המעשה של מקימי התורה גופם ובתוך כדי קיום התורה גופו, המעשה של כל התנועה הסוציאליסטית, שהקריבה ומקריבה כל-כך הרבה קרבנות אפילו בצורתה היותר שקטה, מוכיח את ההפך ממש, כמובן, שלא מדעת בעלים. אין אדם נותן את נפשו, מקבל עליו ברצון כל מיני יסורים וגם עונש מות, לשם תועלתו הפרטית, שהוא לא ישיגה ולא יהנה ממנה. זה אבסורד. פה פועל בעיקר כח הרעיון, האידיאל של העתיד. כל כחה של התנועה הסוציאליסטית באיזו צורה שהיא הוא לא בתועלתם הפרטית של הנוגעים בדבר, כי אם דוקא ברעיון הכללי של העתיד. קח ממנה את הרעיון הכללי, את כח האידיאל – והיא אפס. אלא שהדעה הסוציאליט מצאה אמצעי לתת לרעיון העתיד צורה מוחשית, ממשית, ולקרבו באופן כזה אל הלבבות והמחנות בקלות, בלי כל הכנה קודמת. אולם מזה גופו, ממה שהיא נתנה לרעיון צורה חד-צדדית של חמירות ריקנית, יצאה בשורה האחרונה גם חולשתה, חולשתה, שאין לה תרופה.

הטעות היא פה בחסר הדיוק בכטוי ההנחה, בהכללה היתרה של ההנחה, כי הרעיון אין כחו גדול על הצבור עד כדי להביאו לידי שאיפה חיה ועבודה חיה לשנות את סדר חייו שינוי יסודי. הרעיון אין כחו גדול על הצבור, כל זמן שהוא נחלת יחידים, או כל זמן שהצבור תפס אותו רק תפיסה מחית, אבל לא תפס אותו תפיסה נפשית. אולם משעה שהרעיון נעשה לקנין הכלל, לקנין נפשו של הכלל, אין לך כח גדול ממנו על החיים. את זה יש לראות בבהירות מספקת בתנועות הדתיות הכבירות בראשית התהוותן (למשל, בעת התהוות הדת הנוצרית והאיסלם). השאלה היא: איך להקנות את הרעיון לצבור, עד היותו לו קניין עצמי, כח יסודי בנפש, פועל בתוקף ובתמידות של כח חיוני.

פה מתחילה הערבוביה, הגשוש באפלה. בתחילה, כמו שטבע הדבר מחיב, רואה המחשבה האנושית את הדבר פשוט, כדבר מובן מאליו, מחויב מעצם המטרה המבוקשה: אם להקנות לבני האדם את האידיאל של העתיד, בכלל את השאיפה לחיים עליונים, אידיאליים, הרי שצריך להגביר באדם את הרוח על החמר, להשליט בנפש את הכחות העליונים על הנמוכים מהם. לצורך כך צריך לפקוח את עיני הצבור, להראות לו, כי החיים הממשיים, החמריים, הגשמיים אין בהם ממש, אינם מביאים לאדם את האשר המבוקש, ועוד להפך. את הדבר הזה לא קשה להוכיח לצבור, החי תמיד חיים קשים, חיים של עמל ורעות רוח, בכלל, בכל ימות השנה, אבל להפנות על זה את כל לבו ולרכז בו את כל מחשבתו לא קשה ביחוד בשעת מהומות ומבוכות מדיניות גדולות, בשעה שנפש הצבור מבקשת מרגוע, מפלט מחיי השעה הקשים והנוראים. ובכן – הבל ותהו החומר, החיים הממשיים, העקר הוא הרוח, החיים האידיאליים. מכאן, מהכרת שלטונה המוחלט של הרוח – האלטרואיזם. מכאן, משלילת ערכם של החיים הממשיים – שלילת האומה, יוצרת החיים הממשיים. אם הרוח, הרוח הערטילאית – הכל, האומה מה זו עושה? בעולם הרוח הערטילאית יש מקום רק לנפשות נאצלות של פרטים, המצטרפות באצילות לאנושיות אבסטרקטית. כך היא התורה הנוצרית עם כל התורות, שיצאו ממנה.

אולם החיים הראו לדעת, כי אין תורת החיים מתקימת במי שממית עצמו עליה. אין האדם כלו רוח. הרוח הערטילאית אינה רוח חיים, ולפיכך גם לא רוח עליונה על-פי האמת, הרוח הערטילאית יכלה להלהיב את הצבור רק למשך זמן ירוע, כל עוד לא כלה בה הכח החיוני מאותם החיים, שהולידה. אולם משעה שכלה הכח החיוני ההוא, משעה שהיא באה לפעול בחיים בכח עצמה, מתגלה, כי כח חיים אין לה. החיים שבים ללכת בדרכם הכבושה, והרוח מצטמצמת בפנתה ורק מעכבת את מהלך החיים, רק מכניסה בהם שקר וזיוף עם כל תולדותיהם ותולדות תולדותיהם.

כך הולכים החיים בתהו לא דרך, עד שהמחשבה האנושית, המתלבטת ומתחבטת מצד אל צד לבקש דרך, נחבטת לאחורונה בקיצוניות השניה. המחשבה של הזמן החדש, המעמדה את הכל על ההסתכלות והנסיון, באה לכלל דעה, כי יסוד החיים הוא החמר, הגורם האקונומי של החיים הצבוריים, הגורם האקונומי הוא הכח המניע את החיים עם כל תולדותיהם הנפשיים והרוחניים. מכאן – המכניות של החיים הצבוריים, העמדת החיים הצבוריים על הסוציאליזם, על

החברותיות, על הקיבוץ המכני, ולא על הלאומיות, הקיבוץ החי, האישיות הקבוצית, האדם הקיבוצי. אם הכול חמר ריקני, האומה מה זו עושה? בעולם החמר הריק יש מקום רק לפרטים ממשיים, שסכומם הכולל נקרא אנושיות. מכאן – המכניות של עבודת החיים עם השאיפה להקנות לצבור את הרעיון של העתיד באמצעי מכני, חמרי, באמצעות תועלתם האקונומית הפרטית של כל הפרטים שבו.

המלחמה העולמית גלתה למדי את חולשתה של הסוציאליזם, את חסר כחה לחדש את החיים, ואין צריך לומר – לתקן את האדם. מובן, כי לא במהרה ירדו מחזיקיה לסוף עמק חולשתה ולא במהרה יעזובה. עוד ינסו את כחם לחדשה מתוכם או ינסו לזוג לה את הלאומיות – זיוג, שאינו יכול לעלות יפה, בהיותו זווג מין בשאינו מינו. אולם אין צריך להיות נביא בכדי לראות מראש, כי בשורה האחרונה כל זה לא יצלח. החיים לא יתחדשו על ידי כך, האדם לא יתקן. עבודה מכנית אין בכחה ליצור דבר חי. אין האדם כלו חמר, ואין החיים כלם חמר.

החיים בכלל, החיים של כל בריה חיה הם חמר ורוח כאחד, בבת אחת, בכל טפה מטפותיהם ובכל רגע מרגעיהם. וכן הם גם החיים הקבוציים, וכן הכח היוצר את החיים האלה – האומה. האומה אינה קבוץ מכני של פרטים מכלל אחד גדול – האנושות: האומה היא קבוץ חי, אישיות קבוצית, שהאישיות הפרטית אינה אלא תא אחד ממנה, כשם שהאומה גופה אינה אלא אבר בגוף האנושות. כך הוא סדרם של החיים והעולם בכלל. אין אטומים בודדים מתאחדים לצרופים חדשים, אבל הם מתאחדים למוליקולים, לתאים, לאברים, לבריה חיה, וכן הלאה. אין בעולם אדם סתם, בן לאנושות בלי אמצעי, כי אין בעולם חיים אנושיים סתם, – כל אדם הוא בן לאומה ידועה וחי את חיי אומתו (או חיי אומה אחרת), כי החיים הקבוציים הם תמיד לאומיים. להקנות את רעיון העתיד, את הרעיון לחדש את החיים ולתקן את האדם לצבור, עד היותו כח פועל בנפש הצבור בתקף ובתמידות של כח חיוני אפשר איפוא רק על ידי עבודה לאמית, אומה אומה לפי טבע עצמה ולפי טבע ארצה, עבודה חיה, מקיפה את כל החיים, החמריים והרוחניים כאחד, בבת אחת, וחודרת לכל מעמקי החיים, עד לעמק החיים הקוסמיים, ועד בכלל.

*

אבל זו המבוכה – שדווקא האומה, כמו שראינו, אינה באה בחשבון, במקום שמבוקשת דרך לחדוש החיים ולתקון האדם, זאת אומרת בעצם, במקום שמבוקשת קודם כל דרך להקנות לצבור את רעיון העתיד. יותר מדאי, כנראה, שקועה המחשבה התרבותית באבסטרקטיות, בהפשטה ובהסתכלות בחזיונות ממשיים, המשמשים חמר להפשטה, והאומה, הבריה הקבוצית החיה, שאין לחייה אותה הממשיות הפיסית של חיי בריה פרטית, ושאינה נתפסת לא בצורת אבסטרקציה, כמו האנושות, ולא בצורת דבר ממשי, חמר להפשטה, כמו הפרט, היחיד, – האומה כאלו מתעלמת מתפיסתה של מחשבה זו. האומה היא לפי זה דבר מקרי, שריר קדומים, מחיצה מיותרת בין בני האדם, שנבנתה בטרם נגה על האדם אור המחשבה העליונה, ושמעתה היא רק משמשת חומת-סינים מצמצמת את המחשבה והנפשיות האנושיות, שאין לאדם חושב ומרגיש אלא להרסה ולצאת מתוכה אל המרחב, אל האנושות בלי אמצעי.

כך היא הדעה העליונה בצורותיה השונות, השונות זו מזו לעתים מן הקצה אל הקצה. דווקא הכחות היותר נאורים, היותר חיים ויוצרים שבאותה אומה, שהיה בכחם להשפיע על חנוך האומה ברוח עליונה, ברוח אנושית-קוסמית, – דווקא הכחות האלה נוהגים לדלג על האומה ועל החיים הלאומיים, וכל מעינם רק ביחיד ובאנושות ובדרך מן היחיד ישר אל האנושות בלי אמצעי, שהיא היא, לפי השקפתם, עצם דרך החיים העליונים. נקח למשל את הכחות היותר מפורסמים והיותר כבירי ההשפעה על המחשבה ועל החיים ברורות האחרונים. בא מרכס והטיף לסוציאליזם, בא ניטשה והטיף לאינדיבידואליות, בא טולסטוי והטיף לאלטרואיזם. כל אחד מאלה הביא לידי בטוי דבר-מה פועל על הנפשות בנטיה לחדוש החיים ולתקון האדם מצד ידוע, דבר-מה עשוי להקנות לצבור את רעיון העתיד בצורה ידועה ובמדה ידועה, – וכל אלה ראו בלאמיות, בכח היוצר של החיים הצבוריים, נגוד וסתירה לאשר הם נשאו את נפשם אליו, לרעיון העתיד, כפי שהם צירוהו לעצמם. וכך הדבר נוהג בכל הזמנים מיום שהנצרות פסלה את הלאמיות. נאמנים לרעיון הלאמיות ומחזיקים במעוזו נשארים על הרוב הכחות היותר חשוכים, היותר אֶגוֹאיסטיים, היותר גסים שבאומה אומה, והם, כמובן, מחנכים את האומה על פי דרכם הם. הלאמיות, האישיית הלאמית, נהפכת באופן כזה לשוביניות גסה ופראית. ברוח זו חונכה האומה מאז ועד עתה. אין פלא, כי במצב כזה די לחשבונות האגואיסטיים של אומות שונות לבוא לידי התנגשות,

כשביל שהאגואיזם הלאמי הגס והפראי יתפרץ החוצה בכל כח פראותו. ואז – מה שבייחוד מבליט את האבסורד שבדעה העליונה כביכול – אז גם אלה, הפוסלים את הלאמיות בכל ימות השנה, בהחזיקם בכל תוקף בדעה העליונה, הדוגלת בשם האנושות, נמשכים בזרם האגואיזם הלאמי לא פחות מאחרים, כמו שראינו למדי במלחמה הנוכחית.

מה שתובע ביחוד לדינה של המחשבה המבקרת הוא, שגם הדעה הסוציאלית, זו שכל ערכה הוא במה שהיא הראשונה ידעה להפעיל לטובת הרעיון את עצם כחם של החיים, – שגם היא, כמו שראינו, רואה בלאמיות נגוד ובכל אופן לא כח עוזר, יותר נכון, לא את הכח הפועל היחידי במה שהיא שואפת אליו. דבר אחד יש בדעה הסוציאלית, שיש לו או שהיה יכול להיות לו באמת ערך של מלה חדשה, של שנוי ערכין יסודי, של גלוי אפק חדש: שהיא העבירה את העבודה להקנות את רעיון העתיד לנפש הצבור – מספירת האמונות והדעות לספירת החיים, מעבודה שבלב ושכמח עם עבודה של הטפה בכתב ובעל פה לעבודה של חיים ממש, והפכה באופן כזה את עצם הרעיון מרוח ממרום מרחפת על פני החיים – לתנועה, לזרם כביר בעצם החיים (ודווקא לנקודה היסודית הזאת של הסוציאליות לא הושם לב).

הלא צריך שיהיה ברור, מדוע כל כך קשה להקנות לצבור את הרעיון ואת השאיפה לחדש את החיים, להראות ולהוכיח לו, כי החיים המבוקשים עולים על החיים הקיימים במדה כזאת, שכדאי וראוי לעשות להשגתם כל מה שיש לעשות ולתת כל מה שיש לתת. האומנם אין הצבור מסוגל להשיג, כי החיים של היום רקובים, קשים, דוחים לא רק מצדם הכללי, בתור חיי צבור, כי אם גם מצדם הפרטי, בתור חיי כל פרט ופרט, וכי להפך, החיים המבוקשים הם לא רק יותר נקיים, יותר יפים, יותר נעלים במובן המוסרי, כי אם גם יותר נעימים לכל פרט ופרט במובן החיוני, מבחינת טעם החיים, שמחת החיים, אור החיים וכן הלאה? או האמנם אין הצבור מסוגל לחיים של שאיפה יקרה, קרובה אל הלב, ושל עבודה להגשמת אותה השאיפה? ומי הוא הצבור, אם לא אותם הפרטים, אשר בתור פרטים הם ברובם מסוגלים להרגיש מה שיש פה להרגיש ולחיות מה שיש פה לחיות? ומדוע הצבור בכללו גרוע מהפרטים, שהוא מורכב מהם?

קשה להקנות לצבור, לכל פרט ופרט מהצבור, את הרעיון והשאיפה לחדש את החיים, מפני שהחיים הקיימים הם חיים, והדבר המוצע לו בשם חיים מבוקשים

אינו לפי שעה אלא רעיון, חלום, אמונה, דבר שכלב ושכמה. הצבור הוא כעין בריה קבוצית, הרגשותו, מחשבתו הצבורית הם עצם החיים הצבוריים. רעיון חדש, שאיפה חדשה נעשים לקנין הצבור רק במדה, שהם מוצאים להם בטוי בעצם החיים הצבוריים, בעצם עבודת החיים הצבוריים.

כח ההוכחה של החיים הצבוריים, כח הטעם הצבורי גדול על נפש כל פרט ופרט – וממילא, בשורה האחרונה, שוב על הצבור בכלל, – הרבה יותר ממה שרגילים להביא בחשבון. למשל, אם הצבור מוצא טעם ורעיון בחיי עיר, ברחיקות מהטבע, הוא מכריח, את הפרטים שלא מדעתם, בעצם כח החיים, לעבוד כל אחד במקצועו לשבוחם, לשכלולם, להנעתם, לשפורם של החיים האלה. מתוך כך מתפתחים בפרטים אותם הרגשות והנטיות, המתאימים לחיי עיר. כל זה שוב מושך את הפרטים לחיי עיר ופועל עליהם, שימצאו טעם ורעיון בחיים האלה ובכל מה שמחייבים החיים האלה. ולהפך, אם נציר לנו, כי הצבור מוצא טעם ורעיון בחיי טבע, בחיי עבודה ויצירה בתוך הטבע, אז היה מכריח את הפרטים, גם מדעתם גם שלא מדעתם, לעבוד כל אחד במקצועו לשבוחם, לשכלולם, להנעתם, לשפורם של החיים האלה, מתוך כך היו מתפתחים בפרטים הרגשות והנטיות המתאימים לחיי טבע ויצירה. כל זה היה שוב מושך את הפרטים לחיי טבע ופועל עליהם, שימצאו טעם ורעיון בחיים האלה ובכל מה שמחייבים החיים האלה.

הדעה הסוציאלית השתמשה למטרתה בכח ההוכחה, המקנה רעיון הזה של החיים הצבוריים, אבל לא הביאה אותו בחשבון בתור כח מקנה רעיון, כי לא השתמשה בעצם כח החיים בכל שלמותם, כי אם באחד הגורמים של החיים הצבוריים, בגורם האקונומי, השתמשה בו, בכח האקונומי הזה, בתור כח יסודי כשהוא לעצמו, בתור כח מכני, ונמצא יוצא שכרה בהפסדה. תנועת העבודה לבשה צורה לא של תנועה לאמית חיה, שביסודה מונח רעיון, המקיף את כל החיים, הלאמיים החמריים עם הרוחניים כאחד, התופס את העבודה, מצד אחד, בתור כח יוצר הערכין האקונומיים של העם, ומצד שני, בתור כח יסודי ליצירת הערכין האנושיים־הקוסמיים של העם, לא של תנועה, המקיפה את כל העם, כמו שהרעיון מקיף את כל חיי העם, – תנועת העבודה לבשה צורה של תנועה מעמדית, של תנועה עסקית של מעמד ידוע. הן מבחינת הלאמיות אין המלחמה בין העבודה והרכוש מלחמת מעמדות ולא מלחמה אקונומית בלבד, כי אם מלחמת העם בפרזיטיו, מלחמת החיים בריקבון. העבודה היא כח העם, ולעם

חשוב לא רק שהעובד יאכל את פרי עבודתו בשלמות, כי אם גם שכח עבודתו, כח העם, לא יצא לבטלה ולבהלה, שבכח עבודתו יעשה מה שיש בו באמת צרך לכלל העם, מה שבאמת יוצר את חייו ואת רוח חייו, ולא מה שאין בו צרך אלא לפרזיטים או מה שמביא הפסד וחורבן לאמי ואנושי כאחד. צריך להביא בחשבון, כי הקפיטליסטים ובכלל כל אלה החיים על עמל אחרים, שיש להם אינטרס ממשי, כי הסדר הרקוב של שלטון הפרזיטיות על העבודה יתקיים, הם חלק קטן מאד בכל עם ועם. השאר, כל יתר העם, ואפילו אלה, שאינם עובדים עבודת ידים, אלא שמצבם האקונומי אינו יותר טוב או גם גרוע ממצבם הבינוני, הרגיל של רוב העובדים וחיים על עבודתם, – כל אלה, שהם, אפשר לאמר, כלל העם, אין להם על פי האמת שום צרך, שהסדר הרקוב יתקיים. אולם לשמש כח הוכחה, כח מקנה רעיון העתיד לכלל העם יכלה תנועת העבודה רק בצורה לאמית. יכלה רק תנועת עבודה, שיש בה קודם כל, מלבד כל אינטרסים עליונים, אינטרס מוחשי, בלתי אמצעי לכלל העם, למשל, מצד הדרישה, כי העבודה תעשה רק מה שיש בו באמת צרך לכלל העם וכדומה, ולא תנועת עבודה (על פי האמת אין זו תנועת עבודה, כי אם תנועה פרופסיונלית של עובדים) בצורה סוציאלית, שאין לה עסק בזה ובכל הדומה לזה (כלום, למשל, לעבור בתעשיית כל מיני דברים מזיקים יש על הפועלים איזה אסור מוסרי אם מצד הרעיון הסוציאלי או מצד ההנהלה הסוציאלית שבכל ארץ או מצד האינטרסיונל?). יותר מזה, בצורה סוציאלית נעשתה הברית העולמית של תנועת העבודה לא תנועה לאמית מאוחדת, בין-לאמית חיה וכבירת כח, כי אם תנועת מעמד אחד מאוחד מקרב כל העמים, תנועה מכנית, מחוסרת כח חיים ורוח חיים.

או – מצד אחר, האומה, בתור אישיות קבוצית, חשוב לה, כי כל פרט מפרטיה יהיה אישיות, כח לעצמו ועולם בפני עצמו, "צלם אלהים", תא חי. כחה של האומה הוא לא רק בכמות תאיה, לא כח סטיכי, – כחה הוא גם באיכותם, בכח פעולתם ההדרית של תאיה, כח כמותי ואיכותי כאחד, חי ומושכל כאחד. בעוד אשר הסוציאליזם, הקיבוציות המכנית כחה רק כח כמותי, שנקודת גובהו היא הדיקטטורה של הפרולטריוט – מין כח סטיכי, אם לא לומר: עֲדִיר. לה חשובה בעיקר ההכרה המעמדית, ולא ההכרה האנושית העצמית של הפרט, של היחיד. ועד כמה זה מביא לידי טשטוש הצורות, לא קשה לראות לכל מתבונן כבעלי ההכרה המעמדית המפותחה כהלכה. ועד כמה יש בזה מן החולשה ומן

העלבון, לא עמוק לראות בזה שהקפיטליסטים המועטים שאין להם בעצם שום כח ממשי, שכל כחם אינו אלא חולשתם של העובדים (לא רק האקונומית, כי אם גם או בעקר הרוחנית) אלא שמתוך עמדתם במצב של מושלים מתפתחת בכל אחד מהם הכרת עצמו האישית – שהקפיטליסטים המועטים עומדים בתור מעמד נגד העובדים המרובים, שבהם כח ממשי, יותר נכון, שכחם הוא הכח היסודי שכל החיים החיים הצבוריים, ובכלל זה גם כחם הפרזיטי של הקפיטליסטים, עומדים עליו.

מלבד כל זה הנה יש עוד דבר, עוד עיקר, שלא נאה אולי בדור דעה זה להביאו בחשבון: האומה דבוקה בעצם הטבע, יונקת מעצם הטבע, ויש לה עם הטבע חשבונות של חיים ויצירה, מה שאין בקיבוץ המיכני, הסוציאלי.

כללו של דבר: מאיזה צד שתשקיף, תראה, כי, כשמעמידים את רעיון העתיד, את רעיון החיים הצבוריים המבוקשים על הסוציאליזם, נוטלים ממנו את נשמתו והופכים אותו מרעיון של חיים ויצירה לרעיון של עסק, של עשייה מכנית, וממילא נטלת גם נשמתה של העבודה להגשמת הרעיון, אפילו במקום שלכאורה, למראית עין, העבודה היא אחת עם העבודה להגשמת הרעיון בצורתו הלאמית. אבל לא טוב, אם לא גרוע מזה הוא, כשכורכים את הסוציאליזם והלאומיות ביחד, כשמזוגים לסוציאליזם את הלאומיות, מזוגים, כאמור, מין בשאינו מינו, אין הזיוג יכול לעלות יפה (עקיביים בודאי רק הסוציאליסטים המתנגדים בהכרה ברורה ובהחלט ללאומיות). בזה רק מפרידים בין הדברים, בין הגוף והנפש, בין החמר והרוח. מוסרים את החומר לרשותה של הסוציאליזם ואת הרוח – לרשותה של הלאומיות, זאת אומרת – שוב ממיתים את החיים, שוב מצד אחד – רוח ערטילאית, ומצד שני – חמר ריק. איזו שניות נולדת מזה, איזו ערבויה במחות ואיזו מהומה בנפשות, לא קשה לראות, אם לקרוא את עתוניהם של "פועלי ציון" בארצות שונות, ביחוד את הפרוטוקולים של אספותיהם. לא קשה היה לראות את זה. כפי שידוע לי ממקורות נאמנים בוועידת "ההתאחדות" בקרב "המאחדים" גופם. אבל היה גם שיחה אחת פרטית עם אחד "המאחדים", מאלה שלא היו קודם "פועלי ציון", דיה העובדה, כי סוציאליסט לאמי אינו יכול בשום פעם להודות לעצמו ולאחרים, כי הוא נכנס למפלגת "פועלי ציון", ועוד ועוד קוים כאלה ששיחה כזאת עשירה בהם, ואין צורך להיות נביא בשביל לראות מראש כי זו רק ההתחלה.

*

זה הכלל: כל רעיון גדול, הבא להיות מעין כוכב מורה דרך ביים החיים, או בציוור מחשבתי יותר קרוב, הבא להיות מעין נקודה יסודית בחשבון החיים והעולם, אחדות מוחלטת צריכה להיות בו, עד לנקודה אחת הנדסית, שאין בה תפיסה כלל. ואם שתי נקודות או יותר, אפילו אם הן מאוחדות במדה כזאת, שבתחלה רואים את ההבדל בינן וביין האחדות המוחלטת רק מעטים, הנה הן הולכות ומתרחקות מן האחדות המוחלטת עד המרחק מן הקצה אל הקצה, עד שלאחרונה לבלי לראות את המרחק יכל רק מי שאינו רוצה לראות, מי שסוגר בכונה את עיניו לבלי לראות. הדת הישראלית, למשל, אמרה: אֵל אחד בהחלט. באה הנצרות ואמרה: אל אחד בשלוש צורות. עכשיו מי שרוצה לראות את המרחק בין שתי אלה רואה, ובתחילה לא הכל ראוהו. וכמה הדבר הזה, ההגשמה הזאת של הנקודה ההנדסית, עשה את חשבון העולם והחיים למשובש ולמסורס, כמה הכניס יזואיטיות בלתי מוכרה, מתעלמת מעין בעליה אל המוחות והלבבות, יכל לראות מתוך עצם מהותו של הדבר מי שיש לו חשבון עולם וחיים משלו, היודע את כל השבילים, שהמחשבה והרגש מתלבטים בהם בשאיפתם לבקש חשבון כזה, יכל לראות מתוך החיים והספרות של העמים הנוצרים מי שאינו משוחד ואינו מהופנט. ומבחינה ידועה דיה העובדה, כי את הדת והמוסר, העומדים על נקודה מוגשמה כזאת, רוצים לראות עליונים על הדת והמוסר העומדים על נקודה הנדסית צרופה, על נקודה של אחדות מוחלטת (מובן, כי אין לערבב עכוב בהתפתחות או התפתחות לקויה מתוך התנאים המחריבים, שהאומה חיה בהם, בעצם הגרעין היסודי, העשוי להביא פרי ברכה ושגם הטוב באמת שבמוסר הנצרות התפתח ממנו).

רעיונו בכל מה שאנחנו מבקשים ובכל מה שאנחנו עושים – אבוד. לא רעיון אחד בשתי צורות: סוציאליות ולאומיות, כי אם רעיון אחד מתוך עצם החיים: האומה. זה, אפשר לאמר, לא רק רעיון, כי אם תביעת עצם החיים, שדוקא המחשבה העליונה, כמו שראינו, מתעקשת להתעלם ממנה, לבלי לראות, כי הדבר הזה משבש ומסרס את החיים האנושיים ומוליד בהם כל כך הרבה רע, אם לא את כל הרע. אנחנו היינו הראשונים שאמרנו: אדם, "אני" איש, בצלם אלהים, עתה, בשעת הרת עולם זו לנו ולכל האנושות, אנחנו צריכים לאמר, זאת אומרת, אנחנו צריכים לברוא חיים לאומיים כאלה, שהם יאמרו: עם-אדם, "אני" לאומי

בצלם אלהים, כי באין עם-אדם, באין "אני" לאומי בצלם אלהים, אין אדם, אין "אני" אישי בצלם אלהים.

מי יודע פרוש להיסטוריה האנושית, למהלך החיים האנושיים? מי יודע, אם יש לה פרוש, אם יש בה רעיון? אולם נפש האדם המבקשת, המקוה – מבלתי יכולת שלא לקות – כי האדם עוד היה יהיה אדם, כי חיי האדם עוד היה יהיו חיים אנושיים, נפש האדם תמיד תבקש פרוש, תבקש רעיון. מבחינה זו אפשר לאמר, כי זה עצם הרעיון ההיסטורי האנושי-הקוסמי של תחיתנו הלאמית, אחרי כאלפים שנה של אי-חיים לאומיים. להחיות את הלאומיות, לחדש את רוחה ואת צורתה, לברוא אותה בריאה חדשה ברוח עליונה, ברוח אנושית-קוסמית. וזה שוב אומר – להעמיד את החיים הקיבוציים על יסודות חדשים לגמרי: על יסוד החיים בתוך הטבע העולמי ועם הטבע העולמי, על יסוד של עבודה ויצירה, של השתתפות ביצירה עם הטבע העולמי וממילא – על יסוד של צדק בכל צורותיו וגוניו, של צדק בין אדם לחברו, בין עם לחברו, של צדק אפילו ביחס לכל מה שיש בו רוח חיים, לכל מה שחי וסובל. הרעיון גדול ועמוק לאין סוף, לא במהרה ולא בקלות יובן לכל, לא במהרה ולא בקלות יקלט בנפשות, ולעומת זה קל מאוד ונאה מאד לבטלו, ולא אחד יבטלו, אבל כדאי לאדם, המבקש חיים אנושיים, השואף להיות אדם, וכדאי לעם, השואף להיות עם-אדם, לתת את נפשו עליו. אם יש תיקון לאדם ולחיי האדם, – מכאן, מצד זה, ורק מצד זה יבוא תיקונם.

ב. אחדות המעשה

העבודה היא, כאמור, כח העם, יסוד חיי העם. ולא רק במובן האקונומי, אף לא רק באותו המובן, שכל הצדק הצבורי עומד עליה. כי אם גם באותו המובן, שיש בה מומנט קוסמי, שהיא קושרת אותנו שוב אל האדמה, אל הטבע, משתפת אותנו שוב בחיים וביצירה העולמיים. לפיכך באמרנו: עבודה – אמרנו הכול. וכשאנחנו מוסיפים, כי העבודה צריכה להיות חפשית, עומדת על יסוד הלאמת הקרקע ומכשירי העבודה, – שוב אין לנו צרך להוסיף שום סוציאליזם מכנית. עזרה בזה אנחנו צריכים לבקש מכלל העם, שהיא גם עזרתו, שאין לו, כמבואר, שום אינטרס להחזיק במעוז הסדר הפרזיטי הקיים ושעזרתו היא לנו באמת הכל. אבל מה יוכל לעזור לנו בזה הפרולטריון העולמי או האינטרנציונל?

לולא ההיפנוז של אחרים עלינו, לולא שלטון רוחם של אחרים בתוך ותכנו, כלום היה צריך לדבר בזה? כלום לא דבר מובן מאליו הוא, כי אנחנו שואפים לבנות את בנינו הלאמי לא על יסודות רקובים ולא על יסודות שאולים מאחרים, כי אם על יסוד הלאמי האנושי הטבעי שלנו, שהוא תכן נשמטנו, על יסוד של "לא ישא גוי אל גוי חרב", של "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ", של "צדק צדק תרדוף", וכו' וכו'? כל חלומנו הלאומי על העתיד, מיום שגלינו מארצנו עד היום, הוא לתקן עולם במלכות האמת והצדק, כל תפילותינו על ימות המשיח וכל אגרותינו העממיות על העתיד המאושר מלאות את זה, וכשאנחנו באים להגשים את חלומנו, אנחנו זקוקים להכשר מצד רעיון מכני מתוך חייהם של אחרים!

ולא רק בחלום, בתפילה ובאגדה – גם בפעל ובמעשה. בהתעוררנו בראשונה לגשם את חלומנו, התחלנו בלי חשבונות רבים, רק מתוך תביעת נפשנו בלי אמצעי, ביסוד הצדק של החיים הצבוריים, התחלנו בעבודה. לא רק אנחנו, בני העלייה השנייה, – גם העולים הראשונים, הביל"ויים התחילו בעבודה. אנחנו באנו לבקש חיים חדשים לא מצד הרכוש, מצד המלחמה ברכוש, מצד תביעת זכותם של העובדים על הרכוש, שהוא פרי עמלם, כי אם מצד העבודה, מצד כח היצירה של העם, מצד יסוד החיים הלאומיים לא רק במובן האקונומי, כי אם בכל המובנים. אנחנו מבקשים בעבודה חיים, חמר ורוח כאחד, ואסור לנו להפריד בין הדברים – עבודת החמר בשם הסוציאליזם ועבודת הרוח בשם הלאומיות – אם חפצי חיים אנחנו. אנחנו היינו הראשונים שאמרנו כי עבודת החמר ועבודת הרוח הן עבודה אחת של חיים, כי עבודת רוח, שאין עמה עבודת חמר, היא עבודת רוח ערטילאית, ולא עבודת רוח חיים, וכן עבודת חמר, שאין עמה, יותר נכון, שאין מתוכה, שאין היא עצמה מבחינה עליונה עבודת רוח, היא עבודת חמר ריק, עבודה מכנית, ולא עבודה של חיים, – ואסור לנו לעשות מזה שתי עבודות, עם שני מרכזים שונים, רחוק זה מזה כרחוק מזרח ממערב, לא רק במובן המקום, כי אם בכל המובנים. מרכז העבודה הסוציאליזם הוא בהכרח בחוץ-לארץ, ומרכז עבודתנו הלאומית הוא בהכרח פה, בארץ-ישראל, ורק מי שאין לו עינים או מי שסוגר את עיניו בכונה נוח לו שלא לראות, כי המרחק הוא פה לא רק מרחק של מקום בלבד. מרכז עבודתנו צריך

להיות אחד, פה, בארץ ישראל, מרכז אחד לרעיון, לעבודה לשם הגשמת הרעיון ולאחוד העם.

ג. אחדות העם

רעיוננו – אחד, רעיון לאמי כללי, רעיונם של כל החושבים ומרגישים שבעם, וכל העם, כל החושבים ומרגישים שבעם, הוא אחד עמנו. אנחנו, העובדים, רק החלוץ העובר לפני העם, המפלט את הדרך, אשר כל העם, בלי יוצא מן הכלל ילך בה בעבודתו הלאומית-האנושית, בעבודתו לתחית עצמו וארצו או לתחית עצמו על ידי ארצו וליצירת חייו. במובן זה אנחנו צריכים לעבוד, ואסור לנו להבדל מתוך העם בתור מעמד מיוחד, בתור חלק אחד נלחם בשני או בכל אופן עומד בנגוד ידוע או אפילו רק במרחק ידוע מהשני. חובה עלינו לפעול בקרב כל העם, בכל שדרותיו, מעמדיו, מפלגותיו וכתותיו, בלי יוצא מן הכלל, בכדי לקרבו אל רעיוננו ואל עבודתנו בכל האמצעים הכשרים. מלחמתנו על רעיוננו, על העבודה (על העבודה בכל צורותיה, כי גם עבודת רוח עבודה היא, אלא שגם פה דרוש כרוך ולבון מתוך החיים: באיזה יחס עומדת עבודת הרוח אל העבודה הגופנית ואל פרי העבודה הגופנית, עד כמה עבודת הרוח זכאית בפרי זה, בכדי שלא תהפך גם היא לפרזיטיות על העבודה הגופנית), – מלחמתנו על רעיוננו, על העבודה, על הלאמת הקרקע ומכשירי העבודה היא מלחמה פנימית, מלחמה בפרזיטים ובפרזיטיות ולא במעמד זה או אחר או בכתה זו או אחרת. מלחמה לנו בפרזיטיות בכל צורותיה, בפרזיטיות, שנשתרשה גם בקרבנו, העובדים, וגם בפרזיטיות רוחנית, בפרזיטיות על רוחם, מחשבתם, יצירתם של אחרים, על חשבון עולמם וחשבון חייהם של אחרים, וכן הלאה. אנחנו שואפים לעצמות, לחיים ויצירה עצמיים, – שאיפה, שאין לה שום כח ושום ערך, כל עוד אינה שאיפת כל העם בכל שלמותו, אין לפנינו שום הבדלים ושום דין קדימה למי שהוא, פועלים בחוץ לארץ, בין "פועלי ציון" ובין אלה שאינם "פועלי ציון", הם אחינו באומה, חברינו בעבודה הציונית, עד כמה שהם עובדים עבודה זו, ככל יתר בני עמנו, לא יותר ולא פחות, אבל לא חברינו בתור עובדים. חברינו בתור עובדים הם יהיו, כאשר יבואו הנה ויעבדו פה. כשעובדינו בארץ ישראל נכנסים

ל"ברית העולמית של פועלי ציון", הם מעבירים לא רק את מרכז הרעיון ואת מרכז העבודה, כי אם גם את מרחק האחדות הלאומית ממקומו הטבעי למקום לא טבעי, אל הגלות, מרכזה של "הברית העולמית" הוא בהכרח בחוץ לארץ, שהרי עקר תפקידה, בתור הסתדרות של פועלים סוציאליים, היא העבודה הסוציאלית של הפועלים היהודים בכל הארצות, שהם חיים ועובדים שם. בכניסתנו זו של עובדינו ארץ-הישראלים הם בהכרח נבדלים מתוך יתר העם למעמד מיוחד, ונמצא אחדותם בכל אופן, לוא אפילו התאחדו כל פועלינו בארץ ישראל ובכל הארצות, אחדות מפלגתית, ולא אחדות לאומית, אחדות כל העם בלי יוצא מן הכלל. ובוזה ההבדל בין "פועלי ציון" ובין "צעירי ציון", אשר כל עבודתם היא עבודה ציונית ועבודת הכנה לעליה לארץ ישראל, ואפילו עבודת ההוה שלהם נעשית לשם ציון. מרכזם היא ארץ ישראל, ובוזה הם נאחדים עם כל העם, אף על פי שגם להם הסתדרות מיוחדת (אחדותם עם "הפועל הצעיר", למשל, מחיבת אותם להכנס, אם עכשיו או לאחר זמן, להסתדרות "צעירי ציון", כמו ש"אחדות העבודה" מתחיבת להכנס ל"ברית העולמית של פועלי ציון").

ארץ ישראל היא מרכז כל העם, והיא, רק היא צריכה לשמש מרכז לאחדות העם, כמו לכל שאיפתו הלאומית ועבודתו הלאומית של העם. שמענו קולות מצד "המאחדים" – וגם לא רק מצד המאחדים – כי עלינו לשנות בהחלט את השקפתנו על היחס שבנינו ובין העם אשר בגולה. עלינו להתקשר יותר עם בני הגולה, לבוא עמם ביחסים יותר קרובים, לקבל מהם השפעה יותר ממה שאנחנו רוצים להשפיע עליהם, כאלו אנחנו שמנה וסלתה של האומה. והנה על עצם הצורך להתקרב יותר אל העם, להכנס עמו ביחסים יותר קרובים, ביחסים של השפעה הדדית חיה, כבר נאמרו דברים ברורים לא אחת, עוד בטרם שנשמעו הקולות. אולם בנוגע להשפעתה היתרה של בני הגולה עלינו נתחדשה או הולכת ומתחדשת באמת הלכה, שלא שמענוה עד כה. לפנינו – קו פסיכולוגי חדש, ההפך מהתרכזות, שקוראים לו עתה התרחבות וכדומה מן השמות הגדולים. אולם האמת היא, האמת הפשוטה, אבל האמת, כי פה צריכה להיות השפעה הדדית, אבל מרכז ההשפעה צריך להיות בארץ ישראל, לא מפני שאנחנו גדולים או טובים מבני הגולה, כי אם מפני שארץ ישראל גדולה וטובה במובן זה לכולנו, לכל העם מכל הארצות. לא האנשים גורמים, כי אם המקום גורם. גם השפעתם של בני הגולה עלינו יכולה להיות רצויה, רק במדה שהיא גופה הושפעה מארץ

ישראל, במדה שרוחם מרוכזת בארץ ישראל, במדה שהם קלטו לתוכם את גרעיני הדעות והרגשות, שצמחו בארץ ישראל, מתוך החיים, העבודה והיצירה בארץ ישראל, שהם, בני הגולה, יכלים אולי לפתחם הרבה יותר טוב ויותר יפה ממה שאנחנו, ויכלים להשפיע עלינו באופן כזה הרבה יותר ממה שאנחנו יכלים להשפיע עליהם. וגם מבחינת ההנהלה העליונה של העם צריך להיות המרכז פה. ההנהלה הציונית או איזו הנהלה חדשה שתהיה, שתבחר, כמובן, על ידי כל העם, צריכה לעבור הנה ומכאן לנהל את הכל.

כללו של דבר: מאיזה צד שנשקף, – מרכז האומה היא ארץ ישראל. וכשאנחנו שואלים את עצמנו: במה נוכל אנחנו, קמץ העובדים עבודת העם בארץ ישראל, לעזור לעם זה הנתון בצרה נוראה בארצות ממשלת הרשע והזדון? יכלים אנחנו רק להשיב: אמנם עזרה ממשית איננו יכלים לעזור לו, אבל אל תהי קלה בעינינו גם העזרה הקטנה שאנחנו יכלים להביא לו, בהראותנו לו ובהאירנו לו את הנקודה, שהוא צריך להתרכז בה בבקשו מוצא מן המצר. בשעה שאדם (או עם) בצרה גדולה ונוראה במדה כזאת, שהיא הוממת אותו, מבלבלת את מחו, מזעזעת אותו כולו עד היסוד, עד שאינו רואה שום מוצא ואינו מסוגל לחשוב על דבר מוצא, ויש סכנה לכל חיו, – בשעה כזו אין להקל בדבר, אם נמצאת אפשרות לרכז את כל רוחו בנקודה אחת, שיש למצוא שם מוצא, אם כי בקושי גדול במדה כזאת, שבשעות אחרות, לא כל כך נוראות, לא היתה אולי אפשרות להפנות את לבו אליה. ואנחנו כאלו אומרים לעם: הנה הנקודה, התרכז בה בכל כחות נפשך וגם בכל כח ירך, – ומצאת מוצא! ואפילו אם תסכול פה קשה, ואפילו אם יהיו גם קרבנות, – הרי מוטב לך להקריב לבניך מאשר לפרעות.

אולם את הדבר הזה אין להגיד בדברים, כי אם בעצם העבודה. הנקודה צריכה להיות מאירה מעצמה, ובכח אורה לדבר מה שאין הפה רשאי לדבר, בכח אורה למשוך את הלבבות והנפשות, את כל הניצוצות המאירים בכל אשר הם שם, שיבואו ויתאחדו לאור אחד גדול, לכח אחד מחיה ויוצר. אבל קודם היתה הנקודה צריכה למשוך אליה את כל הכחות אשר בארץ, בין מקרב העובדים ובין מקרב אלה, שאינם עדין עובדים. כך היתה צריכה לבוא התאחדות טבעית בקרב כל הכחות הפועלים החיוביים בישובנו החדש, וביחוד, כמובן, בקרב העובדים. אבל הנקודה לא האירה, לא משכה את הלבבות או כבתה בו ברגע, שאורה היה צריך להתגבר. אף לא בקשו את הנקודה, ואלה שבקשו – מצאוה בקצה

הארץ, בסוציאליזם, שנבראה מתוך חייהם של אחרים ושגם על החיים ההם אין כחה גדול עד כדי לחדשם חרוש יסודי. גדול כח הרוח המנשבת ברחוב, גדול כחה לכבות כל נקודה מאירה וגם למשוך ממנה ולשאת הלאה הלאה את הנפשות בתקיפות, שאין שום נקודה מאירה יכולה למשוך אליה. נשבה בחזקה רוח של "גבורה" עליונה, עליונה על כל הגיון אנושי ועל כל נפשיות אנושית ונשאה את מי שהיה לשאת. היום מנשבת בחזקה רוח של סוציאליזם ונשאת ונשאת, ומי יודע, איזו רוח תנשב מחר ואת מי תשא. בעצם השעה, שאנחנו כל כך זקוקים להתאחדות אמיתית, להתאחדות מתוך עצם שאיפתנו הלאומית ועבודתנו הלאומית, באה "התאחדות" מתוך התנועה הסוציאליסטית שבגולה (הן לא במקרה התחילו "המאחדים" את תכניתם במלים: "תנועת העבודה בארץ ישראל היא ענף תנועת העבודה הסוציאליזם בעולם". העובדה כשהיא לעצמה, שהם לא מצאו התחלה אחרת. העובדה כשהיא לעצמה מה היא אומרת וכמה היא אומרת!). "התאחדות" מתוך התנועה הסוציאליסטית, שאין לה פה שום מקום, שהרי אין לנו פה לא קפיטליסטים ולא פרולטריות (על פי האמת הרי גם בגולה אין לנו. כי כלום הקפיטליסטים היהודים הם קפיטליסטים שלנו, שהתעשרו מתוך תעשיתנו אנו? וכן הפרולטריון היהודי כלום הוא שלנו, יוצא ערכי חיינו אנו?) מלבד מה שהסוציאליזם עשויה רק להחניק את הלאומיות, את רוחנו הלאומית, שזוגו על כרחן של שתייהן.

מובן, כי "התאחדות" כזו עשויה רק להרחיב את הפרץ בין העובדים, שהרי עוד ישנם בארץ ישראל עובדים, שאינם נשאים ברוחות המנשבות ברחוב, ושאין הרוחות מטשטשות את עצמותם הלאומית והאישית עד כדי לשכח, כי אנחנו באנו הנה לברוא לעצמנו ולעמנו חיים עצמיים ולא חיים מתורגמים מחייהם של אחרים (מתורגמים אמנם לעברית ולא לז'רגון, שבזה, כנראה, רואים "המאחדים" את כל עצמותנו הלאומית). אף אמנם לא היה עוד (אל יאמרו לי: היה מכוסה ונתגלה, כי יודע אני כמוהם מה היה ומה יש היום), – אף אמנם לא היה עוד בקרב העובדים פרוד כזה, התמרמרות הדדית, התנגשות הדדיות כאלה, בקצרה – אם לקרוא לילד בשמו האמתי – כעור כזה, כמו שיש היום, בתור תולדה ישרה מה"התאחדות", כביכול. ודבר הזה קשה ביחוד לעולים החדשים, שקונו למצוא בארץ ישראל נקודה מאירה מתוך העבודה החיה, שהם באו להתמכר לה.

צריך היה לשים קץ לכל המהומה הזאת, שבכל אופן אינה מביאה תקון או טובה לשום צד. צריך היה למצוא דרך לשלום בין שני הצדדים, ששני הצדדים יכלו לפחות להפגש זה עם זה בתור בני אדם שיש להם בכל אופן איזה ענין משותף, אם לא בתור חברים, שהיחס ביניהם יהיה לפחות לא גרוע מזה ששרר תמיד בין "פועלי ציון" ובין "הפועל הצעיר" (אגב אורחא יש להעיר לעורכי העיתון "דיא ארבייט" בגרמניה, כי לא "פועלי ציון" הם האשמים בתכסיס ה"התאחדות". בקרב "פועלי ציון" היו רבים, יש לחשוב, שהתנגדו אפילו לשינוי השם. וגם עד היום לא הורע במדה כזאת יחסם ל"הפועל הצעיר", האשמים העקריים הם ה"מאחדים" מקרב הבלתי מפלגתיים ואחדים ממי שהיו חברי "הפועל הצעיר", אם כי כונתם היתה בתחילה בחינה ידועה רצויה). צריך היה לשים קץ, – אבל איך? אם להשלים אתה אומר, הרי זה גם מאינטריגותיו של "הפועל הצעיר" (הדברים האלה אינם קלוטים מהאוויר, כי הם נאמרו לי בהשתדלי למצוא דרך לשלום). שהרי אם הם, ה"מאחדים", יסכימו ח"ו לחיות בשלום עם "הפועל הצעיר", כאלו הם מאשרים את זכות קיומו. מכאן – השתדלותם בכל מה שהם עושים ומדברים וכותבים לבלי להכיר בקיומו של "הפועל הצעיר" בתור הסתדרות של עובדים. שוב פוליטיקה! כאלו אין "הפועל הצעיר" יכל להתקים בלי אשורם! בכלל אם בתחילה, בעצם שאיפתם "לאחד" היתה לפחות כונתם רצויה, הנה עתה, בכל יחוסם ל"הפועל הצעיר", קשה להגיד גם את זה, לא די להם שאינם עומדים על טעותם, שאינם רואים את עותתם, שאינם רוצים להבין, כי להכנס למפלגת "פועלי ציון" ולהכריז על בטול המפלגות ולקרוא לזה "אחדות העבודה", להשתדל להטיל דעות על אחרים בתקיפות אינקוויזיטיונית, לבטל את ההסתדרות הכללית ולהכריז על התאחדות העובדים, כי כל זה לכל הפחות אינו תכסיס יפה או כשר, – הנה קנאותם העורת ביחס ל"הפועל הצעיר" אינה יודעת כל גבול, כאלו לא הם האשמים, שלא בחרו בדרך הנכונה ולא ידעו לקרב את הלכבות או לפחות, אם אין למצוא דרך, שלא השאירו את הדבר כמו שהיה, אבל בחרו בדרך שהם רצו בה ובאמצעים של כפיה מוסרית, כי אם אשם "הפועל הצעיר", שלא עשה שום מעשה, אלא שלא רצה – איזו חצפה! – שלא רצה ללכת אחריהם בעינים עצומות, שלא רצה להיות נשא בזרם או ברוח המנשבת ברחוב, שלא רצה לקבל את תורתם ואת רוב הטובה השאולה או הקנויה מאחרים, שהם באו להשפיע עליו. לא אדבר במעשים, המכונים להצר צעדי

"הפועל הצעיר" וגם להחניקו, – לא אהיה שופט. בין כך ובין כך, כפי שיש לדאות, לא ימלט, כי הדברים לא יתפרצו החוצה ואז יראה הקהל וישפט. אבל היחס, שאני רואה אותו על כל צעד! פשוט מין שנאה עורת לחברי "הפועל הצעיר" הולכת וצומחת בלבם. חברי "הפועל הצעיר" הם מין חבורה של אנשים גסים, מטומטמים, שאין להם בעולמם אלא מפלגתיותם הצרה, וכל מעשיהם חשודים, ואין הקנאים החשדנים האלה חלים או מרגישים אפילו, כי אין לך סמך מובהק למפלגתיות מטומטמת מקנאות חשדנית כזו, – מאחרים, ואינם מבינים דבר פשוט כזה, כי גם בצד שכנגדם יכלים להיות אנשים שכונתם רצויה, שלא רק מפלגתיותם הביאה אותם להתנגד, אנשים, שיש להם אולי גם מחשבה וגם נפש במדה אולי לא פחותה ממה שיש ל"מאחדים" בכבודם ובעצמם! מאחדים – ואינם יכלים להבין, כי כשם שהם רשאים לחשוב ולהאמין, כי מתנגדיהם טועים, כך רשאים מתנגדיהם לחשוב ולהאמין, כי הם טועים! הדבר הזה מזכיר לי את האשה, שבאה, לפי המסופר, בשעה שיוהן הוס עמד על המוקד להשרף, והוסיפה בהתלהבות של מצויה עצים למדורה, ויוהן הוס בראתו כך, קרא: "או, תמימות קדושה!". אכן יוהן הוס עלה על המוקד לא מתוך נטיה לאינטריגות, לא מתוך טמטום המח והלב וכדומה?

קשה בעיני אני, למשל, קשה פרוד הלכבות הזה או פשוט השנאה, המשטמה הזאת בקרב העובדים אפילו מהפרוד בעבודה, ואולי אפילו מהשתדלותם של "המאחדים" להצר צעדי "הפועל הצעיר" או להחניקו. סוף סוף הם יזיקו בזה רק לעצמם, "הפועל הצעיר" חי, חי, אפשר לאמר, יותר מ"אחדות העבודה" המלאכותית שלהם וגם יהיה. אם עם ישראל שואף באמת לתחיה, לתחיה אמיתית, עצמית, לא רק שאין כל תכסיסיהם של המרובים לפי שעה מסוכנים ל"הפועל הצעיר", אלא שהוא עוד יגדל, ישגא מאד. סוף סוף הוא לפי שעה ההסדרות היחידה של עובדים בארץ ישראל, ההולכת בדרך הלאמיות החפשית מכל השפעה זרה והשואפת להתחדשות אנושית-קוסמית, אבל הרעל של המשטמה, של הטמטום המכוער מרעיל ומזהם את האויר עד למחנק נפש, את כל האויר, גם את אוירנו אנו.

מה לעשות? כיצד לתקן את המעות? כל מה שאנו יכלים לעשות במובן זה הוא לשמור את עצמנו מן הכעור ומן הדומה לו: לא להלחם, לא לשנוא, לא להתנדר ולא להתרחק. בכלל לא להשתמש באמצעי הקטנות, החולשה

והטמטום. אנחנו צריכים, ואנחנו מוכרחים לקבל על עצמנו יותר ממה שמוטל עלינו, ממה שעולה חלקנו מהעבודה ומסבל החיים, אנחנו מוכרחים למלא מצדנו את הדפיציט הרוחני, שנדמה לכל העבודה והעובדים בארץ ישראל "ההתאחדות" כביכול. אנחנו יכלים להבין, כי גם בקרב "המאחדים" ו"המאוחדים", אם כי, לפי דעתנו, טועים הם ודרכם לא רצויה. ישנם אנשים ישרים, חושבים ומרגישים שכונתם רצויה, ואנחנו יכלים לחיות עמם בשלום וגם באהוה מבלי להכנס למפלגת "פועלי ציון", ובזה כחנו. אל יהי איפוא כל הענין הרע הזה למכשול לנו בעבודתנו, ועוד להפך, לטהר את האויר, למלא את הדפיציט, למשוך את הלבבות אפשר רק בכח עבודה רצויה. אנחנו צריכים לעבוד כך, שהעבודה תפעל מה שאין אנחנו יודעים כיצד לפעול.

*

היתה פעם אחת שאלה: באיזו מדה צריך להתנהג בהבעת תביעותינו היסודיות, כשהן נתקלות במעצורים, העלולים לעכב את עבודתנו הישובית או לגרום לה הפסד, שאין לו תקנה: אם במדת הקיצוניות או במדת המתינות? באנו לכלל דעה, כי אנחנו, העובדים, המשמשים יסוד תוסס בתנועתנו הלאמית, זו תעודתנו – להיות תמיד קיצוניים. אולם הדבר הזה עורר בי שאלה אחרת, שהעסיקה ומעסיקה אותי הרבה יותר: באיזה טון עלינו להביע את תביעותינו בכלל, באיזה טון עלינו עתה בכלל לדבר, כדי שדברינו לא יהיו כמדוברים לתוך חלל ריק? בתחלת המלחמה, כאשר תכפו עלינו צרות, שלא ידענו כמוהן עד אז, והיינו צפויים לצרות עוד יותר קשות ונוראות, ידעתי מאד, כי עם קשה ערף זה לעמוד על עצמותו בשעה שמענים אותו ביסורי גיהנום, יעמוד גם בפני הצרות החדשות. אז היה ברור, כי בטון של גבורה עליונה צריך לדבר, כי לגבורה עליונה אנחנו זקוקים. אף אמנם עמדנו בנסיון. אולי לא בשלמות הרצויה – שלמות הרי אין בכלל במעשי בני האדם – אבל עמדנו. אולם לעומת זה ידעתי מאד, כי בפני רוב טובה, מושפעה עלינו מבחורץ, לא נוכל עמוד. כך הוא העם הזה, ואולי לא רק העם הזה. התנאים הטובים, שלא אנחנו יצרנום, שכל כך ערגו אליהם עושי ההיסטוריה שלנו, ידעתי, יותר משיקילו את עבודתנו יחלישו את רצוננו ואת מרצנו, ימוגגו את רוחנו ויטשטשו את צורתנו. ובאה המציאות והראתה לנו יותר ממה שהיה יכל מי

שהוא לציר לעצמו. נפתחו לפנינו לכאורה אפקים חדשים, לא צפויים, מדברים על דבר גאולה שלמה, על דבר שיבת ציון חדשה, על דבר מדינה יהודית. ומה אנחנו רואים? מה העם הנגאל, ביחוד העם היושב בציון? האכרים, החושבים את עצמם לעקריים, היש לראות בהם איזה סימנים של יחס רצוי לעבודתנו הלאומית? אפשר לאמר בבטחה: יחס יותר מכוער ממה שהיה קודם. קרדיטים ועבודה זרה הם היסוד, וכל השאר מתאים, כמובן, אל היסוד הזה (צריך להוציא מכלל זה את האכרים בגליל התחתון, שיש לראות בהם איזו התעוררות). "ומליצי ישר" שלהם ממציאים בשבילם רעיונות נפלאים, מעין "הלאמת העבודה", כלומר הלאמת העבודה, מצד אחד, והלאמת השנוררות או הפרזיטיות, מצד שני. עסקני הישוב והציונות בכלל, אפילו אלה המדברים בשם העבודה העברית, הרואים בה, לפי דבריהם, יסוד לבנין הארץ והאומה ואינם כופרים, חס ושלום, בעקר הלאמת הקרקע, מכשירי העבודה, ואפילו אלה, הנחשבים לקרובים ברוחם אל העובדים, מטיפים לקנין קרקעות על ידי יחידים, ל"אינציאטיבה פרטית", ואינם רואים אפילו, כי בזה הם הורסים את כל היסוד וכי מה שהם קוראים לו "אינציאטיבה פרטית" אינו באמת אלא פרזיטיות פרטית. מובן כי הציונים בעלי הכסף, הפותחים את כל להם לעזרת העם, אינם פותחים את כיסם יותר ממה שמחבת "האינציאטיבה הפרטית", יותר ממה שמחבת אידיאליותם של העסקנים האידיאליסטים. די אידיאליסטים הם הציונים בעלי הכסף – ביותר ישירים הכתוב מדבר – לקבל עליהם, כי מלאכתם תהא נעשית על ידי יהודים, כלומר די אידיאליסטים הם להסכים, כי היהודים העובדים את עבודתם יתנו לעזרת העם את כל מה שיש להם: את כחם, את רצונם – את כל חייהם, אבל כי הם, בעלי הכסף, יתנו את כל מה שיש להם או חלק הגון ממה שיש להם, ממה שרכשו בכה פרזיטיותם – איזה אבסורד! ומה חושבים החושבים, מה חולמים החולמים, היודעים לחלום חלום גדול, לאמי-אנושי? מצד אחד – אוניברסיטה עברית בירושלם, ומצד שני – ישיבה גדולה בירושלים. טוב מאוד! אוניברסיטה עברית, בתור מצרף למחשבה הלאומית-האנושית העליונה. מעטים לא יכירו ערכה, וגם ישיבה גדולה בתור מצרף למחשבה הלאומית-הדתית העליונה לא רבים יכפרו בערכה. אבל אלה הרי אינן על פי האמת, מבחינת היצירה הלאומית החיה, אלא כעין מוסדות לעבוד החמר הרוחני החי, אם הורשה לאמר כן, שהעם מוציא מעצם הטבע והחיים בלי אמצעי. ומי יוציא או מי דואג להוציא את החומר הרוחני הזה? מי רואה בו, מבחינת היצירה הלאומית החיה, מבחינת החיים

הלאמיים העצמיים, את היסוד, את העיקר? חשבנו, כי לפחות קמץ הצעירים, שבאו הנה לעבוד לשם רעיון העבודה ולשם תחית העם ולא לשם הסוציאליזם, יבין את זה ויעשה את זה, יותר נכון, יתחיל לעשות בזה, ואחריו יבואו כל צעירי העם, שנפש להם ומח להם וידים להם. אבל הנה באה הכניסה למפלגת "פועלי ציון" או הנה באה מפלגת "אחדות העבודה" הסוציאליזם יותר משהיא לאמית (כמו שמעידה תכניתה, כמבואר למעלה) וטפחה על פנינו והראתה לנו, כי טעות גדולה, טעות יסודית טעינו.

ומה יש לעשות? להתמרמר, להאשים? על מי, את מי? אם הרגע הגדול – הגדול לנו בכל אופן – לא מצא את האנשים המתאימים, את הכחות הגדולים לפי מדתו; אם במקום התמכרות בלי חשבונות רבים לעבודת העם מצא חשבונות של פרוטה, במקום אידיאל לאמי-אנושי – פוליטיקה של איניציאטיבה פרטית, במקום שאיפה להניח יסוד איתן, חי, טבעי ליצירה לאמית חיה מתוך עצם מקור החיים והיצירה – שאיפה לברוא מין ישיבת ולווי'ין בצורה מודרנית, אירופית או בצורה עתיקה; אם במקום בילו"יים מצא סוציאליסטים עם אידישיסטים; אם בכלל במקום אחדות שלמה של כל העם, בלי יוצא מן הכלל, אחדות ברעיון, בשאיפה, בעבודה מצא התפוררות לפרורים ולפרורי פרורים, המתנגשים זה את זה מתוך חשבונות מפלגתיים וגם פרטיים, – איזה מקום יש פה להתמרמרות, להאשמה! כך הוא העם ברגע זה, כך הוא מצב נפשיותו הירוד, המגלה לנו את נגיענו הגלותיים, ואולי לא רק הגלותיים, עד סוף עמקם, והמראה לנו, מצד אחר, כי המחשבה והיצירה והחיים הארופיים יותר משהאירו את מחנו ואת נפשנו – טשטשו את צורתנו הלאמית והחניקו את הרגשת עצמותנו החיה.

היש פה אשמים? הן ברור לנו, כי כל האנשים האלה, כל מי שצריך היה ויכל היה לעשות לתחית העם ולתקומתו, חושבים ומרגישים, כי יפה הם עושים, כי כך, ולא אחרת, צריך לעשות, – האם נדרוש מהם, כי הם יחשבו לא מתוך מחם הם או ירגישו לא מתוך נפשם הם? ומי זה בעל נפש ומחשבה יוכל להגיד לחברו: כך וכך אתה צריך לחשוב ולהרגיש? אשמה היא רוח העם בכל כלליותה ושלמותה, – אבל הרי זה שוב אומר, כי אין אשמים.

טרגיות יש פה, טרגיות שאין לה גבול, שאין דוגמתה בעולם, טרגיות מוסיפה עמק באותה המדה, שאין מי שיתפוס אותה תפיסה חיה לכל הקפה ועמקה, ולעומת זה יש ויש מאשימים, זאת אומרת, יש ויש פורטים את הטרגיות הגדולה, התהומית, לקטנות ובוכים על קטנות, על שאחרים אשמים, על שאחרים

אינם מסוגלים לחשוב מתוך "מחם הבהיר" הם ולהרגיש מתוך נפשם הגדולה העמוקה הם.

גם לגבורה עליונה אין פה מקום. כי מה לגבורה במקום שהכל רוצים לעשות דוקא גדולות, דוקא גדולות שיש למששן בידים ולמדרן במדת האמת והמֶטֶר ויתר המדות הממשיות, והעקר – במקום שהכל רואים את עצמם עשויים לפעול גדולות ופועלים גדולות, ורק האחרים מעכבים? מדת הגבורה במקום הזה רק צורה של דוֹן־קִחוּטִיוֹת תהיה לה.

פה יש רק להרגיש את כל עומק האסון שבדבר, את כל עמק חולשתנו, חולשת כלנו, להרגיש במדה כזאת, עד לעומק כזה, שנפש אחרים, שנפש כל האחרים תהיה לנו כשלנו, כאילו היא נפשנו ממש, שאנחנו חיים מתוכה, חושבים ומרגישים מתוכה, – עד לעמק כזה, שכל אחד מאתנו יראה את עצמו אשם, במדה, כמוכן, שהאדם בכלל יוכל להחשב אָשֶׁם במה שהוא עושה או במה שאינו יכל לעשות. אחדות נחוצה לנו, אחדות כל העם, בלי יוצא מן הכלל, כי אין גוף חי נרפא, אם אינו מאוחד כולו אחוד שלם, – ואין אחדות לאמית אלא לב אחד, נפש אחת, ולא דעה אחת. את זה, את הכשרת נפשנו לאחדות רצויה, יכלים אנחנו, יכל כל אחד מאתנו לפי מדת כח נפשו ועמקה, להשיג. ואז, אם עוד יש לנו תרופה, אם יש עוד מה לעשות – יעשה, יעשה בעצם כח החיים, כמו שיעשה מעשה הרפוי של נגע העלול להרפא בגוף חי, כשמרחיקים ממנו את הסבות, המועילות לגדולו של הנגע או המעכבים את רפיו. נגע העם כלו, שהוא גם נגענו, נגע כל אחד מאתנו, צריך להרפא, ואנחנו, כל מי שנפשו עוד חיה ומרגישה, צריכים להיות התא המתחדש הראשון או התאים המתחדשים הראשונים, הצמחים וגדלים בתוך עצם הנגע. אנחנו צריכים כביכול להכניס את כל הנגע אל תוך נפשנו או להכנס בכל נפשנו אל תוך הנגע. זאת אומרת, אנחנו צריכים לדעת את סוד הצמצום הגדול, את הסוד לחיות בתוך נפש מצומצמת, אשר כנגע תראה לנו בנפשנו הלאמית, כמו מתוך נפשנו אנו, לחיות את כל מה שהיא חיה ואיך שהיא חיה.

אין זאת הטפה לאהבה במוכן הידוע של "אם הכך רעך על לחיך האחת, תן לו גם את השניה". לאהוב אין על פי תורה או מתוך הכרת חובה. הן גם את עצמו אין האדם אוהב תמיד. ומי בעל נפש ולא ידע את הרגעים הקשים, שאדם שונא את עצמו, שונא לעתים עד כדי לחשוב לשים קץ לחייו. אבל מי בעל נפש לא

ידע גם כן, כי אינה דומה השנאה, שאדם שונא את עצמו, לשנאה, שהוא שונא את אחרים, כי גדול המרחק בין שני מיני שנאה אלה כרחוק מזרח ממערב. הנפש, המסוגלת לשנוא את אחרים באותה השנאה ממש, שהיא שונאה את עצמה, – אל תיראו מפני שנאתה, שנאתה טהורה וטובה הרבה מאותה האהבה המתוקה, המעלה את הנאהבים על המוקד מתוך מתיקות יתירה: משנאה זו סובלת רק היא "השונאה", כמו שהיא סובלת מנגעי עצמה. אהבתה של נפש כזו עמוקה משנאתה, עמוקה במדה כזאת, שהיא מביאה את הנפש לידי פיוס עליון לא רק עם נפשות אחרות, כי אם גם עם עצמה. גדולה מדת "ואהבת לרעך כמוך", אבל "ושנאת לרעך כמוך" מדה לא פחות, אם לא יותר גדולה ממנה. יותר נכון, שתי אלה משלימות זו את זו, או שתי אלה הן שני צדדים של מדה אחת. וגם פה יש גבורה, גבורה אולי לא פחות גדולה מכל גבורה עליונה, – גבורה של "ממעמקים" אקרא לה.

ברוח של גבורה זו צריך לפעול בקרב העם ובטון של גבורה זו צריך לדבר אל העם, אל כל העם, החל מהנפשות היותר מצומצמות וגמור בנפשות היותר גדולות ועמוקות. ואז, אם יהיו הדברים נשמעים ואם לא יהיו נשמעים, – הדברים כשהם לעצמם יהיו חיים ומלאים וכאלו ימלאו את החלל הריק, וסוף פעולתם לבוא. לגבורה של "ממעמקים" אנחנו זקוקים עתה, ולא רק עתה.

תרע"ט (1919)

שלושת העמים הגדולים של הים התיכון – והנצרות

(1865)

משה הס

בשם זה פרסם ה' גוסטב אייכטאל¹ פרק ראשון של חיבור על "הנצרות המדינית". אין המחבר מודיע לנו מראש מה הן המסקנות שהוא עתיד להסיק מן ההנחות שהוא קובע בפרק זה, אך כיוון שהוא מכריז על עקרונות שיש בהם משום פילוסופיה שלמה של תולדות הדתות, נמצא שהוא מרשה לנו לבחון את יציבותו של הבניין אשר יוקם על אשיות כאלה. – הבה ננתח אפוא ונבדוק את הכתוב שם, אשר עניין כה רב ומיוחד בו לאלה המאמינים כי יש לו לעם-ישראל תעודה היסטורית, לא רק בעבר אלא גם בהווה ובעתיד.

המחבר, איש בעל רוח פילוסופית מובהקת, נותן כאן דעתו, בעיקר, לא על צורות הדת אלא על התוכן שביסודן. אין הוא מסתפק בחלוקה של כל הדתות שבעבר, שבהווה ושבעתיד, לפי שתיים או שלוש בחינות: פוליטיאזים ומונתיאזים או אליות ונצרות. ואכן, מה דבר משותף יש בין הפוליטיאזים היווני, שהאלים שלו אינם אלא אנשים בצורה אידיאלית כאשר ראה אותם ברמיונו הרוח-היוצר של יוון, ובין הפוליטיאזים האסייתי, שאלוהויותיו הן מפלצות, שנעשו כדמותן ובצלמן של החברות, שהיו מפלצות אף הן? האמנים, הפילוסופים, המחוקקים היוונים והרומאים, עקרונות-החברה של שני העמים הקלאסיים, כלום לא היו דומים לאלה של העם הקלאסי השלישי בעולם העתיק, של העם העברי, במידה הרבה יותר גדולה מאשר לאלה של כל שאר העמים הפוליטיאטיים? –

* משה הס, "שלושת העמים הגדולים של הים התיכון – והנצרות (1865)", רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, תרגום: ישורון קשת, ירושלים: הספריה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, 1983, עמ' 209-216.

1 Gustav von Eichtal. הוריו נצרוהו בעודו נער. בהשפעתו של יוסף סלודור עסק בין השאר בחקר היהדות.

כשמעיינים בעובדות בהיסטוריה, הייתכן להכחיש ברצינות שהיוונים והרומאים סייעו מצדם, לא פחות מן היהודים, להילחם באותו יסוד שנגד-הטבע של החברה הקדמונה באסיה, למגררו ולהניח את יסודותיה של החברה החדשה?

ברם, אם יש קרבה גדולה בין הרוח-היוצר של שלושת העמים הגדולים, הנקובים בשם, ושהמחבר מגדירם כשלוש האומות הגדולות של היס-התיכון, וקרבה זו שמה פדות גדולה ביניהם ובין כל שאר עמי העולם העתיק, שהיו ברבאריים-למחצה ומנוונים-למחצה עקב משטר המעמדות שבהם; הרי יחד עם זה כל אחד משלושת העמים הללו התבלט והצטיין בכוח-היוצר המיוחד לו, הנעוץ בישותו הגזעית והמהווה סגולה מסוימת מסגולותיה של האנושות, שלא היתה יכולה לקבל צורה גמלה של חברה כללית, אילו חסרה לה אחת מן הסגולות הנעלות האלה.

מה טיבן של תכונות הקירבה הנפשית, של התכונות האנושיות-למפות של שלושת העמים האלה – ומה החותם המיוחד לכל אחד מהם? – אלה הן השאלות שהמחבר הציג לעצמו, והנה התוצאה של חקירותיו המדעיות ושל עיונו הפילוסופי.

כמו האדם, כך גם החברה האנושית יש לה פרקי-חיים, "גילים" שונים. ואך זה עתה הגיעה לגיל הבגרות – לפרק הגברות; אך לא תמיד היא עמדה בפרק זה. לא נדבר כאן על אותן תקופות של "טרם-היסטוריה", עת שתור-הילדות של האנושות עבר עליה ללא כל ארגון חברתי – שהרי כל-מקום שיש חברה יש גם היסטוריה, מסורת, מצבות-זכרון או שירורים של ציביליזציה כל-שהם – לא נדבר אפוא כאן על אותן התקופות הממושכות, עת שהיו אמנם על כדור-הארץ, לפי עדותו של מדע-הגיאולוגיה, בני-אדם לרוב, אבל בני-אדם כאלה שלא הורישו לנו ולתאוות-הדעת שלנו אלא עקבות מועטים של חייהם הגשמיים והפראיים, הרי כל עולם-אסיה הקדמון, למן המזרח הרחוק ועד ארץ מצרים, על כל הממלכות הענקיות והמדינות הזעירות עם שליטיהן הגדולים ועריצייהן הקטנים, נמנה עוד עם תקופת-הילדות השנייה של האנושות. – הדבר המציין את אופיים של שלושת עמי היס-התיכון – בני ישראל, היוונים והרומאים – הוא שמרגע שהללו הופיעו בזירת ההיסטוריה מתחיל מה שהמחבר דגן קורא "משבר הבחרות של האנושות" – תקופה אשר בה, יחד עם כושר האהבה, מתפתחים, כמו בקסמים, כל כוחות הליכוד והאהדה. אותה שעה חדלו מקרב שלושת עמי

הים-התיכון המעמדות והעריצות, ולפתע-פתאום הופיעו בקרבם אהבת האמת והצדק, אהבת הטוב והיפה, רגש המוסר ורגש האמונה – אפשר לומר – הרגש המודרני. הדת, שהיתה עד אז חכמה נסתרת, שמורה בסוד עם הכוהנים, נעשתה נחלת העם כולו; מעתה קיים, בצורות שונות, מגע-ומשא של קרבה ועין טובה כביכול בין האלוהות ובין האדם. – המחבר עושה השוואה בין ספרותו של עולם-אסיה הקדמון ובין ספרותם של שלושת עמי הים התיכון. הייתכן שלא נראה – קורא הוא אחרי הביאו קטעים מן הספרות העברית, היוונית והלטינית העתיקה ביותר – הייתכן שלא נראה, מבעד לצורות השונות והנבדלות הללו, כי מחשבה אחת נוססת כאן, ויותר נכון לומר – שיר אחד בוקע ועולה כאן, הלא הוא שירה של האנושות שהגיעה, עם גמר גיל ילדותה, אל הפרת ערכה העצמי, כבודה וחירותה, לתפיסת החוק-המשפט, לאהבת הצדק-והיחוס?

עמים-עלמים אלה – הכל נעשה להם ברור ומובטח, מתוך אינטואיציה שבאה להם לפתע. התאמה שוררת, לפי הרגשתם, בינם ובין מערכת ההוויה העולמית, בינם ובין ההשגחה האלוהית בכבודה ובעצמה, שרצונה הוא כי לא רק בתבל אלא גם באנושות ישרו, בנוגע לכל, החופש והצדק, ומשמע גם סדר ומשמעת לחוקים – ולא שרירות-הלב ורצון-עריצים, כאשר הונחו ביסוד החברות הקדמוניות של אסיה.

ובגשתו להבר על טיב הכוח-היוצר המיוחד לו לכל אחד משלושת עמי הים-התיכון, אומר המחבר:

הדבר האהוב יותר מכל על היוונים הוא החופש במובנו הרחב ביותר, החופש המפתח והמפרה את כל כוחות-הנפש של היחיד. מכאן התעסקותם תאבת-הדעת בחקר העולם הפנימי – החקירה בחוקי ההגיון והמיטאפיסיקה וקביעת חוקיהם; מכאן – טיפוח המדע, אהבת היופי והחכמה שבחינוך הלב על ידי האמנות, שבחינוך השכל על-ידי השפה ושבחינוך הגוף על-ידי ההתעמלות; ומכאן גם, יחד עם רוח-העצמאות, אותה מידת-השלמות של היחיד, שלא היתה דוגמתה בשום גזע אחר ושבגללה זכתה יוון למספר כה רב של אנשי-סגולה מהוללים, רב לאין-השוואה לעומת כל מה שהיה בעם מן העמים. אבל מכאן גם אותה רוח הקנאה והתחרות, אותו קוצר-רוח וחוסר-סבלנות לגבי כל מעלות הזולת, לגבי כל כניעה לזולת, שבעטיים נעשתה יוון ציבור של עמים ויחידים, שכל אחד מהם כוח ועוצם לו, וכולם מחוננים בערנות וזריות מאין כמוהן בשביל להחזיק שיווי-

משקל בינם לבין עצמם, אך בלתי-מסוגלים להתארגן בצורה חזקה ובת-קיים לשם פעולה משותפת. וכן אמר אריסטו,² כי כדי לשלוט על כל אומות-העולם לא חסר להם ליוונים אלא הכשרון להיות אומה בעצמם.

רומי היא הקיצוניות שכנגד. מה שאהבת החופש היתה ליוון, זה היה פולחן-החוק לרומי; מה שעשתה יוון מתוך הוויית היחיד, זאת ביקשה רומי לעשות מתוך זיקה למדינה. כמו יוון, כך גם רומי ראתה את תכלית הכל בצדק-ומשפט, אבל זה היה צדק-ומשפט מדיני, המתגלם בקביעת החוק. יוון היתה משתלה של יחידים מהוללים, ולא היתה אומה. רומי, להיפך, היא רק אומה, ויותר נכון לומר – "עניין ציבורי" *res publica* – מלכות, שאין כמוה לעוצם, אלא שהאדם כאילו נעלם ואיננו בה. רומי זכתה לאזרחים גדולים, למצביאים גדולים, למדינאים גדולים, ליודעי דת-ודין גדולים. אבל לעומת יוון היא לא זכתה לאדם גדול.

יוון שוחרת חופש; רומי שוחרת שלטון. כזו כן זו אמנם שוחרות צדק-ומשפט, אך ורק כתכלית אחרונה וכמיזן נזר לפעלן. לא כן ישראל: בעיניו הצדק הוא ראש כל הדברים ותכלית הכל. "יהודה", אומר ואשרו (Vacherot),³ "זה לבה של האנושות, כשם שיוון היא מחשבתה של האנושות".

במובנו הרחב ביותר הצדק הוא יסוד-ועיקר לכל הקיים בעולם, מקור כל הרמוניה וסדר, תנאי קודם לכל חיים, בין טבעיים בין חברתיים. הצדק, במובנו זה, לא ייתכן שיתגשם בחברה האנושית כל עוד לא תכלול זו את המין האנושי כולו. ברם, אומר המחבר, אם בין כל משפחות האדמה ישנה אחת שיותר מן האחרות ראויה היתה, בדורות שעברו, לכינוי צדקת, אם בין החברה ישנה אחת שהיתה לה זיקה יותר מן האחרות אל הצדק, הרי זו בלי כל ספק משפחת בית-ישראל, הרי זו מערכת-החברה של אותו מחוקק שיותר מכל האחרים השכיל, מתוך ראיית-הנולד אשר לו, להקיף ולהפעיל ולהחזיק בשיווי-משקל את היסודות החשובים ביותר שבטבע האדם. הוא לא הקריב לא את הרוח למען הגוף ולא את הגוף למען הרוח; לא את החופש למען החוק ולא את החוק למען

2 הרמז לדברי אריסטו שבפוליטיקה 1327. אלא שנאמר שם: אילו היו משיגים את האחדות המדינית. דברי הס אינם מדויקים איפוא בהבאה זו וודאי שכוונת אריסטו שונה מן הכוונה המיוחסת לו.

3 Etienne Vacherot, 1809–1897

החופש; לא את היחיד למען החברה ולא את החברה למען היחיד. במידה שצרכי השעה הרשו לו זאת, הוא העמיד את כל סגולות האדם וכושרותיו לשירותה של התגשמות הצדק בחיים – זו התכלית העליונה של ייעוד האדם.

אלוהי ישראל לא יכול להיות פחות מאידיאל-הצדק אשר לו. היוונים והרומאים, משהגיעו לשיא תרבותם, מקץ התפתחות פילוסופית ארוכה, זכו, יחד עם תפיסת האחדות של עולם-החומר, גם לתפיסת הצדק וההשגחה של אל יחיד. אבל הדבר שאינו אלא פיסוג היצירה וסיומה לגבי היוונים והרומאים, שהאידיאלים שלהם שונים היו לכתחילה מאידיאל-הצדק – דבר זה עצמו היה נקודת המוצא לישראל. "היוונים", אומר שטראוס, המבקר הגרמני המהולל,⁴ בספרו "ביוגרפיה חדשה של ישוע" (כרך א', עמ' 237), "התרוממו לאט-לאט אל הנקודה שממנה יצאו העברים".

כל תורת ישראל כולה נובעת מתוך עיקר זה שבהוויה שיש עמה צדק, שבהשגחה של הוויה יחידה, הוויה שאין למעלה הימנה, המרכזת בקרבה את כל בחינות החיים העולמיים, חיי היחיד וחיי החברה. בכוח עצם מהותו, אל-עולם מרגיש ומשתף את עצמו בכל הברואים, רוצה כי יחיו, פורש עליהם את חסותו בהגינו על זכותם ועל חופש הזולת – ונמצא פוגע באלוהים עצמו כל מי שנפרע מן הנוגש וגואל את המתענה תחת ידו של זה: "אני ה'" – אומר אלוהים – "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים". והוא הגואל משום שהוא בעל הצדק כמובן הכל-כולל של מלה זו.

"אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא".

ואם מכל העמים הוא בחר במיוחד בישראל לעם לו, הרי זה לבעבור יהיה עם ישראל מתנהג בצדק יותר מכולם וישמש בזה מופת לשאר אומות העולם. לתכלית זו בא עילוי של ישראל ובתנאי זה תלויה גדולתו.

"ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי" – אומרת ההוויה העליונה – "והייתם לי סגולה מכל העמים, כי לי כל הארץ".

אף-על-פי שאלוהי-ישראל הוא כל-יכול, אין עמו לא השתלטות שבשרירות-הלב ולא שעבוד. הקשר בין אלוהים ובין העם הוא קשר של ברית מרצון טוב. "חופש-האדם לא תפש מעולם עמדה של גאון כזה", אומר המחבר.

שוויון הכל בשטח המדיני, האזרחי והדתי; כיבוד אישיותו של היחיד; חלוקה צודקת של פרי העבודה; בטחון הרכוש; המתקת דינם של בעלי-חובות; שלטון צדק ויושר; – כל הטובות האלה, שהיוונים והרומאים לא זכו להן אלא מקץ מאמצים ממושכים ומלחמות-דמים – וגם אז רק בצורה פגומה וחלקית – ישראל זכה להן כתוצאה ישרה מאמונתו באל-הווייה אחד, שהצדק הוא עצם ישותו. ואמנם, ראונא כיצר חדרה לתוכו האהבה אל ההווייה האלוהית, הגואלת אותו ומקדשתו. וכאן מביא אייכטאל, מלה במלה, את כל פרשת "שמע ישראל" ואת הפסוקים הבאים אחריה בתפילת יום-יום אשר לנו. "אמרות קודש אלה", קורא הוא, "נשארו באמת עד היום הזה מעין אני מאמין של עם ישראל. יום יום היהודי המאמין חוזר עליהן, משנן אותן לבניו, קושר אותן אל זרועו, אל קרקפתו, אל מזוזות ביתו; והן הן המלים הנפלטות מפיו בגסיסתו, כשהוא נפרד מן החיים". והמחבר מוסיף ומביא עוד פסוקים מן התורה, המטיפים לעם את אהבת הזולת, את הצדק ביחס לאויב ואת הרחמים אפילו ביחס לבעלי-חיים, והוא קורא: "האהבה! זה, אפוא יסוד הכל בתורה. אהבה בין האדם ובין יוצר-הכל, אהבה בין אדם לחברו!"

ברם, אילו הם העיקרים המוסריים והדתיים החדשים, שהנצרות הוסיפה על דת משה, לפי דעתו של המחבר דנן? ואם אמנם היתה לה לנצרות תעודה גדולה בהיסטוריה – במה שונה תעודה זו מן המשיחיות של העם היהודי? המחבר מודה – ובעצם ההנחה הזאת הן לא יטיל ספק שום איש שמכיר את היהדות בכלל, וכייחוד את התקופה אשר בה יצאה מתוך אמונת-ישראל הדת הנוצרית – המחבר קובע אפוא כי בכל הנוגע לעצם עיקרי הדת – עיקרי הצדק ומידת-הרחמים – אין בתורת הנצרות שום דבר שלא היה כבר קודם-לכן בתורת היהדות. אבל דעתו היא כי לבעבור היותה לדת האנושות כולה צריכה היתה דת-ישראל למזג בקרבה את הרוח-היוצר היווני-הרומאי, כלומר – לקדש את זכותה של אישיות-האדם על-ידי עיקר של מיטאפיסיקה שיכולה היתה לקבלו מאת הכוח-היוצר של היוונים, וכן לקלוט אל תוכה את רוח המשמעת וכשרון-ההנהלה של הרומאים. אחדות המין האנושי, הנקבעת על-ידי דת האל היחיד, אי-אפשר לה שתתגשם בחיי העמים בהיעדרם של שני היסודות הללו, כשם שיסודות אלה אי-אפשר להם להשלים ביניהם בהיעדרו של היסוד היהודי. אמת, נכון כי לדעתו של המחבר דנן אין מיוזג-יסודות זה שמתפקידה של הנצרות יכול להיעשות

ביום אחד ובידי איש אחד; אבל האיש שכונן (לפי הדעה המקובלת) את הנצרות וראשוני תלמידיו הם שהניחו את היסוד למיזוג זה. וכדי להוכיח הנחה זו, מסתמך המחבר על כמה קטעים מס' הברית החדשה, שאפשר לטעון נגדם גם מן הבחינה ההיסטורית וגם מבחינת הפשר הפילוסופי שהוא מייחסו להם. אבל מודה הוא כי עבודת מיזוג זו היא פעולתה הממושכת והחרוזה של הנצרות במשך כל מהלכה ההיסטורית. תחילה היו שלושת היסודות נאבקים ביניהם – ומנפתולים אלה נשקפה סכנת פגיעה וחילול גם ליצירתה של רוח ישראל וגם ליצירתה של רוח יוון ורומי. אחר-כך, בגלל פלישת הברבארים, נולדו סכנות חדשות עקב אשר היה הכרח לעשות ויתורים לכובשים, השטופים באמונות תפלות, כדי להציל את מעמדה של הדת ההומאניטרית: אותה שעה דומה היה כאילו הכל עומד להיאלח ולהתקלקל. אבל מתוך מיתה למראית-עין זו עתידה היתה לקום לבסוף החברה של הזמן החדש, המיוסדת על יחס של התאמה בין העיקרים שנוצרו על-ידי הכוח-היוצר של שלושת העמים הגדולים של הים התיכון. תהליך-מזיגה ממושך זה היה תפקידה של הנצרות, שתעודתה הושלמה, או כמעט נסתיימה. ברם, אם היה היו בתקופת הנצרות, כפי שאנו רואים, גם נפתולים וגרימת-חכוכים הדדית בין היסודות ההומאניטאריים שנפגשו בה ונאבקו זה עם זה, הרי תכליתן של כל ההיאבקות הללו היתה השכנת שלום, או הסכמה הדדית שבהכרת חופש היחיד, ארגון החברה ואחוות בני-האדם, המיוסדת על האחרות והצדק האלוהיים.

המהפכה הצרפתית, שממנה, לפי דברי המחבר דנן, מתחילה בגרותה של האנושות אחרי תהפוכות נעוריה ועלומיה, היתה תחיית העיקרים הגדולים של שלושת עמי הים התיכון והביאה עמה השכנת שלום והרמוניה בין העיקרים האלה. הואיל ותקופת הנצרות לא היתה אלא תקופה של מעבר בין התרבות העתיקה ובין החברה החדשה, הרי חייבת חברה זו לבקש את בסיסה הרוחני והדתי במקור שממנו נבעו העיקרים של ההומאניות. כיוון שהבסיס החיובי של התרבות החדשה נמצא בעיקרים של שלושת העמים הגדולים של הים התיכון, והואיל והכוח-היוצר של עם, קשר לאין-הפריד קיים בינו ובין גזעו, מסיק מזה המחבר את ההכרח של תחיית העמים, או הגזעים, שבקרבם נולדו העיקרים ההם. – ברם, היכן קיימים היום אותם שלושת העמים הגדולים של העולם העתיק, שהכוח-היוצר שלהם הוא הכרחי להתחדשותה של החברה האנושית? אמנם אין ספק כי עם-ישראל עדיין קיים, על-כל-פנים כגזע, אך כלום ייתכן לדבר באותה ודאות

עצמה על קיומם של היוונים והרומאים הקדמונים בזמן הזה? כלום די להעלות את זכרן של עריהם הקדמוניות ולקרוא בשמן של אתונה, רומא וירושלים, כדי לשוב ולמצוא את העמים הקדמונים האלה במציאות?

וכאן יורשה-נא לנו להביע כמה ספקות בנוגע לדברי המחבר ולהסתייג מהם. אמנם עוד רואים אנו כיום הזה גזע יהודי וגזע לאטיני; אך אין אנו רואים גזע הילני בזמננו. היוונים שבתקופה החדשה, על-אף השפה שבפיהם והארץ אשר בה הם יושבים, שוב אינם יכולים להיחשב כמייצגים את ההילנים הקדמונים, כשם שתושבי רומא ותושבי ירושלים בזמן הזה אינם יכולים להיחשב כמייצגים את הרומאים ואת בני-ישראל הקדמונים.

לדעתנו, אם רוצים אנו למצוא בזמן הזה את הכוח-היוצר של שלושת הגזעים הקדמונים, הרי עלינו לבדוק בראש-וראשונה את רוחם של עמי זמננו, ולא-רדוקה את הלשון המדוברת בפיהם ואת הארץ אשר בה הם יושבים כיום הזה. הבעיה שהמחבר דגן הציג לפניו בחיבור שבאנו לנתח – סובכה על ידיו בגלל בעיה אחרת: הלא היא בעיית לשון כלל-אנושית; ויש להבחין ולהפריד בין שתי הבעיות כדי להגיע לכלל פתרון. יחד עם ליטרא⁵ נאמר לעניין זה כי "אין עוד שום סימן ברור שלפיו נוכל לדעת מראש מה יהא עליה, על בעיית לשון כלל-אנושית", וכדי למצוא את הכוח-היוצר של שלושת העמים הקדמונים, נבקש אותם בדברי-הימים של עמי התקופה החדשה ובשאיפותיהם הברורות והגלויות. בין שלושת העיקרים הגדולים של ההומאניות של עמי הים-התיכון הקדמונים – העיקרים שהמהפכה הצרפתית מסכה בהם רוח-חיים חדשה, נעלה והרמונית – עיקר השוויון הוא בלי כל ספק המפותח ביותר בקרב החברה הצרפתית. כל מה שאפשר לראותו, לדעתו של המחבר, כראות הכוח-היוצר הרומאי – רוח המשמעת, חוש ההנהלה, הכשרון לריכוז-השלטון לסמכות, לארגון ולבסוף לרוח החיים החברתיים – אינו מצוי בשום מקום במידה כה מפותחת ובצורה כה שלטת, כמו בקרב העם שעשה את המהפכה הגדולה של התקופה החדשה ושמר כזו ודאי אינו ברומא, אלא בפאריס.

מצד שני, כל מה שיש לראותו, לדעת המחבר דגן, כרוח-היוצר של היוונים הקדמונים – אהבת החופש, במובנה הרחב ביותר, המפותחת במידה עוד יותר

5 Emile Littré, 1801–1881, מחסידיו של אוגוסט קונט.

מרובה מאשר בעולם העתיק – את זאת אתה מוצא היום בגזע הגרמני, שאף הוא, בדומה לגזע היהודי, מפוזר על פני העולם כולו. ואשר לרוח הדתית של הגזע העתיק, הנקוב אחרונה, אתה מוצא אותה גם היום, כמו בתקופה הקדמונה, באותם המעטים מבין בני עמנו, שנשארו נאמנים לדת אבותינו עם כל היותם שותפים למפעלותיה ולשאיפותיה של החברה המודרנית. כותב הדברים האלה אף הוא, מתוך שנתן דעתו על רגשי־היהדות המפעמו, עסק בחקירת עברו ועתידו של עם־ישראל – ומסקנות החקירה הזאת, שפורסמו בחיבור בלשון גרמנית,⁶ מתאימות עד מאוד למסקנותיו של בעל החיבור "שלושת העמים הגדולים של הים התיכון". – כן, גם אנוכי מאמין בתחיית הרוח־היוצר של עמנו, שלא חסר לו אלא מרכז־פעולות אשר מסביבו יוכל להתלכד גרעין של אנשים נלבבים, המסורים לתעודה הרליגיוזית של עם־ישראל, כדי להפעיל בו ולהפיק מתוכו שנית את העיקרים הנצחיים, המקשרים את האנושות אל ההווה העולמית, ואת הוויית תבל כולה – אל יוצרה. יבוא יום ואנשים אלה ישובו וייפגשו בקריה הקדמונה של עם־ישראל. מספרם – לא חשוב כמה יהיה. היהדות לא היתה מעולם מיוצגת על־ידי עם רב במספר; המספר הגדול נמשך תמיד אחרי עגל־הזהב – ורק קומץ של כוהנים ולוויים עתיד לשמור ולקיים במכון־הקדומים של עם־ישראל את אש־הקודש של אמונתנו.

הדדיות וסולידריות

סת שוורץ

הדדיות

בדיון סוציולוגי פורץ דרך הצהיר אלווין גולדנר (Gouldner) שההדדיות כנורמה מוסרית ("מעשה טוב אחד מחייב מעשה טוב בתגובה") היא כנראה אוניברסלית, כמוה כטאבו על גילוי עריות.¹ אמירות כאלה קשה מאוד להוכיח כמובן, אבל עלינו לומר שההדדיות ברוב צורותיה היסודיות הייתה כנראה נפוצה מאוד. אין שום סיבה לשער שבני ישראל, והיהודים אחריהם, התנגדו להדדיות במובן הזה, ואחת המגמות התאולוגיות העיקריות של התנ"ך – מה שמכונה "התאולוגיה של ספר דברים" – מבוססת על המְשגה של היחסים בין אלוהים לישראל במושגים של הדדיות: האל גומל טובה לישראל כשישראל נוהגים בו כהלכה. ועם זה קשה מאוד למצוא בטקסט המקראי הערכה חיובית כלשהי של ההדדיות ביחסים בין אדם לחברו חוץ מבכמה מקומות בספרות החוכמה. במקום זה התורה אינה מציעה אלא קריאה כללית להגינות ולצדק כלפי הזולת וכיוצא בזה. את הדבר הקרוב ביותר לכללי הדדיות אפשר אולי לראות בצווים כגון "לא תתעב מִצְרִי כִּי גַר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ" (דברים כג, ח), שברקע המושגי שלהם עומדים חוקים בדבר

* Seth Schwartz, "Reciprocity and Solidarity," *Were Jews a Mediterranean Society?: Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton: Princeton University Press, 2010, pp. 7–20. תרגם במיוחד לאסופה זו: יוסי מילוא.

1 A. Gouldner, "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement," *American Sociological Review* 25 (1960): 161–178. על האוניברסליות של איסור העריות ראו K. Hopkins, "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt," *CSSH* 22 (1980): 303–354, esp. 304–312. S. Huebner, "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt: A Curiosity of Humankind or a Widespread Family Strategy?", *JRS* 97 (2007): 21–49.

חובותיהם של אורחים ומארחים זה כלפי זה.² לאמיתו של דבר בהדדיות ובעקבות החשובים שלה בספרות המקראית נוכל להבחין בעיקר ברמה המטפורית הזאת או בתור זרם שמתחת לפני השטח. מאלף הדבר שישו, בדרשת ההר שלו, כשהוא שולל את ההדדיות כנורמה מוסרית ומצווה על חסידי לאהוב את אויביהם ולא את חבריהם בלבד, משיג את אפקט הניגוד הדרוש ("הלא שמעתם כי נאמר... ואני אומר לכם...") על ידי שיבוש פסוק מן החומש שהוא כשלעצמו דוחה את ההדדיות ("וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ", ויקרא יט, יח).

אני מבקש להבדיל בין ההדדיות במובן של גולדנר, נורמה מוסרית התובעת מאתנו להחזיר טובה תחת טובה, ולפחות להימנע מפגיעה במי שעזרו לנו, ובין מה שאני מכנה "הדדיות ממוסדת". בהדדיות הממוסדת יחסי הגומלין יוצרים ומקיימים יחסי תלות בני קיימא בין יחידים או בין קבוצות. יחסים אלו יכולים להיות מוסדות משפטיים כגון צמיתות או עבדות עקב חוב, שהיו מקובלים בעת העתיקה במזרח התיכון, או מוסדות חברתיים ששולטים בהם עקרונות מוכרים ומקובלים, אבל לא חוקים, כדוגמת יחסי הפטרונות בחברה הרומית. ההדדיות הממסדית עשויה להיות גורם רב עוצמה בעיצוב יחסים חברתיים.

אמנם ההדדיות המוסרית היא רכיב מכריע בהדדיות הממוסדת, אבל לא להפך. אנו מלמדים את ילדינו, לדוגמה, להכיר טובה על כל מעשה טוב, אבל בה בעת אנו רואים בגרסאות הממוסדות של הרחף הזה, פטרונות פוליטית למשל, התנהגות מושחתת. ספר זה עוסק בהדדיות במובן הממסדי הזה. המחקר המודרני של ההדדיות הממוסדת ראשיתו בחיבוריהם האתנוגרפיים והתאורטיים החלוציים של מרסל מוס (Mauss) וברוניסלב מלינובסקי (Malinowski) על חילופי מתנות, ומאז עמד הנושא במרכז המחקר החברתי והאנתרופולוגי.³ כמו מושגים רבים

2 האיסור על נישואים עם בני מואב ועמון בגלל יחסם הרע של אבותיהם לבני ישראל הוא אולי דוגמה ל"הדדיות שלילית" במובן של גולדנר, לא של סלינס (ראו M. Sahlins, *Stone Age Economics*, New York: Aldine, 1972, pp. 195–196. לפי תפיסתו של סלינס, שלא התקבלה ברבים, הדדיות שלילית פירושה "לנסות לקבל משהו ללא תמורה"). מאחר שהמצרים שעבדו את בני ישראל ודיכאו אותם, לפי הסיפור המקראי, גישתה החיובית של ההלכה אינה מובנת.

3 M. Mauss, "Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'Année sociologique*, new series, 1 (1925) (*The Gift: The Form*

אחרים, גם מושג זה נעשה מסורבל מעט וזקוק לתספורת ראשונית כדי להשיב לו את שימושיותו בתור כלי אנליטי.⁴

חילופים מסוג כלשהו, לא חומריים דווקא, מאפיינים את כל מערכות היחסים בין בני אדם בהגדרתן. מה שמייחד את סוג היחסים שאני עוסק בו כאן – יחסים רשמיים, פטרונות, צמיתות, אֶוֶרְגֵטִיזְם (euergetism, בעולם הרומי: תרומה למפעלי ציבור בתמורה לכבוד ולנאמנות) – הוא שהחילופים שמדובר בהם אינם חד-פעמיים, אלא מתמשכים לאורך זמן; תאורתית הדבר מחייב שכל סדרה כלשהי של חילופים הדדיים תהיה מושהית ולא שוויונית, מאחר שתמורה מידית ושווית ערך לחלוטין עלולה לסכן את המשך היחסים;⁵ הפוטנציאל הלא שוויוני הקיים בכל חילופי מתנות מטבעם, או המאפיין התחרותי שבהם (שמשמעו בערך אותו הדבר), חשוב לענייננו, ואחזור ואדון בו להלן. על כל פנים נדבן שחדל לתרום לעירו שוב אינו נדבן; אדם שאינו מקבל עוד את עזרתו של הפטרוני עדיין יכול להיחשב בעיני הפטרוני לכן חסותו, אבל ברור שיחסים כאלה לא יהיו יציבים ביותר, ובן החסות עלול להרגיש שיש לו סיבה טובה לערוק.⁶

and Reason for Exchange in Archaic Societies, trans. W. D. Halls, New York and London: Norton, 1990); B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, J. Davis, לדוגמה רבות, London: Routledge, 1992; *Exchange*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, pp. 9–27; M. Bloch and J. Parry, Introduction, in: idem (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 1–32; H. van Wees, “The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory,” in: C. Gill, N. Postlethwaite and R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 13–49

- 4 ביקורת על ההדדיות ככלי אנליטי ראו Davis, *Exchange* (שם), עמ' 22–27.
- 5 כבר סנקה ציין זאת: Seneca, *De Beneficiis*, 6, 35, 3. “הדדיות מאוזנת”, הדדיות שדרושים בה חילופים שוויוניים, קיימת מהבחינה האתנוגרפית, אבל למטרות מוגבלות ומיוחדות בלבד. היא אינה נוטה ליצור את סוגי היחסים שאני עוסק בהם כאן. אתנוגרפים רבים מסווגים אותה בתור מסחר. ראו Sahlins (לעיל הערה 2), עמ' 194–195. על חוסר השוויון ברוב סוגי ההדדיות ראו שם, עמ' 206–210.
- 6 עם זה יש עדויות אתנוגרפיות שלעתים פטרונים ובני חסותם משמרים את הצד הטקסי של היחסים גם בהיעדרם של חילופים משמעותיים. ראו S. Silverman, “Patronage as Myth,” in: E. Gellner and J. Waterbury (eds.), *Patrons and Clients in*

התנאי המסייג הזה מעורר שאלות רבות יותר מהצפוי במבט ראשון. באיזו תדירות על החילופים להתרחש כדי לקיים את היחסים בלי להטיל מעמסה כבדה מדי על אחד הצדדים או על שניהם? מה מעמדה של המתנה המקורית, שבהגדרה ניתנה באופן חופשי, שכן היא לא ניתנה בתמורה לדבר? האם היא יוצרת מחויבות הכרחית לתמורה? (כמו שטען מוס וכמו שהזכיר קיקרו בשעתו בספר **על החובות**, 1, 48), או שמא הצעד המכריע לכינון היחסים הוא מעשה התמורה הראשון, ולא נתינת המתנה הראשונית דווקא? שאלות אלו מעידות שבמקום שיחסי חילופים שכאלה מתקיימים כמוסדות חברתיים בעלי תוקף תרבותי, הם כרוכים בקיום נורמות: הפטרון המצליח יודע כמה לתת ומה לדרוש מבן חסותו, גם אם, כמו שטען הסוציולוג הצרפתי פייר בורדייה (Bourdieu), נורמות אלו הן תוצר של פעולות ממשיות המכוננות אותן, לעתים קרובות מנפצות אותן, נושאות ונותנות עליהן ולפעמים גם מתחמקות או פשוט מתעלמות מהן.⁷ במילים אחרות, בורדייה אמנם מטיל ספק אם המתבונן יכול להבחין בכללים מתוך ההתנהלות בפועל – אפילו אם יש כללים שהמשתתפים נשמעים להם תמיד, כטענתם – אבל הוא אינו טוען את הטענה ההמונית ש"כולם ממציאים את הכללים תוך כדי ההתרחשות". במתווה של בורדייה, מבנים עשויים להתגבש ולהתמוסס בלי הרף או להתקיים שבריר של רגע בלבד בתוך המעשה או ברגע התאורטי לגמרי של הקיפאון בין ההתגבשות להתמוססות (ואז בעצם אין הם מבנים כלל), אבל חיי החברה עדיין מעוצבים מכוח המתח המתמיד והפורה שבין נורמות לכאורה, אילו צים חומריים או בייקטיביים וחיי המעשה.⁸

19–7 pp. *Mediterranean Societies*, London: Duckworth, 1977. ראוי אפוא לשים לב שיחסים כאלה, ברגע שהם מתמוסדים, עלולים לקבל חיים משלהם ולהיות קשורים בקשר רופף בלבד לתנאים החומריים שנדרשו כדי לקיים אותם.

7 P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1972], pp. 1–32

8 שם, עמ' 78: "ההביטוס, העיקרון בר הקיימא המחולל את תורת מוסדרים, מייצר פרקטיקות הנוטות לשעתק את הסדירויות האימננטיות לתנאי הייצור של העיקרון המחולל (קרי ההביטוס), מתוך התאמה לרשימות המגולמות בתביעותיהן של האפשרויות האובייקטיביות בסיטואציה כפי שהגדירו אותן המבנים המוטיבציוניים והקוגניטיביים היוצרים את ההביטוס". ההביטוס של בורדייה דומה, גם אם איננו זהה, לרעיון של גידנס (Giddens) על המבניות (structuration). שניהם מתייחסים לאותו

הדדיות ממוסדת בימי קדם: שלושה טיעונים

יחסים כאלה, כך אני טוען, היו חלק חשוב מהנוף החברתי, התרבותי, הכלכלי והפוליטי של העולם הים תיכוני שבו חיו היהודים בימי קדם, אבל היהודים עצמם ירשו מערכת של צוויים תרבותיים תקיפים שהיו מנוגדים להדדיות. על חשיבותם של יחסים כאלה אפשר לדון בכמה דרגות של הכללה, השונות זו מזו אבל גם קשורות ביניהן. בפרק זה ובפרק הבא אבחן את הדרגות האלה בפרוטרוט ואפתח בטיעון המופשט ביותר. אבל תחילה אני מבקש להציג כל אחת מהן בקצרה.

בדרגת ההפשטה הנמוכה ביותר אולי די לשוב ולקבוע – בייחוד כשמדובר בפטרונות ובאורגניזם – עובדה הידועה היטב לכל מי שלמד את תולדות רומא: אלו היו מנהגים חשובים מאוד באימפריה הרומית, ואולי אפילו – אם לנקוט עמדה סטרוקטורליסטית-פונקציונליסטית – מילאו תפקיד חשוב בתפעול האימפריה.⁹ בחינת קבלתם בחברה היהודית היא אפוא מפעל מחקרי היסטורי של ממש.

בדרגה גבוהה יותר של הפשטה אפשר לראות שיחסים כאלה היו נפוצים למדי לא רק ברומא, אלא גם בחברות ים תיכוניות שאתנוגרפים חקרו וכן במקומות רבים סביב הים התיכון בתקופה שקדמה לתקופה שנחקרה.¹⁰ החברות האלה היו לא פעם קשורות ברעיונות כגון כבוד ונקמה. למערך חברתי זה נודעת חשיבות

מובן של המנהגים – ההתנהגות החברתית האנושית – כאל מערכת של אילוצים.

L. Wackwant, "The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology," in: P. Bourdieu and I. Wackwant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp. 3–4

9 R. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; P. Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, London: Penguin, 1990. ויין אינו מקבל את הטיעון הסטרוקטורלי-פונקציונליסטי.

10 J. Davis, *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977, pp. 132–150. הסקירה אינה מושלמת.

רבה בכל הטקסטים שאני בוחן בספר זה. לא כל הטקסטים נכתבו בתקופת רומא הקיסרית, ולכן גם את הסוגיה שלנו סביר לשייך לתרבות הים תיכונית ולא לתרבות הרומית בלבד, יהיה המונח השנוי במחלוקת הזה אשר יהיה.

בדרגת ההפשטה הגבוהה ביותר ניתן את דעתנו על הדברים האלה: מוס טען שחילופי מתנות היו צורה פרימיטיבית של מסחר. הוא עסק בעיקר בצדדים התרבותיים של המתנה, בזיקתה למצג התחרותי, לרעיון שהמתנה מכילה כביכול חלק מן הנותן ולכן, במובן מה, אי־אפשר להעבירה הלאה. ואף על פי כן סבר מוס שהמתנה תפקדה גם כאופן של חלוקה מחדש, האופן העיקרי שעמד לרשותן של חברות פרימיטיביות או קדם־רציונליות; התוצאה הייתה שהתפתחות המסחר הייתה בגדר צעד קדימה בהתפתחות, ובעקבותיה ירד מעמדן של חילופי המתנות מטקס חברתי מרכזי לנספח שולי של כלכלה המבוססת על עסקאות חוזיות רציונליות. לאחר יותר משמונים שנה של ביקורת קשה להחזיק עוד בעמדה זו. רוב המבקרים ראו בחוסר האפשרות להעביר את המתנה לאחר מאפיין אתנוגרפי מוזר שמוס הכליל בטעות. יתר על כן, אפשר להראות שברוב החברות התקיימו חילופי מתנות ומסחר בעת ובעונה אחת; לא נכון אפוא לדבר על שני סוגי חברות המנוגדות זו לזו באופן קוטבי, אלא אפשר להעלות בדמיון קשת של אפשרויות, שתושבי האיים באוקיינוס השקט או האינדיאנים בני קוואקיוטל (Kwakiutl), שמוס עסק בהם, שכביכול חיו בחברות שבהן היו החילופים הטקסיים של מתנות מנהג שולט, עומדים בקצה אחד שלה, ובורגנים בני העולם המערבי בימינו ניצבים בקצה האחר. עוד אין להסיק שיש ניגוד בין מתנה להסכם (כשהסכם הוא רציונלי כביכול ועוסק בערכים מדויקים ואמור בכוונה תחילה שלא ליצור יחסים בני קיימא בין הצדדים). למטרותינו שלנו חשוב לציין שגם היום – בניגוד לעובדה הברורה מאליה שהסכמים עסקיים רגילים כרוכים לא פעם ברגשנות וברגשות כגון נאמנות – אפשר לעגן בחוזים יחסים מורכבים המבוססים במידת מה על הדדיות, ואפילו יחסים אישיים כמו בין בעל לאישה. במזרח התיכון הקדם־הלניסטי הוסדרו בחוזים (לא כתובים בהכרח) אפילו יחסים הדדיים מלאים כמו ידידות וצמיחות.

ואף על פי כן צדק מוס כשראה דבר מה קדם־מודרני ביסודו ("פרימיטיבי" בלשונו) בחילופי מתנות ממוסדים, במובן זה שבמדינות יציבות ומפותחות יחסית מבחינה טכנולוגית נוטים לראות בהם גורם שולי או לפחות דבר הממלא

תפקיד שונה עד מאוד.¹¹ היסטוריונים של יוון העתיקה הרבו להשתמש בניגוד שבין חילופי מתנות ובין מסחר כדי להסביר היבטים של תרבות ופוליטיקה בערי המדינה של התקופה הארכאית המאוחרת.¹² השערה זו אף הבהירה כמה פרשות סבוכות במקרא. לדוגמה, בכראשית כג אברהם מתעקש לשלם לעפרון החתי תמורת מערת המכפלה ומסרב לקבל את מערת הקבורה במתנה, כנראה מפני שאינו רוצה להיות קשור בקשרי תלות עם החתים.¹³ מכאן עולה שתפיסתו של מוס יכולה לשמש כלי היוריסטי.¹⁴ בהמשך הדברים אני מיישם היבטים של המודל הזה על ספר משלי בתנ"ך ועל ספר בן סירא מן הספרים החיצוניים. אני מראה שהמודל אינו פועל; בן סירא אינו מעמיד את המתנות בניגוד למסחר, אלא מאגד אותם יחד ומקבל את שניהם בזהירות. מסתמנת כאן אפוא מגבלה שיש להניח בנוגע לתזה של מוס ככלי היוריסטי, ולעומת זאת הדהוד של תפיסותיהם של בלוך (Bloch) ופרי (Parry), שהראו שהמסחר וחילופי המתנות לא הופרדו לחלוטין ברוב החברות, ובשום אופן אין לראות בהם ניגודים.

- 11 אין פירוש הדבר שהם נעשו חסרי חשיבות לחלוטין: חשבו למשל על השפעתן של מתנות חג המולד על כלכלת ארצות הברית. מובן שלא נובע מכך שלמתנות יש בהכרח חשיבות כלכלית בעיני נותניהן ומקבליהן. אבל עדיין יש תתי-תרבויות, אפילו בפינות המעודכנות ביותר של ארצות הברית, שבהן חילופי מתנות מסוג מסוים, העולים בקנה אחד עם המגוון האתנוגרפי, מוסיפים למלא תפקיד חשוב (וטעון מאוד) בחברה ובתרבות ותפקיד כלכלי לא מבוטל כלל. דבר זה נכון בייחוד בעולם היהודי הניו יורקי שבו אני חי. לדיונים כלליים בחילופי מתנות בימינו ראו Davis (לעיל הערה 3); A. Komter, *Social Solidarity and the Gift*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005
- 12 M. I. Finley, *The World of Odysseus*, New York: Viking, 1954; L. Kurke, *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Ancient Greece*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1999; S. von Reden, *Exchange in Ancient Greece*, London: Duckworth, 1995
- 13 C. Hinnant, "The Patriarchal Narrative of Genesis and the Ethos of Gift Exchange," in: M. Osteen (ed.), *The Question of the Gift: Essays Across Disciplines*, London: Routledge, 2002, pp. 105–117
- 14 היוריסטיקה: שיטה פרגמטית לפתרון בעיות וקבלת החלטות.

כך או כך, אנו יכולים לשער את הסיבה לקשר שבין יחסים המבוססים על חילופי מתנות ובין קדם-מודרניות. המדינה הקדם-מודרנית האידאלית הייתה חלשה בהכרח מן המדינה המודרנית האידאלית: אם מדינות מוגדרות לפי המנופולין שלהן על השימוש באלימות לגיטימית, כמו שציינן ובר (Weber), במדינות המודרניות, על אוכלוסייתן הצפופה יותר, הטכנולוגיה והתקשורת העדיפות ויכולתן המשופרת לגייס ולארגן כוח אדם, יש יותר אלימות המצריכה מונופוליאזיה.¹⁵ מדינות קדם-מודרניות נאלצו לעבוד קשה יותר והשיגו תוצאות מוגבלות יותר. הן היו בהכרח ריכוזיות פחות, מסוגלות פחות לשלוט בחיי תושביהן ולהעביר סמכויות וכוח לרשויות מקומיות, ולכל היותר יכלו לקנות לשתף אותן בשלטון. בשל חולשת המדינה גברה חשיבותו של הנכבד המקומי. הלה, מסיבותיו שלו (הישרדות, תחרות עם בני מעמדו על כוח וממון), השתדל לקשור אליו את שכניו בקשרי תלות המבוססים על חילופים הדדיים לא שוויוניים, ואת השווים לו להפוך לחבריו ולבעלי בריתו. ובאשר לתלויים בו, אלו היו חשופים עוד יותר לפגיעה, ולכן היו להם סיבות משלהם לקבל עליהם את חסותו הדכאנית של שכן מצליח. במדינות חלשות יותר יש שנכבדים שכאלה נעשים ראשי מיליציות או אצילים פאודלים או מפקדי כנופיות שודדים, ומעמדם תלוי ישירות ביכולתם לגייס כוחות חמושים או לשלוט במשאבים.¹⁶ ואולם מדינות קדם-מודרניות מצליחות או ריכוזיות יותר רתמו נכבדים אלו לשירותן, העניקו להם מעמד רשמי למחצה ונעזרו בהם כדי לכפות את מרות המדינה על נתיניה. בימי הזוהר של רומא הקיסרית מונו אישים כאלה לתפקיד מושלי ערים וממונים על גביית חובות למען המדינה. תפקיד הפטרון השתנה מעט: הוא הוסיף לנצל את בני חסותו ולהגן עליהם, אבל עם זה גברה חשיבותו של התיווך בינם ובין המדינה (שינוי דומה אירע בראשית העת החדשה במערב אירופה).¹⁷ הפטרונים

15 ראו M. Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (edited by G. Roth and C. Wittich), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978, p. 54

16 ראו M. Sahlins, "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia," *CSSH*, 5 (1963): 285-303

17 על פטרונות כתיווך ראו את מאמרם הבסיסי של איינשטט ורוניגר: N. Eisenstadt and L. Roniger, "Patron-Client Relations as a Model of Structuring Social Exchange," *CSSH*, 22 (1980), pp. 42-77

מצדם היו מרוצים מגיוסם לשירות המדינה מפני שזיקתם אל המדינה החזקה ביססה את מעמדם מבית וגם פתחה לפנייהם אפשרויות חדשות של התקדמות במרכז: נכבד מקומי היה יכול, למשל, לטפח תקוות להינשא לכת מעמד גבוה יותר או לקנות לו שותפים ובעלי ברית מסוגים אחרים שבכוחם לקדם אותו או את ילדיו לעמדות בכירות יותר.

שתי תאוריות על אינטגרציה של חברות

דומה אפוא שבסביבה קדם-מודרנית מערכות מקומיות מאוד של חילופים ותלותיות – המבוססות על קשרים כגון חסות, צמיתות וידידות, ואולי יותר מכול על קשרי משפחה ובית אב (אם כי לענייני חשיבותם של אלו משנית) – הן בלתי נמנעות במידת מה. בעיקרון, מובן זה, המשתמע מן הפונקציונליות של תיאור מצב העניינים, צריך לעורר התנגדות. ראשית, המערכות המקומיות שתיארנו כאן והמדינות שבהן הן נוצרו נחלו לא פעם כישלון. לאמיתו של דבר אלו היו מערכות רק מנקודת מבטו המצמצמת והסכמטית של המתבונן ממרחק; בעיני המשתתפים הן היו בוודאי תערובות לא יציבות של שיקולים הגיוניים ("תמיד נהגנו כך"), אלתורים ("ובכל זאת תמיד יש מצבים חדשים") וצורכי השעה (בצורת או פלישה או סכנה אחרת העלולה לפורר את רשת הפטרונות, את בית האב או את הכפר).¹⁸ וכן היו גם דרכים אחרות, לא בהכרח "פונקציונליות" יותר או פחות מרשתות הפטרונות, להשיג את אותם הדברים. אינני יודע אם קהילות כפריות שווינוניות באמת (שאינן נתונות לשליטתו של בעל קרקעות עשיר) אכן רווחו באיזושהי חברה, אבל יש עדויות לקיומן בעבר האתנוגרפי (ואין דרך לדעת עד כמה עדויות אלו אמינות).¹⁹ על כל פנים אפשר בוודאי לדמיין קהילות המבוססות במידת מה על הדדיות כללית, מה שמרשל סלינס (Sahlins) כינה בשם "pooling" – הפקדה לקרן משותפת – שבהן יחסי החליפין האישיים חשובים פחות מהגידול הסדיר בסחורות וטובין בקבוצה בכללותה.²⁰

18 ראו Bourdieu (לעיל הערה 7) עמ' 78-95.

19 ראו Davis (לעיל הערה 10), עמ' 75-89.

20 תפיסה כזאת עומדת ביסוד ההלכה התלמודית שאדם האוסר על אשתו ללכת לניחום אבלים נדרש לגרשה (כלומר לשחררה תוך כדי תשלום הסכום שנקבע בכתובה),

זאת ועוד, באזורי הים התיכון, במזרח התיכון, באירופה ובהודו לדוגמה התקיימו קהילות דתיות שנמנעו, לפחות במידת מה, מהתארגנות לפי עקרונות של פטרונות או פאודליזם. היו אפילו מדינות קדם־מודרניות שלמות – אמנם קטנות מאוד או יוצאות דופן במובנים אחרים – שניסו להימנע מהתארגנות על יסוד בתי אב מקומיים או מבנים של פטרונות: הדוגמה שעולה על הדעת היא אתונה הדמוקרטית.

לאמיתו של דבר אפשר לנסח את הטענה בחדות רבה יותר. הבה נניח שיש שתי דרכים לתאר חברות. לפי התפיסה האחת, מה שקושר את החברה יחד הן רשתות צפופות וחופפות של יחסי תלות אישיים המושתתים על חילופים הדדיים. זו עלולה להישמע כמו תאוריה חברתית מודרנית, אבל למעשה יש לכך ראיות רבות מן העולם העתיק, בייחוד מיוון (בעיקר בחוגים אריסטוקרטיים) ומרומא. ברעיון זה תמכו הוגים שונים מאוד זה מזה כמו אריסטו (*Eudemian Ethics*, 7.1.2; 7.10.14 ff.) וסֶנֶקָה (*De Beneficiis* 1.4.2), וראו קיקרו, על החובות, 1.22.²¹ לפי השקפה זו ההדדיות מעוררת בעיקר לכידות חברתית, ואף שנטייתה של החברה לחוסר שוויון הייתה ידועה, האי־שוויון נחשב תאורטית תופעה שאפשר למנוע באמצעות שליטה עצמית של היחיד וממשל חכם. לפי התפיסה האחרת, חברות נקשרות יחד לא מכוחם של יחסים אישיים, אלא הודות לסולידריות הקיבוצית המושתתת על אידאליים משותפים (יראת שמים, דעת) או מיתולוגיות משותפות (למשל מוצא משותף). גם רעיון זה עולה בקנה אחד עם תאוריה מודרנית של החברה, לדוגמה עבודתו החשובה של בנדיקט אנדרסון

“שלמחר מתה מוטל לפניך ואין בריה משגחת עליה”. בדומה לזה עליו לגרשה אם הוא אוסר עליה “להשאיל נפה וכברה”, “מפני שהוא משיאה שם רע בשכנותיה” (ירושלמי, כתובות מד, ב). נראה שחזו”ל ביקשו להרתיע מפני תופעה של “טרמפיסט”, או שחשבו שאי־אפשר לבטוח בקבלת גמול.

21 ראו M. Griffin, “De Beneficiis and Roman Society,” *JRS* 93 (2003): 92–113 ובייחוד את סקירת המחשבה האריסטוטלית והסטואית בעמ' 92–93. אינווד דן ברקע האריסטוטלי של הרעיון שכמה דברים “מחזיקים” (sunekhein) את המדינה. ראו B. Inwood, “Politics and Paradox in Seneca’s *De Beneficiis*,” in: A. Laks and M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 241–242 (article: 241–265)

(Anderson), אבל לעתיקותו יש שפע של ראיות. התורה למשל תומכת בתאוריה הזאת וכך גם אפלטון. לשתי התאוריות יש תוכן רגשי: אדם מצופה ואפילו מחויב להרגיש אהבה, ועל כל פנים אהדה ונאמנות, כלפי מי שהוא קשור אליהם. אבל הגורם הזה הוא גם הסיבה להבדל מעשי חשוב בין שתי התפיסות, שכן התפיסה הראשונה מחייבת את האדם לאהוב את פטרוניו, בני חסותו, קרוביו וידידיו, אבל לא את כל בני האומה, אם כי צפוי שמקורביו של אדם יאהבו את הקשורים אליהם, וכן הלאה, עד שבסופו של דבר יהיו כולם קשורים יחד בחברה שסועה אבל סולידרית בעקיפין. לחלופין אפשר לחשוב שאוסף כל רשתות הידידות, הקרבה והפטרונות של בני אדם מכסה את המדינה כולה. רעיון זה היה ממשי כמעט לגמרי לאדם כאריסטו, שכתב על פוליס קלסית קטנה יחסית, אבל בוודאי היה רעיון מצוין בעיני קיקרו או סנקה בני רומא, שאוכלוסייתה מנתה יותר ממיליון נפש.²² התאוריה השנייה, לעומת זה, דורשת מן האדם לאהוב את כל חברי הקבוצה, בין שהוא קשור אליהם אישית ובין שלא. התורה מצווה על כל בני ישראל לאהוב זה את זה, ופריקלס דוחק באתונאים להיות "אַרְסְטַאִי", כלומר אוהבים, לעירם (כך כתב תוקידידס, 2.43.1, מיד לאחר שסיפר על טענתו של פריקלס שבאתונה, שלא כבמקומות אחרים, הידידות מבוססת על רגשות אחווה ולא על מחויבות הדדית). לפי מתווה זה לקרובי משפחה, פטרונים וידידים אין יתרון כלשהו.

אף ששתי התפיסות אינן מנוגדות זו לזו, בהחלט יש ביניהן מתח. לאמיתו של דבר אדם כאריסטו היה יכול לשער שיש היררכיה של סולידריות וכך ליישב בין נאמנויות או יחסי אהדה כלפי משפחות, קשרי פטרונות והפוליס כולה. יתר על כן, כל התאורטיקנים מימי קדם ועד ימינו הכירו בכך שמדינות זקוקות לחוקים ולאכיפת סדר בשל ההכרח לרסן את הפעולה חסרת המעצורים של ההדריות הממוסדת; מכאן שההדריות הממוסדת נתפסה כמין אנטייתזה יסודית לאינטרסים של המדינה, אף שהיא מתקדמת בהשוואה ל"מלחמת הכול בכול" הקדמונית,

22 במחשבה הסטואית ציפו מאדם לאהוב את כל האנושות ולהיות מוכן להיות נדיב כלפי הכול באופן שבעיקרון הקהה או שיתק לחלוטין את כוחו הפוליטי של הרגש הזה. אבל סנקה או קיקרו כתבו על אנושות והתכוונו לרומא, ולא זו בלבד אלא לפלח קטן בלבד של בעלי זכויות בחברה הרומית.

הקדם-חברתית, מבית מדרשו של הובס (Hobbes) (על יס-תיכוניות כאנטיזה לסדר ראו להלן).²³ אבל נראה שחסידי התפיסה החברתית השנייה יתקשו יותר לשלב נאמנויות מקומיות במערכת שלהם בלי לערער אותה לחלוטין. במובן מה כל מטרתה של התאוריה היא להתגבר על קשרי הפטרונות וקבוצות בתי האב.²⁴ היא שואבת את כוחה הרגשי מדחיית הנאמנות המושתתת על הדדיות, ונדמה לה שהיא מחפשת אחר אידאלים "גבוהים" יותר. אם לחילופי מתנות אכן יש נטייה שאין מנוס ממנה להיות לא שוויוניים, כמו שרמזנו לעיל, היחסים שיווצרו מהם יידרדרו בהכרח לניצול ועוול. הרעיון של התאוריה השנייה הוא אפוא ללכת בעקבות השוויון והצדק והאהבה הטהורה של אדם לדעהו על ידי דחיית ההדדיות מכול וכול. המסקנה, שאינה דבר של מה בכך, היא שתורת הסולידריות נוטה לראות בתורת ההדדיות מצב נורמלי וברעיונותיה שלה עצמה – מהפכניים או על-תרבותיים.

למרות המתח בין שתי התאוריות, אף אחת מהן אינה עומדת לעצמה; הן זקוקות זו לזו. מכאן שביישומן בחיי המעשה, ואפילו בהצגותיהן התאורטיות

23 בניגוד לדבריו של גולדנר, Gouldner (לעיל הערה 1), עמ' 176. אבל הוא אף ראה בהדדיות "מנגנון התחלתי", המקדים מבחינה לוגית וכוונולוגית את התפתחותו של "מערך מובחן ומסורתי של חובות מעמדיות". לדעתו של גולדנר מדובר אפוא, כך אני מסיק, במנגנון המעצב את החברה, אבל מקדים את המדינה. עוד פרטים ראו Sahlins (לעיל הערה 2), עמ' 168-171.

24 ראו E. Leach, *The Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (LSE Monographs on Social Anthropology, 44), London: Athlone Press, 1970 [1954], pp. 197-204. על טבעם האנטי-תרבותי או המהפכני של הכפריים הרפובליקנים (gumlao) בבורמה, שאפילו לפי המיתולוגיה שלהם עצמם טענו שהם מרדו בנורמות ההיררכיות המבוססות על חילופים (עובדה שליוצ' ציין רק כדרך אגב) של החברה הקאצינית בכללותה. ההשוואה המתבקשת כאן היא עם סיפוריהם של האתונאים והרומים על ייסוד המשטר הדמוקרטי והמשטר הרפובליקני אחרי גירוש העריץ פייסטטרטאטוןס והמלכים האטרוסקים מטרוויניה. ליהודים אין מיתוס כזה (סיפור יציאת מצרים אינו בר השוואה), מאחר שהבבלים חיסלו בעבורם את המלוכה. אבל היו להם סיפורים על התנגדות למלוכה (למשל שמואל א' י, יז-כז) וחוקים המגבילים אותה (דברים יז, יד-כ).

המפורטות, שתי התאוריות אינן תמיד רחוקות זו מזו.²⁵ התאוריה המבוססת על ההדריות זקוקה לרעיון הסולידריות בשני מובנים. האחד, ההדריות פועלת היטב בחברות קטנות, מקומיות, "פנים אל פנים", מפני שלא ברור כלל מדוע דבר מה הגדול ממערכת מקומית יתלכד יחד. במילים אחרות, חברה מורכבת שאין לה בסיס אידאולוגי מעבר להכרת טובה ונאמנות לגומלי חסדים ולקרובי משפחה תתפרק בתוך זמן קצר לרכיביה.

סולידריות שיסודה באידאליים ולא בחילופים דווקא הייתה מאפיין חשוב אפילו במדינות שאימצו לעצמן את ההדריות בתור ערך יסודי. כך למשל, גמילות חסדים והכרת טובה היו רכיבים חיוניים בחברה הרומית, אבל הצלחתה של המדינה הרומית נבעה דווקא מיכולתה לארגן את הנאמנות האישית הזאת בדמות פירמידה: נתינים מן השורה היו אמורים להרגיש הכרת טובה כלפי גומלי חסדים (מושלים, סנטורים, קיסרים) שלא נתנו להם דבר, והם אף לא ראו אותם מעולם. וכדי לחזק את ההצלחה נבע מן המרכז שטף של תעמולה שהציגה את המדינה ואת הקיסר כאילו הם מגלמים ערכי תרבות ומוסר. מדינה שהתירה להדריות לשלוט בכיפה לא יכלה לשרוד.

אידאולוגיות לא הדריות סיפקו את המבנה האידאולוגי הנדרש לשילוב מערכות מקומיות של פטרונות וקרבת דם לתוך חברות רחבות יותר, ולא זו בלבד אלא שהן אף יכולות למלא תפקיד משני במערכות המבוססות על אידאולוגיה של הדריות; כמו שאסביר בפרוטרוט בפרק הבא, הן יכולות לשמש שסתום לפריקת לחצים. כאמור, מערכות של הדריות נוטות להיות לא שוויוניות; לא פעם הן נתפסות כרכאניות, ולא רק בעיני מי שנמצא בעמדת בן חסות או צמית. יתר על כן, הן מכלות משאבים בלי רחמים. לאמיתו של דבר, לפי המתווה של מוס פגיעה קשה בעושר היא מאפיין מכריע של כלכלת חילופי מתנות, ודומה שהדבר נכון הן בנוגע לאוורגטיזם ברומא הן לפוטלאץ' (חגיגה שבה מחלקים מתנות) אצל האינדיאנים. לכן תמיד יש בני אדם המעדיפים שלא להיות חלק ממנה. ההיסטוריון הצרפתי לְרואה לאדירי (Leroy Ladurie) מביא דוגמה טובה

25 ראו Leach, שם, עמ' 197. ככלל טענתי נובעת מדינויו של ליץ' (בעמ' 197-212) על הסתירה האנליטית בין המבנה החברתי ההיררכי (gumsa) של בני קאצ'ין (עם הררי בכורמה) ובין המבנה הרפובליקני או השוויוני (gumlao) שלהם והמתחים הנגרמים עקב נטיותיהן המעשיות של שתי המערכות להתערבב זו בזו.

על הרוכס מסן-סימון, אחד האצילים שנהנו ממערכת הפטרונות וזכויות היתר ששלטה בחצרו של לואי הארבעה עשר. הרוכס חשש כל כך שמא יימחץ תחת כובדה של מערכת שאפילו הוא אינו יודע לנווט, עד שחלם על חיים במנזר כרמליטי שיושביו "חיים בשתיקה מתמדת, בתאים עלובים... אוכלים יחד את ארוחותיהם הדלות בחדר האוכל, ומתקיימים במצב של צום כמעט תמידי ומשמעת [תפילות] מחמירה, ומחלקים את זמנם בין עבודת כפיים להתבוננות פנימית". בקצרה, זהו ניגודה הגמור של החברה הקטנונית והארסית של ורסאי, על פטפוטי התככים האינסופיים שלה, התצוגות הראוותניות, התחרותיות המרדררות אדם לחובות והדאגה הכפייתית לכבוד ולדריסת רגל.²⁶ כדוגמאות מן העידן הרומי של ארגונים המבוססים על סולידריות לא הדדית המשמשים פתח מילוט, עלינו לשקול את כוח המשיכה – בשום פנים ואופן לא בעיני העניים – של כתות פילוסופיות, פולחני מסתורין, הנצרות ואפילו יהדות הגולה עצמה.

כמו התאוריה המבוססת על הדדיות, גם התאוריה המבוססת על סולידריות בצורתה הטהורה מיטיבה ביותר לפעול בקבוצות קטנות. הודות לסלקציה עצמית קבוצות כאלה יכולות בנקל לשמור על סולידריות שמקורה במטרה משותפת ובחלוקה שוויונית של משאבים בלי להסתמך על יחסים של תלות אישית. בקבוצות גדולות יותר הדרך היחידה לקיים חברה פחות או יותר נטולת הדדיות היא להבטיח שכמעט לעולם בני אדם לא ייאלצו להסתמך על נדיבותם של שכניהם.²⁷ זו מטרתם של חוקים כאלה בתורה. בני ישראל נדרשים לעזור לכל אחיהם, להשאיר בשדה חלק מן התבואה, להעניק לעניים במועדים קבועים מעשר מתנובתם, לתת הלוואות בלי ריבית למי שהידרדרו לעוני, והמצווה המרחיקה לכת מכול – שמיטת חובות ושחרור עבדים אחת לשבע

E. Leroy Ladurie, "The Court Surrounds the King: Louis XIV, the Palatine Princess and Saint-Simon," in: J. G. Peristiany and J. Pitt-Rivers (eds.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 51–78. מכתביו של סן סימון מובאים בעמ' 71 (בחלק שלא תורגם כאן לעברית).

27 ראו Sahlins (לעיל הערה 2), עמ' 188–191, על ההבדל בין הדדיות ובין "pooling" (הפקדה לקרן משותפת), ועל תיאור יסודי של היבטים חברתיים וסמליים של ה-"pooling". לדיון שלי כאן קדם תיאורו של סלינס על "הסוציולוגיה של החילופים הפרימיטיביים", שם, עמ' 185–275.

שנים והחזרת אדמות לבעליהן מדי חמישים שנה. המצוות הפרטניות האלה של התורה נועדו להבטיח שמתן צדקה (וכך גם התרומות שנועדו לקיים את הכוהנים ואת הלוויים במקדש) לא יידרדר וייהפך למתנה המביאה לידי יחסי תלות. האביון, כמוהו ככוהן, אינו אמור להיות אסיר תודה – על כל פנים לא כלפי התורם. אדרבה, מעשה הצדקה הוא הביטוי הראשון במעלה לסולידריות הקיבוצית של בני ישראל, למחויבותם לאהוב זה את זה בלי תלות בקשרי קרבה וקשרים אחרים.

אבל גם כאן יש קשיים. ראשית, אם מביאים בחשבון את הטבעיות לכאורה של ההדריות המוסרית, או לפחות את העובדה שאפילו חברות קטנות, שוויוניות מאוד, מתקשות להתגבר עליה, לתרומת הצדקה יש נטייה מתמדת להפוך למתנה. במילים אחרות, התורמים עלולים לצפות מן העניים להראות את הכרת הטובה שלהם, והעניים עלולים להיענות להם מפני שההיגיון אומר להם או שהם מרגישים חובה לעשות זאת. הניתוח החשוב של ג'ימס לַיְדְלו (Laidlaw) על ה"ראן" (מתנת צדקה הדומה במקצת לתרומה המקראית לכוהנים) בקרב הדת היהודית ג'ייניזם, מראה כמה עבודה נדרשת כדי להבטיח שהתרומה לצדקה תישאר "טהורה".²⁸ מן הבחינה ההיסטורית אצל יהודים ונוצרים היה הגבול בין צדקה למתנה מטושטש תמיד. לעומת זאת בשתי הקהילות נשמרה ההכרה שהתרומה הטובה ביותר היא תרומה שאי-אפשר להשיב עליה, ומוטב עוד יותר שהתרומה תהיה אנונימית ("מתן בסתר"). אבל הצדקה היהודית והנוצרית אימצה בשלב מוקדם למדי כמה מאפיינים של הפטרונות והאוורגטיזם מן העולם היווני-הרומי; ומאז ואילך (אם לא לפני כן) חיי הקהילה של היהודים – אם נתרכז יותר בנושאנו – לא חסרו יסודות של הדריות.²⁹

28 "מתנת חינם אינה מביאה לידי חברות", כתב אוסטיין. Osteen (לעיל הערה 13), עמ' 66-45.

29 על היחסים בין הצדקה היהודית ובין האוורגטיזם בחברה היוונית והרומית ראו S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton: Princeton University Press, 2001, pp. 275-289. על חברה נוצרית הנוהגת בתרומות לצדקה כמו בחילופי מתנות ובה בעת מבחינה בין השניים ראו N. Z. Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

עוד קושי באידאולוגיות של סולידריות נטולת הדדיות הוא שבחברות גדולות הדרך היחידה לכפות מערכות חלוקה לא הדדיות יעילות באמת – להכריז ממערכות סמליות בעיקרן כגון צדקה – היא באמצעות מדינה חזקה ומתפקדת או דבר הדומה לה. מצוות החלוקה של התורה אולי היו מספיקות כשהן לעצמן (ואולי לא) כדי לצמצם את חשיבותם של בתי האב וקשרי הפטרונות; אבל בלי מדינה חזקה שתאכוף אותן, כלומר, לו היו המצוות האלה מתקיימות על בסיס רצוני פחות או יותר, לא הייתה ההדדיות מתבטלת. (נותרו שאלות היסטוריות חשובות, והן נדונות בהמשך הדברים: איזו צורה היו המוסדות ההדדיים לובשים במקרה כזה? על איזה סוג של צידוק סמלי הם היו נשענים בחברה שלהלכה מתימרת לדחות אותם אבל למעשה עדיין תלויה בהם במידת מה?) לאמיתו של דבר התורה עצמה מסכינה עם מוסדות שהיא מתנגדת להם בעליל, כגון עבדות בגין חוב, ולא ברור אם המחוקק המקראי התכוון באמת לחלוקה מחדש של הקרקע במועדים קבועים או שמצוות היוכל נתפסה כאידאל אוטופי בלבד. לנוכח הניגוד בין האידאלים של הדדיות וסולידריות מצד אחד ותלותם זה בזה בחיי המעשה מן הצד האחר, כיצד התמודדו היהודים, כחסידיה של מערכת נורמטיבית המתנגדת להדדיות בכל תוקף, עם החיים בעולם שבו כמעט לא היה מנוס מן ההדדיות הממוסדת?

בלב הספר הזה אני דן בשלושה קובצי טקסטים העוסקים בעמקות הן בצדדים הנורמטיביים הן בצדדים התיאוריים של הסוגיה כיצד על היהודים להתמודד עם ההדדיות הממוסדת. בן סירא כתב על חילופי מתנות ועל כל סוגי היחסים החברתיים שנוצרו מהם, גם אם בהדגשה מסוימת של הידידות. גם ליוספוס פלביוס היה מה לומר על ידידות ופטרונות,³⁰ אבל הערותיו על האורגטיזם מעניינות מכמה בחינות, במידת מה מפני שרק מעטים השגיחו בהן ומפני שיש

30 S. Schwartz, "Josephus in Galilee: כתבתי במקום אחר: Rural Patronage and Social Breakdown," in: E. Parente and J. Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden: Brill 1994, pp. 290–308; idem, "King Herod, Friend of the Jews," in: J. Schwartz, Z. Amar and I. Ziffer (eds.), *Jerusalem and Eretz Israel: Arie Kindler Volume*, Tel Aviv: Rennert Center, Bar-Ilan University–Eretz Israel Museum, 2000, pp. 67–76

להן חשיבות היסטורית מיוחדת. התלמוד הירושלמי השתדל גם הוא להתמודד עם כל מיני סוגיות של היררכיה חברתית, אבל דומה שהוא עוסק בהרחבה בפטרונות על סממניה הטקסיים. איני טוען שהטקסטים משקפים התפתחות במחשבה היהודית בעניין הסוגיות האלה, אלא רק שיש לראות בהם ניסיונות חוזרים ונשנים לסגל את התנגדותה של התורה להדדיות אל המציאות הפוליטית והחברתית המשתנה. שום טקסט מן הטקסטים האלה לא עסק בהדדיות בתוך ריק תרבותי. כולם, כמו התנ"ך עצמו, מבינים שהיחסים שהם עוסקים בהם קשורים לבלי הפרד במערכים תרבותיים מעשיים; וכאן נכנסת לתמונה הים תיכונית, מפני שהמערכים התרבותיים שהם כותבים עליהם דומים דמיון רב לתבניתה ההיסטורית והאתנוגרפית (כמו שאני סבור שעלינו לתאר אותה). תפקיד חשוב אבל משתנה מאוד בכל אחד מן הטקסטים האלה ממלא רגש הכבוד או הקלון, מושג מרכזי באתנוגרפיה של ארצות הים התיכון: בן סירא קושר אותו עם השלטון ורואה אותו בחיוב, אבל קובע שהוא מוענק בעיקר בזכות חוכמה או יראת שמים; יוספוס טוען שהיהודים דוחים את הכבוד; טקסטים חז"ליים (שגם הם נוטים לקשור אותו עם השלטון) מדברים עליו בדאגה ובבלבול. וכל זה קשור בדרך כלשהי לעובדה שהמקרא מאופק בכל הנוגע לייחוס כבוד לבני אדם. אבל זה לא הכול: לא פעם המקרא נשמע כמו דחייה חוזרת ונשנית של האתנוגרפיה של התרבות הים תיכונית.

עין איה, ברכות חלק ב

הרב אברהם יצחק הכהן (הראי"ה) קוק

משנה, פאה ה, ו

מי שאינו מניח את העניים ללקוט [פאה בשדהו], או שהוא מניח את אחד [העניים] ואחד לא, או שהוא מסייע את אחד מהם, הרי זה גוזל את העניים. על זה נאמר "אַל תִּסַּג גְּבוּל עוֹלָיִם [עוֹלָם]" (משלי כב, כח).

פירוש עין איה

ב. מי שאינו מניח את העניים ללקוט כו'. על זה נאמר "אל תסג גבול עולם". התורה צותה דוקא לעזוב לפני העניים את הפאה [בתוך השדה], והם ילקטו כאדם המלקט מתוך שדהו. להורות שהנתינה לעניים איננה בתור יתרון נדיבות והכמרת רחמים מצד הנותן, כי אם הוא חק ומשפט חיובי [=זכות משפטית], וזה שקצבה להם תורה הוא ממש חלקם. הרעיון הצפון בזה הוא להוציא מלב בני אדם את הטעות לחשב שהעניות היא רק רע בעולם, ושאיננה אלא חסרון מוחלט שאין עמה טוב, באשר אין העניים פועלים מאומה לטובת החברה והם רק נהנים ממנה, ובאופן כזה אין להם שום משפט חיובי כי אם נדיבות יתרה. ומזה הרעיון יוכל גם כן לצאת משפט מעוקל של התנגדות אבירית לכלל דרך ד', שהוא דרך משפט וצדקה, ובכלל על זה נאמר "לַעֲג לְרָשׁ, חֲרַף עֲשֵׂהוּ" (משלי יז, ה). כי הסובר שיש

* הרב אברהם יצחק הכהן (הראי"ה) קוק, עין איה, ברכות חלק ב, ירושלים: המכון ע"ש הרצי"ה קוק, תש"ן, פאה סעיפים ב-ו, עמ' 308-311.
על מנת להקל על הקורא נפתחו ראשי תיבות והוספו מילות ביאור בסוגריים מרובעים.

בבריאה חסרון מוחלט, כבר הוא רחוק מהשגת דרכי השם יתברך העליונים איך שפעלו תמים הוא, ואין לך רעה בעולם שהוכנה כי אם שתצא ממנה תכלית טובה, וציור הרעה אינו מושקף כי אם על פי השקפה קצרה, פרטית, אבל בכללות הזמן והמציאות, הכל מצטרף לטובה. וכן הוא במדת העניות, ודאי כמה מדות טובות נמשכות ממנה, הטבת המדות האנושיות וריכוך קושי הלב, ועצם נטיית ההתנדבות וההשתתפות בצערו של חברו, והיציאה אל הפועל [של] אהבת הטוב והחסד, שהן תכונות יקרות, שמכתירות את הנפש האנושית לעילוי יקר מאד, בהיותן מצורפות אל עטרת השכל וההשגה האמתית, והן באות לצאת (בפעלם) [לפעלן] רק על ידי מציאות העניות, וכאלה טובות רבות בלתי ידועות לנו, עד שהעניים בעניותם הם גם כן נוטלים חלק בעבודה האנושית הכללית, להביא (ו) לתכלית (ו) המאושרת] כמו כל העובדים כולם. על כן צריך שתהיה למתנתם [=לפאה] צורה של משפט, כנוטל את שלו, מדין, לא צורה של חסד וחנינה. והמופת [=הוכחה] היותר ברור הוא על הכרח מציאות העוני לשכלול התיקון הכללי, הוא מצד היותו מתמיד, נוהג הרבה. גבול עולם. דבר נהוג באורך זמן בטבע האנושי אי אפשר שלא תהיה לו מטרה מהכונה של ההשגחה העליונה. על כן המראה את ההיפך, שאינו מניח את העניים ללקוט אף על פי שנותן להם משלו, מכל מקום כבר הוא מקלקל את היסוד, שצריך להכיר שאינם מחוננים [=מקבלי מתנת חינם], כי אם הם גם כן זוכים במשפטם, משלהם. על כן לא לבעל הבית המשפט [=הזכות], אפילו להיות מניח את אחד ואחד לא, או לסייע אחד מהם, שכל זה היה לו מקום בערך הדעה שתהיה הנתינה לעניים רק חנינית [=מתנת חינם]. אבל השרשת העיקר הוא, שאין במעשה ד' חסרון, ומדת העניות והעוני יש לה תכלית במציאות שדוקא העניים משלימים אותה, והיא ניכרת ביותר בהטבת המדות שגוררת הטבת המעשים, כדי שנגצל אנו בהם מדינה של גיהינם (בבא בתרא י ע"א), על כן אל תסג גבול עולם.

משנה פאה ז, ג

המניח כלכלה [=סל] תחת הגפן בשעה שהוא בוצר [=על מנת שייפלו הענבים לתוכה והעניים לא יזכו בהם מכוח דין פָּרֵט, המעניק להם את הענבים הנושרים בעת הבצירה] הרי זה גוזל את העניים. על זה נאמר "אל תִּסַּג גְּבוּל עוֹלָם" (משלי כב, כח) גְּבוּל עוֹלָם.

פירוש עין איה

ג. המניח את הכלכלה [=סל] תחת הגפן כו' "אל תסג גבול עולם", גבול עולים.

לפי הדעת המוטעית שאין בעניות כי אם חלישות וחסרון, וכל עמל האדם התרבותי הוא רק לכחד מן העולם את העניים בכל אופן שיהיה, לפי הדעה המשחיתה הזאת, גם אם יהמו לפעמים רחמי האיש על העני, כי תתעורר בו רגשת האנושיות הטהורה מטבע נפשו אשר עשה אותה אלהים ישרה, לא יוכל להתרומם כל כך לכבד בלבו את העני, מאחר שאינו רואה בו כי אם מעמסה על הכלל בלא תועלת. ומזה יבא גם כן הקימוץ בצדקה, שאם יתחייב מצד הכרח אי היכולת הטבעית לראות בגוע [=בגווע] האדם, איש כצלמו, לעיניו, אבל על כל פנים דברים שהם באים רק להרחבה [=סיוע מעבר למינימום ההכרחי], ודאי לא תשאהו רוחו לתן לו בצדקה. אמנם תורתנו הקדושה שהיא תורת חסד, צותה לנו לתן לעני "דִּי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יַחְסֵר לוֹ" (דברים טו, ח), ופירשו חז"ל "אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות סז ע"ב), כשהורגל בכך בעת היה לאל ידו. והחיוב בא מצד ההכרה על ערך הפעולה שבא אל הכלל מעניו של זה, אם כן הוא עובד את הכלל בגורל חייו המרים, וכמה ראוי לאמצו. על כן בהיותנו עסוקים לא בפאה של תבואה, דבר של הכרח חיי נפש, כי אם בגפן יין שבא רק לשמח לבב אנוש, אשר הרחוקים מצדקה יחליטו כי לא יאתה שמחה כי אם לעליזי גאווה נטילי כסף [על פי ישעיה יג, ג, צפניה ג, יא; שם א, יא. נטילי כסף הם האנשים הטעונים בכסף]. ובאמת ראויה היא מאד שמחת הנפש לעניים ובפרט לישרים שבהם, בשימם אל לב את ערך פעולתם אל הכלל במצבם המר להם מאד, "יִשְׁתֶּה וְיִשְׁפַח רִישׁוֹ" (משלי לא, ז) למען יאמץ רוחו לשאת את סבל עניו, ועלינו, הנהנים מהשפעתו הרוחנית, להמציא לו גם את האמצעי להנעים חיי עניו כפי האפשרות. והנה אלה הבלתי מכירים את שימוש [=תועלת] העניות בטובת הכלל, לא יוכלו להכיר דרך כבוד אל העני והוא אצלם יורד ונקלה. אמנם לפי דרך תוה"ק [=תורה הקדושה] הלא הוא גם כן עולה במעלת כלל החברה, והוא גם כן עובד את חלקו בעליה האנושית למה שהוכן לה. על כן ראוי לנו להעניקו גם כן להרחבת חייו, ולכבדו בהכרה פנימית "וּמְכַבְּדוּ חֲנֹן אֲבִיוֹן" (משלי יד, לא). על כן נגד האזהרה של הנחת כלכלה תחת הגפן, המצויה במי שעינו רעה על כל פנים בהנתינה של הרחבה, בדבר שהוא עודף על הכרח החיים, ראוי לדייק "אל תסג [גבול] עולם" – [גבול] עולים, כלומר שעלינו

לקרות ירידתם עלייה בדרך כבוד, להורות שלא לבד להחיותם אנחנו חייבים, כי אם גם את הכבוד האנושי לא אבדו בעניותם, והם גם כן עולים במעלת הצעדים שכלל החברה האנושית צועדת להתעלות אל המעלה שהכינה לה ההשגחה העליונה, שהיא רוכשת לה אותה על ידי המון פועליה הגשמיים והרוחניים, שעמהם ימנו גם כן העניים, הזורעים בדמעה את זרע הצדק והמדות הטובות בלב זרע האדם.

משנה, פאה ח, ט

מי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן [=סוחר] בהם הרי זה לא יטול [לקט שכחה ופאה]. וכל מי שאינו צריך ליטול [ובכל זאת] נוטל – אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות, וכל מי שהוא צריך ליטול [ובכל זאת] אינו נוטל – אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס לאחרים משלו, ועל זה נאמר "כְּרוֹץ הַגֶּבֶר אֲשֶׁר יִכְטַח בֵּה' וְהָיָה ה' מִבְּטָחוֹ" (ירמיה יז, ז).

פירוש עין איה

ד. מי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן [=סוחר] בהם הרי זה לא יטול [לקט שכחה ופאה].

הצדקה צריכה שתהיה מכוונת לתכלית עזרת הדל בהוה, וביותר להיות צופיה על הטבת מצבו בעתיד, למען יהיה לו פתח תקוה שיוכל למצא חית ידו (על פי ישעיה נז, י) מיגיע כפו בלא תשועת אדם. על כן לא אחרו חז"ל את העזר עד שתכלה כל פרוטה מכיס המקבל, כי אז הלא קרוב הדבר שיהיה נשאר במצב מקבל צדקה תמידי. רק נתנו שיעור לדבר מאתים זוז אם אינו נושא ונותן [=סוחר בהם], שאם יקבל עזר בהיות לו עדיין מעט משלו, דהיינו פחות ממאתים זוז, אולי יתעורר להכין לו על ידי עזרת הצדקה המצטרפת אל מה שיש לו איזה מצב שלא יצטרך לימים יבאו לקבל צדקה. אמנם מי שכבר יש לו כשרון להרויח על ידי איזה משלח יד, יש לדאוג יותר שלא יסיח דעתו, השענו על הצדקה, מחריצות עבודתו לעצמו. על כן נתנו חז"ל בזה הגבלה יותר מצומצמת חמישים זוז, למען

יהיה להעיר אל המקבל ואל הנותנים שיראו תכלית הצדקה להעמיד המקבלים במצב ההתפרנסות מיגיע כפם. "כי ימוך אָחִיךָ [...] וְהִחֲזַקְתָּ בוֹ" (ויקרא כה, לה), כדברי חז"ל, למען לא יפול וימעד (תורת כהנים, שם).

ה. וכל מי שאינו צריך ליטול ו[בכל זאת] נוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות.

העניות היא גם כן אחד מתשמישי העולם הדרושה מאד לכלל האדם. ובאשר כל דבר הנצרך אל כלל החברה האנושית, יסדה ההשגחה העליונה שימצאו יחידים שימלאו את החסרון, על כן גם העניות, אם שקשה מאד להממלאים את החובה הכללית עצמם לסובלה, מכל מקום כך הוא (ה)משפט הצדק, כי לא יבצר מהכלל כל הדרוש לו, אף אם יעלה ליחידים ברעה רבה, כמס הנפשות של יום מלחמה לטובת הכלל המדיני באופנים צודקים. מובן הדבר שההשגחה העליונה תבחר למלא את החסרון האנושי הזה באנשים כאלה, אם ימצאו, שלא תהיה הצרה של העניות פועלת עליהם הרבה לרעה, כדי למעט כפי האפשרי את הרע המוכרח להשגת המכוון. על כן כאשר צרת העניות היא בשתים, המחסור עצמו שהוא גם כן רע ומר, ודבר זה אי אפשר מבלעדיו, והצרה השניה הקשה מן הראשונה, שמי שרגש האנושיות וכבוד הנפש, חיים בקרבו, גדולה מאד צרת הירידה הנפשית של קבלת עזרת אדם והיות למשא וסבל על כלל החברה האנושית או יחידיה. על כן כאשר ימצא איש שכל כך השפיל מעלת נפשו, שגם בלא הכרח גדול יפשוט יד לקבל צדקה, לאיש כזה תקל צרת העניות מצד ערכה הרוחני, שהוא הצד הרע הגדול שלה. על כן מדת המשפט היא שהוא יהיה הנושא את הגל העניות לאמתתה, מאשר ישארה אחרים בעלי נפש עדינה שצרתם בה כפלים. על כן מי שאינו צריך ליטול ו[בכל זאת] נוטל, כך נאה לו, שלא יפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות בפועל, למען המעיט מספר העניים, המוכרחים אל הכלל, על פי ההשגחה האלהית הכללית, מאותם האנשים שהעניות להם היא גם כן צרה מוסרית גדולה.

ו. וכל מי שהוא צריך ליטול [ובכל זאת] אינו נוטל אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועל זה נאמר "ברוך הגבר אשר יבטח בד' יהיה ד' מבטחו".

בעל נפש טהורה ועדינה שמכרעת אצלו הרבה הצרה המוסרית שבעניות על הצרה החומרית שלה, אשר בגלל זאת יסבול רעב ומחסר רק שלא לגעת בצדקה, שלא להיות למשא על חביריו ושלא להשפיל יקרת נפשו, איש כזה ראוי הוא באמת להיות מושפע עד שישגיג הדבר הרם שבתענוג הרוחני לבעל נפש טהורה, והוא לפרנס אחרים משלו. כי הנפש הטהורה שאינה חפיצה להיות מסובלת [=לעול] על אחרים, יהיה שכרה לה מורגש רק אם תמצא ידה להרכות חסד ולהיטיב. אמנם לפעמים יונח גם בעל נפש יקרה בעוני, כי ידוע לפני ההשגחה העליונה, שעם טוב לבבו יוכל העושר להסיר לבבו מדרך תמימה, והוד נפשו העדינה יוכל להיות נהפך למשחית (על פי דניאל י, ח). על כן כאשר ימי השחרות יחלפו ויבאו ימי הזקנה, שדעתו של אדם מתחוללת עליו, אז יוכל לקבל ימי טובה לפרנס אחרים משלו, ועל נפש טהורה המוצאת אשרה לא בדברים חומריים ושיטוף [=ובהיותו שטוף] תאות וקנינים לעצמו, כי אם בעשות טוב וחסד שהוא הדעת ד' באמת, הוא בוטח בד'. וברוך הוא, כי יקר בעיניו העונג הרוחני של שמירת מעלות נפשו עד שצער המחסור כאין נגדו, על כן יהיה ד' מבטחו, כי גמולו יותן גם כן במעולה שבתענוגים שהוא דעת ד', עשות "חסד משפט וצדקה בְּאֵרֶץ" (ירמיה ט, כג), דהיינו שיפרנס אחרים משלו.

ערכה של השבת

נחמן סירקין

באוצר התרבותי של האנושות, שהזדכך והתרחב במהלך ההיסטוריה האנושית, שבת־קודש היהודית, היא השבת הקדושה, תופסת כמדומה את המקום הנכבד ביותר. המדע, האמנות, הפילוסופיה, הדת, הסדר החברתי, הטכניקה והמוסר הם היסודות של התרבות האנושית, המתעדנים ומשלימים את עצמם באמצעות פעילות החיים התמידית של היחיד והחברה. אבל השבת היא המעטה הקדוש המרחף מעל כלל התרבות האנושית, והיא האור המואיר את ההיסטוריה האנושית ומורה לה את הדרך. באמצעות השבת הגיע האדם בפעם הראשונה לדרגה של אישיות רוחנית חופשית ועל ידי שבת־קודש השתחרר מחיבורו השפל אל האדמה והגביה את עצמו מעבודת, מעבודה ומסבל, עם הפניית מבטו הרוחני אל השמים והסתכלותו המוסרית אל העתיד של ההיסטוריה האנושית. היינה אמר פעם: כששת ימי השבוע היהודי הוא כלב, ובשבת הוא נעשה אדם. אמרה זו של המשורר מתאימה הרבה יותר להיסטוריה התרבותית כולה. שבת היא המתנה הגדולה שהעניק אלוהי ההיסטוריה לבני האדם, כדי שמבני אנוש תיווצר אנושות. העבודה עושה את האדם לחיה, והעבודה הפפויה עושה אותו לעבד, לחיה משועבדת. הרוח עושה את האדם לשווה ערך מבחינה חברתית, למעודן ולחופשי. מאות מיליוני תושבי אסיה אינם מכירים את המושג "יום מנוחה", והקולי (עבד או עובד־שכיר) הסיני עובד ללא הפסק מלבד כמה ימי חג שושלתיים בשנה, שבהם הוא "מתהולל". אפילו עמי אירופה הנוצריים לא הכירו עד ימינו כלל – עד היווצרותה של התנועה הסוציאליסטית – את מנוחת יום ראשון. אמנם הכנסייה הנוצרית אימצה את השבת היהודית בדמות יום ראשון, אך היא נתנה ליום ראשון

* די באדייטונג פון שבת", דאָס נייע לאַנד [הארץ החדשה] 8 (3 בנובמבר 1911). תרגם במיוחד לאסופה זו: בן־ציון קליבנסקי.

זה משמעות דתית-פילוסופית אחרת לגמרי וגזלה מהשבת את תוכנה החברתי-תרבותי. רק הסוציאליזם המודרני במאבקו למנוחת יום ראשון – שנעשתה יסוד של החקיקה החברתית – החיה את רעיון השבת הגדול, סמל ה"שבת שבתון" של ההיסטוריה, של "היום שכולו שבת", כלומר של העתיד הסוציאליסטי.

השאלה כיצד נוצרה השבת ביהדות הקדומה מעמידה בעיה קשה ומורכבת לפני המחקר ההיסטורי. כבר העמים הקדמונים – הבבלים, האשורים, המצרים והערבים – הכירו את חלוקת הזמן לשנים על פי השמש, ולחודשים ולחצאי חודשים על פי הירח כשהוא במילואו או בחציו, והבבלים אפילו הכירו את החלוקה של השבוע לשבעה ימים. הרקיע הגדול שמעל ראשיהם של בני האדם והשמש והירח והכוכבים שבשמים היו היסודות של כל הדתות הקדומות. כל העמים הקדמונים היו "עובדי כוכבים ומזלות" – עובדי השמש, הירח והכוכבים. חלוקתו של הזמן קודשה באמצעות אלילי השמים, ששלטו בעולם ובבני האדם בדמות הכוכבים. אל עבר הרקיע ואל עבר הכוכבים שבשמים גם העברי הקדום הרים את עינו באימה ובפליאה דתית. "אֵל", כלומר לעבר, לעבר הרקיע נכספה נשמתו הדתית, וה' קיבל אצלו בתחילה את השם אֵל, אֱלִים, אלוה ואלוהים – בלשון רבים. כל כוכב, כל כוכב לכת מאיר, היה אֵל בעיניו המשתוממות של האדם הקדמון, שהסביר ופירש את האֱלִים-הכוכבים על פי דמיונו הטבעי. כוכב השחר, "הַיֵּל בֶּן שָׁחַר" בעברית, הוא ביוונית נֶנוֹס – אֵלַת האהבה, שהביאה את הלילה בזרועות האהבה והשכם בבוקר התייצבה ליד אֵל האש הזורח של השמש המופלאה. כל יום מימי השבוע עמד בהשפעתו המופלאה של אֵל כוכב מיוחד, והשמות היווניים והלטיניים העתיקים של הימים הללו עדיין מוכיחים את הקשר שבין הימים ובין כוכבי הלכת. היום הראשון בשבוע היה יום סְטוֹרֶן, שהוקדש לכוכב הלכת הבהיר סְטוֹרֶן (שבתאי), שהצליח לכשף את דמיונו הדתי של האדם הקדמון. "סְטוֹרֶדִי" הוא עדיין השם האנגלי של היום הראשון הקדמוני והמקודש של השבוע. השבת היהודית היא יום סטורן הקדמון, שמקורה בתקופה שבה היו היהודים, כמו כל העמים, "עובדי כוכבים ומזלות" – עובדי כוכבים, דורשי המאורות שבשמים. מאין לקוחה המילה שבת, מי יכול לגלות? האומנם זו המילה הבבלית סְפְתוֹ, שהייתה גם היא שם של יום קדוש? או שמא יש כאן זיקה אחרת? המחקר עדיין אינו יכול להתיר באופן ודאי תסבוכת מורכבת זו של ביקורת המקרא. ואולם כך או כך השבת היהודית הייתה מלכתחילה יום סטורן, בת של הדת הטבעית הקדומה, בתקופה שבה השמש והירח והכוכבים ציוו על

האדם המפועה בזהר כישופם להשתחוות להם. הנביא המתייצב בשם הרוח נגד הטבע, המנפץ את אלילי השמים וחושף את האל החדש העליון של ההיסטוריה האנושית, הנביא עמוס, מזכיר בגערה לעמו ישראל כי בעבר הרחוק הם עבדו את הכוכבים, "וּנְשָׂאתֶם אֶת סִפּוֹת מְלָפְכָם וְאֵת כַּיּוֹן צְלָמֵיכֶם כּוֹכָב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם". כיוון הוא השם של סטורן.

ואולם מעם ככל העמים העם היהודי בהתפתחותו ההיסטורית נעשה עם מיוחד, עם הרוח, עם נבחר, והשבת הטבעית נעשית לשבת רוחנית-חברתית, לשבת הקדושה. מחיי רועים נעשה עם זה לעובד אדמה, ציוויליזציה צומחת, מאבק המעמדות הסוער מתחיל, הנבואה החברתית מתעוררת ונוצר הרעיון התרבותי החדש של השבת – צורת חיים חברתית גבוהה יותר וסמל חיים היסטוריים גדול. וזהו הזינוק המופלא של ההיסטוריה היהודית. קין עובד האדמה הרג את הבל הרועה, ועבודת האדמה הרסה את השוויון החברתי הקודם של חיי הרועים ויצרה את הציוויליזציה, על האי-שוויון החברתי שבה והעבדות שלה. אבל אל הנקמה והצדק הוא האל של המעמד המדוכא, האל של העבדים והעובדים, האל של הבל הצדיק, האל התובע את דמו של הבל מאחיו הרשע. ואל הרחמים העניק לבני הבל, המעמדות העובדים והמדוכאים, את המתנה היפה ביותר באוצרו – את השבת החברתית הקדושה.

השבת נהייתה ליסודה של הנבואה, השבת שולבה בתוך עשרת הדיברות כצו המוסרי והחברתי הגדול ביותר. "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֶאכֶתֶךָ. וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֶאכֶתֶךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ, עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ" – כך מצווה ספר שמות את המעמדות השולטים. והמחבר הסוציאליסטי של ספר דברים, אולי הנביא ירמיה בכלל, כבר מספק את ההסבר החברתי המלא של השבת: "לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ כָּמוֹךָ". אתה בעצמך היית עבד במצרים, כך אומר המחבר של עשרת הדיברות, לכן אתה מחויב לשחרר פעם אחת בשבוע את עבדך ולרומם אותו לדרגתו של אדם רוחני. "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם, וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי", מסביר את יסוד השבת המחבר הטבעי-הפילוסופי הנאיבי יותר של ספר שמות. והיום אנחנו מבינים שלא משום כך נחו העבדים והשפחות ביום השבת, משום שהאל נח, אלא להפך – אל הרחמים והנקמה ראה איך המדוכאים נחים בשבת, והוא עשה גם כן את שבת-קודש ליום המנוחה הגדול שלו.

ואולם הלב המהפכני הגדול של הנביא אינו נרגע בשבת. נשמתו כמהה אל השבת החברתית, אל השבת הנצחית, השחרור והאחוה של כל בני האדם, ה"שבת שבתון", ה"יום שכולו שבת", הניצחון ההיסטורי של האנושות הרוחנית. הוא דורש בכל שנה שביעית "שבת שבתון" לארץ, שכל צמחיה ופירותיה יהיו לאוכלה לעבד, לאמה, לשכיר, לגר, לכל מי שאין להם רכוש. שבשנה השביעית יצא העבד לחופשי, ושבעליו לא ישלחנו ריקם מעבדותו, אלא יעניק לו חלק מהטוב של עמלו כדי שיוכל ליהנות מהחופש שלו. וכשתספור שבע שבתות שנים, תשע וארבעים שנה, "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבַעִי, בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּיוֹם הַכַּפָּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אֲרָצְכֶם... וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ", שכל אחד יקבל בחזרה את כל מה שהוא מכר או משכן לאחר במרוצת אותו הזמן, את אדמתו, את ביתו. שאי-השוויון החברתי בין העני לעשיר ייעלם, ושהצדק החברתי, הגאולה, יבואו לעולם. כך השבת נעשית הרעיון של המהפכה החברתית, היסוד שעליו נבנית החברה הצודקת. אצל ישעיהו השני השבת היא כבר סמל של החיים המוסריים בכלל, "שִׁמְרֵם שֶׁבֶת מִחַלְלוֹ וְשִׁמְרֵם יְדוּ מַעֲשׂוֹת כָּל רָע", מי ששומר שלא לחלל את השבת, ומי שנזהר מלעשות רע בכלל.

האידיאל של הנביא, ה"שבת שבתון", הגאולה של האנושות, לא התגשמו, שכן ההיסטוריה היהודית הלא רגילה נפסקה בתקופת הזוהר הגבוהה ביותר שלה, בערך בתקופת היווסדותה של הנצרות. השבת יצאה לגלות עם ישראל יחד, ושם פשטה את בגדי המלכות המהפכניים שלה ונשארה להאיר בקרושתה הרוחנית. בגלות נהייתה השבת ליום שבו היהודי נעשה אדם, אדם רוחני חופשי. בחיים היהודיים נעשתה השבת המקור לרחף החיים ולהתעוררות רוחנית, כשהיום-ימיות החשוכה והדאגה נעלמה, והקדושה של הרוח האירה. בשבת למד היהודי תורה, חיזק את קשרי המשפחה ויצר סביבו אווירה רוחנית-מוסרית גבוהה יותר. השבת קיימה את העם היהודי בסערת ההיסטוריה והעניקה לו את הייחוד הרוחני הלא רגיל. הרעיון התרבותי של השבת יצר את עם הנביאים היהודי, השבת שמרה על רוחו של העם היהודי בגלות מפני מוות וניווט, ורעיון ה"שבת שבתון" היהודי עבר אל התקווה התרבותית-חברתית של האנושות בת ימינו. השבת היא הגדולה שבאבני היסוד של תרבות העתיד. כך חש המשורר הגדול, שהילל בשירתו בהתפעלות את שבת-מלכתא, ניחם ורומם את מולדתה ציון, ובטהרה אדוקה כינה את השבת במילה היפה ביותר בשפה האנושית, המילה "כלה".

החיים קודמים למוסר

דוד הד

שניים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב, דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולימד, "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו) – חייך קודמין לחיי חברך (בבא מציעא סב ע"א).

I

סיפור תלמודי זה, המורכב משלושה משפטים בלבד, מציג בחסכנות דילמה אתית עמוקה: האם לחיי אדם אחד קדימות על פני חיי זולתו גם כשחיי האחד באים על חשבון חיי האחר. לתמציתיות הספרותית הקיצונית של הסיפור משמעות פילוסופית. אין אנו יודעים דבר על זהותם של הגיבורים, על גילם, על מעמדם, על תכונותיהם, על אפיוניהם או על היחסים ביניהם. יתרה מזו, דבר לא נאמר בשאלה מי בעליו של קיתון המים. כל שאנו יודעים שהוא נמצא "בידו" של אחד מהם. ייתכן שהוא בעליו של הקיתון; ייתכן שהוא רק נושא אותו במקרה. אין כל רמז לשאלה כיצד הם הגיעו למצב שהם תקועים בדרך בלא מים. האם אחד מהם אחראי לכך? האם האחד קיבל תשלום על המשימה להוביל את השני בבטחה אל יעדו? ועוד חשוב מכך, האם לאחר שיחלקו את המים שווה בשווה, לכמה זמן יישארו בחיים, והאם יש סיכוי כלשהו שבזמן זה בכל זאת יינצלו על ידי עוברי אורח אחרים? גישה קזואיסטית או "פרטיקולריסטית" במתודולוגיה באתיקה תוכל להתמודד עם הבעיה התלמודית רק לאחר שייוודעו הנסיבות האקטואליות של המקרה.¹

1 גישה קזואיסטית עוסקת במקרה הפרטי לגופו ואינה גוזרת את הפתרון לבעיה שהוא

היא תעלה סדרה של שאלות בנוגע לתנאים, לזהות, לציפיות, לרקע הנורמטיבי ולהסתברויות הסטטיסטיות של כל תרחיש אפשרי. היא תדרוש השעיה של השיפוט המוסרי כל עוד לא נמצא מידע נוסף הנראה רלוונטי לשיפוט המסוים. אבל הגמרא נוקטת מתודה שאפתנית יותר: היא מציגה ניסוי מחשבה מופשט, הפורש את הדילמה העירומה באופן שאינו מאפשר להתחמק מהמתח בין נורמות מנוגדות בעזרת התניות קזואיסטיות. בכך טמון יופיו הפילוסופי של הסיפור: הוא מחפש תשובה עקרונית ואולי אפילו דגם כללי לפתרון השאלה בדבר קדימויות של חיים מול חיים.

המקבילה בת זמננו לסיפור התלמודי היא מה שמכונה בדיון הפילוסופי "דילמת שני האיים" (The two island dilemma). בתחנה של משמר החופים מתקבלת קריאה משני איים שהמרחק שלהם מן החוף שווה ושניהם בסכנת הצפה שתסכן את חיהם של התושבים. לספינת ההצלה יש זמן להגיע רק לאחד האיים. על האי האחד יושבים חמישה אנשים. על האחר רק אדם אחד. האם על המציל לחוש לאי המיושב יותר ובכך להציל יותר חיים, או שמא עליו לתת משקל מסוים גם לקריאת ההצלה של האיש על האי האחר, שאיתרע מזלו ושלא באשמתו נקלע לאי בלי אנשים אחרים? הפתרון הראשון הוא בפשטות תועלתני, או כמו שפילוסופים מכנים זאת "תוצאתני"; השני מביא בחשבון גם את הזכות לחיים שאינה ניתנת לשקלול כמותי. לכל אדם, בלי קשר לנסיבות שהוא שרוי בהן (במקרה זה – לשאלה כמה אנשים לצדו), הזכות לתבוע הצלה ממוות. אחת הדרכים הקלסיות לפתרון דילמה זו היא בהיזקקות להגרלה, שהיא מנגנון אקראי של בחירה הוגנת שאין בה סכנת הטיה.² ואולם במקרה זה עולה השאלה איזה משקל יש להעניק בהגרלה לכל אחת מן האפשרויות: האם להטיל מטבע בין שני האיים, כלומר לתת סיכוי של 1:2 לכל אחת מהקבוצות על האיים, שזו גם הסיכוי של כל אחד מהם בנפרד להינצל; או שמא להטיל קובייה בין הקוראים

מעורר על ידי יישום של עקרונות כלליים, אלא רק מתוך הבנה של ההקשר הפרטי, אנלוגיות למקרים פרטיים אחרים, תקדימים וכיוצא באלה.

2 ראו למשל את מאמרי David Heyd, "When Practical Reason Plays Dice," in: Edna Ullmann-Margalit (ed.), *Reasoning Practically*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 58–71

לעזרה, כלומר לתת לכל אחד סיכוי פורמלי של 1:6, אך מעשית סיכוי של 1:6 ליושב האי הבורד ו-5:6 לכל יושב באי המאוכלס יותר, שכן משמר החופים יציל כמובן את ארבעת הנותרים במקרה שאחד מן האי של החמישה עולה בגורל.³ לדילמה יש גם פתרונות אחרים המשלבים ערכים תועלתניים (הגדלת מספר האנשים הניצלים ממוות) עם שיקולי צדק והוגנות (המדגישים את עקרון השוויון ואת הדרישה לכבד כל אדם כבעל מעמד מוסרי שווה או בעל זכות שווה לחיים). ואולם למרות הדמיון בין שני המקרים הסיפור בגמרא שונה מהותית מדילמת שני האיים. הוא מחריף את הדילמה של "האם המספרים קובעים?" במובן זה שהוא אינו תוהה על אופן השקלול הנכון בין חיי אחד לחיי רבים (למשל שניים), אלא בין חיי אחד לאי־חיים בכלל! במקרה של שני האיים אפשר לטעון שגם אם נציל אדם אחד בלבד, לאחר הליך הכרעה הוגן, עדיין קידמנו את ערך החיים – חיי האחד טובים ממותם של כל השישה. אך אחת החלופות המוצעות ב"שניים מהלכין" היא שאיש לא ייוותר בחיים. אמנם הגרלה של 1:6 עשויה להביא לידי הקרבה של חיי חמישה למען חייו של האחד, אך עדיין משהו באיזון בין תועלת להוגנות וכבוד האדם נשמר. ואולם הקרבת החיים של השניים העומדים למות בצמא נראית תמוהה, שכן אפילו אם יש בה משום שמירה על עקרון השוויון המהותי בין בני אדם וזכותם לחיים, פירושה ויתור גמור על הערך התוצאתי של הצלת חיים. כך, אם פתרון ההגרלה של 1:6 (קל וחומר של 1:2) נראה למבקרי ההגרלה אי־רציונלי, הרי זה של בן פטורא ייראה להם מופרך ממש ומנוגד הן לשכל הן למוסר. כיצד אפשר לומר שחלוקה שווה של המים, שהם האמצעי היחיד להצלתם ממוות, מבטאת את העיקרון של מתן מעמד מוסרי שווה לשני המהלכים בדרך אם בחלוקה זו אנו גוזרים את דינם של השניים למות? לכן היעדר דיון בפתרון בעזרת הגרלה מפתיע ואומר דרשני. שהרי ההגרלה היא מצד אחד דרך לבטא כבוד שווה לחיי כל המעורבים בסיפור, אבל מן הצד האחר גם דרך להשיג תוצאה טובה במונחים של הצלת חיי אדם, ככל שהדבר ניתן

3 הראשון שסרטט את דילמת שני האיים וגרס שאין ללכת בדרך התועלתית הפשוטה אלא בדרך ההגרלה היה טאורק, ומאמרו המכונן גרר גל של תגובות ודיונים שנמשך עד עצם היום הזה. ראו John M. Taurek, "Should the Numbers Count?" *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), pp. 293–316

באילווצים המוסריים. כלומר, ניתן היה להציג את הסיפור התלמודי כך שידמה לדילמת שני האיים, ולכל הפחות להעלות את האפשרות של שילוב בין שיקולי תועלת לשיקולי צדק בפתרון. גם אי-אפשר לומר שהגרלה הייתה זרה לחז"ל, שכן היא מופיעה שוב ושוב במקרא עצמו וגם במשנה ובתלמוד ולאווך בהקשר מגונה של קלות דעת ומשחקי הימורים.⁴ הטלת מטבע הייתה יכולה לספק את הדרישה לכבוד דומה לחיי שני המהלכים וכן את הערך התועלתי של הצלת חיי אחד מהם לפחות – כלומר גם מתן הזדמנות שווה וגם שמירה על חיים. הגרלה איננה אלא הליך מסדר שני של חלוקה שווה במקרים שבהם הטובין העומד לחלוקה אינו בר-חלוקה. בברית החדשה מסופר על החיילים שצלבן את ישו ובידיהם נפלה גלימתו: במקום לחלק את החפץ חלוקה פיזית, מה שהיה מביא לידי אובדנו, הפילו גורל, כלומר חילקו בין התובעים אותו את ההזדמנות או את הסיכוי להשיגו בשלמותו.⁵ כך גם במקרה של חיים: לשני המהלכים זכות שווה לחיים, אך אין בהכרח להסיק מכך שיש לחלק את האמצעי למימוש זכות זו באופן שווה, שכן הדבר יביא למות שניהם (בתוך שעות). יש להעתיק אפוא את מושא החלוקה מרמת הטובין עצמם אל הרמה של הסיכוי לממשם. זה נשמע הוגן וגם פֶּרְטוֹ-אופטימלי, קרי, אם נקודת המוצא לחלוקה היא שדין שניהם נגזר למוות אלא אם יגרילו ביניהם את קיתון המים, הרי פתרון ההגרלה הוא שיפור בשביל האחד בלי שהשני יינזק. לכן אפשר גם לומר שפתרון ההגרלה נגזר גם מן הרעיון של ג'ון רולס בדבר "מסך הבערות" (veil of ignorance), האומר שאם עליי להחליט על פי מה לחלק את המים כשאינני יודע מי מחזיק בקיתון (אני או חברי), הפתרון הרציונלי בשבילי הוא לאמץ את שיטת ההגרלה (וכך גם לחברי השרוי אף הוא מאחורי מסך כזה).⁶

- 4 עלי מרצבך, הגיון הגורל: משמעות הפיס והאקראיות ביהדות, ירושלים: ראובן מס, 2000; שרגא בר-און, הטלת גורלות, אלהים ואדם במסורת היהודית: מן המקרא ועד שלהי הרנסנס, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2009.
- 5 יוחנן יט, כג-כד. הפסוק בברית החדשה מצטט את תהילים כב, יט: "יִחְלְקוּ בְגְדֵי לָהֶם וְעַל לְבוּשֵׁי יְפִילוּ גּוֹרָל".
- 6 ג'ון רולס, צדק כהוגנות: הצגה מחודשת, תרגום: דפי אגס-סגל, תל אביב: ספרי עליית הגג, 2010, עמ' 191-195.

ההתעלמות המפתיעה מההגרלה בסיפור על שני המהלכים בדרך מסבה את תשומת לבנו להבדל עמוק אחר בין שני המצבים. במקרה של שני האיים השאלה נשאלת מנקודת מבטו של מציל משמר החופים, שעל חייו שלו אין איום. הסיפור התלמודי, לעומת זה, מוצג מנקודת מבטה של אחת הדמויות המעורבות, שיש לה עניין אישי מכריע בפתרון. לאמיתו של דבר הסיפור מוצג כמעין שאילתה היפותטית שהאדם שבידו קיתון המים מציג, ובן פטורא ור' עקיבא משיבים עליה איש-איש בדרכו. אמנם מבחינה ספרותית הסיפור מתחיל כתיאור לא אישי וממשיך כך – בגוף שלישי – גם בתשובתו של בן פטורא; אבל כשהוא מגיע לשורה התחתונה, לפסיקתו הסופית של ר' עקיבא, הוא עובר לגוף שני: הן בפנייה – "חייך", הן בביסוס המקראי של הפסיקה – "אחייך". פנייתו של ר' עקיבא בגוף שני – באופן ישיר ואישי – למי שמחזיק בקיתון (על דרך הניגוד לחוות דעת מוסרית כללית הנעשית בגוף שלישי) תתברר כבעלת משקל פילוסופי מכריע.

II

האם ניתן לעבור מנקודת המבט האל-אישית לזו האישית בלי שהפתרון דלילמה ואופן צידוקה ישתנו? נדמה שכך צריך להיות, שכן כל עיקרו של המוסר הוא שגם כשאדם עוסק בהכרעה הנוגעת לאינטרסים שלו, עליו לאמץ נקודת מבט אל-אישית, אוניברסלית, שאיננה מוטה לטובתו. כל העוקף בהוגנות (fairness) טמון בכך שגם כשיש לאדם אינטרס אישי בפתרון מסוים שהוא עשוי להרוויח ממנו, עליו להיות הוגן, כלומר לאמץ את אותו שיפוט שהיה מציע לו היה משמש שופט חיצוני בין שני נצים אחרים. ואכן בן פטורא אינו פונה למחזיק בקיתון, אלא פוסק מה צריך להיות הפתרון ברמה הלא אישית. יאה המחזיק בקיתון אשר יהא – עליו לחלוק את מימיו עם חברו; עליו לאמץ את נקודת המבט האובייקטיבית-שוויונית למרות האינטרס העליון שיש לו בפתרון ברמה האישית. ואולם מתוך תשובתו של ר' עקיבא על השאלה ניתן להסיק שסיפור המהלכים בדרך נוגע במקרה גבול המטיל צל של ספק על הרלוונטיות של השיקול הלא אישי בהכרעה אישית-אקזיסטנציאלית מסוג זה העומדת לפני אדם בהקשר של איום מידי על חייו. ויש לחדר את ייחודו של מצבם של המהלכים בדרך: הוא אינו דומה להקשר המכונה "בחירה טרגית", שבה נתקל למשל רופא האמור

להחליט באיזה חולה או פצוע לטפל כשמשאביו מספיקים לטיפול באחד מהם בלבד. שהרי אף שגם בנסיבות אלו אנו מתקשים להציע קריטריונים של קדימות בהצלת חיים, הרופא עדיין עשוי לבחור באופן אקראי באחד מהם או להטיל גורל ביניהם וכך להציל את האחד בלי לפגוע בזכויותיו של האחר ובלי לפגוע בעיקרון של קדושת החיים השווה של השניים. אבל במקרה שלפנינו אין מדובר בעמדת שופט, אלא בהכרעה של אחד הפרטים המעורבים ישירות בהחלטה, מי שישלמו עליה את המחיר שאין שני לו. וכאן קשה לצפות, קל וחומר לתבוע, מאדם לאמץ את השיקול האובייקטיבי של הוגנות או של שוויון שאינו נושא פנים, המגולם בהגרלה.

במידה מסוימת סיפור המהלכים בדרך אנלוגי לשאלת הקדימויות בכל הנוגע לאבדה המופיעה במשנה: "אבדתו ואבדת אביו, אבדתו קודמת. אבדתו ואבדת רבו, שלו קודמת" (כבא מציעא ב, יא). כלומר, לגיטימי שאדם ידאג תחילה לאינטרסים שלו בטרם ידאג לאלו של זולתו – כל עוד אין לו חובות מפורשות הדורשות ממנו לוותר על אינטרסים אלו. אך יש לציין שבהקשר של הדיון באבדה או בהפסד כספי לא מופיעה עמדה כמו זו של בן פטורא. הסיבה לכך היא שאין מדובר בהקשר של חיים ומוות, אלא בהקשר הדומה יותר לתחרות כלכלית שבה המזל משחק תפקיד לגיטימי. את נטילת המים, המביאה לידי מותו של האחר, קשה יותר לנמק כעניין של מזל נסיבתי גרדא (מי מחזיק במקרה בקיתון באותה שעה). נניח, למשל, שהוא שייך לשניהם, ולכן הם נושאים אותו איש-איש בתורו, ואך במקרה הבעיה מתעוררת כשהאחד ולא האחר נושאים אותו. במילים אחרות, המקרה בגמרא הוא "מקרה גבול", שכן הוא נוגע באינטרס יסודי המקשה לתבוע מאדם לוותר על נקודת מבטו האישית לטובת נקודת המבט המוסרית, זו של שוויון והוגנות.⁷

7 ראו לזכור שהמעלה בפתרונו של בן פטורא (אך גם של הגרלה) נעוצה בהיותה – בלשון תורת המשחקים – "יציבה". אם היא מקובלת על שני הצדדים כעיקרון כללי, אזי היא תניב תמיד את אותה התוצאה (בין שהקיתון נמצא בידי האדם האחר, בין שהוא נמצא בידי האחר). לעומת זאת אם שני הצדדים ילכו בדרכו של ר' עקיבא, יש חשש שמאחר שכל אחד יחשוב שחיו קודמים, לא יהיה פתרון מוסכם אלא רק מאבק שאינו כפוף לשום עיקרון חוץ מהפעלת כוח.

ניתן להנהיר פירוש זה למקרה שלפנינו על ידי הנגדתו למצב היפותטי שבו אדם שלישי מגיע למקום שבו נמצאים שני ההולכים הצמאים, שאין להם אפילו קיתון מים אחד. לאדם שלישי זה קיתון מים שיספיק רק לאיש צמא אחד, אך הוא עצמו אינו זקוק לו שכן זה עתה שתה די מים כדי להגיע למקום יישוב. מה יעשה? לתת לשניהם הוא מעשה אבסורדי ובזבזני, שכן שניהם יגועו בצמא. לתת לאחד מהם כאשר אין בסיס ערכי להעדפתו (למשל אם הוא ילד) אינו פתרון צודק. כל שנותר לאדם השלישי לעשות הוא להפיל גורל בין השניים. אבל בכל מקרה, אל לו לתת את הקיתון לאחד מהם ולומר לו: "תפתור אתה את שאלת החלוקה עם חברך, כי אני אינני יכול לשפוט למי לתת אותו", שכן קרוב לוודאי שהאדם שיקבל את המימיה לא יפעיל שיקולי הוגנות כפי שהאדם השלישי אמור היה לעשות, אלא ילך בדרכו של ר' עקיבא וישתה את כל המים כדי להציל את נפשו. ניתן אפוא לומר שהגרלה היא מנגנון הכרעה לצד השלישי ("המחלק"), שאין לו אינטרס אישי בחלוקה. לא זה המצב ב"שניים מהלכין".

בן פטורא מאמין שגם במקרים מעין אלו של מחסור בטוב העילאי של בני האדם – החיים עצמם (או האמצעים ההכרחיים לקיימם) – יש תוקף לדרישות הצדק השוויוני וההוגנות. דמו של האחד אינו סמוק יותר מזה של רעהו. אפילו הגרלה לא תעשה צדק עם העיקרון העליון של כבוד האדם ושל קדושת החיים השווה של כל אדם. עדיף לתת לשניים לשתות ולחיות לכמה שעות מלהשאיר אחד בחיים "על חשבון" האחר. זו תפיסה מוסרית נוקשה, אך יש משהו אצילי במחויבותה המוחלטת לערכים מוסריים.⁸ ר' עקיבא, לעומת זאת, גורס שבמצבי קיצון כאלה המוסר מאבד את כוחו המחייב. מאחר שלאיש מן השניים אין זכאות על המים יותר מלאחר, ומאחר שרק אחד יכול לשרוד, יהא זה אני, כלומר מי שמכריע בשאלה מנקודת מבט בגוף ראשון, קרי מי שבפועל מחזיק בקיתון ושאליו ר' עקיבא מכון את פסיקתו. המשמעות של "חייך קודמין לחיי חבריך"

8 מנקודת מבט דתית אפשר לחשוב על החיים כקניין, אך לא של האדם אלא של האל. אם כך הדבר, אפשר להבין את עמדתו של בן פטורא כהימנעות מהפעלת עקרונות של צדק חלוקתי של קניין אנושי ושל רציונליות אנושית על מה שהוא קניין אלוהי, ולכן כהותרת האחריות לגורל השניים בידי שמים. כאן אינני הולך בדרך זו, שכן אני מבקש לבדוק את שאלת ההכרעה במצבי קיצון של חיים ומוות מנקודת מבט של צדק או מוסר אנושי.

יכולה להיות רק מנקודת מבט אישית (עצמית), שכן מנקודת מבט אל-אישית אין שום קדימות לחיי האחד מהשניים על פני חברו. כך, אין בעמדתו של ר' עקיבא משום הכחשה של הטענה שדמו של האחד אינו סמוק יותר משל האחר. אלא ש"סמוק יותר" הוא שיפוט ערכי של צדק מופשט ואל-איש, ואילו מנקודת מבט אישית כל אדם רואה במובן עמוק את דמו כסמוק יותר משל אחרים.⁹

הביסוס של דברי ר' עקיבא על הפסוק מספר ויקרא מעניין כשהוא לעצמו, שכן ר' עקיבא בעצם הופך את משמעותו המקורית הפשוטה.¹⁰ "וַיְחִי אַחִיךָ עִמָּךְ" מופיע בתורה כהסבר לצייוי לעזור לחלש השרוי במצוקה – זר או גר. ר' עקיבא מעמיד את הנוסח הזה על ראשו: הוא מתמקד בחיי הסובייקט ולא בחיי הזולת. הצייוי אינו לאפשר לאחר לחיות עמך, אלא להצדיק מדוע אין עליך להקריב את עצמך כדי להציל את חייו. הוא מפרש "וַיְחִי אִיךָ עִמָּךְ" כפסוק תנאי: אם אתה לא תחיה, לא יהיה לאחריך עם מי לחיות. או במילים אחרות, עליך לעזור לחברך רק על יסוד ההנחה שאתה מוסיף להתקיים, כלומר שפעולת הסיוע אין בה כדי להביא למותך. לכן צריך לקרוא "וַיְחִי אִיךָ עִמָּךְ"; ולא "וַיְחִי אִיךָ עִמָּךְ", כמו שמובן כפשוטו בספר ויקרא, ואולי כמו שהבין בן פטורא.¹¹

- 9 לכן אין לבחון את פרשת "שניים מהלכין" בדרך האנלוגיה לא לדין רודף ולא לעיקרון שאין רוחים נפש מפני נפש ולא לדיני הסגרה של אדם לאויב הצר על עיר כדי שבמותו יציל את נפשם של שאר תושבי העיר (אנלוגיות מפתות במבט ראשון). המהלכים בדרך, בניגוד לעובר של אישה המקשה ללדת, אינם רודפים זה את זה, וההכרעה ביניהם נעשית על ידי אחד מהם (המחזיק בקיתון), ולא על ידי הציבור כולו או שופט חיצוני כלשהו.
- 10 הפרשנים מזכירים שאותו סיפור כפי שהוא מסופר בספר תורת כוהנים מציג את בן פטורא כמסתמך אף הוא על הפסוק בספר ויקרא, אלא שהוא קורא אותו באופן הקרוב יותר להבנה הפשוטה של "וַיְחִי אִיךָ עִמָּךְ" – עליך לחלוק את חייך (או את האמצעים לקיומם) עם האחר.
- 11 המושג של "אחווה" (העומד בבסיס "וַיְחִי אִיךָ עִמָּךְ") עשוי להתפרש, כמו שהציע לי יצחק בן רוד, לא במובן של הקרבה או מתנה הקשורה בויתור דווקא, אלא כנתינה במובן האריסטוטלי והניטשאני, כלומר כמעשה של נדיבות, שפע, הרחבת ה"אני" וחיייו שלו. אינני רוצה לייחס לר' עקיבא עמדה זו, אך אין ספק שלעמדה זו ולעמדתה משותפת ההנחה שהחיים עצמם קודמים למושגי הצדק החלוקתי הכרוך בשוויון ובהדדיות, בגמילות חסדים ובחובת הכרת התודה. כך או כך אין זו נתינה במובנה הנוצרי האלטרואיסטי, כפי שיידון להלן.

אותו ר' עקיבא, התופס את הציווי "ואהבת לרעך כמוך" כ"כלל גדול בתורה", סוטה כאן מדרכו. הטעם לכך הוא אולי המעבר משאלות של צדק חלוקתי לשאלות של חיים ומוות. כאן אין מדובר ביחס לגר, בחלוקה של טובין חומריים, בשאלות של גובה הריבית (שבהן עוסק הפסוק בוויקרא), אלא בערך שאינו מדיד (incommensurable) ביחס לכל ערך אחר במסגרת החיים: החיים עצמם. החלוקה ההוגנת של נכסים בינך וביני "אחיך" יכולה להתקיים רק כל עוד יש לאחיך עם מי לחלוק נכסים אלו. צדק מוסרי נועד לחלק טובין בין בני אדם קיימים, על פי עקרונות הוגנים. אך החיים עצמם אינם עוד סוג של טובין, אלא התשתית או התנאי לעצם קיומם של טובין וממילא לעצם האפשרות והצורך לחלקם באופן צודק. כשם שאין זה צודק או בלתי צודק שאדם בא לעולם, כך אין זה צודק או בלתי צודק שאדם נפטר מן העולם.

כמובן אין בעמדה זו משום היתר להריגה או לרצח, שהם מעשה אקטיבי של תקיפת אדם אחר, פגיעה ישירה בזכויותיו (והרי ר' עקיבא תומך במפורש בעיקרון של "ייהרג ובל יעבור" וב"קידוש השם" במקרים שהדרך היחידה לשרוד היא רצח);¹² אלא יש כאן השעיית העקרונות של צדק חלוקתי כאשר אדם עומד לפני הבחירה בין חייו ובין חייו זולתו, ואין הוא מוגבל על ידי חובות חיוביות מפורשות כלפיו. לא קל לסרטט את גבולות הטווח של חובות חיוביות המחייבות הקדמת חייו אדם אחר לחיי שלי. הן עשויות להיות קשורות בהתקשרות חוזית או באמנה חברתית (כמו במקרה של נכונות להיהרג במלחמה), בחובות טבעיות כמו של אב לילדיו (הדורשות מן האב להקריב את חייו למען הצלת חייהם) או בחובות אישיות מפורשות (כמו למשל הבטחה של מדריך או של קברניט להביא בשלום את נוסעיו אל יעד, ולכן חובתם להתפנות אחרונים מספינה טרופה). כך או כך, הסיפור התלמודי נמנע מכל אזכור או רמז לכל חובה מפורשת קודמת של האוחז בקיתון כלפי רעהו ובכך משאיר את הדילמה בעירומה: השאלה אינה מה צודק או למי מגיע מבחינה מוסרית לשתות את המים, אלא חייו של מי קודמים.

12 כמובן זה אכן אין מדובר בהריגת האחר אלא בהיתר שלא להצילו, ומבחינה זו אין בפסיקתו של ר' עקיבא משום סתירה לאיסור המוחלט על רצח. ואולם אל לנו להיגרר למחשבה שדרישתו של בן פטורא להתחלק במים נופלת בקטגוריה של הצלת חיי הזולת, שכן אף שהיא כרוכה במתן מחצית מן המים לאחר, הרי בעל הקיתון יודע שכמות זו לא יהיה בה די להציל את חייו.

ושוב, מנקודת מבט חיצונית לשני המהלכים, למשל זו של המדינה, אפילו החיים עשויים להיראות כטובין הנתונים לחלוקה: כך למשל, המדינה קובעת סדרי קדימויות בקבלת טיפול רפואי מציל חיים או משגרת אל מותם אזרחים אלו ולא אחרים בעת מלחמה. אבל היחיד אינו יכול לתפוס כך את חייו שלו. הוא, בניגוד למדינה, רואה את חייו כ"עולם מלא", כבעלי ערך ללא גבול, שאינו ניתן לשקלול עם כל ערך אחר – בכלל זה חייו של אדם אחר.¹³ המהלך הפרשני של ר' עקיבא הוא אמיץ אף שאיננו הרואי מבחינה מוסרית כמו עמדתו של בן פטורא. שהרי ניתן היה לטעון שהביטוי "וחי אחיך עמך" מניח שעליך לעשות כל דבר אפשרי כדי להציל את חייו שלו, בכלל זה להקריב את עצמך. ואכן היה אפשר בהחלט להעלות פתרון כזה של "מעשה שמעבר לחובה" (supererogation), אף שאין הוא נזכר או נרמז בסיפור התלמודי וגם לא בדיונים הפרשניים המאוחרים יותר עליו. כמו שאנו יודעים מהקשרים קיצוניים כמלחמה או סכנת השמדה, בני אדם נוקטים לעתים מעשה זה שמעבר לחובה – מפילים את עצמם על רימון העומד להתפוצץ בתוך קבוצה של בני אדם או במחנה ריכוז מוסרים את פרוסת לחמם האחרונה לחבר. פתרון זה גם רציונלי, במובן שהוא שומר על חיי אדם אחד לפחות, וגם מוסרי בדרגה ההרואית של האלטרואיזם שלו, ובמובן זה בוודאי אינו בלתי צודק. ואולם גם פתרון זה שומר על נקודת המבט האישית (בניגוד לאל-אישית שהיא דרכו של הצדק), שכן כשם שהעדפת עצמי על פני חברי היא מוטה וסוטה מדרך השוויון ואי-משוא הפנים, כך גם העדפת חברי על פניי היא נושאת פנים. בשני המקרים אין מתקיימת תפיסת הצדק השוויונית המחמירה של בן פטורא, או לחלופין זו העומדת בבסיס רעיון ההגדרה: לו היה שופט חיצוני נדרש להחליט למי מהשניים לתת את המים, הוא לא היה יכול מבחינה מוסרית להחליט שעל האחד להשאיר בידי את הקיתון וגם לא שעליו לתת אותו לחברו; היה עליו לנקוט את החלוקה של בן פטורא (או על פי גישתי להטיל מטבע), שכן

13 לכן לדעתי את המשנה "כל המקיים נפש אחת, מעלים עליו כאילו קיים עולם מלא" (סנהדרין ד, ה) יש להבין כהרחבה (ולעתים הפרוזה) של נקודת המבט האישית. מנקודת מבטי אין העולם קיים בלעדיו, וודאי שאין לו ערך כשהוא לעצמו, ולכן אני רואה את חיי מבחינה ערכית כעולם מלא. לא כן השופט הגוזר את דינו של אדם למוות או המפקד השולח את חייליו למות או המדינה המעצבת מדיניות בריאות שיש בה קדימות להצלת רבים על פני הצלת היחיד.

הוא אינו יכול להיזקק לנימוק "חיך קודמים"¹⁴. ואולם יש לציין שעמדתו של בן פטורא בדבר חלוקה שווה של המים באופן שיביא למותם של השניים היא פתרון אבסורדי ובלתי מוסרי במקרה של שופט שהוא צד שלישי, שכן לו אין עומד אפילו הטיעון של "אל יראה אדם כמות חברו", במובן הפרסונלי של הצלת חייו על חשבון חיי חברו. הרי הרופא רואה יום-יום אנשים המתים בגלל הקדמת הטיפול בזולתם על פני הטיפול בהם.

ובאשר לגופו של הטיעון, שהוא הבסיס המפורש היחיד לפסיקת בן פטורא, לא ברור מה טיבו. מצד אחד אפשר להבינו כמונחים פסיכולוגיים: "ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו", כלומר נקיפות המצפון שלך על שלא חלקת את הקיתונן עם חברך ירדפו אותך כל חיך. ובאמת, המחקר הפסיכולוגי מלמדנו שאנשים חשים אשמה אם חייהם ניצלו "על חשבון" חיי האחר, גם כשהנסיבות שהובילו לידי כך היו אקראיות ולא נגועות באשמה מוסרית. ואולם לא ברור אם הטעם של "לא תוכל לחיות עם מעשה כזה" עשוי להיות טעם מספיק לאדם כדי להקריב את חייו, בייחוד כשאין הקרבה זו מביאה לידי הצלת חייו של האחר. לכן יש לפרש את בן פטורא כמציע עמדה עקרונית חלופית לזו של ר' עקיבא: אדם אינו יכול לחיות חיים שלמים אם הפר עיקרון מוסרי כה עמוק בדבר השוויון בין בני אדם. במילים אחרות, נקיפות המצפון של הניצול יש להן בסיס מוסרי אמיתי, ואין הן עניין פסיכולוגי גרדא.

III

כאן יש להעיר שהיו פרשנים שזיהו את בן פטורא, שאין אנו יודעים עליו דבר מעבר להופעתו בטקסט זה, עם פטרוס, אבי הכנסייה, קרי עם נציגה של העמדה הנוצרית, שכל כוונת הגמרא איננה אלא להציגה כדי לשוללה ולהציג את העמדה "היהודית" כנגדה. אחד העם למשל סבר שהסיפור התלמודי איננו ויכוח בין תנאים, אלא בין גישת היהדות לגישת הנצרות: "בן פטורא האלטרואיסט אינו

14 אפשרות ששמואל שילה מצטט בדיון על פתרונות עכשוויים לדילמת הקיתון. ראו שמואל שילה, "דחיית נפש מפני נפש: מקרי גבול על-פי ההלכה", בתוך: ברכיהו ליפשיץ, גדעון לייבוזון ומרגלית שילה (עורכים), *דין מוסר ויושר במשפט העברי*, ירושלים: המכון לחקר המשפט העברי, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006, עמ' 274.

מוקיר חיי אדם כשהם לעצמם ונוח לו לאבד שתי נפשות במקום שמלאך המוות אינו דורש אלא אחת, ובלבד שינצח רגש האלטרואיסמוס".¹⁵ אך העמדה הנוצרית, המציבה את האלטרואיזם הסופרארוגטורי כאידאל, קרובה יותר לאפשרות שבסיפור זה כאמור איננה נזכרת, זו של ויתור גמור על הקיתון לטובת האחר. והרי אין זו עמדתו של בן פטורא. קשה לכנות את בן פטורא "אלטרואיסט", שכן אין הוא דואג לחיי חברו, שהרי החבר יקבל רק מנת מים שלא תספיק להציל את חייו. וודאי שעמדתו אינה מבוססת על חמלה, ואין היא ביטוי למוסר של אהבה או רגש כמו שאחד העם סבור. גישתו של בן פטורא דומה הרבה יותר ל"ייקוב הדין את ההר". כלומר, גם ברגע המצוקה הנורא ביותר עלינו לרבוך בעקרון הצדק השוויוני ולכבד באותה מידה את הזכות לחיים שלנו ושל זולתנו. הצדק יגבר על התועלת – אפילו במקרה של הצלת חיים.¹⁶ לעומת זאת אחד העם צודק

15 אחד העם, "על שתי הסעפים", בתוך: כל כתבי אחד העם, ירושלים: הוצאה עברית, תשי"ג, עמ' שעג. אפילו אם צודק אחד העם באפיונו את הנצרות, מה שאינו נראה לי נכון, ייחוס פירוש כזה לעמדת בן פטורא נראה לי מוטעה לחלוטין. וראו גם שמואל ינאי, "על אהבה, קיתון של מים ותפיסות נוצריות", דף קשר, ישיבת הר עציון, גיליון 760, פרשת נשא, ז' בסיון תש"ס. ינאי טוען שתפיסתו של בן פטורא מייצגת גישה נוצרית של שוויון גמור בין כל בני אדם (לפני האל), ואילו תפיסת היהדות מקיימת היררכיה של מעין מעגלים קונצנטריים של קדימויות – קרובים או רחוקים יותר – ובהיררכיה זו הסובייקט היחיד הוא המעגל הראשוני והבסיסי ביותר. לדעתי, יש קושי בפרשנותו של ינאי, שכן קשה לקבל את הקישור שהוא עושה בין עמדתו של בן פטורא לזו של הנצרות בעניין קדימות האהבה (אלטרואיזם) לצדק. הרי דווקא נראה שכן פטורא הוא שמוביל את עקרון הצדק כמעט עד כדי אבסורד. כאמור, גישה נוצרית טיפוסית יותר היא זו של אבות הכנסייה שייסדו את הרעיון של הליכה מעבר לחובה וקניית מעמד מיוחס של קדושה על ידי מעשי הקרבה קיצוניים – אם כלפי שמים אם כלפי בני אדם אחרים, אך צידוקם של מעשים אלו נעוץ בהיותם מקדמים את הטוב (במקרה זה, חייהם של בני אדם אחרים), ולא את הצדק. ראו ספרי, David Heyd, *Supererogation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, בעיקר בפרק הראשון על המקורות התאולוגיים של המושג.

16 כחלק מביקורתו הכללית על תאוריה מוסרית נוקשה ועל יכולתה לקבוע מראש מה באופן קטגורי נכון לעשותו, נזקק אהרן דוד גורדון לסיפור "שניים מהלכין בדרך" ולעמדתו הנוקשה של אחד העם המצדד באופן הר-משמעי בר' עקיבא. על פי גורדון, אין לדילמה התלמודית פתרון כללי מופשט, והיא תלויה הן במערכת החברתית

בדרך שהוא מפרש בה את עמדתו של ר' עקיבא: "כשם שאין לי רשות להרוס את חייו של אחר בשביל חיי אני, כך אין לי רשות להרוס את חיי אני בשביל חייו של אחר". ואם אין שיקול נוסף, כמו איסור הריגה של הזולת כדי להציל את חיי, הרי במקרה של תיקון בין חיים לחיים – חיי שלי קודמים.¹⁷ אך אחד העם רואה בכך ביטוי לעמדת הצדק המופשט והמוחלט של היהדות, ואילו על פי הפרשנות המוצעת כאן עקרון הצדק המופשט חייב להיות דווקא אל-אישי וחסר פניות, ועל כן מגולם בעמדתו של בן פטורא דווקא, ואילו את ר' עקיבא יש לפרש במונחים של קדימות החיים – שלי – לכל עיקרון מוסרי מופשט.

ואולם את עמדתו של בן פטורא אפשר לפרש פירוש נוקשה קצת פחות ואולי אנושי קצת יותר, כמו שעשו פרשנים לא מעטים: שמא מדובר בסיכויים כלשהם להינצל ולכן החלוקה השוויונית מוצדקת בכך שאפשר שתעבור שיירה בדרך ותציל את שניהם? עד כמה מדובר בסיכויים סבירים – זו שאלה לעצמה שאין לה פתרון ברור, לא בגמרא ולא במציאות; אך בכל מקרה דומה שפרשנות זו מעקרת משהו מהממד הטרגי הקשה של ניסוי המחשבה שהסיפור בגרסתו המופשטת המקורית מציג. אבל גם אם נלך בעקבות בן פטורא בלי להניח "סוף טוב" הוליוודי שבו שני המהלכים ניצלים, עדיין יש לזכור שמיתתם של השניים תבוא רק לאחר כמה שעות או כמה ימים, ולכן נימוקו של בן פטורא קשור בזכותם של השניים לחיי שעה. האם אין חיי שעה של השניים מצדיקים כל מאמץ

והתרבותית שהדילמה מתעוררת בה הן בעמדה הנפשית הסובייקטיבית של הפרט העומד לפניו. ההכרעה במצב הטרגי של המהלכים בדרך אינה, אומר גורדון, עניין של צדק אלא של "השראה עליונה", וזו עשויה להתבטא בנטילת המים לעצמו או בחלוקתם עם רעהו או במתן הקיתון כולו לרעה. אף שפרשנותי בדבר קדימות החיים למוסר דומה לזו של גורדון, במובן שההכרעה עצמה שרויה מעבר למוסר במובנו הרגיל (זה של צדק חלוקתי על-אישי), כוונתו של ר' עקיבא לתת לגיטימציה לדרך האגוצנטרית, ואילו גורדון מדבר על הכרעה על-מוסרית ("מידה עליונה שאין עוד למעלה ממנה"), העשויה להביא לידי כל אחת מהחלופות. ראו עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 93-95.

17 אחד העם, "על שתי הסעפים" (לעיל הערה 15), עמ' שעג. וכך גם מפרש אחד העם את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" כניגוד ל"ואהבת לרעך [יותר] ממך" (שם, עמ' שעד).

לקיימם, אפילו אם הדבר בא על חשבון סך כל תוחלת החיים של אחד מהם?¹⁸ אם כמו שר' עקיבא סובר ערך החיים "בלתי מדיד", גם תוחלתם בזמן אינה משנה דבר בנוגע לערכם. ואם כך הדבר הרי בן פטורא משתמש בנימוק הדומה לעקרונות האתיקה הרפואית (וההלכתית) שאינם מתחשבים במשך הזמן שנותר לאדם לחיות כשנקבע סדר ההעדפה בטיפול בחולים או בנזקקים או בפצועים. במונחים כלכליים יותר: על פי ההכנה המוצעת כאן לפסיקתו של בן פטורא, הוא אינו מחיל בנזקקות עקרון צדק מופשט (ייקוב הדין את ההר) כלשהו, אלא דבק ברעיון – יהודי מאוד והלכתי מאוד – שאת ערכם של החיים לא ניתן למדוד; ולכן ערכם הכולל של החיים של האחד שיימשכו עוד כמה שנים אינו בהכרח עולה על ערכם המצטבר של כמה שעות של שני האנשים. אף שרבים עדיין לא ישתכנעו מעמדתו של בן פטורא גם על פי פירוש זה, ראוי שיחשבו על דילמה של חלוקת משאבים חיוניים להצלת חיי אדם בהקשר הרפואי: האם עלינו להעדיף הצלת חיי שני אנשים מבוגרים שתוחלת חייהם המצרפית קטנה על פני הצלת אדם צעיר שנותרו לו שנים רבות לחיות? האם עדיף להציל כמה שיותר בני אדם או כמה שיותר "שנות חיים" (life years)? ותהא עמדתנו אשר תהא, לא נוכל לשלול על הסף את השיקול האתי של בן פטורא בהקשר זה. ובמובן זה, וכנגד פירושו של אחד העם, אי־אפשר להציג את גישתו של בן פטורא כ"לא יהודית", שכן – לפחות על פי פירוש זה של ערכם של חיי שעה – היא עולה בקנה אחד עם ההכנה המסורתית של עקרון קדושת החיים ופיקוח נפש דווקא. עוד דרך להבין את גישתו של בן פטורא נסמכת על פירוש המילה "מוטב" ("מוטב שישתו שניהם"). על פי קריאה זו, בן פטורא אינו סבור שחובה על המחזיק בקיתון להתחלק במים עם חברו, אלא שזהו אידאל, טוב נאצל, מעשה סופרארוגטורי מובהק – שהוא טוב אך אינו בגדר חובה. אך קריאה זו מצמצמת את הוויכוח, שכן על פיה בן פטורא אומר שמותר למחזיק בקיתון גם לשתות את כולו וגם להתחלק בו עם חברו, ואילו ר' עקיבא מנחה את האדם המחזיק בקיתון לשתות את מימיו (אף שלא ברור אם הוא ממש מטיל עליו זאת כחובה ואוסר על חלוקת המים עם רעהו; ושמא אף שלא היה מתיר חלוקת המים לשניים על פי העיקרון של בן פטורא, משום שבכך היו שניהם מתים, אולי היה מתיר את

18 ראו חזון איש, ליקוטים (על בבא מציעא), סימן כ.

מתן הקיתון כולו לחבר).¹⁹ אך לדעתי פרשנות זו נוטלת את העוקץ הפילוסופי-עקרוני מן המחלוקת – זו הנוגעת בשאלה אם החיים קודמים למוסר, או שמא גם בהכרעה עליהם האדם כפוף לעיקרון המוסרי האוניברסלי של השוויון וההוגנות. עומקה של הדילמה נעוץ בהנחה שהשאלה היא שאלה ישירה מה צריך לעשות, ולכן את "מוטב" יש להבין כהנחיה לאדם מה לעשות ולא כהערכה מופשטת בדבר מה אידאלי לעשות.

עמדתו של ר' עקיבא התקבלה, ההלכה כמותו. גם בניסוח התמציתי של הסיפור נרמז שהיה ויכוח בנושא, בעיקר על עמדתו של בן פטורא, "עד שבא רבי עקיבא" ושם לו קץ. החיים קודמים למוסר, ובמובן זה פסקתו של ר' עקיבא משתלבת היטב עם הרעיון של "וחי בהם" (במובן שהתקבל במסורת הפרשנית של "וחי בהם – ולא שימות בהם"): הן מנקודת המבט מוסרית של חלוקה צודקת, הן מנקודת המבט הדתית של קיום מצוות, כל נורמה של התנהגות מניחה את קיומם של החיים, שהרי לערכי צדק ומצוות אין קיום אלא דרך קיומם של בני אדם. בשפה פילוסופית אפשר לומר שערכי צדק ומצוות אינם נותנים את הערך לעצם קיומם של בני אדם, אלא רק לאופן קיומם ולאורח חייהם לאחר שנוצרו. אכן, מפרספקטיבה אובייקטיבית חייך אינם שווים יותר מחיי חברך, אך לפחות מנקודת מבטך, וכאשר אינך חייב לו דבר ישירות (אחריות מקצועית, הורות, חוזה מוקדם), אי-אפשר לצפות שתנהג באופן שאינו נושא פנים לעצמך כשמדובר בחייך. בעניין הנוגע בעצם קיומך אינך יכול לשמש שופט נטול הטיה. חייך קודמים. וגם אם תראה כמות חברך וכל שארית חייך תחוש אשמה על שאתה חי והוא לא, כמו שמנמק בן פטורא, עדיין יצר החיים הבסיסי והקדם-מוסרי המניע כל אדם גובר. את גבולות ההחלה של עקרונות הצדק אפשר להמשיך בהקשר שלנו לתורתו של דייוויד יום (Hume) בדבר "נסיבות הצדק" (circumstances of justice). עקרונות הצדק אינם חלים במצבי קיצון של מחסור קיצוני, ואף לא של שפע בלתי מוגבל. אין כל סיכוי, ואף הצדקה רציונלית, קל

19 גם בימינו יש מחלוקת הלכתית אם למרות הפסיקה של ר' עקיבא מותר למחזיק בקיתון לפעול בדרכו של בן פטורא. יש מסורת המתירה זאת. ראו שילה, "דחיית נפש מפני נפש" (לעיל הערה 14), עמ' 274. כמו כן ראו להלן את גישתו הדור-משמעית של עגנון בעניין זה.

וחומר מוסרית, להפעיל מערכת נורמטיבית בתנאים של מאבק לחיים ולמוות בין בני אדם על מעט המשאבים הקיימים בעולם.²⁰ כך גם על פי השקפתו של תומס הובס: הזכות הטבעית לחיים קודמת לצדק, וכל אימת שיש התנגשות ישירה בין תביעת הצדק לבין החיים, לפחות מנקודת המבט של הסובייקט של חיים אלה, החיים גוברים, או במונחיו של הובס אנו חוזרים למצב הטבע שבו אין לצדק כוח מחייב כלשהו.²¹

כדאי להדגיש שעל פי הפירוש שאני מציע כאן עמדתו של ר' עקיבא אינה תועלתנית, בניגוד למשל למחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש על מסירת אדם מן הקהילה לאויב הצר על העיר כדי להציל את הקהילה כולה (פרשת שבע בן בכרי).²² כאן השיקול אינו קבוצתי ואין בו חישוב של האופטימיזציה של התוצאה הסופית, שהרי אותה אפשר להשיג גם על ידי הקרבת חייו של נושא הקיתון כדי להציל את חברו או אפילו על ידי הגרלה. אלא כאמור, תפיסתו של ר' עקיבא נשענת על נקודת המבט האישית ("בגוף ראשון"). אפילו אם אין החיים (באופן מופשט, על-אישית) קודמים למוסר (או לצדק), הרי חיך שלך – מנקודת מבטך – קודמים.

ובאותו הקשר של הרחבת הדילמה מתחום הפרט לתחום הקהילה, יש להזכיר את מקרה המעיין המובא בדרך כלל כאנלוגיה לסיפור של שני המהלכים בדרך: "מעייין של בני העיר, חייהן וחיי אחרים, חייהן קודמין לחיי אחרים" (נדרים פ ע"ב). ואכן בין שני המקרים יש דמיון מבני מובהק, שכן בשניהם אין שום אמת מידה חיצונית תוכנית להכרעה, והאינסטינקט האגואיסטי מנצח. אבל יש להעיר

20 דוד יום, מחקר בדבר עקרוני המוסר, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב, פרק ג.

21 תומס הובס, לויתן, בעריכת מנחם לורברבוים, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: מרכז שלם, 2009, עמ' 209: "כאשר אדם משולל מזון, או כל דבר אחר שהוא הכרח לחייו, ואינו יכול לשמר את עצמו בשום דרך מלבד מעשה כלשהו נגד החוק – למשל, אם ברעב גדול ייקח לו בכוח הזרוע או בגניבה אוכל שאין הוא יכול להשיגו לא בכסף ולא בצדקה [...] הוא פטור לחלוטין". הטעם לכך הוא ש"הטבע [...] הוא המאלץ אותו לעשות את המעשה". קשה לדעת אם ר' עקיבא היה מאמץ עמדה נטורליסטית מובהקת כזו של הובס, אך שניהם שותפים למתן קדימות לחיים של אדם מנקודת מבטו האישית על פני נורמות חברתיות (מוסריות או פוליטיות).

22 ירושלמי, תרומות ח, ד.

שמקרה העיר הוא פוליטי בטבעו וכרוך בחובה הראשונית של מנהיגי הקהילה לחבריה או אפילו של חברי הקהילה זה לזה, ולכן קל יותר להצדיק את הקדימות של "חייהן" ל"חיי אחרים". או במילים אחרות, בניגוד לתחום הפרט, שבו חלים עקרונות אוניברסליים של שוויון בין בני אדם שנבראו בצלם, בתחום הקהילתי, או נאמר הבינלאומי, אותם עקרונות של מוסר אינם מתקיימים, ודאי שלא במקרים של סכסוך (מלחמה או תחרות על משאבים חיוניים). למדינה יש חובות בראש ובראשונה כלפי אזרחיה, וחובות העזרה שלה למדינות אחרות חלשות יותר משל אנשים פרטיים, שכן אין ביניהן יחסים מוסריים של כבוד האדם ואף לא מחויבויות הנגזרות מאמנה חברתית. כשם שבתחום הצדק החלוקתי מקובל העיקרון "עניי עירך קודמים", כך קל וחומר נדרשת החברה המדינית להבטיח את חיי אזרחיה לפני שהיא דואגת לחייהם של בני חברה אחרת.

IV

מקור ההשראה הפילוסופי העיקרי לפירוש שאני מציע כאן לפסיקתו של ר' עקיבא נמצא בעבודתו החלוצית והמעמיקה של הפילוסוף האנגלי בן זמננו ברנרד ויליאמס (Williams). שער בנפשך, תוהו ויליאמס, מה היית עושה לו נקלעת לחוף אגם וראית שתי נשים טובעות במים וזועקות לעזרה.²³ לא רק שאין לך די זמן להציל את השתיים אלא רק אחת מהן, אלא שמיד מתברר שאחת משתי הנשים היא אשתך שלך. ברור שתקפוץ למים ותציל את אשתך. אך מדוע? מהו הצידוק התאורטי לכך? שהרי תורות מוסר בדרך כלל דורשות התנהגות שאינה נושאת פנים (impartial) לבני אדם, כלומר התנהגות המתבססת על החלת עקרונות וכללים אוניברסליים באופן לא אישי. דרך תגובה אחת היא לומר שאכן התנהגות של העדפה בגין קשר אישי היא פסולה מבחינה מוסרית ושבדיוק כמו במקרה של עובר האורח השלישי הפוגש בדרכו את שני הצמאים למים כשביכולתו להציל בעזרת קיתונו רק אחד מהם, כך גם כאן עליו להטיל מטבע כביטוי לכבוד השווה שהוא רוחש לשתיים. במקרה שלפנינו עדיין אפשר

Bernard Williams, "Persons, Character and Morality," in: idem, *Moral Luck*, 23
Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 17–18

לטעון שאף שהאדם לא פעל כשורה, כלומר שלא היה לו צידוק לפעול כמו שפעל, עדיין עומדת לו הגנת הכורח המעניקה לו פטור מסנקציה. אבל אפשר גם לטעון שהעדפתו של אדם את אשתו (בלא כל נימוק נוסף) היא כשהיא לעצמה כלל מוסרי אוניברסלי שאינו נושא פנים: "כל אימת שאדם (כלשהו) נקלע לסיטואציה של אפשרות בחירה בין הצלת החיים של אשתו לבין הצלת חיי אדם זר, עליו להציל את אשתו". בניסוח זה הכלליות הלא אישית של הכלל המוסרי מתקיימת, אף שהתוכן של הפעולה על פי הכלל נראה כנושא פנים. שהרי אין בכלל זה משום משוא פנים העשוי להיתפס כבלתי מוסרי יותר מבכלל המקובל על הכול: "על כל אדם לדאוג תחילה לילדיו שלו".²⁴

אבל אף שפתרון זה נראה לנו משכנע, ובוודאי טוב יותר מזה של בן פטורא, ויליאמס טוען שגם בו יש מה שהוא מכנה "מחשבה אחת יותר מדי" (one thought too many). אשתו של המציל הייתה רוצה להאמין שבעלה הציל אותה משום שהיא אשתו, ולא בגלל מחויבותו לכלל המוסרי האוניברסלי שכל אימת שאדם יכול להציל את אשתו או אדם זר כלשהו עליו להציל את אשתו. דוגמה זו משרתת את ויליאמס בהתקפתו הכללית על המושג של תאוריה מוסרית ועל המוחלטות של החובה המוסרית, הן בקרב הקנטיאנים הן בקרב התועלתנים. מעצם טיבה של ביקורת רדיקלית זו, בסיסה אינו יכול להיות בעצמו מוסרי, שהרי היא מכוונת כלפי עצם המושג של מוסר המקובל בתאוריות מוסריות. אך ויליאמס טוען שהמושג המוסרתי של מוסר פשוט אינו עולה בקנה אחד עם הערך של שלמות או זהות האישיות (integrity), כלומר עם המושג ה"עשיר" של סובייקט או אדם-פועל (agent) שאינו הפשטה גרדא. בני אדם ממשיים הם יצורים בעלי קשרים פרסונליים עמוקים, ואלו קובעים את זהותם מבחינת תפיסת חייהם כבעלי ערך. הקרבת אנשים שאליהם האדם-הפועל חש קשר מיוחד (attachment) מטעמים מוסריים אוניברסליים כמוה כחתירה תחת עצם זהותו ותפיסתו העצמית את מה שהופך את חייו לבעלי משמעות. לכן במקרים כאלה האדם אינו זקוק לצידוק כלשהו כדי להשאיר בצד את השיקול של צדק מוסרי מופשט ולפעול כמו שטבעי לו לפעול. עצם הניסיון לתת לכך הצדקה

24 בדרך זו הולך למשל בריאן בארי בתאוריית הצדק שלו. ראו Brian Barry, *Theories of Justice*, London: Harvester, 1989, pp. 290–291

מוסרית אוניברסלית מופרך ומיותר, מחשבה אחת יותר מדי, ואפילו פוגע באמיתיותם (integrity) של יחסים אלו.²⁵

בלעדי אותם יחסי קרבה מיוחדים (attachments), מוסיף ויליאמס, לא יהיו חיי אדם בעלי תוכן שיצדיק את עצם קיומו. מחויבותו למערכת צדק שאינה נושאת פנים – קרי המוסר – אין בה כשהיא לעצמה די כדי להצדיק את חיייו של אדם, לתת להם משמעות וערך. לכן למחויבות המוסרית לא יכולה להיות חשיבות עליונה, כזאת שמכריעה כל דילמה, שכן בלעדי מה שהופך את חיי אדם לחשובים בעיני עצמו, אין טעם במחויבות למערכת נורמות לא אישיות החלות על בני אדם כיצורים מופשטים. כאן אנו מגיעים, על פי התזה של ויליאמס, לגבול המוסר.

את טיעונו של ויליאמס אני מבקש להרחיב מעבר ליחסים המיוחדים והמכוננים שיש לאדם עם אנשים אחרים. בסופו של דבר אותו טיעון חל גם על היחס בין אדם לבין עצמו – המושא של היחס המיוחד והקרוב באופן המובהק ביותר. כאן אין מדובר ברעיון ש"אדם קרוב אצל עצמו" במובן של תפיסת האינטרסים שלו כקודמים לאלו של אחרים, כמעגל הגרעיני בסדרת המעגלים הנרמז בעיקרון "עניי עירך קודמים", וגם לא באיזו הנחה בדבר טבעו האגואיסטי של האדם; הרעיון כאן הוא שאותו "תוכן" של חיים שמעניק להם את משמעותם הייחודית, שרוי מעבר למעמדם המוסרי במערכת לא אישית – כבוד האדם, זכויות, שוויון בתור מי שנברא בצלם לכל האחרים שכך נבראו גם הם. כאן אנו חוזרים לרעיון שבעיני הסובייקט חיייו שלו, מנקודת מבטו שלו, הם עולם מלא. אין ערוך להם לא במובן שערכם גדול מחייו של כל אדם אחר, אלא שבלעדיהם

25 דוגמה קרובה באופן מפתיע נמצאת אצל הרב יוסף קארו, שולחן ערוך, אורח חיים, שבת שכח, ב: "מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת; והזרז, הרי זה משובח; והשואל, הרי זה שופך דמים". ובכל זאת שתי הדוגמאות נבדלות ביניהן: מאחר שההקשר בשולחן ערוך הוא פיקוח נפש, יש להבין "שואל" כמהסס, כלומר משתהה. הספקנות כאן היא סכנה של ממש, שכן היא עלולה לעלות בחיי אדם. הזרזות היא חובה. ואילו אצל ויליאמס אין מדובר בסכנה הנובעת ממחשבה יתרה במובן הפרגמטי של המילה, אלא באופן ההנמקה המחשבתית, כלומר בכלבול קטגוריות בין חובות מוסריות אימפרסונליות ובין שלמות האישיות של הסובייקט הפועל וזהותו העצמית.

אין לאדם שום פרספקטיבה של השוואה או קדימות ערכית כלל. במובן זה שום אדם אינו יכול להחיל את עקרונות המוסר הלא אישיים על עצם חייו. כל ניסיון להצדיק את הקדימות המהותית הזאת שאדם נותן לחייו על פני חברו במונחים, למשל, של זכות או קניין (על קיתון המים) או כלל מוסרי אוניברסלי האומר שבכל מקרה של דילמת חיים הכלל המוסרי הוא שעל האדם להעדיף את חייו שלו – כל ניסיון כזה הוא בגדר "מחשבה אחת יותר מדי". ולכן יש להבין את מסקנתו של ר' עקיבא כביטוי למקרה הגבול שבו לשיקול המוסרי אין בעצם אחיזה. פשוט "שתה את הקיתון שבידך" או "הצל את אשתך".

אם זו אכן פרשנות קבילה ל"חיך קודמין על פני חבירך", אזי נוכל להבין את תמציתיות הניסוח של הדילמה בסיפור המקורי. כל העניין הקנייני (למי שייכים המים, מי מצא אותם, אם למי שטרח ונשא אותם "מגיע" יותר לשתותם) אינו רלוונטי, ולכן אין צורך למלא באופן משפטני את פרטי היחס לקיתון עצמו כאילו היה העניין נדון בבית משפט. אין גם צורך בשום אפיון אישי או חברתי של שני המהלכים (מי יותר חשוב, מי יותר צעיר, מי תרם יותר לחברה, למי יש פרופיל או רקורד מוסרי טוב יותר).²⁶ שהרי כל אלו עשויים לשמש כנימוקים, אם בכלל, רק במסגרת דיון מוסרי על אופני החלוקה של טובין בין אנשים קיימים. גם פלפולים בדבר הסתברויות של הצלה רק יעיבו על טוהר הדילמה, כמו שאין ויליאמס זקוק לנתונים על תוחלת החיים של אשת הגיבור שלו לעומת תוחלת החיים של האישה האחרת. כל אלו הן שאלות עודפות, מיותרות, מנקודת המבט של המחזיק בקיתון. ויליאמס אינו כופר בכוחו ובחלותו של המוסר על שיפוט לא אישי, כלומר במקרה שצד שלישי (באופן טיפוסי בעל סמכות, המדינה) אמור להחליט במצבי קיצון כאלה (triage). במקרה כזה השאלה מדוע לא לערוך

26 שלמה פינס כבר עמד לפני שנים רבות על הדמיון בין הסיפור בגמרא ובין הדילמה המוצגת בכתבי קיקרו על שניים שספינתם נטרפה והם נאחזים בקרש היכול להציל רק אחד מהם. אבל הדיון הסטואי – בניגוד גמור לשתי העמדות התלמודיות – מציג קריטריונים תוכניים להערכת חייו של האחד על פני האחר (חוכמה, תועלת לבריות או ערך למדינה). עקרון השוויון בערך של חיי אדם באשר הם, כמו שהוא מאומן בתפיסה היהודית, הופך את הדילמה שלנו למעניינת מבחינה פילוסופית יותר מזו הסטואית. ראו שלמה פינס, "שניים שהיו מהלכין במדבר...", בתוך: "הנ"ל (עורך), בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים: מוסד ביאליק, 1977, עמ' 9-11.

הגרלה הייתה שבה אל קדמת הבמה. תמיהתנו על שהסיפור התלמודי אינו מעלה אפשרות רציונלית והוגנת זו באה על פתרונה בפסיקתו של ר' עקיבא: הדילמה הזאת פשוט נמצאת מעבר לשיקולים של צדק ורציונליות. לעומת זאת תמיהה זו אינה מקבלת מענה אם אנו מבקשים פתרון מוסרי אך גם רציונלי לדילמה, כמו שמבקש בן פטורא.

ראוי לסיים מאמר זה בפרשנות ספרותית, או ליתר דיוק מיסטית, של הסיפור התלמודי. בסיפור קצר ומוזר מספר ש"י עגנון על ר' ישראל איסרליין, המתואר כצדיק גמור שבמותו ירדו שישים ריבוא מלאכים והעלו אותו בהדר ובפאר לשמים. רק מלאך אחד עמד ועיכב את מלאכי השרת מלהכניס את נשמתו לגן עדן. כשתמהו המלאכים על סיבת העיכוב של הצדיק, שלא עבר עברה מימיו, החל המלאך קורא בגמרא את סיפור "שנים שהיו מהלכין בדרך" בשלמותו. והנה, מדווח המלאך לחבריו, פעם היו רבי ישראל עצמו וחברו מהלכין בדרך בדיוק כמו בסיפור התלמודי, ור' ישראל נתן את הקיתון לחברו ובכך "עבר על דברי רבי עקיבא שהלכה כמותו מחבירו ולא עשה כדיון".²⁷

שאלה טובה היא אם ר' ישראל נשאר בחיים לאחר האירוע – אם מת מצמא או ניצל במזל על ידי מים שנמצאו פתאום. מצד אחד עגנון מדבר על "פעם אחת היה רבי ישראל..." כלומר כאילו היה זה סיפור לפני זמן רב. מצד אחר כיוון שאין כל רמז להצלתו, בהחלט ייתכן שסיבת עליית נשמתו לשמים היא בדיוק במעשה ההקרבה של חייו למען חברו. על פי אפשרות זו מתחזק הפרדוקס הטמון בסיפור: מעשה ההקרבה הרואי כל כך, שהוא מצדיק טקס של שישים ריבוא מלאכי שרת להכנסת נשמתו של ר' ישראל לגן עדן. זו הקרבה עצמית סופרארוגטורית.²⁸ עם זה הסיפור רומז למכשלה שבנסיבות כאלה של מוות: ר' ישראל היה צריך להשהות את מועד מותו ולא לוותר על קיתון המים. קשה לדעתי לומר אם עגנון

27 ש"י עגנון, "מפני מה לא הניחו את מורנו הגאון רבי ישראל איסרליין ליכנס לגן עדן מיד לפטירתו", אלו ואלו, תל אביב: שוקן, תש"ך, עמ' שיח-שכא.

28 יש לשים לב שר' ישראל אמנם הפר את דרישתו של ר' עקיבא, אך אין הוא הולך בדרכו של בן פטורא אלא יותר בדרך הנוצרית, האלטרואיסטית (שאחד העם זיהה בטעות עם עמדת בן פטורא). אך יש להניח שעגנון לא רק דוחה הקרבה עצמית אלטרואיסטית, אלא גם את הפתרון של בן פטורא. ובכל זאת מעשהו של ר' ישראל – לאחר גינויו הראשוני – זוכה בהערכה רבה, והסיפור מותיר את הקורא עם מסר דר-משמע.

היה מאמץ את פירושה הרגיל של פסיקת ר' עקיבא כקובעת כלל מוסרי או הלכתי אוניברסלי או שמא את דרכו של ויליאמס לייחד את המקרה כשרוי מעבר למערכת של נורמות כלליות מהסוג שההלכה קובעת. אך אין ספק שהסיפור מדגים בעוצמה מיסטית את ערכם של החיים ואת התפיסה שראוי לשומרם אפילו במחיר חייו של אחר. ההקרבה העצמית של ר' ישראל לטובת חברו הצמא היא סיבה טובה לעיכוב עליית נשמתו לשמים. אפשר לראותה כמנוגדת ל"דין" (בלשונו של עגנון), אבל מתוך סופו של הסיפור אפשר גם להבין שאין מעשה ההקרבה הזה נתפס כעברה של ממש, שכן לאחר שהיה ל"שעה קלה", ולו למראית עין ("כדי שלא יאמרו משאוי פנים יש למעלה"), נשמתו של ר' ישראל מוכנסת אחר כבוד לגן עדן, ור' ישראל עולה ודורש דרשה לפני המלאכים. ועל מה מכל הנושאים שבעולם? באופן פרדוקסלי על "משנת רבי עקיבא" – כלומר על כך שחיך קודמים!

V

את הקריאה שאני מציע לוויכוח בין בן פטורא לר' עקיבא אפשר לסכם בחמש הנקודות האלה:

- א. החיים הם ערך שאינו ניתן להשוואה (incommensurable) עם כל ערך אחר. על כך ר' עקיבא ובן פטורא מסכימים ביניהם – שניהם מקבלים שחיי אדם הם בעלי ערך כמו עולם מלא. אך הם מסיקים מכך מסקנות הפוכות.
- ב. ר' עקיבא גורס שבגלל ייחודם של החיים כערך הם קודמים למוסר (לצדק), ולגיטימי שכל אדם יעמיד את חייו (מבחינתו) כבעלי קדימות על חיי זולתו. בן פטורא, לעומתו, מסיק מקדושתם של חיי אדם שאין שום קריטריון אפשרי להעדיף את חיי האחד על חיי האחר, ולכן יש לעשות מאמץ להשוות את האמצעים לקיומם (אפילו במחיר קיצורם הקיצוני). העיקרון של החלוקה השווה הוא לא אלטרואיסטי ולא סופרארגוטורי במובן הנוצרי.
- ג. אם החיים קודמים למוסר, אפשר לפרש את ההנחיה של ר' עקיבא לאו דווקא כחובה אלא יותר כלגיטימציה לאדם לפעול על פי העדפתו הטבעית, ובכל הרהור מוסרי מופשט בשאלה לראות עניין מיותר, מחשבה אחת יותר מדי.

- ד. אם עקרונות המוסר מחייבים גם בדילמה של חיים מול חיים, הרי דרך מחשבתו של בן פטורא אינה מתירה אפילו הגרלה (למרות היותה שוויונית, הוגנת ולא נושאת פנים), שכן גם לאחר קיום ההגרלה יאלץ האחד "לראות במותו של חברו", כלומר יחיה בתודעה שחיו ניצלו "על חשבון" חיי זולתו.
- ה. שני הצדדים בוויכוח שותפים להשקפה שהפתרונות שהם מציעים יפים רק להקשר שבו עליהם לבדם להגיע לפתרון הדילמה. לו היה צד שלישי מופיע ונדרש להכריע, הוא היה פטור הן מנקודת המבט הסובייקטיבית, שעל פיה כל אדם מעדיף את חייו שלו, הן מן הטיעון שאסור לאדם לראות במות חברו (כלומר לחיות על חשבון). היה עליו לחשוב על שיקולי תועלת (כיצד להביא לידי הצלת חיים מרבית) וגם על שיקולי צדק (חלוקה הוגנת שאינה נושאת פנים). קרוב לוודאי שמפרספקטיבה של שופט מן הצד אין פתרון טוב יותר מהגרלה, ואין סיבה שהוא לא היה זוכה בהסכמתם הן של ר' עקיבא הן של בן פטורא.²⁹

29 על גרסה מוקדמת של מאמר זה קיבלתי שלל תגובות, הערות, הצעות והפניות – רובן בכתב – מחברים השותפים לפרויקט של כרך זה. בלעדיהן היה המאמר דל הרבה יותר. אני חב תודה עמוקה לגלעד בארי, יצחק בן דוד, דן ברא"ז, יעל וילפנד, אלי חדר, עדי ליבזון, עוזי סגל, ערו רכניץ ועינת רמון. לתודה מיוחדת ראויים עורכי הספר, חנוך הגן ובני פורת, על הערותיהם המפורטות ומאירות העיניים. כולם ימצאו את הצעותיהם משולבות במאמר.

שער שני

השיטה החברתית-כלכלית

הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו

הרב משה אביגדור עמיאל

הרב הראשי לאנטוורפן ולתל אביב-יפו

כג

הצדק שבסוציאליות והצדק הסוציאלי

מכל הפרקים הקודמים אפשר לבוא בנקל לידי מסקנא זו: הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים להצדק שלנו, אבל הצדק הסוציאלי כשהוא לעצמו, בתור צדק מעמדי וחברתי ידוע, הוא בנגוד גמור להשקפה שלנו. היהדות מכירה רק בצדק מוחלט, צדק לשם צדק, וצדק של צדק, אבל אינה מכירה בצדק עם שם לוי, יהיה מה שיהיה.

הצדק שלנו מבוסס, כאמור, על היסוד ש"אין בכלל אלא מה שבפרט", וכל פרט ופרט מבני אדם הוא עולם שלם בפני עצמו, ואילו הצדק הסוציאלי הוא המשך מהצדק הקדמוני של האליליות הקדמונית, שראתה את כל חשיבותו של האדם הפרטי, רק במידה שהוא מביא תועלת בקיומו לחברה, וההשתנות באה רק ב"שנוי הערכין", לערוך את העליונים משלפנים למטה ואת התחתונים למעלה. הצדק התורני מבוסס בעיקרו על היחיד, כי אדם יחידי נברא על ידי "יחידו של עולם", ולכן – "מה הוא אף אתה"; מה הוא יש לו כל השלמות המוסרית, אף עליך לשאוף אל השלמות הזאת, עד כמה שזה אפשר לבן אדם יצור כפו של הקב"ה, ואילו הצדק הסוציאלי, כל עיקרו מבוסס על הקבוצה, על המעמד. כל עיקרה של היהדות בנוי, כאמור, על הרצון הפרטי, עד שזה נעשה לטבע שני באומה הישראלית, ואילו כל עיקרו של הצדק הסוציאלי בנוי רק על הרצון הכללי.

* הרב משה אביגדור עמיאל, הצדק הסוציאלי והצדק המוסרי והמשפטי שלנו, תל אביב: ההנהלה הראשית של תנועת תורה ועבודה, תרצ"ו, עמ' סו-פא.

היהדות הכריזה על חרות מוחלטת, חרות בלתי מותנה ובלתי מוגדרת בשום צד, ואילו כל עיקרו של הצדק הסוציאלי הוא שעבוד – כי גם שעבוד לכלל הוא שעבוד, וגם ע"ו נאמר "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", ואחת הוא עבד לעבדים יחידים, או לעבדים רבים.

וכשאנו רואים שהשתפנות, האידיאל התכליתי של הצדק הסוציאלי, נלחמת תמיד לא רק ברכוש אך גם באלקות-כביכול חפצה היא לעקור מן השורש לא רק את הגבירים, אך גם את המאמינים – אין להתפלא על כך. אמנם לכאורה איזו שייכות וקשר ישנם בין שני הדברים הללו, ובכל זאת הן לא רק מקרה הוא שהשתפנים המה רובם ככולם כופרים בעיקר, והלא כלל הוא ש"המקרה לא יתמיד", אלא שבאמת יש סמיכות הפרשה ביניהם. יסוד ושורש האמונה, כאמור, הוא "עבדי הם ולא עבדים לעבדים", כי התורה ניתנה רק לבני-חורין ולא לעבדים, וכל עיקרה של השתפנות היא עבדות היחיד לחברה ולהקבוצה, שכל יחיד ויחיד נחשב בה רק כאבר פרטי בגוף אחד שלם.

האמונה באל אחד דורשת שגם המאמין יהיה יחיד, ואם לא יחיד ומיוחד כהש"ת, אבל עכ"פ ירגיש בזכות קיומו גם בתור יחיד, ולא רק בשביל שהוא כפות כאסיר-עולם לקבוצה, לחברה. וכדי שהאדם יתדבק עם ה"עצם" המרום והנשגב של הבריאה כולה, דרוש שהאדם ירגיש את העצמיות שלו גופא. וכשהאדם כלוא כצפור במצודה בסביבתה של החברה, אי-אפשר שיהיה לו יחס ישר עם צורו וקונו.

ועוד אנו רואים, כי השתפנות היא בת זוגה של החמרנות, הרואה את התבל ומלואה ובכלל זה כל ההיסטוריה האנושית, מנקודת הקיבה והלחם בלבד. ואת סמיכות הפרשה ביניהם אפשר ג"כ לתפוס בנקל, אם נשים אל לב, כי רגש הבעלות והעצמיות זהו אחד מהדברים שבהם יש מותר האדם מן הבהמה, ולפי השקפת היהדות גם זה בא מה"צלם אלקים" שבו, שע"כ הוא מרגיש את עצמו למעלה מכל החמרים שבעולם, שהם תלויים בו והוא אינו תלוי בהם, הוא בעל עליהם והמה אינם בעלים עליו. והשתפנות העוקרת את כל ההדגשים הללו, משה לאט לאט את האדם גם בעיני עצמו בחדא מחתא עם כל החמרים והגלמים הפשוטים, שכולם הנם רק מכונה אחת.

וחז"ל אומרים זאת עפ"י דרכם בקצור נמרץ: "שלי שלך ושליך שלי, עם הארץ" (אבות ה': י'), כלומר יסוד היסודות ושורש השרשים של שיטה זו היא

הארציות שבאדם, שאיננה רואה בכל הבריאה, וגם הוא האדם בכלל, רק ארציות וחרמנות בלבד.

השתפנות איננה אידיאל מרום ונשגב ל"אחרית-הימים", ואדרבא, יש בזה משום נסיגה לאחור, לאותם הימים שלפני התחלת הקולטורה האנושית, לתקופת הפראות והאליליות. הסוציאליות בנויה על היסוד שהחברה קדמה לאיש היחיד, והשתפנים מסתייעים בחקירה בחיי העמים הפראים, שהראתה לדעת "כי במדה שהאדם עומד במדרגה יותר נמוכה בסולם ההתפתחות, במדה זו הנהו יותר קשור לחברה. העמים הפרימיטיביים חושבים, מרגישים וחיים רק עפ"י מסורת החברה, וכל העולם החיצוני מתרשם בשכלם רק ע"י צנור ההכרה החברותית ומושגיה. כל ההופעות הטבעיות שהאדם הפרטי פוגש בהן, הוא מבאר אותן לעצמו רק עפ"י האגדות שנארגו ע"י החברה. במצב הזה, אין לאיש הפראי כמעט כל כח השופט משלו, וכל חיי נפשו אינם יוצאים מחוגי המושגים שחגה לו החברה".

ויש שמרחיקים ללכת ואומרים, כי על ארבעת הסוגים: דומם, צומח, חי ומדבר, נחוץ להוסיף עוד סוג חמישי – סוג העצמים הצבוריים. זאת אומרת: "כשם שאנו חושבים את החי לסוג מיוחד ואת העצם החי לאחדות מיוחדת, אעפ"י שהעצם החי איננו עצם פשוט אלא מורכב הוא מהרבה תאים, מפני שהתאים הללו כשהם מורכבים ונעשים לגוף חי, מגלים לעינינו אפני חיים שאין אנו יכולים לחשוב אותם לצרוף פשוט מאפני החיים של התאים הפשוטים, כך אנו מחוייבים לחשוב את הציבור לסוג מיוחד ואת העצם הצבורי לאחדות מיוחדת, אעפ"י שהעצם הצבורי, אינו פשוט אלא מורכב מהרבה פרטים, מפני שהפרטים הללו כשהם מורכבים ונעשים לצבור ידוע, מגלים לעינינו אפני חיים שאין אנו יכולים לחשוב אותם לצרוף פשוט מאפני החיים של הפרטים כשהם לעצמם".

ועוד: "שהבנת איזה צבור איננה ניתנת לנו על ידי הבנת הפרטים בלבד; אדרבא, הכרה שלמה של הפרטים איננה אפשרית אלא אם נלמוד קודם לדעת את מהותו של הצבור שבו אנו חיים, מפני שהצבור וכל מה שאנו מוצאים בו איננו סכום שמתקבל מצרוף אריתמטי של פרטים קיימים וקבועים במהותם, אלא להיפך – החלק היותר חשוב ממהותם של הפרטים אפשרי הוא רק בחיים הצבוריים". האם יש צורך להאריך כדי להראות, שהתורה הזו היא בנגוד גמור לתורתנו? תורתנו מלמדת אותנו, כי לא החברה קדמה לאיש היחיד, אך להיפך, "אדם יחידי נברא" (סנהדרין ל"ח ע"א), ורק אח"כ באה החברה, הקבוצה, הלאום, המדינה

והמעמד, וממילא "אין בכלל אלא מה שבפרט. ואם בהכלל אנו מוצאים יותר מסכום אריתמטי של הפרטים, הוא מפני שבהכלל מתגשם הרבה פעמים בפועל מה שישנו בכל פרט רק בכח, כציור השלהבת הבאה מהרבה ניצוצות של אש. מאמינים אנו באמונה שלמה לא רק בהשגחה כללית, אך גם בהשגחה פרטית, וכל איש ואיש הוא אחראי על כל מעשיו לפי צורו וקונו, ואינו יכול לפטור את עצמו באמתלא של השפעת הצבור והחברה, כי גם ע"ז נאמר "בצלם אלקים עשה את האדם" (בראשית ט': ו'), וגם הוא, האדם, סוכריני במעשיו ובמחשבותיו, במידה ידועה. והראיה מהפראים, היא ראיה רק על הפראים, אבל לא על עצם האדם מצד תכונתו וטבעו המקוריים.

לפי השקפת היהדות נברא אדם הראשון, אדרבא בהשלמות האידיאלית הכי אפשרית בעולם הזה, ורק אח"כ סרה האנושיות מדרכה הטבעית, והתורה לא באה אלא כדי להשיב להאדם את תכונתו המקורית הראשונה. ועכ"פ אצלנו היחיד קדם לחברה. מתחילה בא אדם הראשון, ורק אח"כ בא דור-ההפלגה, שלפי ציורי התורה נראה שחשבו באמת כאילו החברה קדמה ליחיד, ועי"כ בטלה הרגשתו הפרטית של כל יחיד ויחיד, ובמקומה באה רק הרגשת החברה. ובצדק אמרה אגדת חז"ל, שבדור הפלגה "נעשו שליש מהם קופים ורוחות ושדים ולילין" (סנהדרין נ"ט ע"א). כלומר, אלו העמים הפראים שכאמור "חושבים, מרגישים וחיים רק עפ"י מסורת החברה, וכל העולם החיצוני מתרשם בקרבם רק ע"י צינור ההכרה החברותית ומושגיה".

אולם לא דור-הפלגה חדש הוא האידיאל היהודי, ולא לזה אנו מחכים.

כד

האנכיות הקולקטיבית

הצדק הסוציאלי שמבינים בזה את הצדק הפרוליטרי, ושהמתימרים בו הם בעיקר הסוגים השייכים להמעמד הנ"ל, איננו באמת אלא צדק של נגיעה, שהנוגעים בדבר לוחמים בעדו, ואמנם לא נגיעה פרטית אלא נגיעה קולקטיבית, וצדק הוא אצלנו צדק, רק אז, כשהוא משוחרר מכל פניה ונגיעה, לא נגיעה בממון ולא נגיעה בדברי, ואף לא נגיעה מפלגתית ולא נגיעה מעמדית.

הצדק בא אצלנו, רק אחרי שהאדם מסיח את דעתו מהאנכיות, גם מהאנכיות הפרטית וגם מהאנכיות הקולקטיבית. ולפי ה"צדק צדק תרדוף" (דברים ט"ז: כ'), מקדימה התורה את ה"לא תטה משפט, לא תכיר פנים, ולא תקח שוחד" (שם, י"ט), וגם שחד דברים בכלל. והלכה פסוקה היא: "בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן, אין דנין בדיני אותה העיר, ואין מביאים ראייה מאנשי אותה העיר" (בבא בתרא מ"ז א').

וכשאנו אומרים "הצדק הפרוליטרני", אנו סותרים את עצמנו לפי רוח היהדות, שאיננה מכירה רק בצדק החלטי החפשי מכל פניה ונגיעה ומכל רגש האנכיות, בין פרטית ובין קולקטיבית.

ואמנם לפני השיטה הסוציאליטית קדמה השיטה של האנכיות, והא בהא תליא. שיטת האנכיות רואה באדם רק רגש אחד, שהוא נמצא במדה שוה אצל כל בעלי-החיים שבעולם, והאדם לא נבדל מהם במאומה, זהו הרגש של אהבת עצמו ובשרו. וההבדל בינו לבין שאר החיות הוא רק בזה שהאדם הוא "חיה חברתית", כלומר שהוא מרגיש לא רק את האנכיות הפרטית אך גם את האנכיות החברתית, שבעיקרה ושרשה אינה אלה תולדה מהאנכיות הפרטית. ואם אנו רואים באדם, לכאורה, גם את רגש הזולתיות, כגון מסירותו להמדינה ולהממלכה, הוא רק על היסוד של "שמור לי ואשמור לך", ומפני ש"אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג': ב'). כלומר: שוב אותו הרגש של האנכיות, אך בכמות יותר גדולה.

גם האהבה שיש באדם לאשה ולבנים, ולרעים ולידידים, איננה בעיקרה לשיטה זו, רק הד קול של אהבת עצמו. הוא אוהב את ילדיו מפני שיש לו "נחת" מהם, אוהב את רעיו וידידיו מפני שנעים לו להתענג בחברתם, וכדומה וכדומה. ואם הוא משתתף בצרתם של אחרים, ולפעמים גם עד דכדוכה של נפש, איננו בעיקרו אלא רגש של פחד, שהוא מתירא פן יבולע באופן זה גם לנפשו.

גם ברגש המוסר ורגש היופי אין השיטה הנ"ל רואה אלא מהרהורי לבה, כלומר: שוב רגש האנכיות המתלבש בכמה גוונין ובמחלצות שונות, אבל כולם ממקור אחד יהלכו. רגש המוסר איננו "קול אלקים המתהלך באדם", אך הד קולו שלו, כאשר כבר הזכרנו בפרקים הקודמים. ורגש היופי איננו בא חלילה מ"הכרת האידיאה העליונה של הטוב המוחלט", כפי שבאר את זה כבר אפלטון, אך שוב מהאנכיות הגסה אם כי ע"י צנורות שונים, עד שלפעמים קשה לעמוד

על אביהם ומחוללם הראשון. הם רואים ברגש היופי תערובת של רגשות שונים המונחים במקורו, כמו התאווה, הפחד, העוז והגבורה וכדומה. והצד השווה שבהם ש"האבי-אבות" שלהם הוא שוב רגש האנכיות.

בכל התפתחות ההיסטוריה האנושית המה רואים רק "מלחמת-הקיום", שהיא נמצאת בכל בעלי-החיים שבעולם, באופן פרימיטיבי, והאדם שהוא חיה יותר מפותחת הביא זאת לידי התפתחות יותר רחבה ויותר מקיפה.

השיטה הזאת רואה באדם רק את היצר-הרע, רק את השטן המשחית, ובעד היצר-הטוב ומלאכי רחמים אינה מוצאת אף פנה אחת קטנה, לא בשמים ולא בארץ מתחת. וכמובן שלשיטה זו אין כל "מלתא דתמיהא" בהגדרה של "צדק" אינטרסי, כי באמת להנ"ל, אין כלל בעולם צדק מוחלט, יש רק צדק של נגיעה. הנגיעה זהו המניע העיקרי של הצדק, ורק ממנה הוא יונק את יניקתו. וכשם שהנגיעות והאינטרסים של בני-אדם שונים ומשונים זה מזה, כך גם השקפותיהם על הצדק שונים ומשונים. וצדק סוציאלי או צדק פרוליטרי פירושו פשוט האינטרס של הפרוליטריים, כשם שהצדק המקובל עד עכשיו פירושו, לדבריהם, הצדק של הבורגנים. צדק ואינטרסים הם לפי דבריהם שמות נרדפים. ולא רק הצדק, אך גם כל יצירי-רוחה של האנושות, כמו הדת, המוסר, הקולטורה – כל אלה הם רק שמות נרדפים של האינטרס השליט בכל, ולית אתר דפנוי מיניה. ומכיון שכל יצורי-הרוח הנ"ל נוצרו ע"י בעלי אינטרסים אחרים מאלה של הפרוליטריאט, שמע מינה שנחוץ להלחם ולעקור מן השורש את כל יצירי הרוח הנ"ל.

והאם יש צורך להרחיב את הדברים כדי להוכיח שהיהדות היא בנגוד גמור מן הקצה אל הקצה להשיטה הנ"ל? אין היהדות רואה את האנושיות בדמות "חיה חברתית", אך היא יודעת כי "ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב': ז'), שהוא יונק את יניקתו מאלקים חיים שבראו בצלמו ובדמותו. ומדת יוצרו וקונו יש בו להיטיב לזולתו, וזה אדרבא, הלא כל העונג הרוחני שבאדם שהוא יותר נעים מכל התענוגים שבעולם. ולא רגש האנכיות הוא המניע את גלגל ההיסטוריה, אך אדרבא רגש הזולתיות, מה שנמצאו תמיד בכל הדורות אנשי-רוח שחפצו להיטיב לזולתם. ובמקום מלחמת-הקיום – שאמנם אי אפשר להכחיש כי ישנה במציאות – הכריזה היהדות ביחוד על מלחמת-היצר להלחם בו עד רדתו.

ואמנם ידענו גם מיצר הרע שבאדם, אבל אותו ראינו רק בבחינת "נייד", בעוד שיצר הטוב הוא בבחינת "קבוע", והוא לא רק קודם במעלה אך גם קודם בזמן. ראה: "אלקים עשה את האדם ישר" (קהלת י"ב: י') – לא ברא הקב"ה שנקרא צדיק וישר את האדם בצלמו, אלא כדי להיות צדיק וישר כמותו. ואם תאמר למה ברא את היצה"ר, שנאמר בו כי יצר לב האדם רע מנעוריו? – אמר הקב"ה, אתה עושה אותו רע" (תנחומא פר' בראשית). "אל" אנטונינוס לרבי: מאימתי יצה"ר שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה? אמר לו – משעת יצירה. "אל" א"כ מבעט במעי אמו ויוצא? אלא משעת יציאה. אמר רבי, דבר זה למדנו אנטונינוס ומקרא מסייעו, שנאמר לפתח חטאת רובץ" (בראשית ד: ז', סנהדרין צ"ו ע"א). והדברים מדברים בעדם, שתכונתו העיקרית והמקורית של האדם הוא יצר-הטוב, והיצר-הרע בא לאדם רק באופן מלאכותי.

כל עיקרה של היהדות היא מחאה חיה לאלה הסבורים שרק האינטרסים המה מניעי גלגל ההיסטוריה, וכשם שהיא נלחמת באנכיות הפרטית, כך היא נלחמת גם באנכיות הקולקטיבית. ולעומת זה רשומה על דגלה אנכיות אחרת, לגמרי אחרת – "אנכי ה' אלקיך" (שמות כ': ב'), ו"כה אמר ה'". וצדק אינטרסי ישאר לנו תמיד בבחינת דבר המופרך מעיקרו.

כה

בטול הבעלות והגבלת הבעלות

אמרנו בפרק כ"ג, כי הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים ל"הצדק שלנו", ועלינו לברר עכשיו בפרוטרוט לאיזו יסודות אנו מכוונים.

הראינו בפרקים הקודמים, כי המצע העיקרי או יסוד היסודות שעליו נשענת הסוציאליות, הוא בנגוד גמור להיהדות. ואמנם גם המטרה הקיצונית של הסוציאליות שהיא בטול הבעלות האישית לגמרי – שבאמת היא הולכת בזה מראשית המצע עד סוף המטרה לשיטתה, שיטה עקבית, שאינה רואה בעולם רק כלל ולא פרט, וכל בעלות היא בעיקרה מושג פרטי – אינה מתאימה כלל לרוח היהדות.

מביאים ראיה מן היובל, "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי כל הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כ"ה: כ"ג). אבל באמת משם הלא ראיה להיפך,

שהתורה מבינה את הבעלות בתור מושג נצחי והחלטי, בלתי ניתן להשתנות רק לזמן. הנקודה העיקרית שבמושג היובל היא "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו" (שם, י"ג), ובעל האחוזה נשאר בעל לעולם, ושום מכירה שבעולם איננה יכולה להפקיע את בעלותו. ולהלוקח יש גם עד היובל רק קנין פירות, וקנין הגוף נשאר תמיד כמו שהיה לפני המכירה אצל המוכר (עי' גיטין מ"ח ע"א). אולם בודאי שהיהדות, אם כי איננה גורסת כאמור את בטול הבעלות לגמרי, היא גורסת היטב את הגבלת הבעלות בכמה וכמה פרטים, גם מצד הצדק המשפטי וגם מצד הצדק המוסרי.

אם "השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם" (תהילים קט"ו: ט"ז), ומפני זה אנו רואים גם בבעלות מתנה אלקית להארץ, הרי זה גופו מחייב כבר את ההגבלה, שלא יוכל להשתמש בבעלותו רק עד כמה שזה אינו בסתירה ובנגוד למוסר והצדק האלקי החלטי. בפרק ד' כבר הבאנו דוגמאות אחדות מהגבלת הבעלות במקום שההשתמשות בזכות הבעלות באופן שכזה מתנגדת להישור. את היסודות של הגבלת הבעלות, כאמור שם, אנו מוצאים כבר בתורה גופה, ועפ"י היסודות הללו הרחיבו החכמים שבכל דור ודור את ההגבלות הנ"ל והשתמשו בהן בכל עת מצוא.

כבר המתחיל בדבר היה יהושע בעצמו: "עשרה תנאים התנה יהושע – שיהיו מרעין בחורשין, ומלקטים עצים בשדותיהם, ומלקטים עשבים בכל מקום" וכו' וכו' (בבא קמא פ"א ע"א), ולכל התקנות הללו יש רק כוון אחד: הגבלת הבעלות במקום שהזכויות של הבעלים כשרוצים להשתמש בהן הן בנגוד להישור. ועל סמך זה באו חכמים והוסיפו עוד דברים, כמו למשל: "ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר, תנאי בי"ד הוא שיהא זה יורד לתוך שדה חברו וקוצץ שוכו של חברו להציל נחיל שלו, ונותן לו דמי שוכו של חברו" וכו' וכו', ובכולם טעם אחד הוא, "שעל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ" (שם ע"ב). והדברים מדברים בעדם, כי עצם הבעלות ניתנה להם רק עד גבול ידוע, עד כמה שאינם משתמשים בזה לפגם מוסרי, ותלו זאת ביהושע, המדינאי הראשון שבישראל. זאת אומרת, שזה היה יסוד היסודות של המדיניות שלנו, וביחד עם התחלת מושג הבעלות אצלנו ג"כ הגבלת הבעלות.

ושלמה המלך החכם מכל אדם, כלל את כל אלה בפסוק אחד: "אל תמנע טוב מבעליו, בהיות לאל ירך לעשות" (משלי ג': כ"ז). וכפי שאומרים חז"ל שם,

לא נאמר זה רק בדרך עצה טובה או רק בתור צווי מוסרי בלבד, אלא גם לכפיה של הבעלים, שלא תהא להם כלל דעה להתנהג לכך, כמו שאמרו שם: "מהלכין בשבילי הרשות, שלמה אמרה. כדתניא: הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו, מה הבריות אומרות עליו, מה הנאה יש לפלוני, ומה הבריות מזיקות לו: עליו הכתוב אומר, מהיות טוב אל תקרי רע" (שם). ואעפ"י ששלמה המלך לא אמר זאת בתור פסק הלכה, ברי היה להם שמזה כבר אפשר להגביל את בעלותו של זה שאינו חפץ לשמוע ב"עצה טובה" של שלמה.

ועל סמך זה היתה האפשרות לחכמים שבכל דור ודור – הבלתי נוגעים בדבר – להשתמש בהכלל של "הפקר בי"ד הפקר". ולמדו זאת שוב מיהושע, וכמו שאמרו (עי' בגיטין ל"ו ע"ב): "מנין שהפקר בי"ד הפקר? שנאמר: כל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו" (עזרא י': ח'). או מהכא: ואלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן-נון וראשי האבות (יהושע י"ט: ג"א). לומר לך מה אבות מנחילים את בניהם לכל מה שירצו, אף ראשים מנחילים את העם כל מה שירצו". ולא מקרה הוא מה שלכולי עלמא, המקור של "הפקר בי"ד הפקר" הוא מיהושע, כי כאמור זהו יסוד המדינה שלנו, וכלי היסוד המוסרי הזה אי אפשר למדינה עברית להבנות.

ותמיד השתמשו בזה, בהכלל של הפקר בי"ד הפקר, כשראו שהיושר המוסרי הוא נגד הדין של בעלות, כמו למשל, הדין אומר שתמיד הבן יורש והבת אינה נוטלת מאומה, אבל היושר המוסרי אומר: "מי שהניח נכסים מועטים, הבנות יזונו והבנים יחזרו על הפתחים" (עי' כתובות ק"ח ע"ב), ולא ראו בזה סתירה נגד התורה, מאחרי שכאמור גם בתורה גופה מתגבר הצדק המוסרי על הצדק המשפטי.

ואלמלא לא באו החורבנות על מדינתנו והיו לנו עדיין בי"ד סמוכים, כי אז עוד היינו הולכים עפ"י היסודות האלה, והיינו מוצאים פתרון לכל הפרובלימות החדשות המתרחשות בסדרי החיים החברתיים. אך גרמו העוונות וטולטלנו מגוי אל גוי במשך אלפי שנה, ועכשיו כשאנו רוצים לבנות את מדינתנו, אנו צריכים להתחיל הכל מא"ב. אבל גם עכשיו דים המקורות שלנו, מקורות התורה, לכלי להצטרך לחצוב לנו בורות נשברים, מקורות זרים דוקא.

כו

פורענויות הממון

את החוקים של יובל, שמיטה ואיסור רבית אנו צריכים להבין ביחוד כתריס בפני הפורענויות של שלטון הממון בעולם.

אמרנו בפרק הקודם, כי בחוק היובל אי-אפשר לראות כוון לבטולה של הבעלות, אך אדרבה לחזוקה, שהבעלים נשארים בעלים לצמיתות בתור חוק ולא יעבור, אולם באופן היותר בולט אנו רואים בזה כוון להחלשת כח הממון. היובל מראה לנו, כי אין אנו מחזיקים בהכלל של "הכסף יענה את הכל" (קהלת י': י"ט), ויש בזה "עד כאן", גבול וקצב שאי-אפשר לו להכסף להעבירו בשום אופן שבעולם. ואעפ"י ששניהם, גם המוכר וגם הקונה, נתרצו ברצון גמור שהבעלות של האחזה תעבור מיד הראשון לשני, ושלים לו עבור זה בכסף מלא, בכ"ז בטלה ומבוטלת המכירה כשמגיעה שנת היובל, בלי שום טענה ומענה.

איסור רבית שנאמר גם על המלוה גם על הלוה וגם על העדים (עי' בבא מציעא ע"ה ע"ב) שולל לגמרי את כחו של הממון בתור כח חי ופעיל, שכל כוחו וגבורתו הוא רק ב"הפריה ורביה" הטבעית שבו, שע"י הריבית הוא מתרבה מאליו מיום ליום.

ואופייני הוא הדבר, ש"הגזלנים ומלוי ברבית" באים תמיד אצלנו בחדא מחתא, אעפ"י ששני אלו באים משתי נקודות תפיסה הסותרות זו את זו, מן הקצה אל הקצה. נקודת-התפיסה של הגזלנות היא שלילת הבעלות, בעוד שזו של הריבית היא להיפך – הבעלות הבלתי-תלויה בשום דבר, בעלות בלי שום גבול ובלי שום יוצא מן הכלל, שילידה הוא הממון המתרבה מאליו. ולא עוד אלא שבזה ברבית, אנו מחמירים הרבה יותר מבגזילה, שכאמור הלאו הוא גם על הלוה וגם על העדים, מה שאין אנו מוצאים בשום לאו אחר. ונראה שהתורה בעצמה מצאה שזו השיטה היא המסוכנת ביותר, ועל כן נחוץ להלחם עמה באמצעי-מלחמה יותר חריפים.

ואם איסור הרבית שלל מהממון את כח הפריה ורביה שבו, הנה השמיטה שללה גם את הקרן. ואנו רואים תיכף את ההבדל ביחס התורה להקרקע מחד גיסא ולהכסף מאידך גיסא. בנוגע להבעלות של קרקעות, בא דין היובל שהכוון שבו הוא, כאמור, לחזוקה של הבעלות, בעוד שבנוגע להכסף בא דין השמיטה, שכל עיקרה היא הפקעת בעלותו של בעל הכסף.

ואמנם ע"י שני הדברים הנ"ל בלבד, כבר נשלל כל האינטרס של הממון, כי מה היה יכול לעשות איש יהודי בהממון שלו כשהיינו על אדמתנו. ע"י האפשרות של רבית נעשה הממון למעין דבר שיש בו רוח-חיים, בעוד שאיסור הרבית שולל ממנו את כל הנשמה ועושהו לפגר חסרת-נועה, וגם אם יקנה בזה קרקעות, לא ישארו לו אלה לעולם ועד מטעם דין היובל. ואם ירצה להיות "עכברא דשכיב אדינרי" (סנהדרין כ"ט ע"ב), הוא יהיה יותר גרוע מן העכבר, כי הוא עובר בזה על "השמר לך פן יהיה עם לבבך דבר בליעל... ורעה עינך באחיך האביון" (דברים ט"ו: ט). אלא שהוא צריך להלוות בתור גמילת-חסד לכל איש הדורש ומבקש, אעפ"י שהוא יודע מראש שכשתגיע שנת השמיטה כבר נעשה ממנו לדבר האבוד לגמרי. באופן שאי-אפשר היה כלל להביט בעיני קנאה על הרכושי היהודי.

ואמנם בהמשך הימים נתבטלו כמעט, במעשה, החוקים הללו. היובל, מפני שזוהי מצוה התלויה בארץ, ושמיטה ורבית ע"י תקנות פרוזבול והיתר עיסקא כידוע. אבל אם כי נתבטלו גופי החוקים הנ"ל, לא נתבטלה נשמתם שעודנה מרחפת בכל רוחנו.

ובגופא דעובדא, לא החוקים נשתנו אך סדרי החיים נשתנו, או יותר נכון לומר שלא היו לנו כלל סדרי חיים משלנו. אחרים היו המסדרים והפועלים, ואנו רק הנגררים והנפעלים בעל כרחנו. תקון הפרוזבול בא רק "בזמן הזה" לדעת הרמב"ם (עי' ביד החזקה בפ"ט מה' שמיטה הט"ז), ו"היתר עיסקא" רק בתקופה מאוחרת מאוד, כשהגלות כבר התגברה עלינו באופן מבהיל ועשתה בנו שמות נוראות, גם בגוף וגם בנפש.

אבל ברי לנו, כי לו היו סדרי חיינו הולכים במהלכם הרגיל והטבעי, ככל עם היושב על אדמתו שחיייו אינם תלויים בדעת אחרים אלא בדעתו הוא, כי אז לא היינו מבקשים היתר לרבית ע"י היתר עיסקא, אלא להיפך, היינו אוסרים הרבה דברים שאנו חושבים כעת בתור עיסקא אמיתית, והיינו מוצאים גם בזה אבק-רבית. כמו שאנו רואים באמת שהנביאים והחכמים הקדמונים שלנו היו מתנגדים גמורים להרכושניות ולהרכושנים בכלל, ולא הביטו בעין יפה על העסקא ועל הסחר ומכר בכלל, להיות שאלה כבר אינם מתפרנסים מיגיע כפם בלבד (עיי' תהילים קכ"ח: ב'), אלא בעיקר מכת הממון הפרה ורבה מאליו, ואם אין בזה עבירה על גופי התורה, יש בזה משום עבירה על רוח התורה.

"כנען, בידו מאזני מרמה לעשוק אהב; ויאמר אפרים אך עשרתי, מצאתי אוך לי... ואנכי ה' אלקיך מארץ מצרים, עוד אושיבך באהלים כימי מועד" – אומר הושע הנביא בפה מלא, וכביאורו של רש"י ע"ז: "אתם סומכים על עצמיכם שאתם סוחרים ורמאים?... עוד אושיבך – אכרית מתוכך סוחר מרמה, ואושיבך באהלים כימי מועד הראשון, שהיה יעקב איש תם יושב אהלים" (הושע י"ב: ח'–י').

ואמנם השם "כנעני" שהנביא מכתיר בזה את הסוחרים, כבר מדבר בעדו. וחז"ל אמרו בפשטות גמורה, כי התורה "לא תמצא לא בסחרנין ולא בתגרנין" (עירובין נ"ה ע"א). ועוד ביתר בהירות: "ה' ברד ינחנו – עתיד אני להושיב אתכם בנחת רוח בעולם; ואין עמו אל נכר – שלא יהיו בכס בני אדם עוסקים בפרקמטיא של כלום, כענין שנאמר, יהי פסת בר בארץ... (תהילים ע"ב: ט"ז) שיהיו חטין מוציאיין גלוסקאות... ואתה בא ונוטל ממנה כדי פרנסתך" (ספרי דברים פט"ו). ועוד: "נתנני ה' בידי לא אוכל קום (איכה א': י"ד) – זהו שמזונותיו תלויים בכספו" (יבמות ס"ג).

כי אמנם אעפ"י, שכאמור, עומדת התורה על הכרת הבעלות בהכרה שלמה ומלאה, ואפשר לו לאדם מישראל לרכוש לו גם נכסי דניידי וגם נכסי דלא נידי עפ"י עמלו ויגיע כפו, אבל כמעט שאין באפשרות כלל לפי חוקי התורה, וביחוד לפי רוח התורה, שתהיה לו עשירות נפרזה. וכבר אומרת התורה בעצמה, "וישמן ישורון ויבעט" (דברים ל"ב: ט"ו), בבחינת הא בהא תליא. וחז"ל אומרים זאת באופן פשוט בלי שום מליצות: "יאה עניותא לישראל", ולא מצאו בכל הדורות ובכל הזמנים רק יחידים-שרירים מעט מזעיר שהעשירות הנפרזה תתאים אצלם עם התורה – "מימות משה ועד רבי לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד" (גיטין נ"ט ע"א), וריש לקיש הניח אחריו קבא דמוריקי (קב של כרכום), "קרי אנפשיה, יעזבו לאחרים חילים" (תהילים מ"ט: י"א, גיטין מ"ז ע"א).

ולא לחנם אנו רואים שהנביאים מכים בשבט זעמם ביחוד את אילי הכסף, שרואים אצלם רק גזלת העני בבתייהם: "ה' במשפט יבא עם זקני עמו ושריו, ואתם בערתם הכרם, גזלת העני בבתיכם, מלכם תדכאו עמי, ופני עניים תטחנו" (ישעיה ג': י"ד–ט"ו). וכהנה וכהנה בכל הנביאים, אעפ"י שכתוב הדר הוא "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כ"ג: ג'). כי כאמור, ראו בכל עשירות נפרזה – זולת יחידים יוצאים מן הכלל, והמעטים מאוד בכל הדורות – סבות מתנגדות לרוח התורה ונשמתה, אעפ"י שבמעשה קיימו את גופי התורה.

ולא נתקררה רוחה של היהדות עד שלא מצאה תיאור אחר להמשיח שלנו, זולת התואר "עני" (זכריה ט': ט').

כז

מנצלים ומנוצלים

בין כל השס"ה לא תעשה שבתורה אין אזהרה על הנצול, שיהא אסור לו לאדם לנצל את אחרים, אבל בנביאים וחכמים אנו מוצאים בזה הרבה יותר מאזהרה סתם. המנצל את אחרים, או כפי לשון חז"ל "המפקיע את השערים", הוא הגרוע מכל בני בליעל שבעולם, ועליו הכתוב אומר "שבור זרוע רשע (תהילים י': ט"ו, מגילה י"ז ע"ב). וכבר הבאנו את באורו של רש"י ע"ז: "וממאי דבמפקיע שערים כתיב? דכתיב בההיא פרשתא, יארכ במסתר כאריה בסוכו, יארכ לחטוף עני (שם, ט'). וכי הלסטים אורב את העני, והלא את העשיר הוא אורב? אלא במפקיע שערים הכתוב מדבר, שרוב דעתם לעניים היא".

אבל אם כן הדבר, הלא יצא לנו מזה, שבכל מקום שהנביאים הרימו קולם על שוד עניים ואנקת אביונים, המה מכוונים לא על גזלנים פשוטים, שהמה גוזלים מעשירים ולא מעניים, אלא על מפקיעי שערים המנצלים את העניים. וכשאומר המשורר האלקי למשל: "משוד עניים מאנקת אביונים, עתה אקום יאמר השם" (תהילים י"ב: ו'), ועפ"י באורם של חז"ל ע"ז: "אמר הקב"ה לדוד, אפילו אתה מקים אותי אלף פעמים איני קם, וכשאראה עניים נשודים ואביונים נאנקים אני קם" (בראשית רבה ע"ה: א') – הלא כוונתו רק על מפקיעי שערים, או בלשון המודרנית שלנו, על אלה המנצלים את אחרים.

ובאמת רוב דברי הנביאים הלא מוסבים הם על אלה השודדים את העניים

דוקא:

"הוי החוקקים חקקי און ומכתבים עמל כתבו, להטות מדין דלים ולגזול משפט עניי עמי, להיות אלמנות שללם ואת יתומים יבזו" (ישעיה י': א'–ב');
"אל תבטחו לכם אל דברי השקר... כי אם היטיב תטיבו את דרכיכם... אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו, גר יתום ואלמנה לא תעשקו" (ירמיה ז': ד'–ו');
"שמעו נא ראשי יעקב וקציני בית ישראל... שנאי טוב ואהבי רעה, גזלו עורם מעליהם ושארם מעל עצמותם... המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו, בנה ציון ברמים וירושלים בעולה" (מיכה ג': א'–י').

וכהנה וכהנה למאות בכל התנ"ך, והכל מדבר על גזל הקצינים מן העניים והאביונים.

ואם אצל הנביאים היה הדבר הזה למוסר ולתוכחה, הנה אצל חז"ל קבל זה צורה משפטית, ומלבד הקללה הנוראה שהכריזו "תפח רוחם של מפקיעי שערים", הנה היה זה מתפקידי הבית דין לפסוק את השערים. ואנו מוצאים בזה הרבה דינים מפורטים, כמו "חייבים בית דין להעמיד ממונים על השערים שלא ירויח כל אחד מה שירצה, שאין לו לאדם להרויח בדברים שיש בהם חיי נפש אלא שתות. במה דברים אמורים, במוכר סחורתו ביחד בלא טורה, אבל חנוני המוכר סחורתו מעט מעט, שמין לו טרחו וכל יציאותיו, ומותר עליהם ירויח שתות. אסור לעשות סחורה בארץ ישראל בדברים שיש בהם חיי נפש, אין אוצרין פירות שיש בהן חיי נפש בארץ-ישראל, ובשנת בצורת לא ימכור יותר מכדי פרנסתו באותה שנה" (עי' ח"מ סי' רל"א, סעי' כ'-כ"ד).

ואמנם חז"ל קבעו את הדינים הנ"ל רק על דברים "שיש בהם חיי נפש", אבל מי אינו מבין ומרגיש, כי מי שמנצל את פועליו העובדים אצלו עבודת פרך והמה סובלים חרפת רעב, בעוד שהוא ממלא על ידם אוצרות זהב, כי גם זה בכלל האיסור שלא להרויח יותר מדי בדברים שיש בהם חיי נפש – להפועלים.

ואמנם גם הנביאים וגם החכמים אינם יכולים להוסיף על תורתנו אפילו קוצו של יו"ד, ועל זה נאמר "לא תוסיפו" (דברים ד': ב'), ובתורה הלא לכאורה אין כלל שום זכר לכל אלה, אבל באמת אין בזה שום הוספה על התורה, ויש בזה רק הסתכלות עמוקה ברוח התורה. כי, כאמור, בהאיסור של רבית שהחמירה בו התורה גם יותר מהאיסור של גזל, ביסודו כבר מונחים כל האיסורים הללו, שלכולם יש כוון אחד – להגביל את כחו של הממון עד המינימום הכי מצומצם. ואמנם בשו"ע גופו הוא מוסיף על כל זה את הדברים: "כל המפקיע שערים או שאוצר פירות בא"י או במקום שרובו ישראל, הרי זה כמלוה ברבית" (שם סעיף כ"ה).

וראו עד היכן הדברים מגיעים: התקנה של מהר"ם מלובלין מוצאה עצה גם להיתרה של רבית ממש עפ"י היתר עיסקא, ואילו בארץ ישראל אסרו גם עסקא ממש משום ריבית! סברות הפוכות כל כך!

אבל זו היא הנותנת, כי שאני לובלין ודכוותה מארץ-ישראל. ה"היתר עסקא" היא יצירת הגלות במקומות שכל סדרי החיים מבחין היו נגדנו ונגד כל התורת-חיים שלנו, ולו זכינו למדינה יהודית עומדת ברשות עצמה ומתנהלת

עפ"י תורתנו הקדושה ועפ"י רוח תורתנו, כי אז בודאי לא היה אצלנו היתר עסקא, והרבה עסקים היו אסורים אצלנו משום אבק רבית. ואם יש שיעור כמה אפשר להרויח מדברים שיש בהם חיי נפש, על אחת כמה וכמה שהיה שיעור לדבר כמה אפשר להרויח מחיי נפש גופם, זאת אומרת, כמה יהיה שכר הפועלים שמוסרים את כל נפשם בהעבודה, וכמה שכר הבע"ב ה"טרוד בפועליו".

במוצאי שנת השמטה

המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם

הרב חיים דוד הלוי

רב העיר ראשון לציון וחבר מועצת הרבנות הראשית לישראל

כ"ה, אלול תשכ"ו

ישנם כאלה, וכניהם גם שלומי אמוני ישראל, הנוטים לחשוב שאין תורת קדשנו יכולה כביכול, לענות על שאלות חדישות, המתעוררות בחברה מודרנית. בעיות חברתיות כלכליות ומדיניות, שכאילו אין בתורת ה' פתרון לבעיות אלה ודומיהן. בטענה זאת יש חצי אמת, ואעפ"כ, לא היה רשאי אדם לקום ולטעון טענות כאלה, אלא אם כן מילא כריסו בש"ס ופוסקים. כי האמת הפשוטה היא, שרבות מן הבעיות המטריות חברה מודרנית, ניתן למצוא להן פתרון הלכתי סביר בכל דור. החושב אחרת, אינו אלא כופר בעיקר. כי הלא אחד מיסודות האמונה הוא בתורה מן השמים, וה' קורא הדורות מראש צופה ומביט עד סוף כל הדורות, עד לכיבוש החלל, וכל מה שדמיונו אינו יכול עדיין לתאר, היתכן שתורה אשר נתן לנו לא תהא יעילה לתקופה מודרנית זאת? אין לך כפירה גדולה מזאת.

אעפ"כ אמרנו שיש בטענה זאת חצי אמת. כי יש בתורה שטח מסוים בו הדברים באו במתכוין ועמומים. בשום פנים אין למצוא בתורה משטר מדיני או כלכלי ברור. אפילו פרשת המלך, באה כה סתומה, עד שגרמה למחלוקת רבותינו בתלמוד, אם היא בכלל מצוה או רשות. ואף שנפסקה הלכה בגדולי הראשונים שהיא מצוה, אעפ"כ, גדולי הפרשנים והוגי הדעות דברו בחריפות נגד המלכות כשיתממשל. ומצוה זאת הלא באה להסדיר את המשטר המדיני בחברה שומרת תורה, ומדוע ניתנה בצורה סתומה ועמומה? ונשנה הדבר בכמה

* הרב חיים דוד הלוי, "במוצאי שנת השמטה: המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם", קול סיני ה (תשכ"ו), עמ' 251-254.

משטחי החיים הנוגעים לחיי חברה ומדינה. ולדעתי, זו כחה וגדולתה של תורה שאין בה משטר ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי, ושתי סיבות לדבר:

- א. לפי מהותם של שטחי חיים אלה, ניתנים הם לשינוי מתקופה לתקופה, ותורת ה' תורת נצח היא, ונמנעה במתכוין מלקבוע תחומים ברורים ומוגדרים.
- ב. לא רצתה תורה לכופף את העם לנהוג בחייו החילוניים על פי משטר מסויים, והשאירה את הבחירה לרצונו החופשי בשטחים אלה.

אך לעומת זאת, נתנה תורה מצוות, שהן בבחינת עקרונות ויסודות, אשר יכולות להתאים לכל משטר בכל דור ובכל צורת חיים, ותכליתן למנוע את השלילי שבכל משטר אפשרי. לדוגמא, נעסוק במכלול של ארבע מצוות כוללות, ומתוכן נראה כמה חופש העניקה תורה לעם לבחור לו את המשטר הכלכלי הרצוי לו, תוך הגבלות יסוד שמטרתן כנ"ל. ואלו הן: א) מצוות חלוקת הארץ. ב) מצוות מתנות כהנים לויים (שלא נטלו חלק בירושת הארץ) ועניינים. ג) מצוות תמיכה במי שמטה ידו ואיסור רבית. ד) מצוות שמיטה ויובל.

העולם מכיר שתי שיטת-יסוד כלכליות, קפיטליסטית וסוציאליסטית, והנה הגדרותיהן המדויקות: "קפיטליזם, רכושנות, משטר כלכלי המבוסס על הקניין הפרטי ועל היזמה החפשית בחיי הכלכלה. אמצעי היצור וחלוקת התוצרת נמצאים ברשות בעלים פרטיים המשתמשים בהם לשם צבירת רווחים. הקפיטליזם בהתפתחותו מביא לתהליך של רכוז ההון בידי מעטים מזה, וליצירת מחנה עצום של פועלים שכירים מזה. הסוציאליזם, תנועה מדינית וחברתית, השואפת למשטר חברתי שלא יהא בו ניצול, בו יחוסלו הבדלי המעמדות והזכויות המיוחדות של קבוצות שונות, בו יהיו כל הנכסים, המשק, האוצרות החמריים וכל אמצעי הייצור לקנין משותף של החברה, וכל פירות העבודה יתחלקו חלוקה צודקת בין כל האזרחים ללא אפליה גזעית לאומית או דתית".

יצויין מראש, שביצוע מושלם של השיטה הסוציאליסטית, נכשל לחלוטין בברית-המועצות מיד לאחר המהפכה, וטרם הצליח בשום מקום בעולם להגיע לידי שלימות. ונסכם בקצרה: יש הרבה מן הצדק בסוציאליזם, יש בו חלוקה צודקת של פרי העמל האנושי (אף כי לעת עתה באופן תיאורטי בלבד), אבל יש בו הרבה מן הנזק באברן היזמה החפשית. לעומת זאת, יש תחרות מבורכת

בשיטה הרכושנית המעשירה בסופו של דבר את האומה בכללה, אבל יש בה לעומת זה ניצול רב, וחלוקה בלתי צודקת של רכוש האומה.

ישנה גם שיטת בינים, דרך ממוצעת בין שתי שיטות-יסוד הנ"ל, אך צוננת היא, כדרכה של כל פשרה, שאין בה לא משלות הרשעים ולא מיסורי הצדיקים. ודרך התורה מה היא? כאן רואים הננו אפס קצה של חכמת התורה, שנמנעה מלהטיל על העם שום שיטה ברורה ומוגדרת, כמצוה מפורשת, כי כל שיטה היתה מוכרחה לגרור בעקבותיה גם את השלילי שבה, ובמצוות ה' לא תתכן שלילה בשום פנים ואופן. אך במצוות שמנינו לעיל, יש יסודות ועקרונות. הכוונה, שהיא בחינת "מנע", למנוע יצירת מצבים העשויים לערער את היציבות הכלכלית של האומה, ולגרור בעקבותיה מהפכות שהיו כה אופייניות גם בעולם העתיק וגם בעולם החדש.

ננסה נא עתה להפליג לעולם הדמיון, למציאות רחוקה, ולשחזר את חיי האומה לפי מצוות התורה, הנ"ל.

הנה נכנסים ישראל לארץ ירושתם אשר נתן להם ה', חולקים הם את הארץ בגודל למשפחותיהם, לרב הרבו נחלתו ולמעט המעיטו נחלתו, איש לפי פקודיו ניתנת נחלתו, בגודל על פי ה'. וישראל יושבים להם איש תחת גפנו ותחת תאנתו. שבט הלוי, עובדי מקדש ה' אינם נוטלים חלק בירושת הארץ, דבר המוסיף כבוד שברוחניות לכהני ה', אשי ה' ונחלתו יאכלון. תרומות ומעשרות וכו' (יש במצווה זאת צרור רעיונות מופלאים, אלא שאין כאן מקומם).

כיון שלא יחדל אביון מקרב הארץ, מכל מיני סבות אפשריות, הנה אותה שכבה עניה מתפרנסת מלקט שכחה ופאה, מעשר-עני, ועל הכל ממצות הצדקה "פתח תפתח את ירך לאחיך לענייך ולאביונך בארץ", וכופין על הצדקה, כדי להמתיק את מרירות חיי העני, אבל גם כדי ליצב את משטר החברה, למנוע מעמד שעלול ביום מן הימים להתסיס ולהמריד.

"כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלקיך וחי אחיך עמך". הלואה ללא ריבית לפי מהותה ניתנת בסכומים קטנים, ומספר ידידים שישתתפו בגמילות-חסד לחבר שמטה ידו, יעמידוהו על רגליו, עד בוא עת הקציר, והלא ישראל יושבים הם על אדמתם, וגם העוני במקרים רבים הוא זמני בלבד.

וראי ששום אדם מישראל אינו חייב להלוות סכומי כסף גדולים אף אם עשיר גדול הנהו, למי שרוצה לבסס לעצמו עסקים בקנה מידה גדול, אלא-אם-כן

ישתתפו גם בחלוקת רוחים, וממילא גם בהפסדים באם יהיו, וזה עקרון ה"שטר עיסקא", המבוסס על יסודות הלכתיים, וכרוך למעשה בהתפתחות היסטורית, שקרעה את העם מאדמתו והפכה אותו לעם העוסק במסחר. הנושא ארוך ואין כאן מקומו, אך בקיצור ייאמר, לעם העוסק בחקלאות וניזון מפרי אדמתו, אין גם צורך בהלואות בקנה-מדה גדול. וכך הגנה תורה על מי שמטה ידו לבל יתמוטט לחלוטין ע"י נשך ותרבית, ובזה בנתה עוד נדבך ליציבות החברה.

קרבה שנת השבע שנת השמיטה, ושבתה הארץ שבת לה', שדך לא תזרע, שנת שבתון יהיה לארץ. מוזנותיו של אדם מצויים לו בשפע יחסי, כי כך הבטיחה תורה: וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשה את התבואה לשלוש השנים... עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה. (כמאמר מסוגר יצוין, שבדורות האחרונים ונפוץ היתר המכירה לגוי, ורוב רובו של העם אינו יכול אף לנסות לשמור את השמיטה כהלכה, ולכן, אותו מיעוט המתאמץ בכל מלוא כחותיו לעשות זאת, מסתכן סיכון כלכלי רב, כי הבטחת התורה לא ליחידים ניתנה, אלא לאומה בכללה. יחידים ירצו לקיים שמיטה כהלכה מסתכנים הם אפילו ברעב, אף כי יש לראותם "גבורי כח עושי דברו". רק כאשר האומה כולה תשוב לקיים מצות שמיטה כהלכתה, אז גם תחול ברכת ה' הנ"ל. וכבר המשילו רבותינו שבת-הארץ לכלל האומה, כשבת-בראשית לפרטיה. וכשנתבונן בעומק הענין הדברים מפליאים, אך אין זה מתוכנן נושאנו. אגב, באמצעות מצוה זאת מתגלה גם אמונת-אומן של נותן התורה, כי שום מחוקק אנושי לא היה יכול להסתכן בהבטחה מעין זאת, שהיא בבחינת "בחנוני נא בזאת". מה גם שהבטחת התורה לא ניתנה אלא לאותם דורות שקיימו את השמיטה בחיוב מן התורה).

היו כאלה שהצליחו לסלק את חובותיהם הקטנים, שנועדו להצילם מהתמוטטות, אך ישנם גם כאלה שלא הצליחו בכך, לא שפר גורלם ולא הוטב מצבם, ואין בכחם לשלם את אותם סכומי "גמילות-חסד" שקבלו בשעת מצוקתם הנמשכת גם עתה. באה מצות שמיטת-כספים, "לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה".

רב הוא מכלול הבעיות ההלכתיות הקשורות במצוה זאת, אך פרט אחד אומר דרשני, "המוסר שטרותיו לבית-דין אינם משמטין". ולבי אומר לי שבית-דין לא הסכימו לקבל שטרותיו של כל אדם. בית-דין בחנו איזו מלוה (מ"ם חרוקה) ראו' שלא תשמט. מי שלוה לשם קנין בית-חדש או רכוש, או מימון עסק או נסיעה

וכדומה, זה אינו מן הדין שתשמטנו שביעית, שטרות אלה קבלו בית-הדין אחרי בחינת הענין. אך שטרות שהיו מן הסוג של גמילות-חסד למי שמטה ידו, זאת היתה כונת התורה שתשמטנו שביעית, ושטרות אלה לא קבלו בין-הדין, כי אכן זו היתה כונת התורה להוסיף לבוא לעזרת-זה העני (מובן שאם עלה בידו מאוחר יותר לשלם חובו רוח חכמים נוחה הימנו, כי רק זה מעיקר כונת התורה, למנוע נגישת העני והתמוטטותו).

מאד יתכן שגם כאשר תקן הלל "פרוזבול", שבעיקרו הוא מעין "מסירת שטרות לבית-דין", כמובן בהבדלים הלכתיים ניכרים שאין זה המקום לפרטם, גם אז נשתמר אותו עקרון של בדיקת נושא המלוה לפני כתיבת הפרוזבול. ואולי שמסבה זאת צריך היה "בית-דין חשוב, כלומר בקיאים בדין ובענין פרוזבול, ויודעים ענין שמיטה והמחום רבים עליהם באותה העיר". והיו מגדולי חכמי ישראל שנמנעו מלשבת בבית-דין הכותב פרוזבול מסבה זאת. ואף כי לא מצאתי שום יסוד להשערתי זאת בהלכה, מ"מ לבי אומר לי שכך היו הדברים בראשית התהוותם בשעת התקנה.

קרה ולא הצליח אדם לעמוד על רגליו למרות "שמיטת-כספים" בשמיטה, ועדיין נזקק הוא. וגם לגומלי-חסד אין הוא יכול יותר לפנות אחרי שלא החזיר להם את חובם. לא נותרה לו ברירה אלא למכור מאחוזותיו. "כי ימוך אחיך", דרשו רבותינו: מכאן שאין אדם רשאי למכור שדהו ולהניח באפודתו, ולוקח לו בהמה או כלים ובית, אלא-אם-כן העני (מכאן נבין מקרא שנאמר בנבות: "חלילה לי מה' מתתי את נחלת אבותי לך", ופירש המצודות: "בעבור מצות ה'"). וכנראה שזו הייתה כוונתו שאסור למכור אדמה אא"כ העני, כי מצוה אחרת בענין זה לא מצאנו. "ומכר מאחוזתו", גם כאן דרשו רבותינו: ולא כל אחוזתו. "ובא גואלו וגאל את ממכר אחיו. ואיש כי לא יהיה לו גואל והשיגה ידו... והשיב את שני ממכרו". כי הלא אין מכירה לצמיתות, אין שום אפשרות שיוכל אדם לצבור קרקעות בארץ-ישראל. והנמוק בתורה מפתיע: "כי לי הארץ", הרוצה יבין כאן נימוק דתי עמוק, והרוצה יראה בזה נמוק סוציאלי הנועד ליצב את חיי החברה. "ואם לא מצאה ידו די השיב לו והיה ממכרו ביד הקונה אותו עד שנת היובל ויצא ביובל ושב לאחוזתו".

היה קורה גם הגרוע מכל, שגם מכירת אדמותיו כולן לא הקלו את מצבו הקשה, אז מוכר הוא את עצמו לעבד. גם אז אין חייו רעים כל כך, אדרבא

אמרו חכמים, "כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו", וכבר היו בישראל מקרים שאמר העבד "אהבתי את אדוני... לא אצא חופשי". והלא גם בזמנינו רוב בני אדם עבדים הם בכחינה מסוימת. ההבדל הוא בכך שהעבד הנזכר בתורה לא יכול היה לעזוב את עבודתו באמצע זמנו אא"כ השיגה ידו לפדות עצמו במחיר אשר האדון שלם עבורו, ואילו בזמנינו אין אדם יכול לעזוב את מקום עבודתו, מפני שעבד הוא לצרכי קיומו, והלא פועלים בזמנינו לוחמים נגד רצון מעבידיהם לפטרם, והאם אין זו עבודת מרצון? ואין העבד כלשון התורה אלא "משנה שכר שכיר" בלבד. וגם זה יכול לגאול עצמו בעזרת קרובים או אם ישיג בכחות עצמו, ועכ"פ אין המכירה אלא לשש שנים בלבד, ובמקרה הגרוע ביותר עד שנת היובל אם הוא עצמו ירצה בכך, "ויצא ביובל ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב". הוא ישוחרר, אדמותיו יחזרו לו, כל חובותיו משמטים, ושוב נתנת לו ההזדמנות להתחיל בחיים חדשים.

בא וראה שמידי חמישים שנה, שב העם והתרענן כיום כיבוש הארץ. כל המשפחות חזרו והתלכדו מחדש, שבו אל נחלת אבותיהם, "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו".

מתוך כל הנ"ל אפשר כבר להבחין לאן נוטה דעת תורה בבעיית המרכיז של נושאנו. ואף על פי כן, אין הגבלה מפורשת באמצעות מצוה ברורה, כיצד צריך עם ישראל לנהוג ומה יהיה המשטר הכלכלי אשר עליו לבחור עפ"י התורה. יבחר לו העם את המשטר הרצוי לו, אך ישמור על מכלול מצוות אלה, שמטרתן ותכליתן, בחלק הנגלה שבהן, למנוע את השלילה שבכל משטר כלכלי אפשרי. כיצד?

כאשר הבטיחה תורה אחוזת-נחלה לכל אדם מישראל, הרי מובטח הוא שאיש לא יוכל לנצל את עבודתו ופרי זיעתו לשם צבירת הון, שכן בכל שעה אשר ירצה בכך ישוב אל נחלתו ואחוזת אבותיו. ולכן גם לא היה צורך בחוקים שיגנו על זכויות העובד, כי מעולם לא היה משועבד למקום עבודתו כפי שהדבר בזמננו. יחסי עובד ומעביד נקבעו בהתאם למוסכם ביניהם, כי העסקת פועלים-שכירים מעיקרה בהתאם למבנה הכלכלי של החברה עפ"י התורה, היה במידה מסוימת תופעה לא מצויה ביותר.

מאידך, לא אסרה ולא מנעה תורה צבירת הון בידי יחידים במדה שיעלה הדבר בידם. מי שיכול היה לגייס עובדים בגלל מצבם הדחוק, עשה זאת, ואף יכול

היה לפתח תעשייה נרחבת, אבל ידע שתלוי הוא בגורם הזמן, וכל אלה עתידים יהיו לשוב אל נחלתם ואחוזתם, וזה כשלעצמו היה ללא ספק גורם מדרבן שהגן מפני ניצול העובד וצבירת רווחים מופרזים, אך לא מנע את התחרות החפשית בין בעלי יזמה וכשרון, ותמיד נשארה פתוחה בפניהם האפשרות למצוא את הדרכים הכשרות והניאותות לפתח עסקים, אולי לא בקנה מדה גדול ביותר, אך פורחים מספיק כדי להיטיב מצבם, ובעקבות זאת גם להעשיר את כלל האומה.

בכל זה לא הזכרנו אף לא ברמז, שלמצוות אלה בכללן ולמצוות השמיטה ויובל במיוחד, מטרות עליונות עיקריות: דתיות, רוחניות, ואף תרבותיות, ולמעלה מכל, קדושת הארץ והעם. אך כפי שיבין הקורא, המאמר ניסה לתאר את הרקע למצוות אלה מנקודת ראות כלכלית-חברתית, (תוך מגמה להסביר מדוע התעלמה תורה כביכול מבעיות הנראות לנו כיום כאילו היו חדישות, וכאילו הורתן ולידתן בחברה מודרנית). והתקוה היא, שהצליח המאמר במשימתו ולו גם במעט.

יתן ה' הבוחר בציון וירושלים, ונזכה לחדש ימינו קדם, בקיום מצוות שמיטה ויובל כהלכתן, "ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ".

קפיטליזם וחירות

מילטון פרידמן

הקדמה למהדורה העברית, 2002

לספר זה יש משמעות ושייכות רבה לעם היהודי בכלל ולמדינת ישראל בפרט. מעטים האנשים אשר הפיקו תועלת רבה כל כך מהיוזמה החופשית ומהקפיטליזם התחרותי כמו היהודים; ומעטים האנשים אשר התנגדו בצורה כה עיקבית לקפיטליזם ופעלו כה רבות כדי לערער את יסודותיו האידיאולוגיים כמו היהודים.

ספר זה איננו סובב על פארארוכס זה, אך הוא מסביר את הטענה הראשונה: מדוע פועל הקפיטליזם התחרותי בעיקר לטובת מיעוט, דבר אשר המעמד השליט והרוב רואים בעין רעה. הספר גם מבהיר כיצד תורם הקפיטליזם התחרותי הן לחופש והן לקידמה בחברה פלוראליסטית, כיוון שהוא מאפשר לקבוצות העשויות להיות עוינות זו לזו, לשתף פעולה ביניהן מבחינה כלכלית תוך שמירה על ערכי דת ותרבות נפרדים. זוהי בעיה מרכזית בישראל ואולי הבעיה בהא הידיעה.¹

ביקרתי לראשונה בישראל לפני חמש-עשרה שנה, כאשר שהיתי חודשים אחדים כפרופסור-אורח באוניברסיטה העברית. סיכמתי את רשמי ואמרתי כי נראה לי שבישראל שתי מסורות יהודיות נאבקות זו בזו: מסורת בת מאה

* מילטון פרידמן, קפיטליזם וחירות, בעריכת אווילנה גרץ, תרגום: מזל כהן, ירושלים: שלם, 2002, עמ' ז-י. הספר יצא לאור לראשונה ב-1962. באותה שנה ראתה אור המהדורה העברית שלו בתרגום מזל כהן, בהוצאת אדם. הכותרת שניתנה לו אז הייתה **קפיטליזם וחופש**.

1 המשכה של הקדמה זו מקורו בדברים שאמרתי בטקס חלוקת התארים של האוניברסיטה העברית בירושלים ב-4 ביולי 1977, שבו הוענק לי התואר דוקטור-כבוד.

שנה של אמונה בשלטון סוציאליסטי פאטרנליסטי ודחיית הקפיטליזם והשוק החופשי; ומסורת בת אלפיים שנה שהתפתחה מתוך הצרכים של הגלות, מסורת של הישענות עצמית ושיתוף-פעולה חופשי, של כשרון לעקוף את הפיקוח הממשלתי, של שימוש בכל תחבולה של כושר-ההמצאה היהודי לניצול אותן הזדמנויות בשוק, שנעלמו מעיניהם קצרות-הראייה של פקידי השלטון. הגעתי למסקנה כי למזלה של ישראל הוכחה המסורת העתיקה יותר גם כמסורת החזקה יותר.

התנגשות זו בין המסורות היתה מכרעת לגבי ישראל מאז היווסדה, והיא עדיין מכרעת לגבי עתידה. הסוציאליזם פונה לדחפים של נדיבות ושל חוסר-אנוכיות. הוא שבה את ליבם של הרבה אידיאליסטים נלהבים וטובים. ייתכן מאוד כי התנועה הקיבוצית בראשיתה, האידיאליזם, ההקרבה העצמית והרגשת השותפות שמילאו תפקיד כה נכבד בימיה הראשונים של המולדת היהודית, ושעדיין ממלאים תפקיד נכבד בישראל של היום, לא היו אפשריים ללא האידיאליזם והתקוות שתלו בסוציאליזם כה רבים מן המשתתפים במפעל. וברור גם כי לכל אורך ההיסטוריה של מדינת ישראל העניקו צורכי-ההגנה תפקיד נרחב לשלטון. עם זאת, גם בטוב אפשר לפעמים להרחיק לכת יתר-על-המידה, וגם הנשגב שבאידיאליזם עלול להישען לפעמים על יסודות כוזבים.

האידיאל של סוציאליזם הוא דבר אחד. המציאות, אם מרחיקים לכת יותר מדי, היא דבר אחר לגמרי. סוציאליזם מדיני במציאות, בניגוד לחזון האידיאליסטי, אינו ואף פעם לא היה לטובת האינטרס של היהודים כפרטים או לטובת מדינת ישראל ככלל. אני סבור כי סוציאליזם מדיני פוגע בערכי היהדות הבסיסיים ביותר: אחריות אישית של כל אדם בפני אלוהים על מעשיו, מעשי-צדקה פרטיים, שותפות חופשית, כיבוד הבדלי-דעות ואמונה מתמדת בתבונה. ערכים בסיסיים אלו מסולפים בשיטה, שכאשר היא מובאת עד לקצה הגיונה היא מחליפה את המצפון האישי בסמכות קולקטיבית, את מעשי-הצדקה הפרטיים בסעד סטרילי המנוהל על-ידי בירוקרטיה בלתי-אישית, את שיתוף-הפעולה החופשי בקונפורמיות כפויה, את זכויות הפרט בחוק הנקבע על-ידי הרוב או על-ידי העילית השלטת.

הסוציאליזם כאידיאל שבה בקסמיו לא רק אנשי-רוח יהודיים אלא גם אנשי-רוח ברחבי העולם כולו. העלייה שבאה כתוצאה מזה בסמכותן ובכוחן

של הממשלות היא, לדעתי, הסיבה העיקרית לכך שהחופש ברחבי העולם הולך ומתמעט. למרבה המזל, ההגשמה בפועל של הסוציאליזם מעוררת ספקות הולכים ורבים לגבי האידיאל. זהו טעם של ממש לתקווה לעתיד.

אולם בין אם דבר זה הוא נכון בקנה-מידה עולמי ובין אם לאו, הרי הקונפליקט בין הסוציאליזם במעשה לבין האינטרס של מדינת ישראל הוא ברור כשמש. לו היה הסוציאליזם המדיני מקיף את העולם כולו במאה ה-20 לא היתה מדינת ישראל קיימת היום. זהו משפט שראוי לחזור עליו, משום שהוא נכון באופן כה ברור ולמעשה כמעט ברור מאליו, ועם זאת עומד בניגוד כה בולט להשקפות המושמעות על ידי יהודים רבים כל כך ברחבי העולם. אילו הקיף הסוציאליזם המדיני את העולם כולו במאה ה-20, לא היתה מדינת ישראל קיימת היום. במסגרת סוציאליזם מדיני מפקח השלטון על משאביה של המדינה. אך האם סייעו ממשלות או עיכבו בעד התפתחות הציונות בתחילתה? האם באה התמיכה הראשונית במולדת יהודית מממשלת בריטניה או מאנשים בודדים בבריטניה ובמקומות אחרים, אשר יכלו לתרום כספים ולפעול למען מולדת יהודית רק בשל קיומם של קפיטליזם ושוק חופשי ובשל החופש המדיני שהתלווה להסדרים כלכליים אלו? מה איפשר את העליות בזו אחר זו, הן לפני הקמת מדינת ישראל והן אחר כך? עזרה של ממשלות, סוציאליסטיות או לא סוציאליסטיות, או עזרה של יהודים בודדים? עזרה של יהודים במדינות שבהן שלט סוציאליזם מדיני או עזרה של יהודים במבצרי של הקפיטליזם? עזרה מיהודי רוסיה וגרורותיה או מהיהודים בארצות-הברית, בריטניה, דרום אפריקה ואירופה המערבית? המדינות שבהן שלט הסוציאליזם המדיני היו מקור למספר מסוים של עולים, אולם רק לאחר ששוחרו כספים שבאו מן המדינות הקפיטליסטיות על מנת להתיר לחלק מאזרחיהן היהודיים לצאת מן המדינה!

ואם במבט מרחיק לכת יותר, לו שלט הסוציאליזם המדיני באלפיים השנים האחרונות, לא היו היהודים ממשיכים להתקיים בגלות. ישראל, בכל מובן שהוא של המלה, היתה נכחדת. כיצד הצליחו היהודים להמשיך ולהתקיים? מפעם לפעם שלט מלך או רודן שהגן על היהודים, אך בדרך-כלל הצליחו היהודים להתקיים רק מפני שיסודות של כלכלת-משק קפיטליסטית איפשרו לכמה יהודים להיות לבעלי חוב של מלכים, פיתרון פחות רומנטי, אולם בדוק יותר ופחות עקוב מדם מתכסיסם של מרדכי ואסתר. על פי רוב יכלו היהודים להמשיך ולהתקיים

בגלות לא בשל, אלא למרות פעולותיהם של השלטונות. באילו מקומות הצליחו היהודים לא רק להתקיים אלא גם לשגשג? רק באותן מדינות אשר העניקו תחום פעולה נרחב לקפיטליזם תחרותי ולשוק חופשי. ומדהימה באותה המידה היא העובדה שבמדינות אלו שגשגו היהודים ביותר באותם תחומים שבהם היתה התחרות חופשית ביותר.

ניסיון אישי עשוי להאיר נקודה חיונית זו. לפני מספר שנים השתתפתי בכנס מוניטארי בינלאומי שאורגן על-ידי בנקאים, והשתתפו בו שני הפקידים הבכירים ביותר מכל אחד מן הבנקים החשובים ביותר בעולם, ואתם קבוצה של "מומחים" וביניהם גם אני. פחות משני אחוזים של הבנקאים שהתכנסו היו יהודים. יותר מעשרים וחמישה אחוזים של ה"מומחים" המוזמנים היו יהודים. מדוע? משום שהבנקאות היא ענף מונופלין שבו דרוש זיכיון ממשלתי כדי לפעול, בעוד שהעיסוק האינטלקטואלי הוא ענף תחרותי מובהק.

תקוותה האמיתית של ישראל, ושל החופש בכל מקום, היא היוזמה, המרץ, הכשרון, הרחף ואומץ-הלב של אזרחים בודדים המשתפים פעולה זה עם זה באופן חופשי, ויוצרים אותו נס של קידמה בכל תחום – נס המתרחש רק בשל הישגיו של היחיד. למרבה הצער האיום הערבי מטיל מאמץ צבאי ניכר על ישראל. מאמץ זה חייב להיות מנוהל ומתואם על-ידי הממשלה. אינכם יכולים להימלט מקיומו של סקטור ציבורי גדול למדי, אך סקטור זה יכול להישאר יחסית יעיל כפי שהיה רק כל זמן שהוא נתמך על-ידי עם חופשי ומשק פרטי חזק ויצרני. הנס של מדינת ישראל הושג על-ידי אנשים ונשים חופשיים שנלחמו נגד כוחות חזקים מהם לאין ערוך. אני מקווה בכל לבי כי ספר זה יוכל לתרום תרומה צנועה להמשכו של נס זה.

תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי במדינה יהודית דמוקרטית

משה הלינגר

א. מבוא

המדיניות הכלכלית-חברתית במדינת ישראל עברה בדור האחרון במהירות רבה מהדגשים סוציאלי-דמוקרטיים של מדינת רווחה מערב אירופית, המשלבים בין ערכו של האינדיבידואל ובין חשיבות הזהות החברתית, אל עבר הדגשים קפיטליסטיים-ליברטריאניים בנוסח האמריקני, המקצינים את מרכזיות חירותו של האינדיבידואל בעל היכולת והיוזמה הכלכלית. הפערים הכלכליים בישראל ההולכים וגדלים יש בהם עוול מוסרי חמור, ולא עוד אלא הם אף מעמידים קשיים מתעצמים על חוסנה הפנימי של החברה. מנגד, מדיניות הרווחה הישנה לוקה בפגמים מהותיים החורגים מן התחום הכלכלי וגולשים אל התחום המוסרי. בייחוד יש לתת את הדעת על עוצמת היתר של ביורוקרטיית הרווחה, על הגברת תחושת התלות של "צרכני הסעד" בפטרוניהם הביורוקרטיים, ועל הפיכת הבחירה בטפילות חברתית לפתרון נוח עבור רבים.

הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית אינן לה משקל רב בדיון הציבורי בסוגיות אלו. זה מכבר נעשה עניין יהדותה של המדינה לזונטי בעיקר בשני תחומים: האחד, דמותה הציונית של מדינת ישראל – בייחוד בכל הקשור לזיקה שבין יהודי הארץ ליהודי התפוצות על רקע העימות הלאומי עם מדינות ערב ועם הפלשתינים מזה, והריחוק הגובר בין אזרחים יהודים לערבים מזה. התחום האחר שבו יש חשיבות ליהדותה של מדינת ישראל הוא המאבקים בין ממסדים והנהגות דתיות לחילוניות בסוגיות דת ומדינה כגון שבת, כשרות וכדומה;

* המאמר לקוח בשלמותו מתוך: משה הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, ספר זיכרון לפרופ' דניאל י' אלעזר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2010, עמ' 525-552.

הן ההנהגות הדתיות והן החילוניות מזהות את הריטואלים הדתיים עם הדת. לסוגיות החברתיות המוסריות, המרכזיות כל כך בעולם המסורת היהודית, אין תרומה של ממש לדיון הציבורי במדינת ישראל.

במאמר זה אנסה להראות כיצד פרשנות רלוונטית של קולות מרכזיים במסורת היהודית ההלכתית תומכת בקיומה של מדינת ישראל כמדינת רווחה – גם אם קיום מצומצם יותר ושונה מאוד משהיה בעבר. במבנה מדינת הרווחה הישראלית נדרשים שינויים גדולים ובראשם חיזוק מתוכנן, גם בסיוע המדינה, של תחום הביניים שבין מעשי צדקה פרטיים ובין ביורוקרטיית רווחה ממשלתית. העברת סמכויות מידי האדמיניסטרציה הממשלתית לידי ארגונים ברובד הקהילתי של החברה האזרחית תואמת היטב את תפיסת הצדקה היהודית כפי שהתפתחה לאורך הדורות – תפיסה שאינה מתבססת על הכפייה הציבורית המאורגנת אלא ברגשות האחוה האישית. בה בעת תורמת העברת סמכויות זו תרומה חשובה לחיזוק התרבות הדמוקרטית, המתאפיינת בתחושת יכולת ומעורבות פעילה. העברת הסמכויות תואמת גם את הערכים הרפובליקניים, המדגישים את חשיבותן של האחריות ושל המחויבות האישית לטובת הכלל.

מדינת ישראל היא מדינה חילונית. מידת יניקתה מן המסורת ההלכתית וטיבה של יניקה זו היא עניין של בחירה הנובעת מצרכים מסוימים ומשקפת פרשנות בת הזמן, של שכבות עלית מרכזיות ככלל ותרבותיות בפרט. המקורות שיובאו בחלקו השני של הדיון, מתמקדים ברובם בעמדות בעלות משקל מכונן בתורת הצדקה ההלכתית. דגש רב יינתן להלכות מתנות עניים שב"משנה תורה" של הרמב"ם, המבטאות – כמו סוגיות אחרות בחיבורו – ניסיון יצירתי לפתח משנה שיטתית מכווננת היוצרת שילוב אישי של מכלול המקורות ההלכתיים ולעתים גם הרעיוניים עד לימיו בנושא הצדק הסוציאלי ביהדות; פסקי הרמב"ם עומדים גם בבסיס הלכות הצדקה של "הטור" ושל ה"שולחן ערוך". ואולם בדיון שלפנינו אין המקורות ההלכתיים נתפסים אלא כבסיס תרבותי לדיון רעיוני רלוונטי במציאות מודרנית ובתר-מודרנית של מדינת לאום מערבית בעידן הגלובלי, הרחוקה מרחק רב מן המציאות שהתקיימה בתקופות שרוב המקורות ההלכתיים המכוונים הללו נכתבו.

מהמסורת היהודית ההלכתית אפשר לפתח – תוך קריאה מעודכנת וביקורתית – עמדה השוללת מתן תמריצים ליחידים ולקבוצות בעלי נטיות

פרזיטיות; היא גם מתנגדת בכל תוקף ליחס המנוכר והמזלזל של הקפיטליסטים הליברטריאניים לאלה הראויים לרגשות סולידריות ולסיוע שיאפשר להעמידם מחדש על רגליהם מבחינה כלכלית. רעיון הצדקה היהודי – כמו מושג הצדק האלוהי, שאליו הוא קשור – משלב בין רחמים ובין דין, כלומר בין חסד אישי המבוסס על רגישות ואכפתיות אנושית ובין דרישות אובייקטיביות מחייבות המגובות בכפייה ציבורית למתן סיוע ממשי למי שבאמת נזקק לתמיכת החברה הפוליטית המאורגנת. העוני הוא תמיד גם יחסי וגם מוחלט, וגם אם מסלקים את העוני המוחלט על ידי יצירת סף מינימלי של תנאים סוציאליים, עדיין יישאר תמיד העוני היחסי – שכן המסורת היהודית ההלכתית אינה מחייבת להפוך את העני לאמיד. כמו פערים בתחומים אחרים, גם הפערים הכלכליים מבטאים הבדלים ביכולות, בכישורים ובמאמץ. מה שנדרש אפוא הוא לצמצם במידה ניכרת את הפערים הכלכליים-החברתיים, ואף יותר מכך: לעודד יחס מכבד וחם גם כלפי מי שמצבו הכלכלי אינו מן המשופרים.

ב. צדק חלוקתי – בין ימין לשמאל בעולם הדמוקרטי הליברלי

האמריקאי

התפיסות הכלכליות-החברתיות של מדינת ישראל, אשר בעבר הושפעו מהכיוונים האירופאיים הסוציאלי-דמוקרטיים, עברו בדור האחרון – כתחומים אחרים – אמריקניזציה. יתרה מזו, נוצר זיהוי בין תפיסות אמריקניות-קפיטליסטיות מובהקות עם גישות אמריקאיות, שבפועל, במחשבה הפוליטית והכלכלית האמריקאית, קיים ויכוח בין ימין ליברלי קפיטליסטי (ליברטריאני) לבין שמאל ליברלי הנוטה לחיזוק מדינת רווחה. ראוי לזכור שבשיח האירופאי עדיין יש משקל (אף אם מופחת) לתפיסות סוציאליסטיות – תפיסות אלה אינן יוצאות מנקודת מוצא אינדיווידואליסטית (תפיסות ליברליות), אלא מעמידות את הזיקה החברתית של האדם כבסיס לנקודת מוצא לדיון הכללי.

אפתח את הדיון אפוא בכמה ציטוטים מדבריהם של שני כלכלנים בעלי שם הן בציבור והן בעולם האקדמי, המייצגים מחנות מנוגדים בקרב הכלכלנים המערביים. אפתח בהקדמה למהדורה העברית של "קפיטליזם וחירות", ספרו הקלאסי של מילטון פרידמן, המפורסם בכלכלנים הקפיטליסטיים, אשר יצא לאור

לאחרונה.¹ הקדמה זו מבוססת על הרצאה שנשא פרידמן בישראל לפני כעשרים וחמש שנה, דבר שמראה שלא חלו שינויים מרחיקי לכת בהשקפת עולמו. ההקדמה של פרידמן רלוונטית במיוחד לתחילת דיוננו על צדק סוציאלי במדינה יהודית, משום שהיא מיועדת לקהל הישראלי ומציגה עמדה ברורה באשר לזיקה שבין השקפת העולם הקפיטליסטית שלו ובין פרשנותו את המסורת היהודית. באופן לא מפתיע מפרש פרידמן את ההיסטוריה ואת המסורת היהודית בדרך התואמת את השקפת עולמו:

מעטים האנשים אשר הפיקו תועלת רבה כל כך מהיזמה החופשית ומהקפיטליזם התחרותי כמו היהודים; ומעטים האנשים אשר התנגדו בצורה כה עקבית לקפיטליזם ופעלו כה רבות כדי לערער את יסודותיו האידיאולוגיים כמו היהודים...²

נראה לי שבשארל קיימות שתי מסורות יהודיות הנאבקות זו בזו: מסורת בת מאה שנה של אמונה בשלטון סוציאליסטי-פטרנליסטי ורחיית הקפיטליזם והשוק החופשי; ומסורת בת אלפיים שנה שהתפתחה מתוך צרכים הכרחיים בגולה: הישענות האדם על עצמו ושיתוף פעולה חופשי; כישרון לעקוף את הפיקוח הממשלתי; שימוש בכל אמצעיו של כושר ההמצאה היהודי כדי לנצל את ההזדמנויות שבשוק, שנעלמו מעיניהם קצרות הראייה של פקידי השלטון. הגעתי למסקנה כי למזלה של ישראל הוכח כי המסורת העתיקה יותר היא המסורת החזקה יותר.³

לדעתו של פרידמן, השקפת העולם הסוציאליסטית היא השקפה אנטי-יהודית מובהקת, שכן "הסוציאליזם הפוליטי פוגע בערכים היהודיים הבסיסיים ביותר: האחריות האישית של כל אדם בפני אלוהים על כל מעשיו; מעשי צדקה פרטיים;

1 מילטון פרידמן, קפיטליזם וחירות, תרגום: מזל כהן (ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ב).
 2 שם, עמ' י"ג.
 3 שם, עמ' י"ד. ההדגשה שלי – מ.ה.

שותפות חופשית; כיבוד חילוקי דעות ואמונה מתמדת בתבונה".⁴ יתר על כן, אומר פרידמן, העם היהודי שרד לאורך הגלות מפני שיסודות בכלכלת השוק הקפיטליסטית אפשרו לכמה יהודים להפוך למממני אוצר המלוכה. פרידמן אמנם סבור כי אין מנוס מלייעל את המגזר הממשלתי, אך לא מכך תצמח הישועה; לדעתו, התקווה לעתידה של מדינת ישראל כמדינה עצמאית טמונה בהתבססות על יוזמה חופשית של יחידים. את ספרו הוא חותם בטענתם הידועה של תומכי "השוק החופשי" הקפיטליסטי, שלפיה החופש ליוזמה כלכלית לא זו בלבד שהוא המנוע לרווחת החברה בכללותה, בניגוד לכלכלה מתוכננת, אלא הוא גם זה המאפשר את עצם קיומה של חברה דמוקרטית ליברלית – זאת משום התרומה המרכזית של חירות הקניין הפרטי לחיזוק החירויות האחרות. עקרון השוויון משמעו שוויון בחירות כמו גם שוויון ההזדמנויות ושוויון הזכויות; לעומת זאת, שוויון כלכלי אינו מתיישב עם אידיאל החירות.⁵

הקדמתו של פרידמן משלבת אפוא בין ניתוח אמפירי של צורכי ההישרדות היהודית בתנאי הגלות ובין אמירה נורמטיבית באשר לאידיאלים היהודיים המעמידים במרכז לא את הסולידריות החברתית היהודית אלא את החירות האינדיבידואלית. הקדמה זו חשובה מפני שהיא ממשיכה את השיח המוכר באשר לזיקה שבין היהדות ובין כלכלת השוק הקפיטליסטית. ראוי לציין שגם במחקר הסוציולוגי יש לתזה זו אבות מכובדים, והידועים שבהם הם קרל מרקס וורנר זומברט.⁶

4 שם, שם.

5 שם, עמ' 180-181. כמו כן ראו: מילטון ורוז פרידמן, החופש לבחור – עיקרי הכלכלה החופשית (תל-אביב: דביר, תשמ"ח), עמ' 21-27.

6 כידוע, בניגוד למקס ובר אשר טען לזיקה שבין הפרוטסטנטיות ובין הקפיטליזם, ראה זומברט דווקא את תרומתם של היהודים לכלכלה הקפיטליסטית. על הזיקה היהודית לקפיטליזם כבר עמד מרקס. על הגישות הסוציולוגיות הללו ראו: אברהם ברקאי, "היהדות, היהודים והתפתחות הקפיטליזם", בתוך: מנחם בן ששון (עורך), דת וכלכלה – יחסי גומלין (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה), עמ' 53-63; דניאל גוטוין, "קפיטליזם, פאריה-קפיטליזם ומיעוט: התמורות בתיאוריה היהודית של מרקס על רקע הדיון במאפייני הכלכלה היהודית", שם, עמ' 65-76; רוברט ס' ויסטריך, "הרהורים על ורנר זומברט: היהודים והקפיטליזם", שם, עמ' 77-88.

לעומת מילטון פרידמן טוען כלכלן ידוע אחר, קנת גלברייט, בספרו על החברה הטובה את הדברים הבאים:

כאן ננסח את תמציתה של החברה הטובה. החברה הטובה היא זו, שלכל חבר בה, ללא הבדלי מין, גזע או מוצא אתני, יש נגישות לחיים מלאים. אין ספק, שיש להביא כאן בחשבון את העובדה, שקיימים הבדלים, שאינם מוטלים בספק, בשאיפות ובכישורים [...] אבל בחברה הטובה אנשים יוכלו להגיע להישגים בלא שיעמדו בדרכם גורמים, שהחברה יכולה להתגבר עליהם. חייבת להיות להם הזדמנות כלכלית שווה.⁷

מדבריו של גלברייט ניכר כי הוא מאמץ סל סוציאלי רחב, המבוסס על דמותו של האדם כיצור הראוי לכבוד אנושי שבלעדיו אין ערך לחירויות היסוד החשובות כל כך בעולם הליברלי. גלברייט אינו חושש להתעמת עם העקרונות המקודשים בעיני רוב הכלכלנים בימינו. בין החשובות שבעמדותיו הן התמיכה במס הכנסה פרוגרסיבי למטרות חברתיות, הצורך בגירעון ממשלתי סביר לשם השקעה בחברה לטווח ארוך, ההכרח לשמור על שכר מינימום, ואולי חשובה מכול היא עמדתו שלפיה אם צריך לבחור בין רמת אינפלציה ובין רמת אבטלה, הרי בטווח הארוך עדיפה אינפלציה במינון מסוים מאבטלה במינון מסוים. בעיני גלברייט, מדינת רווחה אינה מהווה מכשול לרווחה כלכלית גוברת, כפי שטוענים הליברטריאנים, אלא דווקא להפך.⁸

כותרתו של הכנס שבעקבותיו יצאה אסופת המאמרים הזאת היתה "מדיניות כלכלית וצדק חברתי במדינה יהודית". ברומה למדינות רבות אחרות, ולעתים אף יותר מהן, המדינה היהודית היום היא יותר אמריקנית מיהודית. בארה"ב, שלא כמו באירופה, המונח "ליברל" אינו מאפיין היום קפיטליסטים ימניים. דוגמת פרידמן אלא דווקא ליברלים הנוטים למדיניות רווחה בנוסח גלברייט.

7 ג'ון קנת גלברייט, החברה הטובה – העדיפות החברתית (הוד השרון: הוצאת אסטרוטוג, 1997), עמ' 20.

8 שם, פרקים 4, 6, 7.

הגדרות אלו בעייתיות בעיני, שהרי פרידמן וגלברייט אינם חלוקים ביניהם באשר למחויבות לעקרונות החירות והשוויון הליברליים העולים מתוך הצהרת העצמאות והחוקה האמריקאית, אלא רק באשר לפרשנותם. עם זאת ברור שגלברייט – בניגוד גמור לפרידמן – נוטה להפנים יסודות חברתיים סוציאלי-דמוקרטים לא מבוטלים בהגנתו על מדינת רווחה נרחבת.⁹

מעניין לראות ששני הוגים, שאפשר להגדירם כהוגים דמוקרטים ליברלים אינדיבידואליסטים מובהקים, יכולים לפתח מחלוקת קשה בסוגיות חברתיות-כלכליות אפילו מתוך אותו עולם מושגים פילוסופי ממש. ההמחשה הבולטת לכך במחשבה הפוליטית האמריקאית של הדור האחרון היא הוויכוח הנוקב הניטש בין ג'ון רולס (Rawls) ובין רוברט נוזיק (Nozick), המייצגים יותר מאחרים את האפשרות לפתח טיעונים פילוסופיים מוסריים מרשימים לשני הכיוונים הליברליים – הקפיטליסטי-ליברטריאני מזה והחברתי-רווחתי מזה. המחשבה הדמוקרטית הליברלית במאה התשע עשרה, כמו הניתוחים הכלכליים עד לימינו, מתבססים בדרך כלל על הנחות יסוד תועלתניות המוכרות לנו מימי ג'רמי בנתהם (Bentham) וממשיכיו – הנחות אלו רואות בקריטריון הרציונלי "מרב התועלת למרב האנשים" לא רק קריטריון קובע בקבלת החלטות בתחומים השונים, אלא גם את אבן הבוחן לפעולה המוסרית. רולס ונוזיק, לעומת זה, יוצאים מתוך משנתו המוסרית המנוגדת של קאנט, המעמידה בבסיס המעשה המוסרי את החובה המוטלת על היחיד לפעול מתוך כוונה לתת כבוד לערכו האוטונומי של כל יחיד ויחיד, ולא מתוך הקריטריון "מרב התועלת למרב האנשים".

בתרגיל האינטלקטואלי המבריק המופיע בספרו המפורסם "תיאוריה של צדק", מציג רולס ניסיון לבנות צדק חלוקתי המנותק לגמרי מזווית ראייה מסוימת הקשורה בנתוני זהות ייחודיים כגון מין, מגדר, דת, צבע עור, שייכות אתנית, מעמד סוציו-אקונומי, גיל, מצב בריאותי וכדומה; במצב זה יפעלו בני אדם מתוך אינטרסים אנושיים אוניברסליים בלבד. זהו למעשה תרגום ברמה חברתית-פוליטית לצייוי הקטגורי של קאנט המציב את האוניברסליות המופשטת כתנאי לכל חקיקה מוסרית אינדיבידואלית.

9 על הגישות השונות בעולם הליברלי בסוגיות אלו ראו ברוך זיסר, על ימין ועל שמאל – אשנב לשיח האידיאולוגי בן זמננו (ירושלים ותל-אביב: שוקן, תש"ס), פרקים 3, 4.

במציאות כזאת, המכונה על ידי רולס בשם "מצב ראשוני" (המונח מתבסס בעיקר על המונח והמושג "מצב הטבע" שבו משתמשים ג'ון לוק והוגים אחרים), מצויים בני האדם מאחורי "מסך הבערות" בכל הנוגע לנתונייהם הביוגרפיים (כגון מגדר, זהות אתנית, זהות דתית ועוד), כולל מעמדם החברתי-כלכלי. לעומת זאת הם כן יודעים את הנתונים על אודות החברה שבה הם חיים ושעבורה הם חייבים לחוקק את העקרונות המוסריים המחייבים. יהיה עליהם אפוא לכוון עקרונות צדק אשר יחייבו אותם גם כאשר ידעו את כל הפרטים הביוגרפיים הייחודיים שלהם. בני האדם אינם מהמרים מטבעם, ולכן – מתוך חשש שימצאו את עצמם במצב הגרוע ביותר – הם ישאפו לשפר אותו. לפיכך הם יחליטו על אימוץ חירויות ליברליות לכול אבל גם על צמצום דרסטי של כלכלת השוק הקפיטליסטית, כדי להימנע מלהגיע למצב שבו יזדקקו לשירותי רווחה ממשיים מטעם המדינה, וזו לא תספק אותם. מצד אחר, הם יימנעו מלאמץ פתרון סוציאליסטי מלא המונע מתן תמריצים לבעלי כישרון ויוזמה בתחומים נדרשים, מחשש שמא הם או הקרובים להם ייפגעו מהיעדר מקצועיות אמיתית בתחומים נדרשים (למשל בניית גשר או אולם חתונות בדרך לא מיומנת המסכנת חיים).¹⁰

כללו של דבר, אימוץ תורת הצדק של רולס במדינת ישראל יחייב מגמה הפוכה מזו שבה פוסעת המדינה בשנים האחרונות: במקום החלשתה המהירה של מדינת הרווחה הישראלית תידרש דווקא הרחבתה לטובת שכבות המצוקה, המשפחות החד-הוריות, המשפחות מרובות הילדים וכיוצא בהן. כלכלת השוק אמנם לא תוחלף במשק סוציאליסטי ריכוזי, אך יידרש צמצום מלאכותי של פערים באמצעות מנגנוני חלוקה מחודשים אשר יכללו קריטריונים לתגמולי שכר שיוליכו לצמצום דרסטי של ההפרשים הקיימים בשכר. מציאות שבה משכורתו של מנכ"ל במפעל גבוהה עשרות מונים מזו של פועל ממוצע באותו מפעל לא היתה מתקבלת מאחורי מסך הבערות של רולס, וכמוה גם מציאות

10 John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1973) לתיאור מתומצת של טיעוני רולס ושל ביקורתו של נוזיק עליו ראו אליעזר ויינריב, בעיות בפילוסופיה של המוסר, יחידה 7: צדק צדק תרדוף (תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשמ"א).

שבה כוחות השוק הם הקובעים את השכר הנמוך יחסית של עובדים סוציאליים ומורים בהשוואה לעורכי דין ורואי חשבון. ומעל לכול, פגיעה קשה בתמיכה סוציאלית מינימלית בקשישים, במשפחות חד-הוריות, במוגבלים, במובטלים וכדומה לא היתה מתקבלת על ידי אזרחים שהיו חוששים שהם עצמם עלולים להיות אלה שייפגעו.

בביקורתו החריפה טוען רוברט נוזיק כי משנתו של רולס היא בלתי מוסרית בעליל דווקא לנוכח תפיסת "מצב הטבע" של לוק ולנוכח תורתו המוסרית האינדיבידואליסטית של עמנואל קאנט. לדברי נוזיק, זכאי אדם ליהנות מפרי יצירתו ולהעבירה לאחרים. ההגנה על כבוד האדם מונעת את המדינה מלהושיט את ידיה הארוכות ולקחת ממון אשר הגיע לאדם בזכות עקב הסדרים כספיים שנעשו בהסכמה. בני אדם לא נולדו שווים לא ביזויים, לא בתבונתם ולא בכוחם הפיזי, והם גם לא נולדו שווים במוטיבציה שלהם ליוזמה עסקית או בחוש המסחרי שלהם. אם היה אפשר לחלק מחדש רמת אינטליגנציה, בריאות, יופי וכיוצא באלה תכונות, האם גם אז היה מוצדק שהמדינה תעשה זאת? תורת צדק צריכה תמיד להביט לאחור ולשאול כיצד הגיעו טובין מסוימים לידי היחיד, ולא להסתכל קדימה ולשאול מה היה חושב אותו יחיד אילו מצבו הכלכלי היה קשה.¹¹

במונחים העולים מתורת המוסר הקנטיאנית, ראיית האדם כתכלית ולא כאמצעי, מחייבת על פי נוזיק הגנה על התפיסה הליברטריאנית, הדוגלת בקיומה של מדינה מינימליסטית. למדינה יש זכות מוסרית לגבות מאזרחיה – גם בכפייה – כספים למטרות כגון ביטחון פנימי וחיצוני, שהן הכרחיות לעצם קיומם וביטחונם של כל האזרחים, אך לא למטרת חלוקה מחדש של משאבים לצורכי רווחה. הסיוע הסוציאלי חייב להיעשות באופן וולונטרי על ידי היחידים והקהילות השונות, ולהינתן לאלה הראויים לכך.

אין ספק כי המעבר מן הוויכוח בין האסכולות הכלכליות השונות לוויכוח הפילוסופי שבין ימין ליברלי נוסח נוזיק לשמאל ליברלי נוסח רולס, מרחיב ומעמיק את השיח בסוגיות אלו במידה ניכרת. בשלב זה ראוי לצרף לוויכוח

כיוון נוסף, העולה מתוך אסכולה שהתפתחה במחשבה המדינית בדור האחרון: האסכולה הקומוניטרית (הקהילתנית). אסכולה זו טוענת שהנחת היסוד הליברלית האינדיבידואליסטית-האוניברסליסטית נוסח רולס, הרואה באדם המופשט המנותק מזיקות אישיות סוכן מוסרי ראוי, היא הנחה בעייתית. בני אדם, טוענים הקומוניטריים, נולדים לתוך קהילות תרבותיות, והם יכולים לבחור את בחירותיהם הראויות רק לפי זיקתם לקהילה שאליה הם משתייכים. יתרה מזו, הקצנה של אינדיבידואליזם ממיסה את הדבק החברתי ופוגעת במחויבות האזרחית.¹² אינני עוסק כאן במכלול הביקורת הקומוניטרית על הליברליזם האינדיבידואליסטי – לענייננו די בטענתו של אחד ההוגים המובילים בזרם הזה, מייקל סנדל, המובאת בספר שנכתב מתוך התפלמסות עם ספרו של רולס שנזכר לעיל. לדעתו של סנדל, כל ניסיון לבסס הגנה נרחבת על זכויות חברתיות, הנשענת על הנחות אינדיבידואליסטיות, עומד על כרעי תרנגולת. רגליים אינדיבידואליסטיות רזות הן מכדי להחזיק גוף בעל מחויבות חברתית אמיתית לחלשים בחברה.¹³ לדעת מייקל וולצר, דמות בולטת בזרם הקומוניטרי, תורת צדק אינה צריכה להתבסס על הנחות אוניברסליות מופשטות, אלא עליה לצמוח מתוך המחויבות הקהילתית ולאמץ קריטריונים פלורליסטיים לחלוקת שונות של טובין חברתיים, תוך בחינה של כל תחום בנפרד (בריאות, חינוך, הגירה וכדומה). מכל מקום, מצב שבו הכסף הוא הקובע את המתרחש בתחומי החיים השונים מתוך מתן עדיפות לבעלי ההון (חינוך טוב יותר, הגנה משפטית טובה יותר, הקדמת תור בניתוחים וכדומה) הוא מצב של השתלטות יתרון בתחום אחד, הקניין, על כל התחומים האחרים, ומצב זה פסול מיסודו.¹⁴

- 12 על הוויכוח שבין ליברלים נוסח רולס ובין הקומוניטריים ראו למשל: Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals & Communitarians* (Oxford: Blackwell, 1996)
- 13 Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982), pp. 149–150
- 14 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983)

ג. המסורת היהודית ההלכתית כמקור לביקורת על מדינת הרווחה הנרחבת

קריאה ביקורתית של המקורות המסורתיים העוסקים בסוגיית הצדק החברתי מצביעה לדעתי על נטייה לכיוון בסיסי מוסכם, אם כי לא תמיד אפשר להגיע ממנו לאמירה חד-משמעית בסוגיות ממוקדות יותר. ובכל זאת, אני סבור של מדינת ישראל היתה רגישה יותר למסורתה היהודית היה נמצא שביל זהב בין התפיסות הקפיטליסטיות הימניות המאפיינות את הממשלה הנוכחית ובין התפיסות הסוציאל-דמוקרטיות המזוהות עם מבקרי הממשלה מן השמאל החברתי. כאמור, חיזוק הזיקה היהודית של המדינה בסוגיות אלו יתרום לדעתי תרומה של ממש לחיזוק היסודות הדמוקרטיים והרפובליקניים, אשר נחלשו מדי בשנים האחרונות, ואף לחיזוק יסודות ליברליים ראויים.

בחלקו הראשון של המאמר הובאו טיעוניהם של הוגים ליברטריאניים דוגמת פרידמן ונוזיק נגד מדיניות הרווחה, אבל גם המתנגדים למשנה הליברטריאנית הקפיטליסטית יכולים לטעון שמדינת הרווחה הנרחבת כפי שהתקיימה בעבר בישראל היו בה כמה בעיות מוסריות; אתמקד בעיקריות שבהן:

1. קיומו של מנגנון ביורוקרטי רחב הפועל לעתים קרובות בניגוד לאינטרס הציבורי ומטרפד אפשרויות להתקדמות כלכלית אמיתית – לא פעם מתוך אינטרסים של שליטה ופיקוח. ברור שהחובות החברתיות כלפי השכבות החלשות צריכות להיות מוטלות על המדינה, אבל כדי לספק את השירותים החברתיים הנדרשים אין צורך במערכות שלטוניות נרחבות כל כך. הביקורת של אידיאולוגים מן הימין על תרומתה השלילית של מפא"י לחיזוק המנגנון הביורוקרטי המנופח יש בה יותר משמץ של אמת, גם אם לא מאמצים את המשנה הימנית הקפיטליסטית.¹⁵

2. מעצם הווייתן נוטות המערכות הביורוקרטיות להתייחסות פטרנליסטית כלפי הצרכנים של שירותי הרווחה, אשר לא אחת פוגעת בצורכיהם

15 על ההבחנה בין התנגדות למנגנון ממשלתי נרחב שאינה מחייבת התנגדות למדינת הרווחה ראו: Lian Murphy and Thomas Nagel, "Taxes, Redistribution and Public Provision", *Philosophy & Public Affairs* 30 (2001), pp. 53–71

וברגשותיהם. אין להתעלם מקיומם של פערים תרבותיים ברורים בין הרקע התרבותי הדתי/מסורתי/מזרחי/ערבי של רבים מ"צרכני הרווחה" ובין פקדי הרווחה, הבאים מרקע תרבותי שונה בתכלית.¹⁶

3. לעומת שתי הטענות הקודמות, המכוונות כלפי "ביורוקרטיית הרווחה" יותר מאשר כלפי מדינת הרווחה הישראלית, נוגעת טענה זו למחיר המוסרי שמשלמת החברה בישראל בגלל עצם מדיניותה של מדינת הרווחה. מדינת הרווחה מעודדת טפילות חברתית הנובעת מן הצירוף הבעייתי של תחושת תלות ילדותית הולכת וגוברת במנגנון; פיתוח תודעת "מגיע ליי" ו"המערכת אשמה ולא אני"; והרגל הנעשה לטבע שני, של קבלת מימון בלי לעבוד, מפני שפעמים רבות אין זה משתלם כלל לעבוד או לדווח על עבודה. אין ספק ששיעור גבוה מקרב הנזקקים לשירותי הרווחה עושים כן בעל כורחם ומסיבות מוצדקות, ובכל זאת השיטה מעודדת רבים לבחור להזדקק לסיוע המדינה גם כשקיימות בפניהם אפשרויות ממשיות לעבודה.

גישה חלופית מתוך המסורת היהודית היא דרשתם הידועה של חז"ל המפתחים את השקפת התורה על כך שהאדם נברא בצלם האל (בראשית פרק א). על פי המשנה הידועה במסכת סנהדרין, לכל אדם יש ייחודיות משלו ועליו לראות בעצמו אינדיבידואל בעל ערך עצמי:

ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם (מסכת סנהדרין, פרק ד משנה ה).

השקפת העולם העולה ממשנה זו שוללת לדעתי אימוץ גישה קפיטליסטית נוקשה, שכן היא פוגעת בערכם האנושי של בני אדם רבים מדי, ולכך חשוב בהמשך

16 בנידון זה ראו: אסתר הרצוג, "מי מרוויח ממדינת הרווחה?", תיאוריה וביקורת 9 (חורף 1996), עמ' 81-104.

הדברים. ואולם בגישה זו יש גם צדדים המבטאים השקפת עולם קפיטליסטית דווקא:

1. הייחודיות האנושית, המשולבת בתחושה אינדיבידואליסטית ברורה ("בשבילי נברא העולם"), מאגדת בתוכה את היכולת השונה בכל תחום – והיוזמה הכלכלית אינה צריכה להיות שונה. כאן אנו קרובים לטיעוניו של נוזיק. קיימת זיקה הדוקה בין תפיסת הייחודיות האנושית ובין ההגנה על זכות הקניין הפרטי. אמנם כל בני האדם נבראו בצלם האל ולפיכך יש בכלם מהות רוחנית אוניברסלית, אבל בכל אדם מתבטא צלם האל בדרך ייחודית לו. אין להפקיע מן האדם ללא סיבה מוצדקת את היכולת ליהנות מפרי עמלו ומכישוריו הייחודיים. הזיקה שבין דמותו האינדיבידואלית של האדם ובין תפיסת הבעלות האישית והקניין האישי היא זיקה טבעית. כידוע, מושגי הבעלות והקניין הם מושגי יסוד בדיני הממונות שבתלמוד.¹⁷ במציאות של היום, כפי שצוין בסעיף הראשון, רוב המצדדים במדינת הרווחה אינם מתנגדים לקיומו של רכוש פרטי אלא רק מבקשים לצמצמו באופן דרסטי, ואולם ההשלכה של דמות האדם העולה מן האמור לעיל היא התנגדות למדינת רווחה הפוגעת ללא הצדקה באנשים אשר השקיעו מיוזמתם ומכישוריהם וצברו קניין פרטי, כאשר פגיעה זו נעשית לשם שליטה ביורוקרטית או פוליטית או לשם סבסוד קבוצות רחבות הבוחרות מרצון להפיל את עצמן על כתפי הציבור.
2. ייחודיותו של האדם מחייבת אותו לבחור בחירות אוטונומיות ולקבל עליהן אחריות, כדבריו הידועים של הרמב"ם בפרק השמיני של הקדמתו לפירושה של מסכת אבות במשנה ("שמונה פרקים"):

17 בנידון זה ראו: שלום אלבק, דיני הממונות בתלמוד (תל-אביב וירושלים: דביר, תשל"ו), פרק 11. מעניין לציין כי ג'ון לוק, החשוב שבאבות הליברליזם המערבי, ביסס את הגנתו על הקניין הפרטי בהתאם למורשת הקלוויניסטית בהיות האדם נברא בצלם האל ולפיכך בעל יכולת תבונית המתבטאת בעבודתו האישית מול הטבע – ראו ג'ון לוק, המסכת השניה על הממשל המדיני, תרגום: יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תשל"ג), פרק ה'.

אמנם האמת אשר אין ספק בו שפעולות האדם כולם מסורות לו אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה מבלתי הכרח שיכריחהו עליו ומפני זה היה ראוי לצוותו. אמר "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב [...] ובחרת בחיים" (דברים ל: טו ואילך) ושם הבחירה לנו בהם וחייב העונש למי שימרה [...] וחייב גם כן ההכנות כולם כמו שכתוב בתורה (דברים כב: ח) "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגיך ולא תשים דמים בביתך".

מדינת הרווחה הישראלית אינה שוללת עקרונית את רעיון האחריות והיכולת האישית, אך הפטרנליזם המערכתי המוגזם שהיא נוקטת פוגע ביכולת ליישם את העיקרון הזה. דמותו האוטונומית של היחיד בן השכבות החלשות נפגעת הן מיחסה של המערכת אליו כאל צרכן של שירותים סוציאליים, והן מפני שהוא תופס את עצמו כאדם בעל יכולת בחירה חלקית בלבד התלוי בכוחות חברתיים-כלכליים גדולים ממנו.

תחום נוסף שבו השקפתה של המסורת היהודית על מדינת הרווחה הנרחבת שונה מן המקובל, הוא היחס לעבודה. בעולמה של היהדות חובתו של האדם לעבוד היא ערך דתי. העבודה האישית אינה נתפסת כפחיתות כבוד המאפיינת בריות לא ראויות כמו בעולם הקלאסי – להפך, היא סגולה ראויה המוליכה לאושר: "אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו. יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" (תהלים קכח: א, ב), וכדרשת חז"ל: "ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים דאילו גבי ירא שמים כתיב אשרי איש ירא את ה' ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך. אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא. ולגבי ירא שמים וטוב לך לא כתיב ביה" (ברכות דף ח' עמוד א).

מסכת פאה מלבנת את פרטי חיוב התורה להניח את היכול בפאת השדה לעניים, ובסיום המסכת ישנה השוואה בין אדם הנוטל מקופת הציבור כשאינו מוכרח לעשות כן ובין עני המעדיף להתפרנס בכוחות עצמו: "וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות. וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו ועליו הכתוב אומר וירמיהו, יז: ז' | ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו" (פאה, פרק ח, משנה ט). את הלכות מתנות עניים מסיים הרמב"ם בקביעות האלה:

כל מי שאינו צריך ליטול ומרמה את העם ונוטל אינו מת מן הזקנה עד שיצטרך לבריות. והרי הוא בכלל ארור הגבר אשר יבטח באדם. וכל מי שצריך ליטול ואינו יכול לחיות אלא אם כן נוטל כגון זקן או חולה או בעל יסורין ומגיס דעתו ואינו נוטל הרי זה שופך דמים ומתחייב בנפשו ואין לו בצערו אלא חטאות ואשמות. וכל מי שצריך ליטול וציער ודחק את השעה וחיה חיי צער כדי שלא יטריח על הצבור אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו ועליו ועל כל כיוצא בזה נאמר "ברוך הגבר אשר יבטח בה" (הלכות מתנות עניים, פרק י', הלכה יט).

על פי דברי הרמב"ם, ההבחנה בין מי שנוטל מן הציבור אף שיש ביכולתו להתאמץ ולפרנס את עצמו ובין מי שחי בדוחק ובלבד שלא יהפוך למקרה סעד, היא הבחנה דיכוטומית, על מכלול הקונוטציות העולות ממנה: ארור/ברוך. מדבריו של שהרמב"ם ניכר היטב שהוא סבור כי רק חולים, זקנים ובעלי ייסורים הם אנשים שמותר להם ליטול מן הציבור ולוותר על גאוותם. מעניין שאפילו חסידי אשכנז במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, אשר פיתחו תפיסה חברתית נרחבת ויוצאת דופן במחשבה היהודית של ימי הביניים, לא נמנעו מלחייב את האדם לעמול קשה. ספר חסידים קובע במפורש שאין לתת צדקה למי שאינו רוצה לעשות מלאכה.¹⁸ כבר בתקופת חז"ל בלט ההבדל בין גישתם ובין גישת אבות הכנסייה בסוגיית היחס לעוני, כפי שמציין אפרים אלימלך אורבך: "היעדר הערצת העני והאופי הבלתי סגפני של הצדקה במאמרי חז"ל וברדרשותיהם, מציינים הבדלים יסודיים בין תורת הצדקה שלהם לבין זו של אנשי הכנסייה הנוצרית. הירונימוס הכיר בהבדל זה בכתבו 'חפש בכל בתי הכנסת של היהודים ולא תמצא אף רבי אחד המוכיח לעדה את החובה לכזות את הרכוש או המספר שבבחה של העניות'".¹⁹ היחס השלילי לעניים מצא את ביטויו בין השאר בקושי

18 ראו יצחק בער, "המגמה הדתית-חברתית של 'ספר חסידים'", בתוך: איבן (ישראל) מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ז), עמ' 81-130. ראו במיוחד עמ' 109.

19 ראו אפרים א' אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח), עמ' 114.

של מפרשי ימי הביניים לפרש על דרך הפשט את אמרתו של התנא יוסי בן יוחנן: "יהי ביתך פתוח לרווחה ויהיו עניים בני ביתך" (מסכת אבות, פרק א, משנה ה'). פירושו של רש"י מייצג נאמנה את המגמה הזאת: "כלומר אל תרבה עבדים ושפחות לשרתך אלא הבא עניים במקומם וישרתוך ותקבל עליהם שכר" (שם, דיבור המתחיל ואל). מגמה זו זכתה לחיזוק כשקהילות שונות החלו לפתח יחס שלילי כלפי קבצנים.²⁰

קבוצה מיוחדת הזוכה להגנת מדינת הרווחה הישראלית היא חברת לומדי התורה במסגרת הישיבות והכוללים ומשפחותיהם מרובות הילדים. כמו במקרים אחרים, מציגה האידיאולוגיה החרדית כיוון חדש כביטוי להמשכייתה של המסורת ההלכתית; "המצאת מסורת" זו אופיינית לאידיאולוגיות שונות דווקא בעידן המודרני. כאשר ה"חזון איש" החל במהלך ההיסטורי החדשני של "יצירת" חברת הלומדים, הוא פעל מתוך תחושה שיש להקים מחדש את עולם התורה אשר נחרב בשואה; בדרך דומה פעלו גם גדולי תורה בארה"ב, כגון הרב אהרון קוטלר ודומיו. עם הזמן התפתחה בעולם החרדי ההשקפה שלפיה עולם הישיבות מציל את עם ישראל, ולכן מוטל על שאר האומה לפרנסו. ובכל זאת, יש הבדל בין בחורי הישיבה החרדים בארץ, שאינם לומדים לימודים כלליים יותר מ-8 שנים ואין בידם כלים להשתלבות במקצועות לא-מסורתיים, ובין בחורי הישיבה בתפוצות, שמצבם שונה לחלוטין מן הבחינה הזאת. במציאות של היום, בעקבות התעצמות עולם התורה, אין מדינת ישראל יכולה לעמוד במעמסה של מימון עולם התורה החרדי – שעריה ושכונותיה הן מן העניות ביותר בישראל – בלי לפגוע פגיעה קשה ובלתי מוסרית בציבור רחב של משלמי מסים מקרב המעמד הבינוני.²¹

האידיאולוגיה החרדית החדשה פיתחה גישה המנוגדת לחלוטין למסורת היהודית, בהציגה אידיאל חסר תקדים של עוני קהילתי מרצון. אידיאולוגיה זו

20 אלימלך הורביץ, "ויהיו עניים (הגונים) בני ביתך", צדקה, עניים ופיקוח חברתי בקהילות יהודי אירופה בין ימי הביניים לראשית העת החדשה", בתוך דת וכלכלה (לעיל, הערה 6), עמ' 209-231.

21 על חברת הלומדים החרדית ראו: מנחם פרידמן, החברה החרדית – מקורות, מגמות ותהליכים (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991); על גישתם של ראשי הישיבות בארה"ב ראו: William B. Helmreich, The World of the Yeshiva (New-York: The Free Press, 1982)

מבוססת על אידיאל הצניעות וההסתפקות במועט המקובל במסורת, אלא שכעת הופך העוני מרצון לאתוס המחייב בני תורה ראויים ובנות תורה ראויות. החידוש העיקרי כאן הוא שדרישה מחמירה זו, כחומרות אחרות ההולכות ומתרבות ומגדירות את הייחוד החרדי, אינה מיועדת לקומץ "בני עלייה" אלא לכל קהילת הלומדים,²² ומי שאינו מסוגל להתמיד ו"להמית את עצמו באוהלה של תורה" ופונה לעסקי חולין, נדרש למעשה לתמוך בבני התורה. היסוד המסורתי שעליו מבוססת התפיסה הזאת הוא השותפות בין בני שבט יששכר, המורכב מלומדי תורה, ובין בני שבט זבולון, הסוחרים השוכנים לחוף ימים – שבמסגרתה נותן יששכר מחצית משכרו בעולם הבא לזבולון המפרנס אותו בעולם הזה. אזרחי ישראל המממנים את שירותי הרווחה הניתנים ללומדי התורה נעשים ל"זבולון" בעל כורחם.

מול אידיאולוגיה חדשה זו ראוי להעמיד את גישת חז"ל העולה מאמרות ידועות של תנאים, כגון "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון" (מסכת אבות, פרק ב משנה ב). ר' צדוק, אחת הדמויות המיתיות בעולמם של חכמים בשלהי תקופת בית שני, מציג דרישה ברורה למנוע שימוש בלימוד התורה למטרות ארציות: "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם", ומכאן מסיקה המשנה "הא למדת שכל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם" (אבות, פרק ד, משנה ו). בפירושו למשנה זו בונה הרמב"ם אידיאולוגיה שלמה האוסרת באיסור חמור לקבל מימון תמורת לימוד תורה או תמורת כהונה רבנית – ואלו דבריו:

דע שזה שאמר שלא תעשה התורה קרדום לחפור בו כלומר לא תחשבהו כלי לחיות בו ובאר ואמר כי כל מי שיהנה בעולם הזה בכבוד התורה נוטל חייו מן העולם פירוש מחיי העולם הבא [...] שאנחנו כשנעיין בדברי רבותינו ז"ל לא נמצא אצלם שהיו מבקשים ממון מבני אדם ולא היו מקבצים ממון לישיבות

22 על התפתחות אתוס ה"חומרות" בעולם החרדי ראו את פרידמן (בהערה הקודמת), פרק 5.

הנכבדות והיקרות ולא לראשי גליות לא לדייניהם ולא למרכיצי
התורה...

הרמב"ם מזכיר רבים מגדולי התנאים כגון הלל, ר' יהושע בן חנניה, ר' חנינא בן דוסא, ועוד, שכולם העדיפו לחיות חיי דחק ובלבד שלא ייאלצו להתפרנס מן הקופה הציבורית. דברים דומים – אף כי בלשון חסכנית יותר, כדרכו – הוא אומר בפסיקתו ההלכתית. בדברים אלו הוא מחייב את התלמיד חכם לעבוד גם במלאכה בזווה ובלבד שלא ייפול לנטל על כתפי האחרים. לנוכח גישתו הקבועה של הרמב"ם, המקפיד הקפדה יתרה על שמירת הכבוד העצמי של התלמיד חכם אל מול הציבור הכללי (הלכות דעות, פרק ה, הלכות ה"י; הלכות תלמוד תורה, פרק ו, הלכה י), דבריו הנאמרים בסיום דיני הצדקה שלו משמעותיים אף יותר:

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור וכן צוו חכמים ואמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות. מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם חכם גדול אני, כהן אני פרנסוני וכך צוו חכמים. גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים ונושאי הקורות ושואבי מים לגנות ועושי הברזל והפחמים ולא שאלו מן הצבור ולא קיבלו מהם כשנתנו להם (משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה יח).

דברים חריפים עוד יותר אומר הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה; ב"משנה תורה" רק לעתים רחוקות מרצה הרמב"ם את טענותיו בדרך כה מלאת פאתוס ותוך הבאת מאמרי חז"ל עם פרשנות אישית:

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חיי מן העולם הבא. לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה

נטל חייו מן העולם. ועוד צוו ואמרו אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן. ועוד צוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה, פרק ג, הלכה י).

גישתו המחמירה של הרמב"ם לא התקבלה לבסוף, ובמידה רבה של צדק, בנוגע לתלמידי חכמים מקצועיים המכהנים במשרות ציבוריות כרבנים וכדיינים. טענות הנגד שהעלה ר' יוסף קארו, בעל ה"שולחן ערוך" בפירושו על הרמב"ם ("כסף משנה", שם), היו בעלות עוצמה לא מבוטלת. לדעתו, האיטור על תלמיד חכם לקחת כסף מן הציבור תקף רק אם יש לו ממה להתפרנס, אבל אין לאסור על רב לקבל כסף מן הציבור אם אין לו מקור פרנסה אחר, ולא זו בלבד שאין זה הוגן כלפי הרב, אלא אף עם ישראל יינזק מכך:

ואלמלא כן חס ושלום היינו כאובדים בענייני ואין לך צורך צבור גדול ממה שצריכין להעמיד ביניהם מורה צדק [...] הכלל העולה שכל שאין לו ממה להתפרנס מותר ליטול שכרו ללמד בין מהתלמידים עצמן בין מן הצבור. וכן מותר לו ליטול שכר מהצבור לדון או מהבעלי דינין.

עם זאת יש לציין כי המחלוקת בין שני גדולי הפוסקים, הרמב"ם וה"שולחן ערוך", לא נסבה אלא על מימון תלמידי חכמים המכהנים במשרות רבניות כרבנים וכמורים, וקיומה של קהילה שלמה של לומדי תורה בישיבות ובכוללים הניזונים מן הציבור אין לה הצדקה לא בעיני זה ולא בעיני זה. אמנם היו תקדימים לכך שקהילות יהודיות התמקדו בלימוד תורה תוך התבססות על קבלת צדקה (למשל ב"ישוב הישן"), אולם המצב הקיים כיום חסר תקדים בהיקפו, כמו גם בהצדקה האידיאולוגית העומדת מאחורי מציאות זו.

בסיום פרק זה בדיון ברצוני להביא פירוש מעניין של אחד ממפרשי התורה, רבי שלמה אפרים מלונטשיץ, בעל ה"כלי יקר", הנוגע בדיוק בדרישה למוכנות העצמית של האדם להתאמץ, ורק אם אינו מסוגל להסתדר בעצמו מוטל על

החברה לסייע לו. את אחד הציוויים המוסריים הידועים של התורה, "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו" (שמות כג: ה) מפרש ה"כלי יקר" כך:

לומר לך דווקא שרוצה להיות עמך במלאכתו ורוצה להקים עמך אז אתה מחויב לסייע לו אבל אם יושב לו ואומר הואיל ועליך מוטל הדבר חייב אתה להקים לבד על כן אמר וחדלת מעזוב לו כי מלת לו אין במשמעתו עמו כי מותר לך לחדול מעזוב לו כשאין רוצה להיות עמך במלאכתו. ומכן תשובה על מקצת עניינים בני עמינו המטילים את עצמם על הציבור ואינן רוצים לעשות בשום מלאכה אף אם בידם לעשות באיזו מלאכה או איזו דבר אחר אשר בו יכולין להביא שבר רעבון ביתם וקוראים תגר אם אין נותנים להם די מחסורם כי דבר זה לא צוה ה' כי אם עזוב תעזוב עמו הקם תקים עמו. כי העני יעשה כל אשר ימצא בכוחו לעשות ואם בכל זה לא תשיג ידו אז חייב כל איש מישראל לסעדו ולחזקו וליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו ועזוב תעזוב אפילו עד מאה פעמים (כלי יקר, שמות, שם).

אם היינו עוצרים בשלב זה היה אפשר להסיק כי אכן צודק מילטון פרידמן בטענתו שהמסורת היהודית מתנגדת למחויבות סוציאלית נרחבת של המדינה. אלא שהגישה הקפיטליסטית הליברטריאנית מתיישבת עם המסורת היהודית עוד פחות מן הגישה הליברלית הרווחתית.

ד. המסורת היהודית ההלכתית כמקור לביקורת על הגישה הקפיטליסטית הליברטריאנית

תפיסת הצדקה היהודית מנוגדת בבסיסה לתפיסה הליברטריאנית בשני היבטים עיקריים: הגבלת האינדיבידואליזם לנוכח היסוד התיאוצנטרי המרכזי ביהדות ההלכתית, והזיקה החברתית של בני אדם בכלל ושל העם היהודי בפרט. נבחן כל היבט בנפרד.

מתוך המקורות הקאנוניים היהודיים עולה בבירור ששורש המצוות החברתיות הוא תיאולוגי. כל מה שיש בעולם הוא קניינו של האל; לאדם אמנם יש זכות לקניין פרטי, אך הזכות הזאת מוגבלת מפני שממילא גם האדם וגם מעשה ידיו הם קניינו של האל: "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות" (חגי, ב: ח). תפיסת יסוד זו עומדת בבסיסן של מצוות חברתיות שונות בתורה. חלק ניכר מן המצוות הסוציאליות עוסק בתחום האגררי. התורה, כידוע, מחייבת להשאיר לעני לקט, שכחה ופאה, ואולם עקרון היסוד שלפיו אין לו לאדם שום בעלות על הקרקע עולה בעיקר מן החיוב להפקיר את האדמה בשביעית לכל המבקש ליהנות ממנה – ועוד יותר מכך מן החוק המחייב להחזיר את הקרקע לבעליה המקוריים בשנת היובל. וכך מנמקת התורה את ההגבלות הללו: "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא, כה: כג). בעל "החינוך" טוען כי דווקא במצוות השמיטה יש כדי להגן על הרכוש הפרטי, אבל לא משום שקיימת זכות מקודשת לקניין אלא להפך, משום שהאל, אשר הארץ היא קניינו שלו, מתנגד לפגיעה לא ראויה בקניינו של האדם:

משרשי המצווה על צד הפשט שרצה השם להודיע לעמו כי הכל שלו, ולבסוף ישוב כל דבר לאשר חפץ הוא ליתנה בתחלה כי לו הארץ [...] ועם מצווה זו של הזכירה שנה ירחיקו עצמם שלא יגזלו קרקע חברים ולא יחמסוה בלבם" (ספר החינוך, מצווה של).

התחושה העמוקה שאין האדם אדון של ממש לקניינו מנוגדת בתכלית לתחושה הטבעית של בעל קרקע בחברה אגררית. אין כמו קרקע פרטית גורם המחזק את חוויית היציבות השורשית. כדי לפגוע בתחושה זו מחייבת התורה דווקא לוותר על תחילת תנובת השדה במצוות כגון ביכורים, עורלה ועוד. לפיכך, אומר בעל "החינוך", מחייבת התורה בשעת הבאת הביכורים (דברים, כו: א-יא) לספר את סיפור מאבקי יעקב הגולה בבית לבן ואת השעבוד במצרים עד ההגעה לארץ (ספר החינוך, מצווה תרו).

היות שקניינו של האדם מוגבל על ידי תלותו באל ומחויבותו כלפיו, אין להתפלא שהתורה פוגעת פגיעה ציבורית בוטה כל כך בזכות הקניין הפרטי. מלבד המצוות הקרקעיות שהוזכרו לעיל – שמיטה ויובל, לקט שכחה ופאה – יש עוד כמה מצוות חברתיות שנועדו לצמצם את הפערים הכלכליים במידה ניכרת,

למשל האיסור להעביר נחלה משבט לשבט, החלת שנת השמיטה גם על חובות (שמיטת כספים), החובה לתת מעשר לעניים, הגבלת יכולת הגבייה מאדם עני (מלווה אינו יכול להיכנס לביתו של עני ולגבות משכונן על חובו), ועוד. רבים יאמרו – ובצדק – כי המצוות הללו מתאימות לחברה אגררית וכי קשה ליישמן בהוויה של מדינה מודרנית בראשית המאה העשרים ואחת בעידן של גלובליזציה קפיטליסטית מתחזקת. ובכל זאת, בחברה קפיטליסטית גאה, המעמידה במרכז את ה"אני" הפועל מתוך אמונה בהישגיות אישית ובזכויות אישיות שאותן אפשר להגביל רק באופן משפטי מלאכותי על ידי החברה הפוליטית, יש משקל רב לחוויה הדתית העמוקה העומדת בבסיס המצוות האלה. בסעיף הקודם עמדנו על כך שהמסורת היהודית, שלא כמו המסורת הקתולית, שוללת את הפיכת העוני לאידיאל, ואולם בה בעת היא מתנגדת התנגדות נחרצת לגישות פרוטסטנטיות אשר ראו בצבירת נכסים מתוך תחושת ייעוד דתי ביטוי מרכזי לעבודת האל בעולם הזה. ואכן, הפרוטסטנטיות הסיטה את הדגש באופן מובהק אל חיזוק האינדיבידואליזם, הרבה יותר מן המקובל בשיח המסורתי היהודי. בעולם של ימינו, דיאלוג של אמת עם המסורת היהודית יכול להציב גבולות אדומים ברורים באשר לסוג הקפיטליזם שמדינה יהודית מודרנית יכולה לאמץ.

ההתנגשות בין רוח המסורת היהודית ובין האתוס המכונן של הקפיטליזם הנרחב עולה גם מן האיסור לתת ולקחת ריבית, שעליו חוזרת התורה פעמים הרבה. ריבית היא כמובן כלי חשוב לחיזוק העושר ולהעמקת פערים כלכליים, שהרי כסף הוא העושה כסף. בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, עקב התחזקות יסוד המימון הפיננסי בחיי הכלכלה היהודיים, צמח ה"היתר עיסקא", אשר אפשר לתת ולקחת ריבית לצרכים מסחריים (ולא צרכניים). בנקודה זו דומה היהדות לפרוטסטנטיות, שבה לא נועד אתוס צבירת הממון לשם הנאות החיים אלא היה ביטוי לעבודה קשה המשקפת רוח של התנזרות.²³ ובכל זאת, הגישה היהודית העקרונית היא תמרור רב ערך, גם אם במציאות של היום אין לו משמעות רבה אפילו בעיני רבים המחויבים לעולם ההלכה. וכך, במציאות של חברה קפיטליסטית ניטלת הרוח מן המצוות החברתיות-הכלכליות של המורשת

23 ראו מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגום: ברוך מורן (תל-אביב: עם עובד, תשמ"ד), חלק ב'.

היהודית: נושא השמיטה נתפס כיום כשייך ל"מחלקת הכשרות", והיתר העיסקה הוא תעודה בבנק המאפשרת לאדם הדתי לקחת או לתת הלוואה בריבית גם לצורכי הנאה אישית.

היבט נוסף במסורת היהודית הזור לקפיטליזם הליברטריאני הוא השייכות החברתית הטבעית של האדם. הגישה היהודית הסותרת את הגישה הליברטריאנית מתמצה באמרה הידועה של חז"ל במסכת אבות: "האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום" (מסכת אבות, פרק ה, משנה י). המשנה הזאת משווה בין החברה כאוסף של אטומים חסרי זיקה חברתית ובין סדום, שהיתה לסמל לחוסר רגישות חברתית: "הנה זה היה עוון סדום אחותך גֵּאוֹן שִׁבְעַת לֶחֶם ושלוות הַשֶּׁקֶט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל, טז: מט).

שילובם של שני ההיבטים הללו – התיאולוגי והחברתי – המגביל את חופש התחרות והזכות לקניין פרטי, מתבטא ביתר שאת ברעיון השבת. את חובת השביתה בשבת מנמקת התורה גם בנימוק תיאולוגי של חידוש העולם וגם בצורך חברתי (בראשית, ב: א-ג; שמות, כ: ח-יא ושמות: ל: יב-יז לעומת דברים: ה: יב-טו, ועוד). ואולם יותר מכול מתבטא שילוב זה בסוגיה העיקרית הנוגעת לתפיסה החברתית-הכלכלית של התורה בימינו: תורת הצדקה היהודית. בשארית הדיון אצביע על כמה נקודות מרכזיות העולות מדיני הצדקה בפיתוח תורת הצדק החלוקתי של מדינה יהודית דמוקרטית, היונקת בחופשיות ממורשתה המסורתית הפרטיקולרית ובה בעת פתוחה ככל האפשר לעולם המערבי של ימינו.

ה. מדינת רווחה יהודית-דמוקרטית – עיון מחודש בדיני צדקה

1. שלושת מעגלי הצדקה: יחיד-קהילה-מדינה

כמו שראינו, המצדדים בתפיסה הליברטריאנית הימנית טוענים שסיוע כלכלי ליחידים ולקבוצות חלשות צריך להיות וולונטרי ולהינתן על ידי יחידים, חברות מסחריות, גורמים קהילתיים וכדומה. מדינת הרווחה הישנה, לעומת זאת, דגלה בסיוע לנזקקים באמצעות מנגנונים ממלכתיים כגון גביית מיסים, ביטוח לאומי ועוד. אבל קריאה של מקורות הלכתיים קלאסיים בראייה בת הזמן מאפשרת גישה שלישית המשלבת בין שלושה מעגלים: היחיד והמשפחה, קהילות מקומיות,

והמסגרת הפוליטית המאורגנת. לפנים, בהיעדר מדינה עצמאית, קיבלה על עצמה הקהילה היהודית לדאוג לחלשים שבתוכה, ומוסדות הקהילה שילבו בין מעגל הביניים הקהילתי ובין המעגל הפוליטי – שהרי בתקופות של פריחה נהנו הקהילות ממעמד פוליטי אוטונומי כזה או אחר שכלל סמכות כפייה מטעם השלטון הלא-יהודי. את המורשת הזאת – או לפחות היבטים מסוימים שלה – אפשר אפוא להחיל על מדינת ישראל של ימינו.²⁴

הצגת שלושת מעגלי הצדקה שבמסורת היהודית, שאני מפתח כאן, משלבת בין יסודות רפובליקניים מערביים לבין יסודות מסורתיים מתוך פרשנות בת הזמן; בייחוד חשובה בעיני משנתו של ההוגה הצרפתי בן המאה התשע עשרה, אלקסיס דה-טוקוויל, אשר מצביע בספרו הקלאסי "הדמוקרטיה באמריקה" על חשיבותה של יצירת מעגלי ביניים של ארגונים וגופים קהילתיים וולונטריים בין היחיד למדינה. מסגרות אלו מאפשרות ליחיד להשתתף בתהליך הדמוקרטי באופן פעיל ולא כאזרח פסיבי, אך בעיקר הן תורמות ליצירת אחריות אישית כלפי האחר וכלפי החברה. תפקיד חיוני במיוחד מייחס טוקוויל לחינוך הדתי ולמסגרות הדתיות המחנכות לדאגה לזולת.²⁵ מעגל ביניים זה הוא החברה האזרחית, החיונית לפיתוח מעורבות חברתית – אך גם ליצירת אקלים דמוקרטי בארצות לא דמוקרטיות, כמו שקרה במזרח אירופה, ולמניעת התנוונותו בארצות מערביות.²⁶ נבחן אפוא את שלושת מעגלי הצדקה הללו מתוך התמקדות במקור הבולט ביותר בתורה לדיני הצדקה – ספר דברים, טו: ז-יב – ובפרשנותו של אבי הניאו-אורתודוקסיה בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, רבי שמשון רפאל הירש, לפסוקים אלו, בפירוש לתורה, פרשנות שהיא אחד הניסוחים המקיפים ביותר של דיני הצדקה במקורות ההלכתיים השונים. הרש"ר הירש מציג כאן דגם להתמודדות עם סוגיית הצדק הסוציאלי מתוך ראייה הלכתית מודרנית

24 ראו בנידון זה יעקב כץ, מסורת ומשבר – החברה היהודית במוצאי ימי הביניים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח), פרק 10.

25 ראו אלקסיס דה טוקוויל, הדמוקרטיה באמריקה, תרגום: יוחנן טברסקי וישראל מרגלית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ל), עמ' 37-42; 106-112; 201-207.

26 ההוגה הקומוניסטי הבולט בימינו המזוהה עם העלאתה המחודשת של חשיבות החברה האזרחית הוא צ'ארלס טיילור. ראו: Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995), ch. 11

היוצרת "מיזוג אופקים" במונחי גדמר בין האופק המסורתי ההלכתי הנורמטיבי, אך גם במידה רבה ההיסטורי, ובין האופק הרעיוני האוניברסלי בכלל והגרמני בפרט (אשר בעיני הרש"ר הירש כבעיני רבים אחרים מבני דורו וזהו זה עם זה). בולטות כאן במיוחד גישות רעיוניות גרמניות שבמרכזן חיזוק היסוד המוסרי האוניברסלי במשנתו של קאנט, וחשיבות "מדינת הצדק" ההגליאנית, המשלבת בין ביורוקרטיה הפועלת לטובת המדינה ובין קיומם של מעגלי ביניים אזרחיים. נפתח אפוא בפסוקי התורה:

כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלוהיך נותן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון. כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמור קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא. נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוהיך בכל מעשך ובכל משלח ירך. כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנוכי מצוץ לאמור פתוח תפתח את ירך לאחיך לעניך ולאביונך בארצך (דברים, טו: ז-יב).

פרשנותו של הרש"ר לפסוקים אלו משקפת הבנה עמוקה של הצורך בשלושת מעגלי הפעילות – היחיד והמשפחה, החברה האזרחית והמדינה – בנושא הצדקה:

החובה לספק את צורכי העני מכל הבחינות – "די מחסורו" – יצרה את הצורך שהצדקה לעניים תהיה עניין של כל ציבור יהודי, והרשות בידי הציבור לכוף את חבריו לתת מהונם למטרות אלה. אך מאידך, בכך לא נתמצה קיום המצוה הזאת, אלא היה צורך גם בגמילות חסד של יחידים ובחברות גמילות חסד הפועלות בהתנדבות [...] התפקיד הנובע ממצות צדקה הוא כה גדול וכה אחראי עד שרק פעולת הגומלין של שלושת הגורמים האלה –

הקהילות |רש"ר הירש מתכוון לקהילות הפוליטיות המאורגנות – מ"ה| החברות והיחידים – יכלה להביא לידי קיומו (ספר דברים עם פירוש הרש"ר הירש, פרק טו, פסוק ז, עמ' קעה).

יש להבחין היטב בין שני מעגלי הצדקה הראשונים ובין המעגל השלישי. על פי פסוקים אלו, שני המעגלים הראשונים, היחיד והקהילה, מבוססים על מצוות עשה של סיוע לחלש ומצוות לא תעשה של איסור להתעלם ממצוקתו; ואולם אין מדובר כאן בכפייה חברתית אלא בנכונות אישית וקהילתית המבוססת על רגשות סולידריות. לעומתן, המעגל השלישי עוסק בחברה הפוליטית המאורגנת ובסמכות הכפייה העומדת לרשותה. מצוות הצדקה משלבת בעצם בין חסד ובין דין, שהרי – כשמה – היא מבוססת על צדק, והצדק הוא תכונת יסוד של האל המשלבת בין מידת הדין למידת הרחמים. נפנה אפוא להצגה קצרה של שלושת מעגלי הצדקה במסורת היהודית, נפתח בפסוקים מתוך פרשת ראה ונרחיב למקורות נוספים.

המעגל הראשון – רחמי היחיד. חובת הצדקה היהודית מקפלת בתוכה פיתוח תחושה של רחמים ורגישות ליהודי הנזקק, כפי שעולה מן הפסוק הראשון: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלוהיך נותן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיק האביון" (דברים, טו: ז). תורת הצדקה אינה מתחילה בחובה המוסרית התבונית הקאנטיאנית ואף לא בחובה הדתית הליבוניציאנית, אלא ברגש האחוה המשפחתי. העני הוא קודם כל אח שאליו מרגישים רגשי אחווה טבעיים. בספרו "דת התבונה ממקורות היהדות" מציין הרמן כהן בצדק, כי בניגוד לסטואה, אשר העמידה תורת מוסר מופשטת המתבטאת בשלילת רגש החמלה, היהדות רואה זיקה הדוקה בין החמלה ובין ראיית הזולת כרע.²⁷

במאמרו "שיח החמלה והלכות צדקה" טוען אבי שגיא ש"הלכות צדקה מבטאות מאמץ של התגברות על המסגרת הנורמטיבית מתוך מגמה ברורה של

27 הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום: צבי ויסלכסקי (ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ב), עמ' 175-179. לפיתוח תפיסה זו ראו: ליאו בק, מהות היהדות – יסודות ואמונות (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח), פרק 2.

כינון שיח חמלה שבמסגרתו העני נעשה אכן לרע. המסגרת הנורמטיבית היא רק נקודת הראשית, האמורה לפתח את שיח החמלה עצמו.²⁸ ואולם לדעתי, דיני הצדקה שבפרשת ראה באים בדיוק מן המקום ההפוך: מרגשות החמלה האישית אל הקיבוע הנורמטיבי. היחס האישי כלפי העני יונק במידה רבה מן התחושה המעין־משפחתית, בשל היותו חלק מן הקהילה. במדינה דמוקרטית ליברלית מודרנית, המחלישה את מעגלי הזהות ואת הזיקה לקהילה ומבוססת על זכויות אזרחיות אוניברסליות מופשטות, קשה מאוד לכונן שיח המתחיל בזיקה הרגשית הסובייקטיבית. לא יפלא אפוא שהוגים המדגישים את היסוד הקולקטיבי שבזהות היהודית אכן רואים בקיבוץ האורגני היהודי את השורש להלכות צדקה. כך למשל טוען אחד ההוגים החשובים בזרם הזה, המהר"ל, בהתייחסו לרגש האחוה העולה מן הפסוקים הללו:

כלומר מאחר שהוא אחיך איך אפשר שלא תרחם עליו, האדם מרחם על אשר הוא אחיו. ואם מעלים עיניו כאילו אינו אחיו, הרי הוא פורש מישראל שהם עם אחד, ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם אל אחד [...] ולפיכך במלה צדקה האותיות של אחים והיינו הצד"י והקו"ף אחים והדל"ת והה"א גם כן אחים (נתיבות עולם, נתיב הצדקה, פרק ב).

ובכל זאת, הפרשנות הפרטיקולריסטית-קולקטיביסטית לדיני הצדקה אינה הפרשנות היחידה. העובדה שהתורה מחייבת יחס של אחווה לגר "ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים" (ויקרא יט: לד), ומציבה דרך קבע את הגר עם היתום והאלמנה כישויות הדורשות הגנה מיוחדת, מצביעה על הרחבת מעגל האחוה מעבר לבן העם היהודי. רגשות האחוה אסור שייעצרו על מפתן הפער הבלתי ניתן לגישור בין היהודי ובין הלא יהודי – להפך, המבחן האמיתי של רגשי האחוה מתבסס על היחס המשפחתי לעני היהודי תוך הרחבתו לאחר הלא יהודי. על עניין זה ארחיב בסעיף 2.

28 אבי שגיא, "שיח החמלה והלכות צדקה", אתגר השיבה אל המסורת (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ג), עמ' 479.

המעגל השני – פעילות קהילתית וולונטרית. כמו שראינו, מצביע רש"ר הירש על קיומם של שלושת מעגלי הצדקה בציווי התורה המופיעים בפרשת ראה. על אותו הפסוק שהבאנו בדיוננו במעגל הראשון – "כי יהיה בך אביון... – אומר הרב הירש 'כי יהיה בך אביון יכול להיאמר רק לציבור שהרי אי אפשר לומר ליחיד 'כי יהיה בך אביון' " (פירוש הרש"ר הירש לדברים טו: ז). כאן עדיין מכוונת התורה לרחמי האדם, אך היא פונה גם אל הקהילה בדרישה שלא תתעלם מהעני. רגש האחוה אינו יכול להתבסס על תחושות אינדיבידואליות בלבד אלא גם על תחושה קהילתית של "אנחנו". קיים מרחב ביניים המגשר בין ציווי התורה לפרט ובין יכולת הכפייה של חכמים הקשורה לרובד של החברה הפוליטית המאורגנת. וכך למשל פותח ה"שולחן ערוך" את הלכות צדקה: "מצות עשה ליתן צדקה כפי השגת יד וכמה פעמים נצטוונו בה במצות עשה ויש לא תעשה במעלים עין ממנו" (הלכות צדקה סימן רמז, סעיף א).

בעולם הקהילה היהודית המסורתית, התבטא המעגל השני בקיומן של מסגרות שונות של התארגנות חברתית שלא כונו מלמעלה (מהנהגת הקהילה הממוסדת), אלא צמחו מלמטה מתוך רצון החברים. בתי כנסת, "חברה קדישא", חברות לימוד ועוד הן רק דוגמאות אחדות להתארגנויות כאלה בקהילות השונות. לענייננו חשוב לציין את קיומן של חברות צדקה למטרות ממוקדות כגון הכנסת כלה, הסקה, לימוד בני עניים וכדומה. בספרו "מסורת ומשבר" מציין יעקב כץ כי "כל אלה הם תפקידים המוטלים מעיקרם על הארגון הכללי של הקהילה, ובאין חברות מיוחדות לכך, מבוצעים התפקידים במידה זו או אחרת על ידי הקהילה. החברות מוקמות לשם קיום מצוות אלו כראוי, והן פרי פעולה ספונטאנית של חובבי מצווה".²⁹ לפי דברי הרב יונתן זקס, הרב הראשי לאנגליה, למסורת הקהילתית היהודית יש חשיבות רבה בפיתוח איזונים של חברה אזרחית פעילה אשר יוכלו לבלום את ההקצנה המערבית הליברלית האינדיבידואליסטית המפרקת את יסודות החברה. וכדי להרחיב את מערכת

האיזונים הזאת בתרבות הדמוקרטית הליברלית יש לאזן בין שיח הזכויות ובין שיח המחויבויות האזרחיות.³⁰

מדינת ישראל כפי שעוצבה על ידי בן גוריון חתרה בדיוק לכיוון ההפוך: ליצירת מדינה ממלכתית אזרחית הרחוקה מרחק רב מעולם הקהילה היהודית המסורתית, אשר זוהה – בצדק רב – עם הגלותיות, ותפקידי הרווחה הוטלו על הגופים הביורוקרטיים הממלכתיים בהתאם לתפיסות הסוציאלי-דמוקרטיות. היחלשותה המהירה של מדינת הרווחה הישראלית בימינו יוצרת חלל ריק ששואב אליו התארגנויות ספונטניות של אזרחים בעלי רגישות חברתית, אך בתהליך זה יש בו סכנה ממשית של החלפת המחויבות של המדינה לאזרחיה ברגש החמלה של הפרט ושל הקהילה. ואולם גם ברכה לא מבוטלת טומן בחובו התהליך: בפעם הראשונה יכולה להיווצר תחושת אחווה משותפת לא רק בין הנזקקים לסיוע ובין המסייעים להם באופן אישי ולא ביורוקרטי, אלא אף בין המתנדבים לבין עצמם.

אין כמו עשייה משותפת למען הזולת הנתפס כאדם בעל פנים וייחודיות, כדי לגשר על פערי זהות, תרבות ואורח חיים. מן הבחינה הזאת, כניסתם של ארגונים חרדיים לתחומי החברה האזרחית נושאת עמה הבטחה לשבירת חומות האיבה הגבוהות לא רק בין חרדים לחילונים אלא אף בין חרדים לערבים. גם כאן בולט הדמיון בין הגישה ההלכתית לגישה האריסטוטלית. אריסטו, כידוע, סבור שהמידות הטובות נרכשות באמצעות פעולה על פיהן – לדוגמה, כדי לרכוש את מידת החסד צריך אדם להרכות במעשי חסד; וככל שירבה במעשים תתחזק אצלו המידה הטובה.³¹ זהו אחד מסלעי המחלוקת בין גישות דמוקרטיות ליברליות אינדיבידואליסטיות המתמקדות בזכויות שהפרט נהנה מהן, ובין גישות דמוקרטיות ליברליות רפובליקניות, המייחסות משקל רב למחויבות האזרחית של הפרט.

30 על תרומת השיח הקהילתי היהודי לחיזוק הנדרש של פעילות קהילתית של חברה אזרחית ראו: Jonathan Sacks, *The Politics of Hope* (London: Jonathan Cape, Jonathan Sacks, ch. 13, 1997). על חשיבות חיזוק המחויבות ראו שם, פרק 20.

31 אריסטו, *אתיקה מהדורת ניקומאכוס*, תרגום: יוסף ג' ליבס (ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשל"ג), ספר שני.

תרומתה של העשייה לתהליך חינוך האדם היא תפיסה יהודית מסורתית. האמרות הידועות ביותר בעניין זה הן "לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה" (מסכת אבות, פרק א', משנה יז), ו"אחר הפעולות נמשכים הלכות" (ספר החינוך, מצוה טז). חשיבותה הרבה של העשייה למען הזולת ככלי מרכזי לצמצום היחס השלילי כלפיו ניכרת מן החיוב להעדיף מתן עזרה לשונא הנזקק לסיוע בטעינת משא על פני סיוע לאוהב הנזקק לסיוע בפריקת המשא אף שבהמתו סובלת, וצער בעלי חיים אסור מן התורה; ובלשונם של חז"ל: "מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו" (בבא מציעא, דף לב, עמוד ב). מרחב ציבורי לא פוליטי שבו פועלים במשותף ארגונים יהודיים וערביים, דתיים וחילוניים, יוכל לחזק את הסולידריות החברתית במידה ניכרת.

כדי לחזק את מעגל החברה האזרחית בכל הנוגע לסיוע לחלשים מבחינה חברתית-כלכלית יש לשלב כמה דרכי פעולה: צמצום המעגל הפוליטי הביורוקרטי לנוכח ההחמרה בקריטריונים לסיוע סוציאלי בהתאם לאמור בסעיף ד' – צמצום אשר יקטין את מספר הנזקקים לסיוע המדינה; העברת תפקידים וסמכויות מן המעגל השלישי למעגל השני – כלומר יצירת מערכת שונה של סיוע סוציאלי שחלק מן הפעילויות בתחום הרווחה יבוצעו בה על ידי ארגונים חברתיים התנדבותיים אשר יזכו לתמיכה ממשלתית אך גם יעמדו לביקורת ציבורית שוטפת כדי למנוע ניצול לרעה של כספי ציבור (ארגונים אלו יעסיקו מספר מצומצם של עובדים בשכר, מספר מסוים של מובטלים בעל כורחם – אך בעלי יכולות וניסיון – בשכר ראוי, ומערך רחב של מתנדבים); ויצירת אקלים ציבורי המחזק את חשיבותה של ההתנדבות כחלק מן המחויבות האזרחית. דגש רב יינתן לחיזוק החינוך החברתי, מבית הספר היסודי ואילך, תוך הפעלת תוכניות של פעילות חברתית במסגרת קהילתית כגון תנועות נוער, מוסדות דת ובעיקר מתנ"סים. תוכניות אלו ילוו בלימוד סוגיות חברתיות-מוסריות במקצועות כגון מחשבת ישראל, תלמוד, אזרחות ועוד, וציוניהם אף ישוקללו ב"בגרות". בכל הנקודות האלה משיק המעגל השני למעגל השלישי.

במציאות של ימינו דרוש שילוב בין שני המעגלים, יחיד וקהילה, המבוססים על רגש החמלה והאחוה הוולונטריים, ובין המעגל השלישי, הכפייה החברתית. זאת הסינתזה הרצויה בין חיזוק הצדקה הוולונטרית אשר לה מטיפים אידאולוגיים ימניים "רחומים", ובין הצדק החברתי המדינתי שאליו חותר השמאל. מדינת

הרווחה הישנה הלכה רחוק מדי אל עבר מנגנוני הסעד הביורוקרטיים הבזבזניים והמנכרים. בה בעת החלו אזרחים בעלי אמצעים להתמרמר על תשלומי המס הגבוהים שנדרשו לשלם למדינה, תחושה המפוררת סולידריות חברתית מינימלית, ובשנים הבאות, לנוכח התהליכים הדמוגרפיים, עשויה מגמה זו, שבה כופה מדינת הרווחה על אזרחיה האמידים לסייע לאזרחיה העניים, להוסיף ולהתרחב לתחומים כגון בריאות, בתי אבות וכדומה. מצד אחר, היחלשותה של מדינת הרווחה על רקע תהליכים גלובליים המשולבים בצמיחתה המחודשת של האידיאולוגיה הקפיטליסטית הנרחבת, מטילה עומס בלתי אפשרי על ארגוני הצדקה הוולונטריים. מספרם של האזרחים הראויים לסיועה של המדינה נמצא בעלייה מתמדת. הם נדחקים לשולי החברה ומעמדם מידרדר במהירות. לכן, בד בבד עם חיזוק מתן הצדקה הנובע מרגשי אחווה של יחידים וקהילות יש לקיים מסגרת של גיוס משאבים באמצעות מסים כדי לאפשר למדינה לסייע לאותם אזרחים הזקוקים לעזרה שלא מתוך פרוזיטיות.

2. צדקה פרסונלית ולא אוניברסלית מופשטת

תיאוריית הצדק הליברלית נוסח רולס ודומיו מתבססת על חיזוק האינדיבידואליזם והאוניברסליזם המופשטים האופייניים לגישות מוסריות מודרניות בכלל ולמשנתו של קאנט בפרט. אזרחי המדינה זכאים לעזרת המדינה אם הם עומדים בקריטריונים אנושיים מסוימים. העמדה הליברלית הזאת מותקפת – ובמידה רבה של צדק – משני כיוונים: הן, כאמור, מחסידי האסכולה הקומוניטרית, והן מזרמים בתר-מודרניסטיים החולקים על עצם הגישה האוניברסליסטית המופשטת, הנתפסת כהמצאה מודרנית של תרבות המערב. גישות אלו מעמידות בבסיס המחויבות לאחר את הכבוד לשוני, שהרי בעצם כל אחד מאתנו הוא אחר ואין נורמליות אוניברסלית כללית. ריצ'ארד רורטי למשל טוען שבמקום יצירת דמותו הברויה של ה"אדם האוניברסלי", יש לפתח סולידריות עם ה"הם", היוצאת מתוך תחושת ה"אנו" שאותה יש להרחיב באמצעות מציאת דמיון בין "אנו" מסוגים שונים.³²

Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), ch. 9

לדעתה של איריס יאנג, מדינת הרווחה הביורוקרטית מבוססת על תחושת כלליות מזויפת היוצרת שליטה בקבוצות תרבותיות ייחודיות. מה שדרוש לדבריה הוא דווקא התבססות על הייחודיות ועל השוני הקבוצתי, מתוך חיזוקם של היסודות הדמוקרטיים הצומחים מלמטה ולא של היסודות שמקורם בשכבות עלית המזהות את עצמן כמייצגות של האוניברסליות.³³

הצר האישי המודגש בחיובי הצדקה מבטא את העמדת רגש האחוה המעיין-משפחתית בבסיס החובה הדתית. לגישה זו יכול להיות מחיר לא מבוטל – חיזוק נטיות התכנסות ב"גטו" – אולם אין הכרח בדבר. גישה הצדקה היהודית יש בה משתי התפיסות גם יחד: מחד גיסא, כפי שנטען בפתח הדיון, מצויה ההנחה האוניברסלית שכל אדם נברא בצלם האל ומכאן נובעת המחויבות כלפיו; אבל מאידך גיסא, הייחודיות האנושית לובשת גם צורה קהילתית ייחודית. ההלכה מתייחסת למעגלים הנבנים מן האינטימי אל הכללי, ולפי פסיקת הרמב"ם, "עני שהוא קרובו קודם לכל אדם. עניי ביתו קודמין לעניי עירו. עניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת שנאמר לאחיך לענייך ולאביונך בארצך" (הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה יג). נחמה ליבוביץ, פרשנית בת זמננו, מנמקת בפירושה לתורה את הגישה הזאת במילים האלה:

לפי שאין התורה רוצה שתיכנה אהבת האנושות, אהבת האומה בדילוג על חובות הקרובים לך יותר: היא לא תינטע בלב על ידי עקירת קשרי אהבה טבעיים, אלא להיפך; הדרך לאהבת הזולת, לאהבת האנושות שבחרה בה התורה היא בהרחבה מתמדת של החוג שבו האדם נתון, של אהבת הורים לילדיהם המתרחבת גם על ילדי הזולת, המתפשטת וכוללת לא רק קרובי משפחה, אלא גם קרובים קרבת מקום, אשר בתוכם נודמן לו לחיות, ומכאן תתפשט ותרחב האהבה על העם כולו, על האנושות כולה.³⁴

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), ch. 2 33

נחמה ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים (ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ז), ספר שמות, עמ' 301. 34

יש להדגיש כי אין מדובר כאן בשלילת היסוד האוניברסלי המשותף לבני אדם בני לאומים שונים, או כאלה המחזיקים באמונות שונות, אלא רק בהגעה אל הזיקה לבני קהילות אחרות מתוך החוויה הקהילתית. אפשר לרמות את הדברים למבנה של שתי קומות: קומה אוניברסלית בסיסית ומעליה קומה שנייה קהילתית יהודית-חזונית מרכזית, שבצידיה מסגרות קהילתיות אחרות. עמדה זו היא בעצם פשרה בין האוניברסליזם הליברלי המודרניסטי נוסח קאנט ובין הפרטיקולריזם הפלורליסטי הבהתר-מודרניסטי נוסח רורטי ויאנג. זאת הדרך הראויה לחיזוק רגשות של סולידריות, ולא רק בתוך העם היהודי אלא גם בין יהודים ללא יהודים במדינת ישראל הדמוקרטית.

בסעיף ד' הבאנו את המשנה ממסכת סנהדרין המסתיימת במסקנה שכל אדם צריך לומר "בשבילי נברא העולם", והסקתי ממנה את תפיסת הייחודיות האינדיבידואליסטית שעימה מזהים הליברטריאנים. ואולם המשנה מדגישה גם את חשיבות התחושה של כבוד האדם ויכולותיו של כל יחיד. לפי דברי המשנה יש לחזק את המאבק למען ערכו ולמען כבודו של כל יחיד, גם אם הוא מן השכבות החלשות בחברה. לכל אדם פנים משלו, אומר עמנואל לוינס, והיחס אליו צריך לבטא אחריות אישית כלפיו.³⁵ חיזוק הממד האישי ביחסה של החברה לחלש עולה גם מדרישת ההלכה להתחשבות בצרכים סובייקטיביים של הנזקק לסיוע סוציאלי. וכך, בצד קביעת קריטריונים אובייקטיביים לסיוע כגון מי שאין לו 200 זוז או מזון שתי סעודות, ההלכה קובעת גם שיש להתחשב במצוקות ייחודיות. אמנם אין מצווה להפוך את העני לעשיר, אך ההלכה מכירה בכך שעוני ומחסור הם גם תחושה פסיכולוגית סובייקטיבית. אין דומה מצוקתו של אדם שאינו רגיל לחיי רווחה למצוקתו של אדם שירד מנכסיו, ולפיכך הוא זכאי לתמיכה גם במותרות (משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה ג). מהלכה זו עולה ההכרה כי אדם שהידרדר מן המעמד הגבוה – או אפילו מן המעמד הבינוני-הגבוה – צפוי לו משבר נפשי; ואמנם לא אחת הוליקה תחושה של חוסר מוצא כלכלי אצל אדם אשר הורגל בעצמאות כלכלית לטרגדיה של ממש.

35 על מושג ה'פנים' במשנת לוינס המשלבת בתוכה את פרשנותו למקורות היהודיים ראו: זאב לוי, האחר והאחריות: עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז), עמ' 87-90.

אבל לצדקה הפרסונלית יש צד חשוב נוסף, והוא הדרישה לְלוות את היחס החם כלפי העני גם בסיוע רגשי: "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים אבד זכותו והפסידה. אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאונן עמו על צרתו [...] ומדבר עמו דברי תחנונים ונחומים" (שם, פרק י, הלכה ד). הפערים הבלתי ניתנים לגישור בין השמאל, שהניח את היסודות למדינת הרווחה הישראלית – וחלקו אף ממשיך לתמוך בה עד היום – ובין רוב בני השכבות החלשות, שאינם מעלים בדעתם לתמוך בו, מקורם בין השאר בהתנשאות הפטרונית המנוכרת של "מיטיביהם".

המבחן האמיתי של מדינת רווחה יהודית הוא גם ביחסה ללא־יהודים – בדיוק כפי שעולה מן התורה בציווייה החוזרים ונשנים בדבר היחס לגר. במציאות של היום נראה כי דווקא תומכי הגישה הליברלית הרווחתית המופשטת מבית מדרשו של רולס הם אלה שמבקשים לתת יחס הוגן ולגלות הבנה למצוקותיהם של הנזקקים מקרב הלא־יהודים (ערבים, עולים מחבר המדינות ופועלים זרים). לעומת זאת, גישה "יהודית" המטפחת רגשות סולידריות קהילתית נתפסת כמופנית בעיקר כלפי יהודים. ואולם הגישה שהצגתי לאורך הדיון מבוססת על שילוב היסוד הפרטיקולרי עם היסוד האוניברסלי; ההתמקדות בצד הסובייקטיבי הייחודי וחיזוק הדיאלוג האמיתי בין קבוצות תרבותיות שונות יכול לתרום תרומה של ממש להרחבת מעגלי הסולידריות החברתית כלפי לא יהודים, ולא מתוך עמדה פטרנליסטית.

עם זאת, כמו שהדגשתי, הדרישה ליחס של כבוד לחלש אינה מבטלת את הצורך להציג לפניו את המחויבויות האזרחיות הנדרשות ממנו. זהו תהליך של היזון חוזר: ככל שישתנה היחס האנושי, כן יגדל הפוטנציאל להגדלת המחויבות – ולהפך. באשר לציבור החרדי, שחלקים גדולים ממנו משתנים ועוברים תהליך של ישראליזציה, הפערים אינם גדולים כמו שמקובל לטעון ויש סיבה טובה להאמין שהשינוי ניתן להשגה, גם אם לא בקלות. הקשיים האמיתיים טמונים היום ביחסים שבין יהודים לערבים בישראל על רקע ההתרחקות מן הזהות הישראלית המשותפת: יותר ויותר אזרחים ערבים רואים את עצמם כפלטטינים, ויותר ויותר אזרחים יהודים מזהים את ישראליותם עם יהדותם. אך גם כאן, פעילות משותפת במסגרת החברה האזרחית בנושאים של צדקה במובנה הרחב היא המתכון היעיל ביותר לצמצום הבדלי הזהות ורגשות הניכור בין הרוב היהודי למיעוט הערבי בישראל.

3. הצדקה הראויה – יציאה ממעגל העוני באמצעות כניסה לשוק העבודה

מדינת הרווחה הישנה לא תמיד קשרה את היציאה ממעגל העוני עם החיוב להיכנס למעגל העבודה, כפי שנטען בסעיף ד'. מצד אחר, מתנגדיה הקפיטליסטים של מדינת הרווחה מצהירים על רצונם העז לסייע למשפחות במצוקה על ידי פתיחת שוק העבודה, בשעה שבפועל, בשל התחרות הגלובלית, מפעלים רבים נסגרים ופועלים ותיקים שעברו קשה כל חייהם מוצאים את עצמם מובטלים מאונס – על כל ההשלכות הכלכליות והפסיכולוגיות הקשות הקשורות בכך. תפיסת הצדקה ההלכתית רואה בהעמדת העני על רגליו שלו את הצדקה האידיאלית. לא בכדי כורכת התורה את החובה לתת הלוואה לעני עם האיסור לקחת עליה ריבית, שהרי ריבית תמנע את המטרה המתבקשת – הוצאת העני ממעגל העוני: "אם כסף תלוה את עמי את העני עִמָּךְ, לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך" (שמות, כב: כד). בפירושו לפסוק זה מביא רש"י את דברי התנא רבי ישמעאל, שלפיהם מילת "אם", שבתורה כמעט תמיד משמעה מתן רשות לפעולה, כאן משמעה חובה לתת הלוואה. והרמב"ם אכן מונה במניין המצוות את חובת ההלוואה לעני, ומדגיש במיוחד את הצורך לסייע לעני שאינו רוצה לקבל מתנת חנם: "כי מי שנתגלה ונתבזה לשאול מיד האנשים אין צרת עניו כמו צרת המסתתר שירצה להעזר עד שלא יתגלה עניו ויתבזה. והצווי במצוה זו הוא אמרו יתעלה [שמות, כב: כד] אם כסף תלוה את עמי [...] ואמרו אם כסף חובה" (רמב"ם, ספר המצוות, עשה, קצז). בחיבורו ההלכתי עושה הרמב"ם את המצווה הזאת לגולת הכותרת של דיני הצדקה, ומבסס עליה אמירה כללית בדבר הצורך ביצירת מקום עבודה לעני כדי שייחלץ ממעגל העוני:

מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול" (רמב"ם, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה ז).

חובת הסיוע לאדם כדי שיוכל להתקיים בכוחות עצמו מכוונת לא רק כלפי מי שאיבד את מקור פרנסתו אלא גם – ואולי בעיקר – כלפי מי שעדיין אינו עני ממש ועדיין אפשר למנוע את הידרדרותו מבחינה כלכלית. ציווי התורה,

כרגיל, מזכיר לנו את השוויון בעניין זה בין היהודי ללא יהודי תושב הארץ, כולל האיסור על לקיחת ריבית: "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וְחֵי עִמָּךְ. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלוהיך וְחֵי אחיך עמך" (ויקרא, כה: לו-לז). בפירושו לציטוט זה מביא רש"י משל הממחיש את חשיבות הסיוע לפני שהאדם יתמוטט סופית: "אל תניחהו שירד ויפול ויהא קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד. למה זה דומה למשאוי שעל החמור. עודהו על החמור אחד תופס בו ומעמידו. נפל לארץ, חמשה אין מעמידין אותו" (רש"י, שם, פסוק לו). במציאות הכלכלית של היום, כדי למנוע הידרדרות כלכלית חובה לקבוע שכר מינימום שיוכל לאפשר קיום בכבוד; בד בבד יש לפעול לביטול התמיכה באלה שאינם מוכנים להתאמץ, כמו למשל בצעירים בריאים אשר אינם מוכנים היום לעבוד בחקלאות ובבניין – אף שזו עבודה ששכר נאה בצידה – בשל ההרגשה שאפשר להסתדר גם בלי להתאמץ, לא אחת בסיוע המדינה. הצמצום בהוצאות התקציביות ובכוח האדם במגזר הציבורי, עקב צמצום מדינת הרווחה, יאפשרו להפנות משאבים למימון צרכים נדרשים.

אינני מבקש לטעון שממשל אחראי יכול להתעלם מצורכי השוק ולהוסיף ולתמוך בצורה גורפת במפעלים שאין להם פוטנציאל להיות רווחיים, או שכל עבודה ממשלתית יזומה היא ראויה ומוצדקת; אבל כדי להבריא את החברה ואת הכלכלה אין לשלול לחלוטין מתן סיוע ממשלתי למפעלים מסוימים מתוך מטרה לשמר מקומות עבודה – גם אם בטווח הקצר יש לדבר השלכות כלכליות לא קלות. חברה שמתאפיינת בסולידריות אמיתית תגלה יותר מוכנות לשאת בנטל ותסייע לרבים להיחלץ ממעגל העוני ולפתח תחושה של כבוד עצמי. חברה שלא משקיעה בחבריה משלמת מחיר כבד בפירוק המסגרות החברתיות ובהידרדרות בני שכבות המצוקה לעולם הפשע; יש לזכור שגם למערכת השפיטה והענישה יש מחיר כלכלי לא מבוטל. במדינה מודרנית, הדרך הטובה והיעילה ביותר לנסות ולמנוע מראש חיים של עוני וכניסה למעגל הפשע הוא חינוך ברמה גבוהה; במאה העשרים ואחת, הידע הוא אחד מן המשאבים הכלכליים החשובים ביותר. במסכת קידושין מזכירים בין שאר החובות המוטלות על האב את הוראת התורה והוראת האומנות, ולדברי ר' יהודה, כל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו לימדו ליסטות (קידושין, דף כט, עמוד א). הגמרא מסבירה שר' יהודה בא להוסיף שאב שלימד את בנו מסחר אך לא לימדו מקצוע יצרני עדיין לא קיים את חובתו כאב, שכן לא מובטח לכן שיוכל להתפרנס ממסחר, ובאין בידו מקצוע של

ממש הוא עלול להיעשות לפושע (שם, דף ל, עמוד ב). הדברים רלוונטיים היום לא פחות משהיו כשנאמר, במאה השנייה לספירה. בימינו, חובות האב הקשורות בלימוד התורה ובהוראת אומנות במובנה הרחב עברו ברובן לידי מערכת החינוך, אם כי הדבר עדיין אינו פוטר את ההורים מן המחויבות לדאוג לחינוך ילדיהם ולהיות מעורבים בו. מדינת ישראל חייבת להתנות את מתן הסיוע התקציבי למוסדות חינוך בשילוב מקצועות כלליים ברמה שתבטיח כי בוגריהם לא ייפלו בעתיד לנטל על משלם המסים. מדעים, אנגלית, אזרחות וכדומה הם תחומים חיוניים מאין כמוהם לבוגרי מערכת החינוך, גם כאלה הזכאים למידה של אוטונומיה בשל ייחודן התרבותי של הקהילות שלהם. מגמה זו גם תוליך לצמיחה כלכלית ותבטיח את הישארותה של ישראל במעגל המדינות המפותחות.

ז. סיכום

כבואו לחתום את דיונו בסוגיית הצדקה ב"משנה תורה", קובע הרמב"ם כי "חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה [...] ואין כסא ישראל מתכונן ורת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר בצדקה תכונני" (הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה א). בהתייחס לדבריו אלו של הרמב"ם טוען אפרים אלימלך אורבך כי בעולם הקהילה היהודית "הצדקה המאורגנת והחופשית הפחיתה את מידת אי השוויון שבין חבריה וסילקה מעולמם את צרות העין. מעשי הצדקה הגבירו את רגש האחוריות ההרדית ואת האחדות הפנימית וכן את הקשר שבין הקהילות השונות"³⁶. גם אם נהיה ביקורתיים יותר כלפי עולם הקהילה היהודית הגלותית, עדיין תצטייר לעינינו תמונה מיוחדת במינה של קיום חברתי בתנאים קשים, שבלי ספק נעזר רבות במחויבויות חברתיות נורמטיביות.

מדינת ישראל המודרנית אינה אמורה לחזור אל עולם הקהילה הגלותית, אף כי בימינו נראה שמגמה זו הולכת ומתחזקת בהיבטים שונים של אורח חייה ושל תהליך קבלת ההחלטות המתבצע בה. ואולם ניטיב לעשות אם נאמץ היבטים אחדים של המסורת היהודית ההלכתית אשר עיצבה את עולם הקהילה היהודית,

36 אורבך, מגמות דתיות (לעיל, הערה 20), עמ' 125.

ובמרכזם חיזוק מעגלי הביניים הקהילתיים. גורמים אלו הוחלשו במידה ניכרת בימי בן גוריון וממשיכיו, שעמלו על בנייתה המהירה של מדינה מודרנית בעלת מאפיינים ממלכתיים בתנאים קשים. ואולם היום, שישים שנה מאוחר יותר, הגיעה העת ליצור מדינה שתהיה מחויבת לזכויות החברתיות של אזרחיה – אך בה בעת גם תדע לדרוש מהם מחויבויות אזרחיות, ובהן מאמץ להשתלבות פרודוקטיבית בשוק העבודה ובמאמץ הצמיחה. מהלך מעין זה יוכל לגשר על פערים בין קבוצות שונות באוכלוסייה, אך כדי לאפשר אותן מוכרחים לחזק את תחושות האחוה המשותפות. חיזוק זה תלוי במידה רבה בהרחבת מעגל הביניים של החברה האזרחית שאינה פוליטית, המצוי בין המעגל האינדיבידואליסטי ובין המעגל הלאומי הפוליטי-ביורוקרטי.

צדק חברתי בהגות הציונית

עינת רמון

פתח דבר: צדק חברתי בהגות הציונית

משמעותו של המושג "צדק חברתי במקורות הציוניים" כרוכה בהתלבטות כפולה: ראשית עולה השאלה מיהם ההוגים המייצגים את ה"הגות הציונית" שראוי לחקור. או במילים אחרות, את מי מהוגי העם היהודי שהזדהו בדרך כזאת או אחרת עם הרעיון ועם המעשה הציוניים ראוי להכליל ב"הגות הציונית", שהיא מושאו של מחקר זה. שנית עולה השאלה כיצד להגדיר את המונח "צדק חברתי" בהקשרו הציוני.

טענתי במאמר זה כפולה: אני מבקשת להדגים כי המפתח להבנת הכיוון הציוני הייחודי של המושג "צדק חברתי" נמצא בפולמוס המתמשך של כל הוגי הדעות הציונים עם המרקסיזם ועם הקומוניזם ובעיקר עם "המניפסט הקומוניסטי" שכתבו קרל מרקס (1818-1883) ופרידריך אנגלס (1820-1895) וראה אור בשנת 1848 בלונדון.¹ במאות התשע עשרה והעשרים גילם המניפסט הקומוניסטי להמונים באירופה ובעולם, בכללם האינטליגנציה היהודית, את כלי הניתוח והחזון החברתי של השקפת העולם הקומוניסטית – מלחמתם של המעמדות הכלכליים הנמוכים במעמדות העליונים לשם ביטולם של הקניין הפרטי, המשפחה הגרעינית, הדת והלאום.² כפי שנראה, בפולמוס מתמשך, גלוי וסמוי, עם הקומוניזם העלו ההוגים הציונים דפוסים חלופיים של מדיניות חברתית – מהמורשת היהודית בכלל ומהתורה בפרט כדוגמת השמיטה והיובל – במענה לטענות האנטי-לאומיות

- 1 קארל מארקס ופרידריך אנגלס, "מניפסט של המפלגה הקומוניסטית", בתוך: בנימין כהן (עורך), *המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998. לגרסה מקוונת ראו קרל מרקס ופרידריך אנגלס, "מניפסט של המפלגה הקומוניסטית", תרגום: משה בן חורין, אתר *הפורום הקומוניסטי הישראלי*.
- 2 לבחינת השפעתו של הקומוניזם על יהדות מזרח אירופה ראו יונתן פרנקל, *נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917*, ירושלים: כרמל, 1989.

(על כל המשתמע מהן) הגלויות והסמויות המופיעות בהגות המרקסיסטית, שבאו לידי ביטוי למשל בקריאה "פועלי כל העולם התאחדו". ראוי להדגיש כי אימוצם של דפוסים יהודיים ייחודיים של צדק חברתי לא ביטא בהכרח מחויבות הלכתית אישית, אלא שלדעת הוגים אלו היו דגמים יהודיים שהתאימו לעם היהודי בארצו יותר מדגמי הצדק החברתי המרקסיסטי, המבטלים את ערך הלאום. מבעד לאספקלריה זו, המשותפת להוגי דעות ציונים מימין ומשמאל, דתיים וחילונים, אורתודוקסים ולא אורתודוקסים, התגבשו הבנות ייחודיות לכל הוגה והוגה בנוגע למאפייניהם המהותיים של העם היהודי ותורת ישראל בסוגיית ההסדרים החברתיים-כלכליים שראוי להנהיג במדינה היהודית ובחברה היהודית המודרנית. התוכנה השנייה העולה מן המחקר היא שתבנית-העל של רוב ההגויות הציוניות שעסקו בצדק חברתי היא דבקות בערך האחדות היהודית-לאומית ורחיית מלחמת המעמדות, שהיא רכיב מרכזי בתפיסת מהפכת הצדק החברתי המובאת במניפסט הקומוניסטי. שלא כמו התפיסות הקומוניסטיות, שבהן הצדק החברתי בא לידי ביטוי בין היתר בהפגנות או בניסוחי תאוריות כלכליות, במחשבה הציונית צדק זה מתגלם, לשיטת ההוגים הציונים, בכניין הארץ, בדאגה לעובד, בחיזוקה של הערכות ההרדית בין עשירים לעניים ובין קבוצות בעם היהודי ובאחריות אישית של איש/אשת הממסד כלפי מקבל שירותו.

מרקסיזם וההגות הציונית: הבהרות מתודולוגיות

מכתבי ההוגים הציונים עולה שהמרקסיזם היה אתגר קשה בעבורם בשל תפוצתו הרחבה באותן קבוצות בעולם היהודי שהשתלבו או ששאפו להשתלב בחברה הכללית במזרח אירופה ובמערבה, בארץ ישראל או ביבשת אמריקה. כאן אסתפק בכמה עדויות מקרב כמה הוגים ציונים שביסוד הגותם עומדת התפיסה של צדק חברתי. עדות אחת היא זו של א"ד גורדון (1856–1922), ממנהיגיה הרעיוניים של תנועת העבודה ההיסטורית, שציין בכתביו שאפילו בארץ ישראל יש לסוציאליזם חסידים רבים יותר מלציונות(!)³. גורדון תהה על מהות המשיכה של

3 אהרן דוד גורדון, "עבודתנו מעתה", בתוך: כתבי א. ד. גורדון, ב, תל אביב: הפועל הצעיר, תרפ"ו, עמ' 51.

יהודים לאידאולוגיה הסוציאליסטית או הקומוניסטית על חשבון האידאולוגיה הציונית, אף שבועידות סוציאליסטיות בינלאומיות – ככל הנראה בוועידות-העל של הסוציאליסטים והקומוניסטים שהתכנסו באירופה – דיברו "טובות על היהודים, [אך] לא נקפו אף אצבע קטנה בכדי לעצור בעד הפרעות ביהודים [...]. בהמון הבולשביקים הפרוליטרניים הכשרים, לא היה מחסור ברצון טוב לפרוע, לרצח, לאנס וכו', כנהוג".⁴ גורדון הדגיש חזור והדגיש כי "קרובים לנו יותר אלה 'הבורגנים' שלנו מכל פרולטריון זר שבעולם".⁵

גם בכתביו של ברל כצנלסון (1887-1944), מייסד ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, יש אינספור עדויות להשפעתה המכרעת של האידאולוגיה הקומוניסטית על העולם היהודי בתפוצות ובישראל ועל העניין האידאולוגי שלו להרוף כיוונים רעיוניים אלו בקרב תנועת הפועלים כאן בארץ. בנאום-מסתו "הוצאת ספרים של ההסתדרות" מכ"ט טבת, תש"א (1941), שיקף את התחושה שרכים במחנה הפועלים – המחנה שהנהיג את בניין המדינה שבדרך – ראו בכתבי מרקס "בן יחיד", והמניפסט הקומוניסטי היה התשתית לתודעתם החברתית.⁶ מן הטעם הזה השווה ברל את הדבקות במרקס למעשה של "קאנוניזציה, של טקס" דתי, דוגמטי, שהזכיר לו את שרפת הספרים שאינם תואמים את הכתוב בקוראן במצרים לאחר התפשטות האסלאם בה.⁷

גם מרדכי מרטין בובר (1878-1965) – מהוגי הדעות החשובים של הציונות בגרמניה לפני השואה, מאנשי "ברית שלום", שצידדו בהקמת מדינה יהודית-ערבית בארץ ישראל, ומההוגים המשפיעים על העולם הפרוטסטנטי לאחר השואה – העיד על השפעתם המכרעת של המניפסט הקומוניסטי והמהפכה הקומוניסטית, שהסתמכה על רעיונותיו, "על הרוחות עד ימינו", כלומר על האליטות האינטלקטואליות ברחבי העולם היהודי והאקדמי שהשתייך להם באמצע המאה העשרים.⁸

4 גורדון, "על האיחוד", שם, עמ' 132.

5 שם, עמ' 133.

6 ברל כצנלסון, "הוצאת ספרים של ההסתדרות", בתוך: כתבים, ה, תל אביב: הוצאת פועלי ארץ ישראל, תש"ז, עמ' 172.

7 שם.

8 מרדכי מרטין בובר, נתיבות באוטופיה, תל אביב: עם עובד, תש"ז, עמ' 9.

ואולם אף שהוגי הציונות הזדהו עם עקרון הצדק החברתי שהסוציאליסטים והקומוניסטים באירופה העלו על נס, וחרף ההשפעה העצומה שהייתה למניפסט הקומוניסטי על בני משפחותיהם ועמיתיהם ביהדות העולם, סירבו הוגי הדעות שהובילו את הציונות, מימין ומשמאל, לראות במעמד הכלכלי את רכיב הזהות העיקרי בחיי האדם, בדומה לתאוריה ולעשייה המהפכנית המרקסיסטיות. מן המחלוקת הזאת נבע הפולמוס הנוקב בין הציונים למרקסיסטים לגוניהם. הוגי הדעות הציונים דחו מכול וכול את זלזולו של המרקסיזם ברכיבי הזהות העיקריים האחרים כגון משפחה, מסורתיות, דת, ובעיקר לאום, והתנגדו לתפיסה שרכיבי זהות אלו הם ערכים בורגניים וסמים המסייעים לבעלי ההון לשעבד את ההמונים הסובלים. השקפות אלו נגדו את הלאומיות היהודית, על שורשיה בתרבות היהודית ההיסטורית, שרעיון תחייתה בארצה משך אליה אנשים ונשים ממנעד רחב של זהויות יהודיות ברחבי העולם.

שאלת הגבול בין ההזדהות עם תנועת הפועלים הבינלאומית, שראתה ערך עליון ברעיון הסולידריות של פועלים עם בני ובנות מעמדם שלהם מכל העולם, ובין ההזדהות עם בני ובנות העם היהודי, בכללם יהודים ממעמדות ומהשתייכויות אידאולוגיות אחרות, אפילו כשאלה התנגדו למרקסיזם, התחדדה עד מאוד בדיוניה של תנועת הפועלים בישראל בעיצומה של השואה. בוועידה החמישית של ההסתדרות שהתקיימה בשנת 1942 הרעימו דבריו של ברל כצנלסון והמחישו את עומק הקונפליקט בין הציונות ובין המרקסיזם:

כשאתה מאזין לכמה דוברים ומבקש לעמוד על דעתם אתה מוצא, כי חידוש סדר־העולם, מצטייר אצלם באופן פשוט ביותר: הצבא האדום ילך מחיל אל חיל, ממדינה אל מדינה, ויביא גאולה לעולם. החברה האנושית החדשה תקום כתוצאה של פלישה.⁹

האפשר "לקבל" את רוסיה הסובייטית בלי לקבל את תורת הדיקטטורה של מפלגה אחת? מי תהיה אותה מפלגה מאושרת, שלה נמסור כולנו מרצון את זכות הדיקטטורה עלינו? [...]

9 כצנלסון, "בוועידה החמישית של ההסתדרות", בתוך: כתבים, ה (לעיל הערה 6), עמ' 76.

והמסקנה: הדברת כל מי שמעכב את הגאולה, דיכוי כל מי שחושב אחרת.¹⁰

סוציאליסט יהודי אני, בן לעמי. ואינני מודה בשום סוציאליזם השולל מאת עמי שלי אפשרות של חיים סוציאליסטיים.¹¹

כבר זאב שטרנהל עמד על הסתייגותו של ברל כצנלסון מן האוניברסליזם הגלום בתורת הצדק החברתי של הסוציאליזם והתמקדותו כסוציאליסט במפעל היהודי-ציוני. שטרנהל ביקר את כצנלסון ואת ראשי תנועת העבודה על עמדה לאומית זו בספרו **בנין אומה או תיקון חברה**.¹² ואולם קריאה קפדנית בהגות הציונית מעידה שכבר הכותבים-המנהיגים הרוחניים של הציונות ביקרו באופן מודע ולא אפולוגטי את האוניברסליזם המרקסיסטי והעדיפו על פניו את הסולידריות החברתית-לאומית. עם זאת ראוי להדגיש כי לרוב ההוגים הציונים – בכללם הפוליטיקאים – לא הייתה משנה כלכלית סדורה. הגותם של הרצל וז'בוטינסקי הייתה קרובה למשנה סדורה יותר מזו של האחרים, אך ככלל התעניינו מנהיגי הציונות והוגיה באמירות כלכליות עמומות אך ורק בהקשר של דבריהם על "בניין האומה". תובנה זו עמדה בבסיס הרעיונות החברתיים של ערכות הרדית וקהילתיות הטמונים במורשת היהודית.

לימים, לנוכח עלייתם ההמונית של יהודים שרידי השואה ויהודי ארצות האסלאם פליטי המהפכות הלאומיות במזרח התיכון למדינת ישראל, הופנתה הנהגתה של מדינת ישראל הצעירה בראשותה של מפא"י ובהנהגתו של לוי אשכול, שר האוצר השני, אל עבר התנהלות קפיטליסטית,¹³ שאזונה על ידי התנהלות סוציאל-דמוקרטית עם הקמתו של הביטוח הלאומי ביוזמתה של שרת העבודה דאז, גולדה מאיר.¹⁴ תפיסה זו נועדה לייצב את הכלכלה הרעועה וחסרת

10 שם, 78.

11 כצנלסון, "קצת חשבונות", שם, עמ' 95.

12 זאב שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904-1949, תל אביב: עם עובד, 1995.

13 יוסי גולדשטיין, אשכול: ביוגרפיה, ירושלים: כתר, 2003, עמ' 340-341.

14 גולדה מאירסון, הצגת חוק הביטוח הלאומי, תשי"ב-1951. מופיע באתר להנצחת גולדה מאיר – גולדה מאיר: ציוני דרך, 1898-1978: [http://goldameir.org.il/archive/home/](http://goldameir.org.il/archive/home/he/3/Q_icatE_3thika.html); (נתקבל בארכיון זלמן חן, דובר משרד העבודה).

האמצעים, להרחיבה ואף להביאה לידי שגשוג מתוך דאגה בסיסית לחסרי האמצעים. ואולם מאמר זה אינו מתחקה על ההכרעות החברתיות-כלכליות של מנהיגי מדינת ישראל מתקומתה ועד כה, אלא עוסק בחזון, בתבניתה של החברה הציונית הראויה, המאופיינת בדפוסים של ערכות הדדית כלכלית בין אזרחיה ודאגה עמוקה לאדם העובד, לתנאי חייו ולהבטחת פרנסתו, שמובילי הרעיון הציוני חלמו עליו בטרם נהפך למציאות מורכבת.

הבהרה מתודולוגית נדרשת גם בהקשר של הגדרת תחום ה"הגות הציונית" המונח ביסודו של מאמר זה. בהקדמה לאסופה הרעיון הציוני – אסופה מקיפה וממצה מכתביהם של ההוגים הציונים העיקריים שהוגשה לקורא העברי בשנת 1970 בעריכתו של הרב ארתור הרצברג, רב קונסרבטיבי ונצר למשפחה חסידית, פרופסור להיסטוריה יהודית מודרנית באוניברסיטת קולומביה, ניו יורק – הנהיר המחבר את המניע לספרו. הספר, העיד הרצברג, נכתב בעידודם של נשיאה השלישי של מדינת ישראל זלמן שזר וד"ר עמנואל ניומן, ראש המרכז התרבותי של הסוכנות היהודית. ידידים אלו האיצו בו:

להדריך את הדור הצעיר בארץ ובגולה, הדור שלא ידע את העבר שלפני תש"ח [...] משום שאין להשריש חיים חדשים ומחשבה חדשה אלא בקרקע הראוי להם, בעבר הציוני העשיר והתוסס.¹⁵

לקט הדברים שהנחיל הרצברג מתאפיין במגוון עצום של הגויות, דתיות וחילוניות, "ימניות" ו"שמאלניות" שהמחשבה הציונית הקיפה מרגע בואה לאוויר העולם במאה התשע עשרה באירופה ועד קום מדינת ישראל.¹⁶ לו היינו עורכים לקט מעין זה היום – מטרה שאני סבורה שהיא ראויה מאוד¹⁷ – כדאי היה להעשירו בקולות נוספים על הקולות ששמט הרצברג משום אהבתו להוגים או לאישים מסוימים, שכדבריו לא "הניחה לו לקלקל את השורה", ומשום שחקר הציונות בדורות האחרונים הורחב והעמיק. המחקר חשף

15 אברהם הרצברג, הרעיון הציוני, ירושלים: כתר, 1970, עמ' ט.

16 שם.

17 בימים אלו עמל פרופ' גיל טרוי מאוניברסיטת מקגיל במונטריאול על עריכת אסופת המשך לאסופה ההיא, שתאגר הוגים ציונים משלהי המאה העשרים.

לפנינו הוגות והוגים ציונים שהותירו מורשת הכתובה לא רק במסות עיוניות-פילוסופיות, אלא גם למשל בנאומים ובפסקי הלכה, שהוכנסו בעובי קורת התודעה הציונית והרחיבו את יריעתה. לו היינו עורכים אסופה כזאת היום היינו כוללים בה, למשל, קטעי הגות פרי קולמוסה של עדה מימון (1893-1973), אישה שומרת מצוות וחברת כנסת מטעם מפא"י, מנהיגת תנועת הפועלות ומייסדת נעמ"ת, שגיבשה השקפת עולם ציונית מתוך המפגש בתפיסת עולמה בין יהדות, ציונות ופמיניזם;¹⁸ היינו מקדישים באנתולוגיה מרחב גם לקולותיהם של מנהיגים ציונים מארצות ערב שביטאו חשיבה ציונית מקורית בדרך של פסיקת הלכה הנשענת על מסורת המחשבה של יהדות ארצות האסלאם ולאוו דווקא בכתיבת נאומים או מסות;¹⁹ היינו גם בוחנים מחדש את הנחת היסוד הגורסת ניגוד מוחלט בין חרדיות לציונות דרך דמויותיהם וכתביהם של רבנים חרדים כעקיבא יוסף שלזינגר (1837-1922), שעלו ארצה ובנו כאן מוסדות בשירות החברה היהודית המתחדשת בארץ ישראל.²⁰ בקצרה: אנתולוגיה פלורליסטית יותר של ההגות הציונית הייתה מסרטטת תמונה רעיונית מגוונת עוד יותר של "הרעיון הציוני", הרב-גוני מלכתחילה. עם זאת, על אף מודעותי לקולות המודרים מן הקורפוס, במאמר זה אתייחס רק להגותם של הוגים ציונים מן הזרם המרכזי הנזכרים

18 ראו עינת רמון, "ה'מאור שביהדות' באספקלריא פמיניסטית: מקורות ישראל בדרכה הרעיונית ובנאומיה בכנסת של חברת מפא"י עדה מימון", בתוך: מרגלית שילה וגדעון כ"ץ (עורכים), מגדר בישראל: מחקרים חדשים על מגדר ביישוב ובמדינה (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא), קריית שדה בוקר ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב: מכון בן-גוריון, 2011, עמ' 731-770.

19 ראו דוד ביטון, הדין, השכל והזמן: הרב יוסף משאש פוסק בעידן של תמורות, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב; צבי זהר, "אוניברסלית, ארץ ישראלית וציונית-דתית: השקפתו של הרב חיים דוד הלוי בנושא הגיור", בתוך: צבי זהר ואבי שגיא (עורכים), יהדות של חיים: עיונים ביצירתו הדתית-הלכתית של הרב חיים דוד הלוי, רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בר-אילן ומכון שלום הרטמן, 2007, עמ' 175-204.

20 מיכאל ק' סילבר, "עקיבא יוסף שלזינגר: הציוני הראשון?", קתדרה 73 (תשנ"ה), עמ' 114-112; הנ"ל, "פעמי לב העברי בארץ הגר - ר' עקיבא יוסף שלזינגר: בין אולטרא אורתודוקסיה ולאומיות יהודית בראשיתן", בתוך: אבי שגיא ורב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 225-254.

באנתולוגיה של הרצברג, ולא ארחיב את היריעה מעבר למנעד שהוא התווה. כך, למרות החידושים בחקר ההגות הציונית הגלומה בפסקי הלכה של רבנים חרדים וספרדים ובנאוניהן ובמאמריהן הקצרים של נשים ציוניות, במאמר זה אדבק בהגדרה הקלסית של ההגות הציונית, הכוללת את הגותם של כותבי מסות, ספרים ומאמרים הדנים בסוגיה "מהי ציונות", מהם אפיוניה הרעיוניים והמוסריים וכן מה היא תובעת מהיחיד ומהציבור או מהציבורים המרכיבים אותה.

מבשרי הציונות והחלופה למרקסיזם: משה הס ובנימין זאב הרצל

ראשון המגיבים למרקס במחנה היהודי, מבשר הציונות ומי שהציב תפיסת עולם של צדק חברתי חלופי למניפסט הקומוניסטי, היה משה הס (גרמניה, צרפת, 1812-1875), שותפם מלכתחילה של מרקס ואנגלס ששב ליהדות לאחר מהפכת 1848 שביטאו שיבה לתודעה לאומית בקרב עמים אחדים באירופה.²¹ דווקא הוא, המרקסיסט לשעבר, כתב:

אין האנושות יכולה להתקיים בלי אמונה בהשגחה עליונה, המכוונת את עתידותיה וחותכת את גורלה – והיהדות המחודשת [בארץ ישראל] היא שתחזיר לה לאנושות את אמונתה זו אשר אבדה לה. כי לה, ליהדות, נצפן מיד ההשגחה הסוד של התקופה ההומאנית, של תקופה משיחית זו, שתחילתה עם המהפכה הצרפתית הגדולה, אבל ראשית נביטתה בקרקע עם-ישראל.²²

לשיטתו של הס היהדות תביא את הבשורה לאנושות משום שהנצרות היא "ההיפך מדת סוציאלית כזאת שהעמים בזמננו זקוקים לה", בשל אופייה

21 מיכאל גרץ, "שיבתו של משה הס אל העם היהודי", בתוך: משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, תרגום: ישורון קשת, ירושלים: הספריה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, תשמ"ג, עמ' 255-276; מרטין בובר, "משה הס והרעיון הלאומי", שם, עמ' 20.

22 הס, "רומי וירושלים", שם, עמ' 200.

האינדיווידואליסטי, שלכל היותר יכול להציע לאדם המודרני המנותק "נחמה מאברדותיו הארציות. אך היא לא יכולה, ולעולם לא תוכל, לקשור אותו אל משפחתו, אל מולדתו ואל ההכרה האנושית, בלי לשוב ולהכות שורשים ביהדות, זו הקרקע שממנה צמחה".²³ יוצא אפוא שהס, לאחר שעזב את המרקסיזם, העמיד את התחדשות החיים הרוחניים ואת השאיפה להשיב את האנושות להכרה בהשגחה העליונה "כתנאי לכל התחדשות חברתית";²⁴ ולא זו בלבד אלא שהוא פנה לשיקומה של הכרה זו דווקא דרך אותן מסגרות זהות שמרקס ואנגלס ביקשו לנפץ: האימהות והמשפחה המסורתית, הדת והלאום.²⁵ את ספרו רומי וירושלים ואת רוב כתביו המאוחרים הקדיש הס להדגשת ערכן של מסגרות הזהות שנתפסו "מפריעות" לערכים של שוויון, צדק וקדמה מנקודת מבטו של הסדר החברתי המרקסיסטי. בספר הדגיש את אהבת האם היהודייה לילדיה כתשתית של הדת היהודית, החינוך היהודי והנחלתו של אורח החיים היהודי במשפחה היהודית לדורותיה.²⁶ לא בכדי התקשה הס לפרסם את ספרו, ובסופו של דבר הספר ראה אור בשנת 1862, לאחר קשיים במציאת מו"ל ובסיועו של ראשון כותבי כל ההיסטוריה של העם היהודי בעת החדשה, פרופ' צבי גרץ, מורה וחוקר בבית המדרש לרבנים בברסלאו, חבר בכ"ח וציוני בזכות עצמו.²⁷ משפורסם הספר זכה לקיתונות של זעם מכיוונו של מנהיג תנועת הרפורמה היהודית בגרמניה, הרב אברהם גייגר, שהאשים את הס ב"ריאקציוניזם".²⁸ ברומי וירושלים דן הס

- 23 שם, עמ' 198.
- 24 שם, עמ' 199.
- 25 במניפסט הקומוניסטי קבע מרקס כי "הבורגני רואה באשתו מכשיר ייצור בלבד", וכי "הנישואים הבורגנים הם למעשה שיתוף בנשים הנשואות". וראו מארקס ואנגלס, "מניפסט של המפלגה הקומוניסטית" (לעיל הערה 1), עמ' 51.
- 26 הס, "רומי וירושלים", בתוך: רומי וירושלים (לעיל הערה 21), עמ' 53-54.
- 27 לחלקים מהתכתבותם ראו צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית: מסות, פרקי יומן, אגרות, תרגום: ירוחם טולקס, ירושלים: מוסד ביאליק, 1969, עמ' 266-273. על המו"ל בלייפציג שמצא צבי גרץ ראו Ken Koltun-Fromm, *Moses Hess and Modern Jewish Identity*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001, pp. 2-3.
- 28 הס, "מכתב גלוי אל אברהם גייגר" (1863), בתוך: רומי וירושלים (לעיל הערה 21), עמ' 175-177.

בערכה של השבת כיסוד לתפיסת עולם הומנית-חברתית,²⁹ אם כי לא פירט את ערכם של חוקי השבת לאנושות בימינו ובעתיד, גם משום שסבר שלא ניתן לצפות התחדשות דתית רוחנית ציונית זו בטרם התרחשה. הוא הדגיש את הערך של שיבתו של עם ישראל למולדתו ואת תחיית העבודה החקלאית היהודית בארץ ישראל כתנאי פוליטי למימוש ייעודו של עם ישראל באנושות.³⁰ לשיטתו, שיבת ישראל לארצו תביא עמה למזרח התיכון גם חוקי עבודה הוגנים. וכך כתב בלשונו הנבואית הנרגשת:

היום בו ישובו שבטי ישראל לארץ ישראל שהובטחה להם יום גדול יהיה בתולדות האנושות ובו תתחיל תקופה חדשה [...] מה רבה תהיה פעולתם של חוק העבודה ושל הקדמה החופשית, שתביאו עמכם [...] המסורת הנבואית, אשר תקום לתחייה במקום שם תדרוך כף רגלכם, תמריא על אברות הרוח ותפעל לטהר במועדה גם את החברה המערבית; ולקחה זה של ההיסטוריה יבער את נגע הרקב של החמרנות, לעקרו מן השורש.³¹

לסיכום, שני הערכים הכלכליים-חברתיים העיקריים שהס ראה לנגד עיניו כחוקים יהודיים שיקומו לתחייה הודות לתחייתה של הדת היהודית בארץ ישראל הם פעולתם של חוקי עבודה הוגנים וביעור של נגע החומרנות. עם זאת סבר כך:

העצמאות הלאומית תהא קודמת לכל קדמה חברתית-מדינית. אדמת-מולדת משותפת הריהי להם התנאי הראשון ליחסי עבודה תקינים. [...] האדם החברתי, כמו גם החי והצומח המצויים מינים-מינים, זקוק לקרקע רחבת-ידיים וחופשית כדי שישגשג וינב, ובאין לו קרקע כזאת הריהו שוקע ויורד למדרגת טפיל, שיניקתו וכלכלתו הן רק על חשבון מה שנוצר על-ידי אחרים.³²

29 הס, "רומי וירושלים", שם, עמ' 80-81.

30 שם, 96, 101.

31 שם, עמ' 97 (ההדגשות שלי).

32 שם, עמ' 101.

זאת ועוד: בשעת כתיבת רומי וירושלים סבר הס כי המדע המודרני והתעשייה יחייבו את האנושות "לנצל שכס אחד את הטבע על ידי עבודה שמיוסדת על הישגי המדע שאינה זקוקה עוד לטפילי התיווך ושוב לא תרשה להם להופיע".³³ הס לא היה מודע לפוטנציאל המנצל הגדול יותר הגלום בגלובליזם הכלכלי, זה שאנו רואים היום בתעשיות המשעבדות את עניי העולם. באמצע המאה התשע עשרה היה ביטחוננו של הס בתפקידו הרוחני-מוסרי של עם ישראל ובטובה של הבשורה האוניברסלית מוחלט, והוא חזה בחיוב את שיתוף הפעולה האנושי, הרגיש והמתחשב בין השכבות והקבוצות החברתיות בעם היהודי:

בשביל מושבות יהודיות על אם הדרך העתידה להוליך להודו ולסין לא נהיה חסרים לא פועלים יהודים ולא אנשי-כשרון ולא בעלי-הון יהודים; ואם אך נצליח לטעת את הגרעין הראשון תחת חסותן לממלכות אירופיות, צמוח יצמח עץ-החיים מאליו וגם יעשה פרי.³⁴

על קשר אפשרי אם כי לא הכרחי בין רומי וירושלים ובין הרצל מעיד יצחק וייס, שלאחרונה חקר את שורשיו של הרצל בקהילה ובעם היהודי ועמד על ההשפעה שהושפע מהרב ההונגרי יוסף נטונק, שקרא את רומי וירושלים.³⁵ האם להשפעה משוערת זו של הס על הרצל יש לייחס את העובדה שבחיבורו מדינת היהודים משוקעים היבטים חברתיים מובהקים? או שמא את דאגתו של הרצל לעובדים יש לייחס ל"רוח הזמן" של התקופה שבה גיבש את חזונו, או לעצם המפעל הציוני המחייב ערבות הדדית בעם, שבלעדיה אין לו קיום? כך או כך, בספריו ניכרת התלבטותו בין הערך של חופש העיסוק והשוק החופשי ובין הערך של ערבות הדדית ודאגה למעוטי היכולת. בראשית ספרו אלטנוילנד ציין הרצל כך:

33 שם.

34 שם, עמ' 103.

35 ראו יצחק וייס, הרצל: קריאה חדשה, תל אביב: משכל, 2010, עמ' 61-62.

כל מכונה שהומצאה במאה התשע-עשרה נתנה מענה לחלום סוציאליסטי חדש. [...] אבל] האוטופיות האלה נכשלו, משום שניסו להוכיח טענה באמצעות הנחה. [...] אותם הוגים האמינו וובדברים אלו נראה כי רמז בין היתר למרקס] שהמכניקה היא המרכיב החשוב ביותר ביצירת כל דבר מודרני, אבל הם טעו.³⁶

השיטה הכלכלית שחזה הייתה שיטה כללית, בלתי מתוכננת לפרטיה, של אוסף "אגודות צרכניות שיתופיות ואוסף אגודות שיתופיות אחרות בנושאים כלכליים שונים".³⁷ מבנה זה שיקף לשיטתו את דרך הביניים הרצויה והטובה בין הקפיטליזם לסוציאליזם המרקסיסטי כעולה מדבריו. הרצל הדגיש את היעדר הקיבעון שיש במבנה זה ואת היותה של מערכת החינוך שוויונית לחלוטין ומאפשרת ניעות חברתית ושיפור תנאים לדור העתיד.³⁸ עם זאת במדינת היהודים הרכיב המתייחס לתנאי העבודה ולתנאי החיים של עובדי עבודות הכפיים העסיק את חוזה המדינה ביותר. על כן בספרו ביקש לסרטט את הסדרי רכישת הקרקע בארץ ישראל באופן מרוכז על ידי "אגודת היהודים" שתקום לצורך זה. הוא דמיין שקרקעות במדינה שבדרך ובמדינה עצמה יימכרו בתנאים טובים לפקידות – המעמד הבינוני הבורגני – והדגיש את הצורך ברווחים מהבניינים שיקומו עליהן, שייבנו ללא הפקעת מחירים.³⁹ בדבריו התייחס מפורשות לצורך בהקמת "מעונות-הפועלים [הכוונה למעונות של כל עובדי-הכפיים]", "ש"יוקמו בניהול עצמי". לנגד עיניו ראה בתים עם גינות ש"אוחדו לחטיבות נאות" ולא ידמו ל"קסרקטיני-הפועלים העגומים של כרכי אירופה. ולא לבקתות העלובות, שעומדות שורות שורות סביב בתי החרושת".⁴⁰ הוא סבר שיום העבודה הרגיל במדינת היהודים יהיה של שבע שעות וכי בעבודה החקלאית ובייצור יעבדו במשמרות של שלוש שעות וחצי ואחר כך ישובו

- | | |
|----|---|
| 36 | תיאודור הרצל, אלטנוילנד, תרגום: מרים קראוס, תל אביב: כבל, 1997, עמ' 115-116. |
| 37 | שם, עמ' 71. |
| 38 | שם, עמ' 210. |
| 39 | תיאודור הרצל, מדינת היהודים, תל אביב: הספריה הציונית על יד הנהלת ההסתדרות הציונית, 1978, עמ' 30-31. |
| 40 | שם, עמ' 31. |

הפועלים ל"מרגוע" למשפחותיהם ולהשתלמות מודרכת.⁴¹ על פי הרצל, מי שיבחר לעבוד יותר משבע שעות אמור לקבל תשלום בעבור שעות נוספות, והשכר בעבור שעות אלו יינתן "בכסף מזומן". מוסדות צדקה שייוסדו לצורך דאגה למשפחת הפועל יאפשרו לו לחסוך ממשכורתו ויקלו "על היחיד את העלייה לשכבות גבוהות יותר". התנועה הציונית, כך קיווה, תכין לפועלים "מאגרהון בשביל מלוות בעתיד".⁴² מכל מקום הוא סבר כי אין לאפשר יותר משלוש שעות עבודה נוספות. "נשים הרות", כך כתב, "פטורות מכל עבודה [...]. וניזונות [...]. ביד רחבה במיוחד, שכן דרושים לנו לעתיד דורות חזקים".⁴³

ראוי להדגיש כי בתארו את "החברה היהודית" שתיישב את ארץ ישראל, אין הרצל מדמה לנגד עיניו, כמרקס, חברה לא מעמדית. דמותו רבת המעמדות והמגוונת מבחינה אתנית של העם היהודי עמדה לנגד עיניו כשכתב את הדברים, ולכן באוטופיה מדינת היהודים דימה כי יקומו שכונות על פי מגוון מעמדי-מקצועי של קבוצות שונות – פקידים, פועלים וסוחרים עשירים, שאף הם יזכו לקורטוב של גאולה בכך שיוכלו לחיות במדינת היהודים ללא חשש מאנטישמיות.⁴⁴ שלא כמו הוגים סוציאליסטים מאוחרים יותר, הרצל לא היה סוציאליסט מובהק. הוא לא העלה על דעתו שציונות משמעה ריכוזו של כל העם היהודי במעמד אחד. בעיני רוחו ראה עם יהודי רב-גוני גם מבחינה מעמדית-כלכלית.⁴⁵ דבריו מבטאים מודעות לכך שהחברה היהודית שתיישב את הארץ צריכה גם להרוויח, שכן אם תצבור הפסדים יקרוס המפעל הציוני כולו. עם זה, בעקבות הרוחות הסוציאליסטיות שנשכו באירופה וכפועל יוצא של רגישותו המוסרית האישית, היה חוזה מדינת היהודים ומקימה של ההסתדרות הציונית גם לאיש הראשון שנתן את הדעת בפרוטרוט על התשתית של יחסי עובד-מעביד במדינה זו ועל המערך הכלכלי שיגן על המוחלשים בחברה. מעניין שהרצל היה מהראשונים שעמדו על כך שמערך כלכלי הנוהג על פי השמיטה והיובל,

41 שם, עמ' 33.

42 שם.

43 שם, עמ' 34.

44 שם, עמ' 36.

45 על היותו של מרקס חלק מרוח הזמן שהשפיעה על האווירה שבה התבגר הרצל ראו עמוס אילון, הרצל, תל אביב: עם עובד, 1977, עמ' 18, 24.

מיסודה של החקיקה המקראית בספר ויקרא, ראוי לשמש חלופה לאוטופיה המרקסיסטית. וכך כתב באלטנוילנד:

שנת היובל [...] איננה תקנה חדשה. זאת תקנה ישנה של משה רבנו. אחרי שבע פעמים שבע שנים, כלומר, בשנה החמישים חוזרות הקרקעות לבעליהן הראשונים, ללא פיצוי כלשהו. אנחנו שינינו קצת את התקנה. אצלנו חוזרות חלקות הקרקע לחברה החדשה. למשה היו מטרות חברתיות בחלוקת הקרקעות. אתם צריכים להבין שהשיטה שלנו משרתת את המטרות האלה לא פחות טוב. העלייה בערך הקרקע לא מעשירה את היחיד, אלא את החברה.⁴⁶

הרצל קיווה שמדינת היהודים תדאג לכל פרט ולכל קבוצה ייחודית של אנשים ונשים. על כן נתן דעתו על זכויותיהן הייחודיות של נשים הרות ויולדות, על תנאי הדיור של עובדי עבודת הכפיים ועל מצוקותיהם הקיומיות של בני ובנות המעמדות השונים. אוריינותו של הרצל עצמו במקורות היהדות הייתה כידוע מוגבלת, אבל ידע מסוים ביהדות, במקורותיה ובמנהגיה אכן משוקע בכתביו בהקשר של תפיסת החברה היהודית הצודקת במדינת ישראל העתידית כמו שחזה אותה. חזונו החברתי-כלכלי היהודי-ציוני משקף את העם היהודי כמו שהוא הכירו, ובכך אפשר לראות במדינת היהודים מצע כלכלי-חברתי מעשי הנושא עמו מסר של ערבות הדדית של הכלל לפרט ושל הפרט לכלל במדינת ישראל.

צדק חברתי-כלכלי יהודי בציונות הסוציאליסטית: בר בורוכוב, אהרן דוד גורדון, יוסף חיים ברנר וברל כצנלסון

היחיד מקרב הציונים הסוציאליסטים הבולטים – מאלה שהשפיעו על תנועת העבודה – שאימץ את דגם מלחמת המעמדות של מרקס היה דב בר בורוכוב

46 הרצל, אלטנוילנד (לעיל הערה 36), עמ' 98.

(1881–1917). הוא היה הוגה הדעות הציוני היחיד שניסח את תורתו הציונית במונחים שבהם תיאר מרקס את התפתחות ההיסטוריה – בכלים של ה"מטריאליזם ההיסטורי-דיאלקטי" או במילים אחרות, כפרי השתלשלות של מאבקים על האמצעים החומריים בחברה.⁴⁷ בורוכוב ראה בציונות זירה למלחמת מעמדות פנים-יהודית שיכולה להתרחש אך ורק בארץ ישראל ובמסגרת התנועה הלאומית הציונית. יצירת התשתית שתאפשר מלחמת מעמדות זו – המדינה היהודית – תביא לידי כך שהציונות תקדם לשיטתו את המהפכה העולמית. משום כך לא ייחס חשיבות לא לדת ולא לשאלת התרבות. בכתביו פירט כיצד "הקונפליקט הלאומי משתזר תמיד בסוציאלי שהאינטרסים המעמדיים והלאומיים משתלבים במידת מה אהדדי",⁴⁸ ומשום כך סבר כי "בשביל הציונות הפרולטארית" אוטונומיה טריטוריאלית מדינית ליהודים בארץ ישראל "הרי זה שלב מעבר בדרך אל הסוציאליזם".⁴⁹ הציונות היא, לדידו של בורוכוב, שלב מעבר בדרך לחברה האוטופית הכלל-עולמית הסוציאליסטית.

ואולם למעט בורוכוב התנהלה החשיבה הרעיונית בהנהגתה של תנועת העבודה ההיסטורית, בעיקר במפא"י, על פי קווים השאובים מן המקורות היהודיים, השונים מאוד מאלו שהתוו מרקס ואנגלס. ברל כצלנסון, שעיצב את דרכה הרעיונית של מפא"י, הדגיש בכל כתביו ובעיקר בפולמוסיו עם מנהיגי הפועלים שמשמאלו כי הוא צועד בדרכיהם של יוסף אהרונוביץ, יוסף ויתקין, אהרן דוד גורדון ויוסף חיים ברנר, מוריהם העיקריים של אנשי העלייה השנייה לדבריו.⁵⁰ לשיטתו כל ההוגים הללו, והוא בעקבותיהם, שואפים לבער את העוני ואת המחסור,⁵¹ אך ברור להם שפתרון הבעיה אינו מתמצה בביקורת על ה"שיטה" הכלכלית ואינו כרוך בביטול קיומו הייחודי של העם היהודי, בביטול שאיפות התחייה שלו או בביטול ייחודו התרבותי והערבות ההדדית הפנימית הנתבעת בתוכו. בליבוי מלחמת המעמדות הוא ראה את "השלכת יהבו על הזולת",

47 בר בורוכוב, "מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית" ו"הפלטפורמה שלנו" (1906), בתוך: הרצברג (לעיל הערה 1), עמ' 275–284.

48 שם, עמ' 278.

49 שם, עמ' 284.

50 כצלנסון, "קצת חשבונות", כתבים, ה (לעיל הערה 6), עמ' 96.

51 שם, עמ' 81.

כלומר התגדרות ברעיונות המטילים אחריות על גורם חיצוני, ⁵² ועמדה פסולה ומתנשאת של "אני ואפסי עוד" של מעמד הפועלים. ⁵³ כנגד השיח המרקסיסטי התווה כצנלסון את התובנות האלה:

כל עם ועם עושה את מהפכתו לפי הויתו, וכבר אמר ברנר:
 המציאות היהודית הפוכה מעיקרה, ועם שחייו מפולת עושה
 את מהפכתו על ידי בניה. והמהפכנות האמיתית בישראל צריכה
 היתה למצוא את צורותיה שלה והיא מצאה אותן. ⁵⁴

כלומר, מורשתם של גורדון וברנר, שהייתה כדבריו נר לרגליו, הייתה להבנתו מורשת של בנייה – בנייה של יישובים ושל מוסדות שבהם ניטעה הדאגה לעובדים, לפועלים ועוד. בוויכוחיו עם המרקסיסטים במחנה הפועלים בארץ בתקופת מלחמת העולם השנייה הזכיר כצנלסון את ביקורתו של א"ד גורדון "על כמה תופעות בעולם הסוציאליסטי" וציין כי "גם ברנר לא הלך לקבל היתר-ביקורת ממנהיגים מוסכמים". "הרבי מקוצק", כתב ברל, "שהיה מדבר בגנותה של ה'פרומקייט' [ידיש: דתיות], שאינה מבחינה בין עיקר ובין תפל, היה אומר: שתי מידות ב'יראים': יש מי שירא את הקדוש-ברוך-הוא, ויש מי שירא מפני ה'שולחן ערוך'. ברנר – לא הייתה בו, גם בענייני סוציאליזם, מיראת ה'שולחן ערוך', בכוונתו ל"שולחן ערוך" המרקסיסטי. ⁵⁵ אך לא רק בענייני שיטת הפעולה הסוציאליסטית, המבקשת להתמקד בבנייה ולא בהפגנות ובמלחמת המעמדות, החריג ברל את תנועת העבודה הציונית מן האינטרנציונל הסוציאליסטי, אלא גם ואולי קודם כול בשאלת חשיבות שימורו של העם היהודי והתנגדותו לרעיון המדינה העולמית האחת:

אם זהו הפירוש של "כוחות מחר" – מדינה אחת בעולם – הרי זה
 חידוש תיאורטי גדול. חידוש גם לגבי המרכסזם. לא מרכס ולא

שם.	52
שם.	53
שם, עמ' 82.	54
שם, עמ' 75.	55

המרקסיזם לא העמידו את ההיסטוריה האנושית על הגזע הסלבי
דוקא, שכל טוב העולם וכל הכוח המהפך והבונה של העולם ממנו
יבואו.⁵⁶

כלומר, בעניינים רבים, בעיקר אלו הנוגעים לערכות ההדדית בתוך האומה, חרג
ברל כצנלסון מן הדוגמה המרקסיסטית.

האם תלה עצמו ברל באילנות גבוהים ממניעים של שכנוע הציבור שאליו
פנה, או שמא אכן היו לו גורדון וברנר מורי דרך בסוגיה זו? דומה ששתי
האפשרויות נכונות, אך בנקודה זו ראוי לסייג את הדברים ולהבחין בין גורדון
לברנר.

בכל הנוגע לגורדון, ניכר בבירור שקו ישיר ונהיר ומסויג פחות מוביל ממנו
להגותו של ברל כצנלסון. אם יש הוגה דעות מקרב מייסדי תנועת העבודה שהיה
רגיש במיוחד לעוול הנעשה לעובדים ולניצול העניים, אך גם התנגד נחרצות
לכל ההיבטים המאפיינים את המרקסיזם – בעיקר ההתנערות ממוסד הנישואין,
מהמשפחה המסורתית, מתפקידה של האם ומביטול הדת והלאומיות – הרי הוא
א"ד גורדון.⁵⁷ דעותיו נגד הממד המהפכני, המפרק ועל כן גם האלים, הטמון
במרקסיזם היו חדות כתער וחד־משמעיות בה במידה שדעותיו בדבר ערכה
של עבודת הכפיים לא השתמעו לשתי פנים. גורדון ראה במרקסיזם גורם זר
המפריע ל"איחוד נפשי עמוק של כל חלקי האומה [...] אשר גם המלחמה ביניהם
[...] צריכה להיות פנימית".⁵⁸ גם הוא, כהרצל, הדגיש את ערך הקהילתיות, אך
הוא עשה כן בשל דגש רוחני-פסיכולוגי יותר מדגש כלכלי-שיטתי, שכן הוא
סבר כי "התחדשות יסודית בחיים, כמו ברוח האדם [...] תבוא רק מהתמזגות
תנועת העבודה ותנועת הרוח לתנועה אחת של התחדשות יסודית".⁵⁹ הוא ציין
ש"בהתחדשות הסוציאליסטית [...] חסר היסוד המשפחתי בחיים הקיבוציים",

56 שם, עמ' 76.

57 עינת רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליזנה בהגותו של אהרן דוד גורדון,
ירושלים: כרמל, 2007.

58 א. ד. גורדון, "על האחוד" (1920), בתוך: כתבי א. ד. גורדון, ב (לעיל הערה 3),
עמ' 135.

59 א. ד. גורדון, "הסופרים והעובדים" (1921), שם, עמ' 182.

ומובן שחסרה הלאומיות "כי באשר אין אישיות קבוצית, אומה, שם אין מקום ליסוד קוסמי".⁶⁰ ב"דקדוק הפנימי" של הגותו משמעות הדברים היא שהרעיונות המרקסיסטיים-סוציאליסטיים זרים לערך הקשר של העם היהודי עם טבעה של ארץ ישראל, שרק בתוכו יוכל העם היהודי לייסד את החברה המשקפת את רוחו ההיסטורית.⁶¹ רעיונות אנטי-היררכיים חוזרים כחוט השני בהגותו. ועם זאת ביקורתו הפסיכולוגית-מוסרית העמוקה והנוקבת על האלימות הטמונה בחזון השוויון המאפיין את המרקסיזם מתחדדת בדרך שאיננה משתמעת לשתי פנים במאמרו "לכירורג רעיונו מיסודו", אחד ממאמריו המאוחרים, משנת 1920:

אל הסלע הזה של ההיפנוזה הציבורית מתפוצצים כל האידיאלים והשאיפות העליונים. קודם כל האידיאלים העליונים, לכאורה יסוד ותוכן להיפנוזה, נהפכים בכח אותה ההיפנוזה לבני אדם למשחית. למשל, האידיאל של האהבה העליונה לכל אדם. מובן, כי את האידיאל הזה אין להשיג השגה נכונה ונאמנה בלי הכנה נפשית מתאימה. אבל מכיוון שהוא מתפשט ומתקבל על רוב בני האדם לא מתוך חנוך עצמי יסודי בכוון זה, כי אם בכח הזרם, הסוחף ובוולע לתוכו במהלכו כל מיני רפש, אשפה, חלאה, רקבון, הרי טבע הדבר מחיב, כי כל אלה גוברים לאחרונה בזרם על עצם האידיאל ונותנים את הגון והצורה לעצם הזרם. עד כי נמצא לבסוף, כי הזרם נושא ומהפנט בכוון הפכי מכוונו של האידיאל. וכך נעשה לאפשר כי בכח אידיאל האהבה לכל אדם נברא [...] נולדת בלב נושאי האידיאל שנאה ארסית כזאת לכל מי שאינו עומד במחיצתם, שאין דוגמתה אפילו בקרב עובדי האלילים היותר פראים. וכן בדרך כזו נעשה לאפשר, כי בכח האידיאל של חרות, שויון, אחוה תברא הגיליוטינה. וגם בקרב התנועות והזרמים הסוציאליים (הסוציאליסטים) אתה מוצא דבר זה או מעין זה.⁶²

60 שם, עמ' 192.

61 שם.

62 א. ד. גורדון, "לכירורג רעיונו מיסודו" (1920), בתוך: כתיבי א. ד. גורדון, ב (לעיל הערה 3), עמ' 102-103.

דבריו אלו של גורדון לא נעמו לאנשי תנועת העבודה בדור שלאחר מותו, כאשר האקלים האינטלקטואלי בתנועות הנוער החלוציות התבסס מרוחות המהפכה הקומוניסטית, ולכן הדעת לא ניתנה דיה על דברים ברורים אלו. זה גם המקור ל"צנזורה הנאו-מרקסיסטית" של דבריו באסופה משנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, שבה פורסמה עדותה של יעל גורדון, בתו. בעדות המצונזרת סיפרה הבת על הסתייגותו הקשה מן הסוציאליסטים, שהתמקדו ב"דמונסטרציות" ובשיח שלילי על הבורגנים, ולא בבנייה חיובית מעשית של מערכות חיים שיש בהן אחריות כלפי העובדים וערכות הדדית.⁶³ גורדון סבר שחירות כלכלית או חירות אנושית בכלל איננה יכולה להתרחש במסגרת "דיקטטורה של הפרולטריון" – שלב פוליטי שנדרש על פי מושגיהם של מרקס ואחר כך של מנהיג המהפכה הקומוניסטית ברוסיה לנין (1870-1924) – כתנאי להשגת התנאים האופטימליים לשוויון. ככלל, בעיני גורדון נתפסו תורותיהם של שני האישים הללו, שעיצבו את המחשבה הפוליטית במאה העשרים, מקור לעריצות ולא להתוויית הדרך לחברה האנושית הטובה.⁶⁴ רק כחלק מתחייה לאומית, הכרוכה בהאזנה לכלל הכוחות הדתיים-תרבותיים-אתניים בעם ולהשפעתם ההדרית תיכון לשיטת גורדון חברה כזאת.⁶⁵

המרקסיזם היה לשיטתו שותף לקפיטליזם ככל הכרוך ב"הערצת הפרוטה" – הערכים החומרניים – הן במישור הלאומי הן במישור הפרט.⁶⁶ חינוך לאומי מוסרי חייב להטות את יצר התחרותיות לערך של "מדידת רוח כל אדם במדת עצמו" ולא בהשוואה לאחרים,⁶⁷ וכך גם ביחסים "בין עמים שונים".⁶⁸ בעקבות חוק התורה

63 רמון, חיים חדשים (לעיל הערה 57), עמ' 61; יעל גורדון, "מחייו בארץ", ארכיון בית גורדון, "פינת גורדון", דגניה א, עמ' 3. קטעים מהעדות פורסמו אצל נחמן תרדיון ואליעזר שוחט (עורכים), קיצור כתבי א. ד. גורדון, תל אביב: שטיבל, תרצ"ו, עמ' כה-מח. את הקטע שיעל גורדון מעידה בו כי אביה ביקר את הפגנות ההמונים של הסוציאליסטים המפרסמים צנזרו.

64 א. ד. גורדון, "הלכות דעות ומלחמת דעות", בתוך: כתבי א. ד. גורדון, ג (לעיל הערה 3), עמ' 253.

65 שם, עמ' 236-238.

66 שם, עמ' 264.

67 שם, עמ' 273.

68 שם, עמ' 282.

”וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ” (ויקרא כה, כג), פסוק שהרבה לצטט, סבר גורדון:

כל אדם, בכל מקום שהוא נמצא על הארץ יש לו אותו הקניין בעולם, אותן הזכויות, שיש לכל האחרים, כל עוד אין הוא דוחק באמת את רגלי אחרים, כל עוד אין הוא מנצל את עבודת אחרים, אינו מפחית את פרנסת גופם או את פרנסת רוחם של אחרים.⁶⁹

נוסף על הערך הרב שייחס גורדון ליחסים הזוגיים של איש ואישה כגרעין לחיי המשפחה, לאימהות כציר המרכזי של המשפחתיות גם בעת החדשה, לחיי הקהילה, לעבודת הארמה ולתחיית האומיות, בשונה מן הלאומנות – דברים ששטח במאמרו ”יסודות לתקנות מושב עובדים” שנכתב לבקשת ידידו מייסדינהלל, בכללם דבורה ושמואל דיין – היו לגורדון גם תובנות בנוגע לפריחת חיי הפועלים בארץ בכלל.⁷⁰

בשנת 1921, כשנה לפני מותו, פקד גורדון את קבוצות הפועלים שעלו בעלייה השלישית. הוא פגשם במקומות עבודתם ובמחנותיהם שעה שהתפרנסו מסלילת הכבישים מטעם המנדט הבריטי בארץ ישראל. לאחר מפגשים אלו עם העולים הצעירים הביע את דעתו כי מצוקת העובדים אינה נובעת מסדר כלכלי קפיטליסטי, אלא מהבדידות הקיומית שהחברה המודרנית, הקפיטליסטית או הסוציאליסטית, יצרה. ההתנערות מהקפיטליזם, חזר ואמר, היא פתרון מכני שלא ייתן מזור למצוקות הקיום העמוקות והמכבידות על הפועל או על הפועלת: ”לא התנאים האקונומיים הטובים עושים את האדם. [...] כמובן, לכל יש גבול. [...] על הגבול הזה עלינו לשמור, שלא יעבר.”⁷¹ זאת ועוד:

שלשה הם בעיקר הגורמים להתרוממות הרוח, להתפתחות רצויה ולהתחדשות מתוך העבודה: ספוק בעבודה ובחיי העבודה, בסיסות

- 69 שם, עמ' 282.
 70 א. ד. גורדון, ”יסודות לתקנות למושב עובדים” (1922), בתוך: כתיב א. ד. גורדון, ב (לעיל הערה 3), עמ' 200–212.
 71 א. ד. גורדון, ”מטיולי בכבישים” (1921), בתוך: כתיב א. ד. גורדון, ד, שם, עמ' 209.

העובד וקשר נפשי בין העובדים. ולעומתם – שלשה גורמים עיקריים לירידה והתנוונות, שאינם אלא העדרם של הגורמים החיוביים. הגורם העיקרי, הראש והראשון, לירידה והתנוונות הוא אי סיפוק, ודוקא אי-סיפוק רוחני. במקום שיש סיפוק רוחני, שם סובלים את חבלי העבודה, כמו מחסורים אקונומיים, קושי בעבודה, מעצורים ומפריעים, בקלות, כמעט אפשר לאמר, באהבה, או כאלו אין מרגישים בהם כלל. יותר מזה: יש אשר היסורים כאלו מועילים להגביר את התרוממות הרוח, בעוררם בלב סובלם את הכרת כוחו להתגבר עליהם, ובזה כאלו מוסיפים משהו בספוק הרוחני. את זה ראינו למדי בחייהם של העובדים הישנים, וגם בחיי החדשים יש לראות את זה. גורם עיקרי שני לירידה והתנוונות הוא חוסר הבסיס לחייו הפרטיים של העובד, חוסר קרקע מוצק תחת רגליו, ביחוד חוסר הבסיס לחיי משפחה. שאלת המשפחה ושאלת כלכלת המשפחה בפרט היא שאלה גדולה וקשה מאד במצבו של העובד בארץ. שואפים לפתרה בדרך חיי שתפנות, [...] אם באמת בכוח החיים השתפניים לפתור את שאלת חיי המשפחה [...] נניח לפי שעה בצריך עיון. [...] ועוד גורם עיקרי שלישי לירידה והתנוונות – רפיון הקשר הנפשי או גם חוסר כל קשר נפשי בין חברי צבור העובדים, המאוחדים בעבודה להגשמת מטרה אחת, בין חברים לרעיון, לשאיפה ולעבודה. מכאן, ברגעים מיוחדים של קושי, סבל, אי-הצלחה-רגש של בדידות מיוחדת, של תלישות מכל העולם, בלב כל אחד מרוב החברים. [...] רוב בני האדם אינם עומדים זקופים אלא כשהם עומדים צפופים, נתמכים איש ברעהו.⁷²

כלומר, בכל כתביו גורדון מדגיש כי שאלת ה"שיטה" הכלכלית – גובה השכר, תנאי הדיור – אינה מחליפה את הבעיה הקיומית הבסיסית של בדידותם וניכורם של העובדים כבני אדם מודרניים שנושלו מהמערכות הרוחניות והאנושיות

החבויות בדת ותמכו באדם במהלך הדורות, אך לא בנו תחתן או על יסודן מערכות חברתיות חלופיות. אמנם לאדם דרושים תנאי מחיה בסיסיים כדי להתקיים בכבוד, אך את עיקר כוחו ושמחתו בחיים הוא שואב, לשיטתו של גורדון, לא מגובה משכורתו או מהיעדר הפער בינה ובין הכנסות זולתו או מהיקף נכסיו, אלא מתחושת המשמעות של קיומו במסגרת משפחתו ובמסגרת קהילתו וכמובן במסגרת הלאום שלו, והדת שהיא חלק מתרבותו הלאומית. כל ניסיון לעקוף או לקעקע את המסגרות הללו כדרך שעשה הסוציאליזם – בטעות יסודו ובאסון סופו. גורדון שב וחזר על טיעונו שהחברה המודרנית היא הרת אסון, רווית שנאה, עוד יותר מהחברות הפרימיטיביות השבטיות שקדמו לה. את הדברים הללו זיהה בראשית כתיבתו בחלק הראשון – והיחיד שראה אור בחייו – של חיבורו המקיף "האדם והטבע".⁷³

הרבה דברו ומדברים על דבר הליקויים החברתיים, הכלכליים, המיניים וכדומה. [...] עד כי קשה לראות מבעד את הפצע בנפש האדם במקום הקרע, שנקרעה מן הטבע. [...] והיה כאשר יסרו הסדרים האלה ובאו סדרים טובים במקומם, או כי לא יהיו סדרים כלל, אז יתוקן עולם במלכות הצדק, והכל יהיה טוב בעולם שכולו טוב. [...] אבל דא עקא, כי עצם החיים הולכים ופוחתים, כי "השמן למאור" הולך וכלה. כל מה שיש עוד בחברה הנאורה מן האהבה, מן האמונה, מן האידיאליות, מן היצירה, הרי הוא נשאר לנו בירושה מאלפי הדורות הקודמים ועודו מתקיים במדה ידועה בקרב נפשנו, למרות כל "חכמתנו", למרות כל נקרונתנו, למרות כל אופן מחשבתנו והרגשתנו [...] רחוקים אנחנו והולכים ומתרחקים ממקור החיים – מן הטבע.⁷⁵

- 73 על תהליך כתיבתם ופרסומם של כתבי גורדון ראו רמון, חיים חדשים (לעיל הערה 57), עמ' 20-26.
- 74 א"ד גורדון, "האדם והטבע" (תר"ע), בתוך: כתבי א. ד. גורדון, א, תל אביב: הפועל הצעיר, תרפ"ה, עמ' 44.
- 75 גורדון, שם, עמ' 47-48.

כתיבתו של גורדון עמדה מראשיתה, בשנים 1909-1910, ועד בשלותה ערב מותו בשבט תרפ"ב (1922) על מתן מענה קיומי פילוסופי לבעיות הניכור שהעלה מרקס. גורדון התעקש על ערבות הדדית בין פועלים ואף נתן דוגמה אישית לכך בחייו כשהתפטר מן היקב בראשון לציון במחאה על פיטורי חברו שלמה צמח, אך בסיכומו של דבר בניין של משפחות, קהילות ומערכת של ערכים וערבות הדדית היו לדידו דרכי ה"פתרון" הראויות לבעיית הפועלים.⁷⁶

מעניין כי על אף הוויכוח העמוק בינו ובין ברנר בשאלת חשיבותם של הדת, האוריינות היהודית והמשפחה היהודית,⁷⁷ בשאלת משמעותו של הצדק החברתי בהקשר הציוני בארץ ישראל אין ניכרים חילוקי דעות. גם ברנר (1881-1921) – האתאיסט המובהק, שבשונה מגורדון ראה בכל דתיות, יהודית או נוצרית, תופעה "מוזרה" וגם "שנואה, ככל שקר שבדתיות, ככל מסורה נמשכת, ככל אילויה מכוונת, שמשמשת תמיד לרעת האדם וסותמת בקש ובגבבא את החלל הנורא של חידת החיים הקשה"⁷⁸ – גם הוא, עם כל השפעתם של מרקס וניטשה עליו בסוגיה הדתית-תרבותית, בסוגיה של מלחמת המעמדות בין בורגנים לפרולטריום לא הצטייר כלל כתלמידו של מרקס. עמדתו הייתה כי "תפקיד הפועלים היהודים בכל מקום הוא ליצור מפלגת-פועלים אחת, שתעזור למעבר הקשה של ההמון היהודי לחיי עבודה פרודוקטיבית".⁷⁹ הפרודוקטיביזציה, כלומר הפניית היהודים לעבודה בתעשייה ובחקלאות, הייתה לשיטתו הנושא העיקרי של תנועת הפועלים היהודית. כמו גורדון הוא לא התמקד במאבק בין המעמדות, ושלא כמותו לא ייחס חשיבות לסוגיות הקיומיות שגורדון התמקד בהן. ברנר חייב שיתוף פעולה עם האינטרנציונל הסוציאליסטי של כל פועלי העולם, אבל עם זה גרס כי:

מפלגת פועלי-ארץ ישראל, שצריכה להוצר פה מיד [מתוך איחוד כל מפלגות הפועלים בארץ] במצבה ובכוחה כיום הזה,

- 76 רמון, חיים חדשים (לעיל הערה 57), עמ' 48-49.
 77 שם, עמ' 72-88.
 78 יוסף חיים ברנר, "בעתונות ובספרות [על חזיון ה"שמד"]" (1910), בתוך: הנ"ל, כתבים, ג, תל אביב: ספרית הפועלים, תשמ"ה, עמ' 482.
 79 יוסף חיים ברנר, "ציונים" (תרפ"ג), בתוך: כתבי י. ח. ברנר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ודביר, תשכ"א, עמ' 207.

אין לה גם לחשוב על התבדלות מן ההסתדרות הציונית, למרות הרוח הרעה השולטת בזו כל הימים. כשם שמפלגת-הפועלים היהודית-העולמית – אילו היתה כזאת – אסור היה לה להיבדל מן הקונגרס היהודי הכללי.⁸⁰

קולו הלאומי החד-משמעי של ברנר נשמע בבירות, וגם אצלו לא באה הזהות המעמדית על חשבון הזהות הלאומית היהודית. זאת ועוד, במסותיו סרטט ברנר דיוקנאות של דמויות מספרים שסקר, ובכבואו לסקור את אסופת כתביו של יוסף ויתקין (1876-1912), איש העלייה השנייה, מורה לתנ"ך וחקלאי בראשון לציון, סיכם ללא קורטוב של ציניות:

חיי הצעיר יוסף ויתקין [הוא נפטר ממחלת הסרטן בעודו בן 36 בלבד] "שהיה מלפנים רחוק מהיהדות לגמרי", יעידו יותר ממאה עדים, כי הסרת-סבלון-האדם וריפוי-סבלון-האומה, תיקון צרת העם הנדרף ועזרה לצרת הפועל הסובל, "הרעיונות והאידיאלים האחרים" והוראת לימודי-הטבע במושבה עברית, מעשי הבניה הישובית והשחרור הסוציאלי – כל אלה אינם תרתי דסתרי. "סתירה" זו אינה כל עיקר ואין בה "לדכא" ו"לתקוף את כל ישותם" של אנשים כהמנוח. האמנם עדיין צריך להוכיח את זה?⁸¹

ברנר ציין כי גם מנקודת מבטו של יוסף ויתקין ההגשמה האישית – הן במישור הלאומי הן בהצבת דוגמה אישית לפועל היהודי – היא עיקר המעשה הסוציאליסטי-ציוני בארץ ישראל. מעשה זה הוא מעשה חינוכי קודם כול, ועניינו שינוי דרכם של העם היהודי והאדם היהודי. הטפה להפגנות מרובות משתתפים, התרסה נגד המעמד הגבוה – שוליות עד לא קיימות בכתביו. רק העשייה היום-יומית בכל תחומי החיים כפי שהשתקפה בחייו של יוסף ויתקין, שותפיו-בני דורו הפועלים ואנשי החינוך של העליות הראשונה והשנייה והבאים אחריו נטעה בו תקווה לעתיד יהודי ואנושי טוב יותר.

80 שם.

81 ברנר, "רשימות ביבליוגרפיות", שם, עמ' 391.

יוצא אפוא שכאשר בשנות הארבעים של המאה העשרים – בשנים האחרונות לפני קום מדינת ישראל שעה שהחברה היהודית בגולה נחרבה לנגד עיניהם של הציונים, שניבאו את קצה – בא ברל כצנלסון להעמיד משנה סוציאליסטית-יהודית-ציונית, הוא אכן הלך, כמו שהעיד, בעקבותיהם של גורדון, ברנר ויוסף ויתקין.⁸² ואולם מאמריו-נאומיו הרחיבו עד מאוד את מסגרת החשיבה והעשייה של מוריו. ברל שאף להעמיד מוסדות המשקפים ערכים ומסגרות קהילתיות של תנועת הפועלים – או אגודות פועלים – על פי המתווה שהניחו מוריו הרוחניים, ואולי אפילו הרצל עצמו. אך חידושו כהוגה דעות מעשי הממצה ומתרגם ללשון המציאות את ההגויות של תנועת הפועלים הציונית היה ב"יהוד" הרעיון הסוציאליסטי-מרקסיסטי, הנוגד ביסודו את היהדות. חידושו בכך שתרגם רבות מן התובנות הפילוסופיות של גורדון לשפת העשה המוסדי, הציבורי, לחובות היום-יומיות המחייבות את היחיד, את איש או את אשת השירות הציבורי בעבודתם אל מול קהל, ואת הפועלים ביחסיהם בינם ובין עצמם ובערכותם ההדדית והלאומית. ובעיקר חידושו הוא בהטלת האחריות על היחידים ועל הקבוצות, ולא על מנהלי העבודה והמעסיקים. וכך הדגיש במאמריו ובנאומיו:

ההסתדרות עם כל טיפולה המתמיד יום יום במה שקוראים "אינטרסים מקצועיים" המהווים דב-קרב בחיי הפועלים, לא היתה בשבילנו מעולם "הסתדרות מקצועית". [...] אפשר להמשיל עליה: "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". הקשר האמין בין עניני המחיה והכלכלה של הפועל לבין משא-נפשו – הוא שעושה את ההסתדרות לחטיבה מיוחדת במינה.⁸³

הוא ראה בהסתדרות תופעה תרבותית, דתית ומעמדית פלורליסטית ביסודה, עד כי אין אדם חייב אפילו להגדיר את עצמו סוציאליסט או ציוני כדי להיות חבר בה, ולא זו בלבד אלא שהוא ראה בה מסגרת "שעושה אותנו לפועלים שכירים ולבונני-משק כאחד, והיא המצרפת וממזגת את מלחמת-קיומו של הפועל הפרט

82 כצנלסון, "מה בנינו ליום מחר?" (תש"ז), בתוך: כתבים, ה (לעיל הערה 6), עמ' 15.

83 כצנלסון, "גלגולים ודיבוקים" (תש"א), שם, עמ' 31.

עם מלחמת-קיומו של כלל-הפועלים ועם מלחמת-קיומו של הכלל הלאומי".⁸⁴ העיקרון המשלב בין בניין היחיד ובין הערכות ההדדית המעמדית והערבות ההדדית הלאומית – שראינו בכתביהם של גורדון וברנר – נהפך אצל ברל למוסד ייחודי במינו שאין שני לו בעולם, שכן הסתדרות העובדים בארץ ישראל לא נועדה להיות רק איגוד מקצועי של פועלים, אלא גם מערכת המספקת להם תעסוקה ומסגרת רוחנית-חברתית, מימוש של חזון בניין האומה, ולא בניין המעמד הפרולטרי והכנתו ל"מלחמת המעמדות".

ברל ראה במוסד זה מנוף לחינוך לערך ההגשמה ולעידוד העלייה לארץ,⁸⁵ ובעצמו הפך את ההסתדרות לבית רוחני אינטלקטואלי לכל הקבוצות בעם. חזונו היה לטפח את התרבות בקרב הפועלים ולתת במה למיטב הוגיה על ידי הקמה של הוצאות ספרים (ספריית הפועלים ועם עובד) ועיתון (דבר); לספק עבודה וערכות הדדית לציבור הפועלים על ידי הקמה של מסגרות כגון סולל בונה, המשביר וקופת חולים,⁸⁶ וכן על ידי הקמת מסגרות חינוך פורמליות ובלתי פורמליות לנערים עובדים ולומדים במסגרת תנועת "הנוער העובד והלומד".⁸⁷ ברל ראה בהסתדרות גם כר פעולה לקירוב לכבות בין פלגים רעיוניים בציונות דוגמת "הפועל המזרחי" ובית"ר ופקד להסתדרות אנשים ונשים גם מהמחנות הללו, בדרך זו, סבר, תיבנה החברה בארץ ישראל מן המסד עד הטפחות כחברה שיש בה ערכות הדדית ודאגה לחלשים.⁸⁸ את הצעד החריג הזה הצדיק בכך שסבר כי השותפות האנושית אינה שותפות מעמדית, כפי שסברו המרקסיסטים, אלא "הרגשת השותפות ליצירה", ובמקרה היהודי – השותפות להקמת הבית הלאומי בישראל.⁸⁹

"ההסתדרות", כתב ברל כצנלסון, נועדה להיות נקודת אחיזה לעולים ארצה. "האדם הגלמוד בארץ חדשה, בישוב זר, מצא חברות, מצא חום נפשי [...] ונחלה

84 שם, עמ' 32.

85 על ערך ההגשמה ראו כצנלסון, "בועידה החמישית של ההסתדרות" (תש"ב), שם, עמ' 73; על עידוד העלייה לארץ: הנ"ל, "בשולי דברום" (תש"א), שם, עמ' 187.

86 שם, עמ' 191.

87 שם, עמ' 204.

88 שם, עמ' 197-200.

89 שם, עמ' 209.

בדבר גדול, נעשה שותף ליצירה, בעלים ליצירה קולקטיבית".⁹⁰ ההסתדרות לדידו אמורה הייתה לממש את החזון הקיומי העונה על מצוקותיהם האישיות של הפועלים, כמו שאבחן אותן גורדון בשעתו: "רתימת היום-יום בשירות החזון". עוד טען כי "ההסתדרות שלנו היא יחידה במינה בין הסתדרויות פועלים כהסתדרות הגשמה",⁹¹ ובדברים אלו הדגיש שמבנה זה של הסתדרות העובדים יש בו ערך מלמד ומחנך לכל האומות והמדינות בעולם. הוא טומן בחובו זרעים של תובנות סוציאליסטיות שהמין האנושי כולו יוכל להתכבד ולהיעזר בהן.

נתח נכבד מדבריו של ברל הוקדש לתביעה שהסתדרות העובדים, המוסד שהיה שותף פעיל בהקמתו, תעמוד בכללי מוסר גבוהים מן המצוי. משום כך העלה את המלחמה בשחיתות כתביעה שאין להתפשר עליה: "אין לקיים את המשק ההסתדרותי מבלעדי רמה מסוימת של מוסר ציבורי", כתב.⁹² הוא תבע מידות נאות מעובדי ההסתדרות ומפקידיה בבחינת "יכול אדם להעריך או שלא להעריך את זמנו, אך חייב אדם להוקיר את זמנו של הזולת",⁹³ והוסיף כי "יש לדרוש מן האדם המשמש את הציבור שלא יתשל במילוי חובותיו ואף יהדר בהן".⁹⁴ "העבודה הציבורית", הדגיש, "איננה משלח-יד, כי אם שליחות, אשר עם הסתיימה חוזר השליח לעבודתו הקודמת".⁹⁵ מדברים אלו עולה כי חשש מההתמכרות ל"משרה" הציבורית, ובלשונו:

היה פעם אצל יהודים שם פשוט וחביב: שמש. שמש בית הכנסת, שמש בית-הדין, שמשו של הרב, שמש הקהילה. וגם הנר המדליק נרות של חנוכה היה שמש. האם לא מן הראוי שעובדי ההסתדרות יבחרו להם שם כזה או בדומה לו?⁹⁶

90 שם, עמ' 210.

91 שם, עמ' 194.

92 שם, עמ' 223, 225.

93 שם, עמ' 226.

94 שם, עמ' 227.

95 שם, עמ' 218.

96 כצנלסון, "בשולי דברים", בתוך: כתבים ה (לעיל הערה 6), עמ' 216-217.

אולי יותר מכל הוגה דעות ציוני אחר פרט ברל את משמעותו של הרעיון החברתי של אחוות הפועלים למושגים ערכיים בדמות חזון של חברה הדואגת לפרטיה וביאר מה משמעות אחריותו של הפרט לציבור שהוא משתייך אליו. מתוך גווילי הנאומים עולה דמותו של מחנך המבקש לפרט את הדרישות החלות על כל חברי ההסתדרות: דרישות תרבותיות, רוחניות, מוסריות ואישיות כאחד. יש לשים לב כי לא מטבעות הלשון של מרקס בדבר ה"אינטרסים השונים שאינם תלויים בלאומיות של הפרולטריון כולו"; גם לא "עיצוב הפרולטריון למעמד" או "מיגור שלטון הבורגנות" או "כיבוש השליטה המדינית בידי הפרולטריון", גם לא הפיכת ההון ל"קניין משותף" או ביטול הקניין הפרטי ומובן שלא התביעה ל"ביטול המשפחה הבורגנית" רווחו בהגותו של ברל; הוא הדגיש חזר והדגיש כי להסתדרות פקד גם אנשים ונשים שאינם מכריזים על עצמם סוציאליסטים:

כשתבעתי את איחוד הפועלים בארץ ירעתי שיש חברים המנסחים את מאוייהם לא בטרמינולוגיה הסוציאליסטית והמקובלת, והם היו אפילו מכריזים על עצמם שם אינם סוציאליסטים, ולא ראיתי זאת כמניעה. לא חשבתי שהצבע האדום או האחד במאי או האינטרנציונל הסוציאליסטי הם הקובעים. [...] יש משהו מהותי יותר. [...] יש בארץ משהו המדריך את הפועל מיום עלותו להגשמה בעלת חשיבות סוציאליסטית גדולה, לעצמאות פועלית.⁹⁷

בצירוף המילים "עצמאות פועלית" הייתה כוונתו, כמו שמשמע מן הדברים, כפולה: האחת, עצמאות מן ההכרח לסוד לדגלו של האינטרנציונל הסוציאליסטי – דבר שיש בו ביטול עצמי ולאומי גם יחד. והכוונה האחרת הייתה עצמאות תעסוקתית. ציבור הפועלים בארץ וההסתדרות כמוסד המאגד אותה כיוונו לייצור העבודה שלהם עצמם ולהיעדר תלות במידת האפשר במדיניות כלכלית או במציאות כלכלית כזאת או אחרת. ברל הביא לכך דוגמה:

97 כצנלסון, "בוועידה החמישית של ההסתדרות" (תש"א), שם, עמ' 90.

הקיבולת הציבורית הראשונה של פועלי ארץ-ישראל מידי השלטונות – כביש טבריה-צמח – היה מעשה מהפכני בתולדות העבודה העברית וחיי ההסתדרות, ואותה קיבולת לא היתה באה לידינו אילמלא ידיו. [...] שום ניגודי-ארעי אינם צריכים לטשטש את מגמת-היסוד: פרודוקטיביזציה של הישוב, מלחמה בחוסר-עבודה, הכרה בערך העובד ובערך יצירותיו, נכונות להיענות בשעות קשות, הרגשה חריפה של סכנות.⁹⁸

ומנגד: העובדה שרוחות המהפכה הקומוניסטית הוציאו את בני העם היהודי לא פעם נגד עמם בעודדם במישרין או בעקיפין פוגרומים ביהודי רוסיה, הביאה את ברל בשנות הארבעים להקביל את התופעה להתנצרות. על כן חייב שיח של צדק חברתי זהיר וביקורתי יותר בכל הנוגע לסוציאליזם, השואב ממקורות היהדות, אפילו בראשיתן של שנות הארבעים כאשר רוסיה הסובייטית הובילה את המאבק בנאצים (!): "הבולשביזם [...] איננו בשבילי דבר שצמח מחוץ לתנועת הפועלים [...] בשבילי הוא אחד הגידולים של המשפחה, ומי שרואה אותו כבן-משפחה כואב עליו ביותר".⁹⁹ הוא ייצג קבוצה מרכזית ומשפיעה של הוגים יהודים ציונים בעלי זהות סוציאליסטית שהסתייגו מהטון המתעמת, המאשים, ההורס את מבני החברה היהודית של המרקסיזם, כחלק מתביעתו המוסרית לבטל את הלאומיות ואת הדת. יוצא אפוא שבבסיס תפיסתו של ברל – כמנהיגן הרוחני של מפא"י ושל הסתדרות העובדים – עמדה הנחת היסוד שראתה בהתפתחותה של תנועת הפועלים היהודית-ציונית בארץ ישראל חידוש גדול בהבנת הסוציאליזם העולמי בכלל; היא זו שהקנתה לו כיוון רעיוני-מעשי מאחה ולא מפלג, מעשיר תרבותית ולא נאבק למחיקת נכסי צאן הברזל של התרבות, בקרב דתיים וחילונים, אפילו אנשי ימין ואנשי שמאל, פועלים בעלי תודעה מעמדית מרקסיסטית ומי שאינם כאלה, דוגמת אנשי "הפועל הצעיר" (שעמם היה מזוהה גורדון). סטייה לשיטתו מהקו הרעיוני-רוחני הראוי של הצדק החברתי הייתה ההתנהגויות והלכי הרוח ביישוב שהוא ראה בהן "טמיעה" מוסרית, יהודית וציונית גם יחד. והוא פירט:

98 שם, עמ' 91.

99 שם, עמ' 78.

גם בארץ אפשר לעזוב את הארץ. אפשר גם בארץ לעבוד לבעל, להתמכר לקרייריזם, לספסרות ולבנדיטיזם חוקי ובלתי-חוקי, וכן נוכחנו שגם הארץ יכולה לשמש פרוזודור לטמיעה. ראינו טמיעה של דביקות בחברה "הגבוהה", באנגלים, וראינו טמיעה של דביקות בחברה ה"נמוכה", בערבים. והאם לא עמדו בשורות החתירה האנטי-ציוניות מבניהם של בוני הישוב, הישן והחדש? בתחומינו אנו אולי עוד איננו מרגישים בכל חומר השאלה. אך היא תגיע גם עדינו. כיצד יעמוד ה"דור השני" בפני השדפון הנפשי האורב לו – התשובה תהיה מכרעת בגורל המפעל החלוצי. ודרך-החיים של הנוער הגדל בארץ תהיה מכרעת בגורל הישוב. הרשאת ההסתדרות להפקיע אותה? ומי הוא הרשאי להפקיע אותה?¹⁰⁰

לא בכדי "הדביקה" תפיסה זו של צדק חברתי – המדגישה את ההגשמה, את ערך בניין הקהילות ואת הערכות ההדדית הבין-מעמדית והבין-רעיונית – גם הוגים דתיים ליברלים ביהדות התפוצות שהזדהו עקרונית עם השקפות עולם פוליטיות "שמאליות". אף אם הם לא עסקו בכניינה של חברת פועלים מתוקנת בישראל, הם השפיעו רבות על ההגות הדתית ועל המחשבה הציונית בתפוצות כשינקו במישרין או בעקיפין מהכיוון המחשבתי של תנועת העבודה ובעיקר מהגותו של א"ד גורדון. כוונתי למרדכי מרטין בובר בגרמניה, שאמנם עלה לישראל ערב השואה אך השפעתו הרעיונית המכרעת הייתה בקרב היהדות והנצרות במערב; ולמרדכי קפלן, ממנהיגי הרוחניים החשובים של יהדות ארצות הברית.¹⁰¹

100 שם, עמ' 205.

101 על השפעתו של גורדון על בובר, על השל ועל קפלן ראו רמון, חיים חדשים (לעיל הערה 57), עמ' 230-231.

צדק חברתי ותאולוגיה ליברלית בתפוצות: מרדכי מ' בובר ומרדכי מ' קפלן

בערוב ימיו, כסוציולוג באוניברסיטה העברית לאחר שכבר סלל את דרכו בגרמניה כהוגה דעות דתי, חוקר ומתרגם התנ"ך לגרמנית ומנהיג משפיע על הנוער הציוני-גרמני, בחן בובר את תולדות היחס "בין חברה למדינה":

מארכס, שסיגל לו את דרך המחשבה של הגל, שולל תפקיד [...] המדינה, על שום שהיא לפי מהותה "בניין-על", ועל-כורחה היא כלי-שרת בידי המעמד החברתי השולט והוא שואף להעמיד במקומה מדינה שתכין את החברה נטולת-המעמדות, בדרך הדיקטטורה של המעמד האחרון בסולם המעמדות, על מנת להיבטל בה בחברה זו.¹⁰²

ואולם כבר קודם בספרו נתיבות באוטופיה הבהיר בובר כי למרקס אין כל עניין אלא במדינת המהפכה הטוטליטרית.¹⁰³ פולמוסו עם המרקסיזם אף נגע בסוגיות נוספות על הסוגיות שהזכרתי לעיל ועסק גם בעיוורונו של המרקסיזם בנוגע לבעיות הקיומיות היסודיות הכרוכות בעבודה התעשייתית. וכך שאל בנוגע לאותן ארצות שבהן עלה הסוציאליזם לשלטון:

היאך עובר כאן האדם, כהמשך של מכונה או של גוף חי? [...] האם אותה קריעת החיים לשני חצאים, היינו לתופת הנמשכת מספר של שעות – וכוחו התפתי בעינו עומד, גם אם יופחת מספר זה – ולנופש מן התופת הבא אחריה אבל במהותו הוא נקבע על ידה – האם קריעה זו היא גורל שאין לשנותו? [...] אין להלחם ברציונליזציה של הכלכלה, אלא יש להלחם על ההומניזציה של הראציו.¹⁰⁴

102 מרדכי מרטין בובר, פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים: מוסד ביאליק, 1962, עמ' 408.

103 בובר, נתיבות באוטופיה (לעיל הערה 8).

104 שם, עמ' 143.

ובכותבו דברים אלו אל נוכח הטוטליטריות הסטליניסטית חידד בובר – שכידוע היה מאנשי "ברית שלום" ואיש שמאל מובהק – את הסתירה הפנימית במרקסיזם. מדינת המהפכה של מרקס "סופגת לתוכה את החברה החופשית כולה" עד ששוב "לא תוכל להיבטל בה אלא בחזון המשיחי בלבד", ועל כן אין במדינה זו שהיא "מרוכזת תכלית ריכוז, המקיפה הכל והקובעת הכל" יסוד חברתי, אלא "בבחינת סוף-מטרה".¹⁰⁵ בובר עמד אפוא על הפרדוקס ועל השקר הגלומים בשיטה המרקסיסטית, המביאים לידי כך שבשמו של ערך השחרור מן השעבוד מתרחש תהליך הנוגד את השחרור על פי התורה. הצדקת מצבים שבהם "המטרה מקדשת את האמצעים", הקמתה של דיקטטורה כ"שלב הכרחי" בדרך ל"ימות המשיח" כלשונו, לשוויון המוחלט בין בני אדם, היא סתירה מניה וביה. גם כתביו של בובר בסוגיה – בדומה במקצת להגותו של ברל – רוויים פיתוח רעיונות שנזרעו בפולמוסו של גורדון עם המרקסיזם, שהדגיש את קבוצת ההשתייכות המעמדית-האוניברסלית.¹⁰⁶ אלא שבבובר, אף יותר מגורדון ומברל ובעקבות מפעלם החלוצי, מחדד בכתביו את המשמעויות הפילוסופיות של הקבוצה-הקהילה הכלכלית כגלגול של תפיסת "החברותא" היהודית:

המדינה של ימינו, גם אם תהיה לסוציאליסטית, אין בידה למלא את התשוקה לחברותא, אין בידה ליתן ליחידים את התחושה האלמנטארית של ההתחברות, שאותה מבקשים מן החברותא [...] צריך לשחרר את חיי-הממש בין בני-אדם לחבריהם. דרושה תחיית העדה – תחייתם של הקהילה המקומית, של איגודי-העבודה, של חברי-הרעים, של האיחוד הדתי. [...] כאן בלבד יוכלו לקום לתחיה בדמות חדשה הקישורים הפנימיים של השותפות הקמאית; אדמה משותפת, עבודה משותפת, אורח-חיים משותף, אמונה משותפת – ארבעת יסודי-הקישור המקבילים לאותם סוגי-השותפות. [...] לשם כך נדרש מרחב חפשי לעדות. [...] אולם כדי שכל זה יתרחש, צריך שבני אדם [...] שבני אדם וסיעות בני אדם ירצו בעדה בכל

105 שם, עמ' 409.

106 בובר, נתיבות באוטופיה (לעיל הערה 8), עמ' 171.

מאודם. צריך, שבני אדם ידאגו לעדותיהם כמו ליחסי האהבה והידידות שלהם.¹⁰⁷

לעדה צריך שיהיה מרכז ולחבריה צריך שיהיה יחס משותף אליו ו"חיי צוותא אמיתיים וישירים – שותפות [...] שותפות-אמת".¹⁰⁸ שותפות אמת אליבא דבובר היא שותפות של האמונה, המעשה והמפעל. את הקווים הרעיוניים הללו – המרחיבים את רעיון החברותא היהודית ומגדירים מחדש מבחינה פילוסופית, בעקבות התנועה הקיבוצית, את החלופה היהודית למרקסיזם במסגרת הציונית – פיתח בובר מאוחר יותר. הוא הזהיר, בעקבות הניסיון ההיסטורי-פוליטי של הקומוניזם, כי דילוג מעל חיי החברותא האמיתיים של קבוצות קטנות יתברר כקולקטיביות שהיא אחיזת עיניים.¹⁰⁹ שיטתו הדתית-פילוסופית בנויה מן המסד ועד הטפחות על ניתוח של יחסי זיקה בין אדם לאדם כיסוד החיים האנושיים ועל עידוד להם:

בני-אדם מתחברים ונכנסים ושרויים בזיקה של חיבור הדדי, והוא יסודה של כל חברה קטנה או גדולה. אי אתה רשאי להחליף יסוד ראשוני זה ביסוד משני, את ההתחברות בכניעה, את השיתוף בשילוט.¹¹⁰

בכתביו המאוחרים העז לציין בנחרצות רבה יותר כי האידיאולוגיה המרקסיסטית של הצדק חברתי, ה"מושרשת כל כך במצב החדש", משועבדת לדיון הפוליטי, ואין בה מקום "לחברות, קבוצות, אגודות, חברות, קהילות, חברות שהן שונות מאוד במינן, בדמותן, בהיקפן ובדינאמיקה שלהן".¹¹¹ במדינה מתוקנת, שלא כמו ב"מדינת המהפכה", חברות, כלומר קבוצות קטנות, נמצאות במסגרת הפוליטית הגדולה, המדינה, וזו משפיעה על הזיקות

107 שם, עמ' 134-136.

108 שם, עמ' 140.

109 שם, עמ' 139.

110 בובר, פני אדם (לעיל הערה 102), עמ' 397.

111 שם, עמ' 408.

ההדדיות ביניהן. לשיטתו של בובר, המדינה יכולה לעודד את המשותף בין הקבוצות, אבל אינה רשאית לכפותו.¹¹² תובנות אלו מחדדות בכתביו – כמו בנאומיו של ברל, הנסמכים שניהם על מבנים קהילתיים קדם-מודרניים בעולם היהודי הדתי – את הטענה שהפלורליזם הקהילתי-חברתי הוא נשמת אפה של החברה האנושית בכללה, מבנה חברתי החיוני לחיי האדם אך נשלל ממנו בסדר העולם המהפכני-מרקסיסטי. בניגוד לחזון של ריבוי קהילות ייחודיות, "מדינת המהפכה" המרקסיסטית-קומוניסטית מגלמת חזון החונק את ההתאגדויות עד אחרית הימים, שבה ישלוט הפרולטריון. בהקשר זה בובר מבקר אפוא את "צידוק קיומו [...] של משבר-בכוח בין העמים ובכל עם ועם, העלול ליהפך בכל רגע למשבר של ממש", שיכול לאפשר טוטליטריות ולעצור את התהליך הספונטני של התאגדויות על בסיס יסודות רעיוניים שונים, שלשיטתו מאפיין את החברה החופשית כולה.¹¹³ הבטחת קיומה של חברה ובה פלורליזם קהילתי זה איננה מובנת מאליה לשיטתו.

כמו גורדון וברל לפניו, על פי בובר חינוך חברתי הוא חינוך שעניינו "לעורר ולפתח בלב החניכים את הספונטאניות של ההתחברות, זו שמצויה בכוח בכל נשמות אדם שלא נשמו ונתרוקנו, והיא עולה יפה עם התפתחותן של הוויה אישית ומחשבה אישית".¹¹⁴ ובשורה לו לבובר למפרשים את הקריאה ל"חינוך חברתי" כקריאה לחינוך דוגמטי, אידאולוגי, שבו הקהילות הטבעיות והפרט נתבעים ליישר קו עם תובנה אידאולוגית-מדינית מסוימת: "מן הצורך לסלק את הפוליטיזציה הגמורה של החינוך השוררת בכל העולם: שכן אין חינוך אזרחי לאמיתו אלא החינוך השואף למימוש החברה",¹¹⁵ כלומר למימוש הצורך הקיומי של האדם להשתייך לחבורות, לקהילות או להתאגדויות ספונטניות.

בן דורו של בובר, יליד מזרח אירופה שבהיותו ילד היגר עם הוריו לארצות הברית והתחנך במוסדות החינוך שם, הוא מרדכי מנחם קפלן. קפלן נחשב להוגה הדעות הליברלי המוביל ביהדות ארצות הברית בראשית המאה העשרים ולסמן רדיקלי בקריאה לתיקוני דת בתנועה הקונסרבטיבית. לימים פרש מטעמים

112 שם, עמ' 410.

113 שם, עמ' 412.

114 שם.

115 שם, עמ' 413.

אלו מן התנועה והקים את התנועה ליהדות מתחדשת. גם קפלן, כבובר, צועד בסוגיית הדיון ב"צדק החברתי" בדרכיהם של הוגי תנועת הפועלים בארץ ישראל. בספרו ערכי היהדות והתחדשותם שפורסם באנגלית בשנת 1936 ובנוי בדרך המבקשת לחדד את גילוי האלוהות הטבעית בעולם דרך ערכים המגולמים בחגי ישראל, הקדיש קפלן את דיונו במשמעות ובסמלים של ראש השנה וחג הסוכות לדיון בערכי הצדק החברתי-כלכלי.¹¹⁶ קפלן, כמו שמציין הביוגרף שלו ובדומה לאליטה האינטלקטואלית היהודית-ליברלית בדורו, התלבט בצעירותו אם להצטרף למפלגה הקומוניסטית בארצות הברית אך בסופו של דבר החליט שלא לעשות כן.¹¹⁷ ואולם משקעי התלבטותו בסוגיה הכלכלית-חברתית וכן תובנותיו נמצאים בספר זה, החשוב והעשיר שבספריו. את ביקורתו הדיאלקטית על המרקסיזם, שביד אחת דוחה חלקים ממנו וביד אחרת מקרבת אחרים, שטח קפלן כך:

אמנם גם לקומוניסטים אוטופיה משלהם המצפה לחברה אל-מעמדית, שתקום סוף סוף לאחר שהפרוליטריאט העולמי יקח בידו את כל האוצרות הטבעיים ואת כל המכונות. אך תכסיסם הוא לפסול את האפשרות להפעלה מוסרית או דתית, כי אין להישען אלא על הפעלת יצר הקנאה והקצף. את כל האחריות להקמת משטר טוב יותר מטילה שיטה זו על המעמדות המדוכאים והמושפלים; ולא דייה שהיא משחררת את כל שאר המעמדות מהשתתפות בתיקון החברתי. אלא שהיא מוציאה במזיד מסיוע זה.¹¹⁸

לפי קפלן חולשתו המוסרית והפסיכולוגית של המרקסיזם היא בכך שהוא מיוסד על רגש הקנאה, על יצר המהפכנות ועל ההסתה לשנאת המעמדות הגבוהים.

116 מרדכי קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, הקדמה מאת אליעזר שביד, תרגום בהשתתפות המחבר: אברהם רגלסון, ירושלים: מרכז מרדכי מ' קפלן, ראובן מס, 2003.

117 מל סקולט, יהדות מתחדשת: הביוגרפיה של מרדכי מ' קפלן, תל אביב: ספרי חמד, 2004, עמ' 350.

118 קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם (לעיל הערה 116), עמ' 125.

חולשה זו היא שורש הלענה של כישלוננו המוסרי והפוליטי גם יחד. קפלן עצמו האמין בכוחה המתקן של הדת, ובכותבו על ראש השנה כמבטא את הרעיון שאלוהים הוא "בחינת הכוח המוליך אל תחיה חברתית", קבע כי –

האמת המודגשת בדת מוסרית היא, כי כל מצב חברתי, השולל את כושר ההגשמה העצמית מכל מעמד אדם שהוא, מסוכן לא לאותו מעמד בלבד, אלא לכלל האדם.¹¹⁹

ועוד הוסיף וטען:

עצם הרע שעל הפרוליטריאט להילחם בו [...] נעוץ בקוצר ידה של כלכלתנו הרכושנית לבצע תכליות שהן רצויות לרוב הרכושים עצמם. לפיכך תפקידנו להגביר בהמונים לא את רגשות ההתנצחות המעמדית כי אם את הכרת התנאים הכלכליים, המדיניים והחברתיים המסכנים את שלום החברה, ומביאים את האדם לידי יאוש. התיקון בחיי האדם זקוק לא לשינוי במהות האדם מבחינת מורשתו הטבעית, כי אם לטיפול שכלי בכוחותיו הנפשיים והחברתיים לשם מכסימום השותפנות ולשם מלוא העצמיות ביחיד.¹²⁰

קפלן ביקש לחזק את כוחות הנפש הללו באמצעות הגברה של הכרת התודה, ריסון יצר התחרותיות והתשוקה לשלטון, שבדורנו עלולים להמיט אסון על טבע האדם ועל הטבע בכלל.¹²¹ לשיטתו של קפלן לשותפנות, הנחוצה להמשך קיומה של החברה האנושית, תפקיד במילוי סדרי שלטון וכלכלה אחרים, והיא ממלאת את מקומה של הדת ההתגלותית, שבעבר היא שחינכה לערכים אלו.¹²² שוב

119 שם, עמ' 126.

120 שם.

121 על הכרת התודה ראו שם, עמ' 214; על ריסון יצר התחרותיות ראו שם, עמ' 216; ועל

ריסון התשוקה לשלטון שם, עמ' 217.

122 שם.

אנו מוצאים שהוגה דעות יהודי-ציוני מהשורה הראשונה מקבל, כמו שקיבלו האחרים, את שאיפת המרקסיזם לעולם שאין בו מנצלים ומנוצלים מבחינה כלכלית, אך לא במחיר טיפוח העוינות בין קבוצות אנשים ולא במחיר העמקת הניכור החברתי על ידי האתוס המהפכני המכשיר מבחינה מוסרית דיקטטורה לתקופה בלתי מוגבלת; אלא באמצעות טיפוח ערך הכרת התודה בכל מעגלי החיים.

השקפת עולם של ערבות כלכלית-חברתית ברוויזיוניזם הציוני: זאב ז'בוטינסקי

הלך רוח רעיוני מקביל והפוך לתהליך הפרשני הרעיוני-דיאלקטי שהתרחש בהגות הציונית הן במחנה הפועלים הן בתאולוגיה היהודית-ליברלית התרחש גם בהגות הרוויזיוניסטית ובהגות הציונית-דתית. כאן, שלא כמו במחנה הפועלים או בחוגי הרפורמה הציונית, לא הייתה מחויבות רעיונית א-פריורית להשקפות עולם סוציאליסטיות; אבל בשל חשיבות הערבות ההרדית בין עניים לעשירים בתוך העם היהודי נדרש מענה גם ממחנה שמרני זה לקריאות שבאו ממחנה השמאל בנוגע להפניית העם היהודי לפרנסה מעבודת הכפיים ומהעבודה החקלאית בארץ ישראל, לדאגה לתנאי עבודה הוגנים ועוד. מצד זה של המשוואה בלטו הוגים כזאב ז'בוטינסקי או הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהתנגדו לסוציאליזם מטעמים של תפיסה לאומית חילונית (ז'בוטינסקי) ואם בשל היות הסוציאליזם תורה מחשבתית חומרית אנטי-דתית (הראי"ה קוק). הוגים אלו, בניגוד להוגים מן הצד השמאלי של קשת הדעות בתנועה הציונית, שאבו את הערכים שהסוציאליזם קידם מן היהדות וממקורותיה. וכך למרות הקרעים הקשים והרבים, בכל הנוגע להיענות ל"זעקת העשוקים" במסגרת הציונית נוצרה תשתית רעיונית ציונית משותפת לחמישה מחנות: מבשרי הציונות, המחנה הסוציאליסטי והמחנה הדתי-ליברלי בתפוצות, שנסקרו למעלה, והמחנה הרוויזיוניסטי והמחנה הדתי (אורתודוקסי)-לאומי, כל אחד בדרכו הייחודית, כמו שנראה להלן.

על התפתחותה של תורת ז'בוטינסקי בצל המאבק במרקסיזם נכתבו בעשור האחרון מחקרים רבים המחזקים את הטענה שאת מקור הדאגה לעניים בכתיבתו יש לראות בפנייתו ליהדות, ולא במניפסט הקומוניסטי, לצורך שאיבת מודלים

כלכליים של צדק חברתי.¹²³ כפי שמציינת רפאלה בילסקי-כהן בהקדמה להוצאה מחודשת של אחדים מכתביו של ז'בוטינסקי בנושא זה:

בתפיסתו הכלכלית ראה ז'בוטינסקי ברחף למשחק ובתחרות, וביוזמה הנובעים ממנו דבר הכרחי לקדמה של האנושות. מכאן, שהרעיונות הסוציאליים המועלים בתנ"ך תאמו את תפיסתו.¹²⁴

וכך כתב ז'בוטינסקי על הפילוסופיה החברתית בתנ"ך:

התנ"ך כולל לא רק את העקרון של מחאה על העוול הסוציאלי, אלא גם שיטה, סכימה סגורה לרקונסטרוקציה סוציאלית. כמובן, אין הדברים מוצעים שם באורח שיטתי, אינם ערוכים יחד כתכנית אחת שיש בה סעיף א' וסעיף ב', ה"סעיפים" פזורים בין הטכסטים השונים: אך אם נאסוף אותם יחד, נקבל תכנית ממש. [...] שלשה סעיפים בה: העקרון של "שבת", העקרון של "פאה" ו"רעיון היובל". העקרון של "שבת" הוא אותו שורש אשר מתוך, שלוש אותיותיו צמח מלוא היקפה של התחיקה הוציאלית בימינו, המגינה על זכויותיו ועל מצבו של הפועל השכיר. [...] תמצית המושג היא בכך, שהחברה אסור לה לעזוב את הפועל השכיר

123 ראובן שושני, "אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי, חלק א: הביקורת על עקרונות היסוד של הסוציאליזם", בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל, 2004, עמ' 93-119; הנ"ל, "אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי, חלק ב: ביקורת התמורה הסוציאליסטית בעולם ובארץ-ישראל", עיונים בתקומת ישראל 12 (2002), עמ' 75-97; סבטלנה נטקוביץ, "אידיאולוגיה ופוליטיקה: פולמוס 'משבר המרקסיזם' וגיבוש תפיסתיו האידיאולוגיות המוקדמות של ז'בוטינסקי: 1898-1903", עיונים בתקומת ישראל 22 (2012), עמ' 1-24.

124 רפאלה בילסקי-כהן, "על משנתו החברתית והכלכלית של זאב ז'בוטינסקי (הקדמה)", בתוך: זאב ז'בוטינסקי, לתיקונו של עולם: משנתו החברתית והכלכלית של זאב ז'בוטינסקי, תל אביב: המסדר על שם זאב ז'בוטינסקי, 2001, עמ' 34.

לחסדו של נותן-העבודה, בהרשותה להלה לכפות על העני כל דבר שביכלתו לכפות עליו. [...] עקרון זה הופיע לראשונה בתנ"ך, לא כאחת מתרי"ג המצוות, אלא כאחד מעשרת הדברים, כאות מהנחות-היסוד רמות-החשיבות ביותר לחיי שיתוף בקרב בני-האדם. [...] "פאה" היא חוק ביחס לקציר: אסור לאסוף את היבול כולו, יש להשאיר חלק ממנו בשדה או בכרם – "לעני ולגר", "לגר ליתום ולאלמנה". אין זו "צדקה", זוהי "מצות עשה" חוק, כלומר מס המוטל על המעמד של בעלי-רכוש לטובת המעמד של מחוסרי-רכוש. חוק, אשר צפון בו רעיון כביר, וגם כאן התנ"ך הוא המקור הראשון – בדומה ל"שבת", שכן ה"פאה" בלתי-ידועה היא הן בתפיסת-החברה הרומית הן ביוונית.¹²⁵

אם זרעי הטוב שבסוציאליזם טמונים במקרא ומשתקפים ברעיונות של הפאה, השבת והיובל, מדוע התנגד ז'בוטינסקי כל כך לסוציאליזם? המענה לשאלה זו נעוץ בדטרמיניזם ההיסטורי העומד בבסיס התורה המרקסיסטית, הקובע שהתהליכים המהפכניים שהיא מקדמת צפויים ובלתי נמנעים. ז'בוטינסקי נרתע מן הנחרצות ומן הסופיות הזאת ומן האמירה הנעוצה בהשקפה שהמהפכות הסוציאליסטיות באות "אחת ולתמיד" ועניינן להציע "פתרון סופי", ועל כן, לתפיסתו, שזור בהן דיכוי של החירות ושל היוזמה האישית הכלכלית של האדם. המהפכן המרקסיסטי בטוח בעצמו ובדרכו ואיננו פתוח לדיון, לחשיבה מחודשת, לשכנוע ולרעיונות חדשים. שלא כמו המהפכה הקומוניסטית הנחרצת, "מהפכת היובל" בתנ"ך דינה שתהא חוזרת ונשנית לעתים מזומנות, עניינה לא לעצור את גלגלי ההיסטוריה הכלכלית, אלא לאפשר לכולם "התחלה חדשה". ז'בוטינסקי דגל בהשקפת עולם כלכלית-חברתית זו משום שלשיטתו היא ערכה ליצירתיותו ולחירותו של האדם, בשונה מהשקפת העולם המרקסיסטית, הכולאת ומקפיאה

את ההיסטוריה והתרבות בסדר עולמי סופי ומוחלט ידוע מראש.¹²⁶ לפי התכנית הכלכלית הטמונה במקרא –

פני היובל פרו־אקטיביים, והם מכוונים כלפי הענקת אמצעי ייצור לשם כינון יחסי כוחות כלכליים חדשים. משהוענקה לחסר הרכוש הזדמנות מחודשת, בדמות קבלת האמצעים הדרושים לו לייצור, הרי שנפרשת לפניו קשת רחבה של אפשרויות כלכליות למן שגשוג כלכלי של ממש ועד לכישלון במימוש ההזדמנות שניתנה לו המחזיר אותו אל מעגל העברות והיעדר הרכוש. הווי אומר, על-פי פרשנותו של ז'בוטינסקי הפעלת דין היובל תביא לכך שפני המשק לעולם לא ישתנו שינוי של ממש, כאשר הם מושבים מעת לעת למצב הבסיסי והראשוני. לעומת זאת, על-פי הפרשנות החלופית הפעלת דין היובל לא תמנע את פני המשק מלהתפתח לאפיקים חדשים ולצורות שעדיין אינן מוכרות; התנאי היחיד שילווה אפיקים חדשים אלה הוא הענקת הזדמנות לנזקק להשתקם בכל מצב ומצב.¹²⁷

במבט ראשון אפשר להבחין בשני היבטים בולטים שבהם נבדלו רעיונותיו של ז'בוטינסקי מהכתיבה ההגותית העוסקת בצדק חברתי במחנה הפועלים: היחס לערכים של עבודת כפיים וקהילתיות. בשביל גורדון, ברנר וכצנלסון האתגר הרעיוני הסוציאליסטי כרוך במידה רבה בסוג העבודות שאליהן יופנו המוני העם היהודי. ההוגים הארץ-ישראלים המובהקים של תנועת הפועלים ראו ערך מוסרי ורוחני בעבודת כפיים ובעבודה חקלאית בארץ ישראל. ז'בוטינסקי לעומת זה לא התעניין בסוגי הפרנסות שבהן יעסקו יהודים ובשאלה הגדולה שהטרידה את אנשי העלייה השנייה: האם תיתכן מבחינה מוסרית בנייה של ארצו של העם היהודי באמצעות העסקה מנצלת של בני עמים אחרים? ועוד: בשביל

126 וראו בנימין פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזדמנות החוזרת", *אקדמות יג* (תשס"ג), עמ' 9–35.

127 שם, עמ' 30.

אנשי מחנה הפועלים בישראל הפנייה לסוגי מלאכות אלו (חקלאות ועבודת כפיים) נתפסה גם כפנייה לקהילתיות אינטימית (קיבוץ של אנשים) מסוג מסוים הממשיכה ומחדשת את הקהילתיות היהודית הגלותית הישנה. בסוגיה זו חברו לאנשי העלייה השנייה גם יהודי התפוצות בובר וקפלן (אף שבסוגיית תחומי העיסוק לא הייתה ביניהם חפיפה מלאה). אנשי מחנה הפועלים ואנשי היהדות הליברלית בקרב הציונים סברו שקהילתיות פלורליסטית היא יסוד לחברה בריאה ומתוקנת, וההתמודדות עם הסוציאליזם הובילה את חמשת ההוגים החשובים הללו בשמאל הציוני לגווניו בארץ או בתפוצות – גורדון, ברנר, כצנלסון, בובר וקפלן – לכוון את תלמידיהם לבניית קהילות ציוניות בארץ ישראל ובתפוצות. ז'בוטינסקי, לעומת זה, חשב כאיש מדיני והתעמק בתאוריות של כלכלה ומדינה, ועל כן הקהילתיות לא תפסה מקום חשוב בסדר יומו ההגותי. ואולם גם אם בסופו של דבר – לאחר שנהפכה למפלגת השלטון של המדינה היהודית הצעירה – פנתה מפא"י במידה מסוימת לדרכו של ז'בוטינסקי ומרגע התחלת תנופתו הכלכלית של המשק הישראלי פנתה לטפח את היוזמה האישית ואת הסחר הפתוח שהעלו אותה על דרך המלך, עדיין נותר ההבדל הפילוסופי העמוק בין התפיסות הסוציאל-דמוקרטיות מבית מדרשם של גורדון וברל ובין השקפת עולמו של ז'בוטינסקי בסוגיות העיקריות של הקהילתיות בתנועה הציונית.

היחס ליצר התחרות. ההבדל השני בין ז'בוטינסקי ובין גורדון וקפלן נוגע בשאלת ההערכה הפסיכולוגית את יצר התחרות. גם גורדון, אף שהשתייך למחנה הפועלים, התקומם נגד זיהויו כ"סוציאליסט" מטעמים זהים לאלו של ז'בוטינסקי – ההתנערות מן העריצות ומן החומרנות המרקסיסטית. ואולם גורדון, ואולי גם קפלן בעקבותיו, סברו שעידוד התחרותיות פירושו עידוד הקנאה, וזו משמעה בטווח הארוך אסון אנושי על החברה האנושית כולה. לעומתם סבר ז'בוטינסקי שללא תחרותיות לא תתקיים יצירתיות, בבחינת "קנאת סופרים תרבה חוכמה". הבחנה זו תובעת עיון מעמיק יותר מכפי שניתן לערוך מעל במה זו בשאלת הבנת יצר התחרות במגוון ההגויות שסקרנו.

אופקים כלכליים בלתי מדומיינים בתהליך הגאולה וצדק חברתי-ציוני: הרב אברהם יצחק הכהן קוק

מעניין ששאלת עבודת הכפיים ופנייתו של העם היהודי לעבודה חקלאית בארצו היא דווקא אחת מנקודות ההשקפה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935) עם ההגות שנוצרה בבית מדרשה של תנועת הפועלים הארץ-ישראלית, ובכך היענותו של הרב קוק לאתגר הסוציאליסטי מעמידה דגשים שונים מן הדגשים שהעמיד ז'בוטינסקי. בחשיבתו הדתית הדיאלקטית הבין הרב קוק כי שאלת שיבתו של העם היהודי לטבע הולדתו היא שאלה חשובה ועיקרית, ולכן כך כתב בספרו אורות:

התחיה הלאומית, הנכרת בכנין הארץ, כשהיא נלקחת עם מקורה החי, תוכל כבר להחזיר רשמים הגונים מזיו הרוחני של הדר הטבע, עד שתולד האפשרות להסתכל לא רק בארציותו כי אם גם בזיוו השמימי.¹²⁸

בכך השיב לשיטתו את השיבה לטבע ולחקלאות – היבטים עיקריים בהגותה של תנועת הפועלים הציונית – אל מקורה הקוסמי היהודי: "הרוח הצעיר התובע את ארצו, שפתו, חירותו וכבודו, ספרותו וכחו, רכושו, רגשותיו, נזרמים הם ע"י שטף של טבע, שבתוכיותו מלא הוא אש קודש".¹²⁹

את קריאתם של הפועלים לחיזוק הגוף ולפנייה לעבודה גופנית קיבל הרב קוק מנקודת המבט ההיסטורית-קוסמית של התגלות האלוהות באמצעות תולדותיו של עם ישראל. הרב קוק ראה ב"כניסת הקודש לעבודה הגופנית" ולטבע הארץ-ישראלי, כלומר בהתקדשות העבודה החומרית בארץ ישראל בשל בניין הארץ, שהיא חלק מהתהליך של גאולת עם ישראל, לא פחות מ"עבודת הקודש [...] המעלה את השכינה מעלה, מעלה".¹³⁰ על רקע ראייתו החיובית את עבודת הגוף והאדמה לא כמטרות לעצמן אלא כגילויים שצריכים להתקדש

128 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשע"ג, עמ' עח.

129 שם, עמ' עט.

130 שם, עמ' פ.

במהלך הקוסמי-המשיחי שראה לנגד עיניו, אפשר להבין מדוע הבין את שיבתם של החלוצים לעבודת האדמה כהקדמה ל"התחלת תקופת ההארה לחיים של חפץ תחת תחית האומה בארצנו". תחייה זו, לשיטתו, תביא גם לידי תחייה הלכתית של "המצות התלויות בארץ", ואלו יביאו "לידי רוממות החיים שע"פ צורתם השלמה הן נקבעו"¹³¹.

וכל אשר נוסיף להתבונן במהותן של המצות התלויות בארץ כולן ונראה כמה רחוקות הן מאתנו, כמה חיינו צריכים להיות בתנאים יותר בריאים וחזקים עד שיהיו אלו המצות מתקיימות בהם, כן יגדל בנו החשק לקים באהבה וביקר את אותו החלק שאנו יכולים לקיימו בתור זכר לדבר, זכר קודש, זכרון לחיים שלמים שיבואו לנו.¹³²

השקפת עולם כלכלית-חברתית תהא לשיטתו של הרב קוק – ובסוגיה זו קשה שלא לראות את ההקבלה להם, לגורדון, לברל, לבובר ולקפלן – דרך לפתרון של בעיות קיומיות עמוקות יותר של האדם והאנושות. העם היהודי כעם בעל משימה ייחודית (מובן שהבנתה של משימה זו משתנה מהוגה להוגה) אמור לסלול גם במובן זה נתיב נכון לאדם בכל הנוגע להתנהלותו החומרית ביחס לעצמו וביחס לכל מעגלי ההווה שהוא מתקיים בהם קרי משפחתו, קהילתו, עמו, העמים החיים בשכנות לו, האנושות והטבע בכללם. ואולם מעבר לדמיון זה עם הוגי תנועת העבודה – שיש לסייגו הן באי-מחויבותו הא-פריורית לעולם הסוציאליסטי הן באמונתו בערכה המוחלט של ההלכה היהודית כמערכת משפט הצועדת לקראת יישומו של החוק האלוהי הגלום בתורה – הציע הרב קוק חלופה עמוקה למרקסיזם לא רק בדרך של לאומיות יהודית הבנויה מקהילות של ערבות הדדית. אם נעייין בדבריו באורות הקודש נראה שביקורתו על המרקסיזם צועדת אף צעד מעבר לביקורת על הטוטליטריות ועל החומרנות הגלומות בו, כפי שביטאו הוגי תנועת העבודה:

131 שם, עמ' נח.

132 שם.

העולם עומד לעלות ממעל למצב עבודת האדמה, בצורתה האמללה, שתאר קללה יש לה. [...] ועבודת האדם גם המעשית תקח לה תואר עליון יותר. מעין עליה זו הוא אור המתגלה בשמטה, בשבת הארץ, שנה של שביתה מכל עבודת הארץ, ודי לאדם בכרכת האדמה, ממתת ד' עליה, וההתחרות האנושית חדלה, והלב מתעדן עד כדי הכרת אות כל החיים כולם ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל. אמנם גם יובל, גם שמטה, רשמים הם של עולם חדש, שהעולם ההוה אינני מניח לקבוע את כל החותם כולו, אבל מבשרים הם טוב עליון, הבא מזריחה של רוחניות יותר עליונה.

אבל בין כך וכך חובת האדם בצורתו המדעית לרומם את עבודת האדמה משפלותה, וזה עושה אור ה' במדע האנושי, ועתידין כל בעלי אומנויות שיעמדו על הקרקע, הקרקע תצא מקללתה בחלקה היותר גדול, מפני שהחכמה תגאלנה. אבל כל זה תהיה גאולת האדם, שהיא רק תכשיר גאולת העולם. אבל גאולת העולם עצמה תתרומם מעל הצורך של עמידה על הקרקע, ולא חובה כי אם עדן תשאר עבודת האדמה, ובגן עדן יטייל האדם, ושמה יהיה לעבדה ולשמרה, והעדן עצמו עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו הוא למעלה מכל עבודה ומכל שמירה.

וגם אותו העתיד מרשם הוא את זוהר אורו על ההוה, ובתקופות היותר מאירות תהיה רשימתו יותר נכרת, עד התעלות עליונה.¹³³

תפיסתו המשיחית הייחודית של הרב קוק מאפשרת אפוא סוג נוסף של ביקורת על תבנית החשיבה המרקסיסטית. ביקורתו על חזון אחרית הימים של מרקס מקורה בכך שלשיטתו מרקס אינו יכול לדמיין עולם שהוא מעבר לאמצעי הייצור ויכולת הפקת התנובה של משאבי הטבע של המאה התשע עשרה. זו טעותו של מרקס. הוא מנסה לבנות עולם אוטופי על יסודם של מדע וטכנולוגיה מוגבלים. ואולם

133 הרב יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1985, עמ' תקסג-תקסד.

ההתפתחות הטבעית של יחסי המין האנושי עם הטבע ממשיכה, ובעתיד יוכל האדם להתעלות מעל קללת האדמה בעקבות חטאו של האדם הראשון, המסמלת את שעבודו של האדם לאדמתו ולאמצעי הייצור החומריים שבידיו. אפשר לדמיין כי יום יבוא והודות להתפתחויות המדעיות והטכנולוגיות קללה זו תוסר, ואז תפקידו של האדם – שממילא ייחנה מכל אוצרות הטבע – יהיה רק לשמור על העולם, בבחינת "לעובדה ולשומרה". או אז עם השחרור המיוחל מהשעבוד לטבע יוכל להתקיים הסדר העולמי – הנעלה על הסדר המרקסיסטי – של השמיטה והיובל, שאינם ישימים היום כשאמצעי עבודת האדמה והייצור המוגבלים עומדים לרשותנו. דברים אלו משתלבים גם עם "היתר המכירה" שפסק הרב קוק, השומר את השמיטה כדרך חיים בפועל לימות המשיח, שעה שבזמננו-אנו מתיישבים יהודים בארץ ישראל, בדור הקודם לגאולה המתחדשת, אינם יכולים שלא לעבד את אדמת ארץ ישראל שנה תמימה הן מסיבות כלכליות הן מן הטעם של אחיזה בקרקע.

דברים אחרונים: הרעיון הציוני כחידוש של ערכות החדדית בתפיסת הצדק החברתי

נראה שהתבוננות בכתביהם של הוגים חשובים שעיצבו את הרעיון הציוני במאות התשע עשרה והעשרים חולקים – מימין ומשמאל וללא כל קשר ליחסם לדת היהודית, אלא בהשראת תפיסת הלאומיות היהודית – חשיבה דיאלקטית המחייבת צדק חברתי-כלכלי הנטוע קודם כול בתחושת הערכות החדדית בעם ישראל. כשביל כל ההוגים התורה המרקסיסטית בכלל והקומוניזם בפרט הם אתגר שראוי להיענות לו וגם תמרור אזהרה בדבר הגבול שעד אליו אפשר להגיע כדי שלא לפגוע בערכים היקרים ליהודים ולעם היהודי ובראש ובראשונה בערכי הזהות היהודית וההשתייכות לעם היהודי שמרקס זלזל בהם. משנתם החברתית-כלכלית של כל ההוגים הציונים שסקרתי מושפעת ללא יוצא מן הכלל מן המקורות היהודיים העתיקים ומסרבת ליישר קו עם המשנה המרקסיסטית בהיבטים שבהם יישומה, בעיקר בקומוניזם, מחטיא לשיטתם את צרכיו הקיומיים של האדם.

ניתן לומר שבקרב כל ההוגים הללו יש כמיהה לחברה צודקת, אך זו איננה משלה את עצמה ש"שיטה" כזאת או אחרת תפתור את כאביהם הקיומיים של בני האנוש, ומשום כך בכל אחת מן ההגויות נמצא יותר מקורטוב של חשיבה

פסיכולוגית-קיומית, ולא רק חברתית-כלכלית ומדינית. אפשר לומר שגם בשילוב זה יש מאפיינים של הגות יהודית עתיקה. ההיבט המרתק במפגש בין ההוגים הוא ההליכה של הוגי דעות כגורדון וברל ממחנה הפועלים אל עבר הכללת מי שאינם מתקראים סוציאליסטים במפעל הסוציאליסטי לשיטתם של בניין חייהם בארץ; ומנגד הליכתם של ז'בוטינסקי והרב קוק, שלא היו סוציאליסטים, אל עבר הצעת פתרון לאתגרים שהסוציאליזם העלה ושאיפתם לתת להם מענה במסגרות החשיבה שהם מחויבים להן (הלאומיות הרוויזיוניסטית או ההלכה היהודית). אין ספק שבהקשר זה נפרשת לפנינו יריעה מרתקת של תפיסות עולם שונות, אך לא רחוקות כל כך זו מזו, של צדק חברתי ברעיון הציוני.

אוטופיות ציוניות

חדש מלא ישן: האוטופיה הגנוזה של זאב יעבץ

אסף ידידיה

באוקטובר 1902 פרסם תאודור הרצל את הרומן האוטופי "אלטנוילנד", שבו תיאר בגוון הומניסטי את פניה הפוליטיים, החברתיים, הכלכליים והתרבותיים של החברה החדשה בארץ-ישראל בשנת 1923, במדינה שיסדו זה כבר יהודים ציונים מאירופה. בתוך עשרים שנה, חזה הרצל, יהגרו המוני יהודים לארץ-ישראל, והיא תשגשג מבחינה כלכלית ותעמוד בקדמת ההתפתחות הטכנולוגית בתחבורה, בבנייה, בחקלאות וברפואה. המבנה החברתי-הכלכלי במדינה החדשה לא יהיה חיקוי של אחת ממדינות אירופה, אלא יצירה מקורית שתהיה מופת מוסרי לאומות העולם. ברומן זה נגע הרצל גם בהיבטים דתיים של מדינת היהודים המיוחלת. הוא תיאר את חופש הפולחן בה, את חגיגת ליל הסדר, המשלבת ישן וחדש, את הפרהסיה היהודית המסורתית, שהחנניות בה סגורות ביום השבת, גרסה מודרנית של שנת היובל ואפילו את בנייתו מחדש של בית המקדש בדמות טמפל מערב אירופי מודרני (ללא עוגב).¹ עם זאת הוא לא תיאר שום היבט יהודי מסורתי בחוקתה ובאופי משטרה של החברה החדשה.

אחד העם ותומכיו ביקרו את חזונו האוטופי של הרצל וטענו כלפיו שתי טענות עיקריות: ראשית, הוא אינו מציאותי – "אידאל היסטורי דורש התפתחות היסטורית, והתפתחות היסטורית מתנהלת לאטה". ושנית, הוא אינו יהודי, אין בו לשון עברית, ספרות עברית וחינוך יהודי לאומי: "בני אירופה, מנהגי

* אסף ידידיה, "חדש מלא ישן: האוטופיה הגנוזה של זאב יעבץ", קתדרה 148 (תשע"ג), עמ' 72-71, 76-75, 81-82, 83-86, 88.

1 ב"ז הרצל, אלטנוילנד: רומן, תרגמה מ' קראוס, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 98-99, 145-149, 191-196. על ספר זה ראו: ש' אבינרי, הרצל, ירושלים תשס"ח, עמ' 144-172.

אירופה והמצאות אירופיות. שום רושם יהודי מיוחד אין אנו מוצאים בשום מקום [...] וכמדומה לי, שלא אגזים אם אומר, כי מעטים וקלים הם השנויים שהיה צריך המחבר לעשות בספרו זה שלפנינו, בשביל עשותו 'ניגרי' כולו".² תומכיו של הרצל נזעקו להגיב על הביקורת החריפה של אחד העם. מקס נורדאו טען במאמר בוטה במיוחד שפרסם במרס 1903 בביטאון ההסתדרות הציונית "העולם" כי הערכים ההומניסטיים והליברליים שמאפיינים את החברה החדשה ב"ארץ-ישראל שלעתיד לבא" אינם זרים ומנוכרים לתרבות היהודית, שהרי היהודים היו שותפים מלאים בעיצוב התרבות המערבית המודרנית.³ בתוך מגוון המבקרים של "אלטנוילנד" ומגניה בלטה שתיתקם של אנשי המחנה הציוני הדתי.

באוסף כתבי-היד של הספרייה הלאומית בירושלים מצוי כתב-יד של זאב יעבץ שכותרתו "חדש מלא ישן", ללא ציון תאריך הכתיבה. כתב-היד משתרע על שלושים ושבעה עמודים, בארבע מחברות. מדובר באוטופיה על דמותה הכלכלית-החברתית של החברה היהודית בארץ-ישראל ההולכת ונבנית, אוטופיה שכפי שמעידות עלילתה וכותרתה נכתבה בעקבות "אלטנוילנד" – בתרגום מילולי לעברית: ארץ ישנה חדשה. חיבור זה היה למעשה התגובה הראשונה של דמות מרכזית במחנה הציוני הדתי על "אלטנוילנד" והתגובה היחידה שהשתמשה באותה המטבע שבה השתמש הרצל – הסיפור האוטופי. כתב-יד זה לא הושלם ולא פורסם מעולם.

[...]

- 2 א' גינצבורג, "אלטנוילנד", כל כתבי אחד העם, ירושלים תשכ"א, עמ' שיט. וראו עוד: ש' לסקוב, "הריב על אודות אלטנוילנד", הציונות, טו (תשנ"א), עמ' 35-54; ש' פיינר, "שום דבר אנושי אינו זר לי": החברה והתרבות היהודית-החילונית בחזונו של הרצל", א' שגיא וי' שטרן (עורכים), הרצל אז והיום: יהודי ישן – אדם חדש? ירושלים תשס"ח, עמ' 171-194; י' גולדשטיין, אחד העם והרצל: המאבק על אופיה הפוליטי והתרבותי של הציונות בצל פרשת אלטנוילנד, ירושלים תשע"א.
- 3 מ' נורדאו, "אחד העם על 'אלטנוילנד'", הנ"ל, כתבים ציוניים, ב: נאומים ומאמרים, ירושלים תש"ך, עמ' 110-119.

סוגת האוטופיה

האוטופיה, שמשמעה חברה אידאלית שאינה נמצאת בשום מקום, היא סוגה ספרותית המשלבת פילוסופיה חברתית ודמיון. היא מבקרת למעשה, אם כי לעתים באופן סמוי, את עולם הערכים של ההווה ומציעה מערכת ערכים ומבנה חברתי חלופיים. אופייה הספרותי החופשי מאפשר לעסוק בה גם בתחושות, בשאיפות ואפילו בזוטות, שאין נוטים לדון בהן בסוגות אחרות של ספרות חברתית. היא בעלת אופי דידיקטי ומשמשת שופר תעמולתי לרעיונות החברתיים שהמחבר מנסה לקדם. הדמויות הספרותיות באוטופיות משמשות פה למסרים חברתיים ואינן מעוצבות במלאות ובמורכבות כמסורת הרומן המודרני, שהרי עיקר העניין הוא באבטיפוס המייצג ולא בגיבור המיוחד והחד-פעמי. האוטופיות הציוניות פנו אל העתיד ועסקו בחברה היהודית ובמדינה היהודית כפי שהתעצבו בדמיונם של מחבריהן בארץ-ישראל המתחדשת.⁵

סיבת הבחירה של יעבץ בסוגת האוטופיה ברורה למדי. הוא הלך בעקבות הרצל והציע את חזונו החברתי במטבע דומה, אם כי כפי שאראה בהמשך הוא עלה על הרצל לאין ערוך בהתרחקותו מהרֵאליה. נוסף על כך גם סיפוריו הארץ-ישראליים הקודמים ביקשו לתאר מציאות אידאלית הן מבחינה אנושית, דהיינו כמה שנוגע לאופיים של המתישבים החדשים, והן מבחינה חברתית, בתחום היחסים החברתיים.

[...]

בדומה להרצל דיבר יעבץ על יישוב ולא על מדינה. הוא כינה את צורת החיים החדשה בארץ-ישראל העירוב, ועיקרה חיים שיתופיים, בדומה להתיישבות הקיבוצית שהחלה להתפתח בארץ-ישראל ערב מלחמת העולם הראשונה. בשיטת העירוב כל אדם עוסק במלאכתו היצרנית לטובת הציבור וניזון מתוצרת העבודה של חבריו, שעובדים גם הם לטובת הציבור, "האמנים המערכים מיום הַיָסָד העירוב הוא עובד בשביל הַצְבוּר וְנִזוֹן מִשֵּׁל צְבוּר, בֵּיתוֹ בְּנוי מְרֻחַ וְחָם,

5 על סוגת האוטופיה בכלל ועל האוטופיה הציונית, ראו: ר' אלכויס-דרור, המחזר של האתמול, א, ירושלים תשנ"ג.

לחמו נתן, כל צרכיו מוספקים ברוחה גדולה אשר לוא היה משתכר פי שבעה ביחידותיו, לא זכה לה מעולם". מירוב הרווח הכללי מושג לפי עמינדב על ידי אי הזדקקות למתווכים, הנוטלים להם נתח נכבד מעלות המוצר לצרכן – "לפקידים לשכירים לסרסרים ולאנשי בינים אשר כל אחד רוצה להתעשר לא תצא לנו אף פרוטה אחת". ייתכן שתפיסה זו נבעה מניסיונו הלא מוצלח של יעבץ עם אנשי שיווק למיניהם בהיותו מו"ל ויצרן, ומניסיונו המר עם פקידות הברון בהיותו רב ומנהל בית ספר בזיכרון-יעקב.¹⁹ שליחי ציבור הם המחלקים את התוצרת לתושבים. על פי האוטופיה של יעבץ הנשים משתתפות בעבודה לטובת הציבור, אם כי הן עובדות פחות שעות מהגברים, והמעובדות והמיניקות פטורות מן העבודה, כמו הזקנים.

בדומה לחברה החדשה ב"אלטנוילנד", שנבנתה מן היסוד "בלי מעמסה שקיבלנו בירושה",²⁰ השיטה השיתופית התפתחה לפי עמינדב מתחילה באופן טבעי ולא על פי דוקטרינה שהכתיב מאן דהוא. אלא שהחברה השיתופית של יעבץ נוצרה מחוץ לארץ-ישראל, במושבה מרוחקת בפאתי אפריקה שנקראה יזרעאל, ובעקבות הצלחתה היא יובאה לארץ-ישראל: "ויאחזו כאלף נפש צעירים לימים בני חיל ובתוכם אנשי מלאכה בנחלה מבורכת רחבת ידיים מאד אשר תקרא כיום 'יזרעאל'. האחווה ההיא בחרו על היותה רחוקה מן הישוב למען יוכלו ליסד ישוב אשר תרבות התורה תהיה לה לקו ולמשקלת בכל תרבותה. אך עד מהרה ראו כי במקום ההוא יש להם לשנות את כל דרכי עסקיהם מן הקצה אל הקצה". תוך כדי בניית המקום החדש וחיי היום יום בו פיתחו הצעירים שיטה שיתופית, מתוך הבנה ש"שיטת השתוף ממעטת את הטורח ומרבה את הפני". יעבץ ערך כאן מעין משחק חשיבה על המצב הטבעי, בדומה לניסוי המחשבתי שעשו מנסחי תורת האמנה החברתית תומס הובס, ג'ון לוק וז'אן ז'אק רוסו, אך בעוד הם התמקדו בהיבט המדיני, הדגיש יעבץ את חיי הכלכלה. בדרך זו הוא הציג את השיתופיות כצורת חיים טבעית שמביאה בכנפיה את מרב האושר לאדם.

[...]

19 א' ריינר וח' בן-שמאי (עורכים), מנגד תראה: אסופה ממאמרי א"ר מלאכי בענייני ארץ ישראל, ירושלים תשס"א, עמ' 352-364.

20 הרצל (לעיל, הערה 1), עמ' 65.

השימוש בביטוי העברי המסורתי עירוב לתיאור המבנה הכלכלי-החברתי המוצע הוא למעשה חלופה להגדרה שטבע הרצל, בלשון הגרמנית, למשטר הכלכלי-החברתי ב"אלטנוילנד" – הדדיות (Mutualismus). עם זאת החברה אצל יעבץ היא שיתופית במלואה, בעוד אצל הרצל המבנה החברתי הוא מעין צורת ביניים בין אינדיווידואליזם לקולקטיביזם.²³

כשם שהעירוב של שבת הופך את כל בני החצר, המכוי והעיר לבעלי קניין אחד ולחלק מרשות פרטית אחת, כך שיטת העירוב מאגדת את כל בני היישוב לרשות אחת ולבעלי קניין משותף, ומיישמת את הכלל שכל ישראל ערבים זה לזה. הבחירה במושג הקשור לשבת אינה מקרית. השבת ביטאה מאז ומעולם את התכלית של ששת ימי המעשה, שאליה שואף העולם. בעידן החדש של תחיית ישראל בארצו העולם מגיע לתכליתו, ועל כן השבת, המבטאת את העולם המתוקן, מסמלת את האופי החדש של העולם. כבר הס השתמש במונח "שבת ההיסטוריה" לציון עידן הגאולה הלאומית הסוציאליסטית.²⁴ עמינדב מחלק את ההיסטוריה האנושית לשתי תקופות עיקריות: עידן התחרות – עד שיבת ציון החדשה – ועידן העירוב. לחלוקה זו יש גם היבט מוסרי-משפטי חשוב: קיימת חלוקה בין הדינים הנהוגים בעידן התחרות, שמתחשבים רק במה שניתן להוכחה, לדינים בעידן העירוב, המבוססים על הצדק המוחלט. "סדרי המשפט אשר בלעדיהם לא יהיה אפשר להתקים בימי התחרות נקראו בפי חסידינו 'דיני אדם', אך בעידן העירוב הנהוגים 'דיני שמים' לאמר דינים הנהוגים בתרבות טהורה ועליונה מתרבות התחרות".

מקורה של שיטת העירוב לפי יעבץ לא בתאוריות הסוציאליסטיות הרווחות באירופה, אלא בתנ"ך. עיקרה מבוסס על חלוקת הנחלות לבני ישראל עם כניסתם לארץ-ישראל בימי יהושע ועל מצוות היובל:

הן בעלות אבותינו ממצרים לרשת את ארץ כנען היתה הארץ לקנין האחד הנתן לו מיד כלל האומה לכל יחיד ויחיד אולם בכל היות כל יחיד שותף לקנין הזה לא היה בו כל חלק בגוף הקרן

23 אבינרי (לעיל, הערה 1), עמ' 151-152.

24 מ' הס, רומי וירושלים: וכתבים יהודיים אחרים, תרגם י' קשת, ירושלים תשמ"ג, עמ' 81-80.

כי אם זכות היה לו לאכול מפירותיו כל ימי חייו. ויען כי לא לו היתה הקרן לא מלאה ידו למכור את גוף הקרקע לממכרת עולם, כי אף הקרקע לא לאדם פלוני היחיד היא ולא לשום יחיד כדבר אשר דבר ה' 'והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי כל הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי' לאמר ה' הוא פטרון לעם ואפוטרופוס לאדמתו ואם זכה בה את העם לא זכה כי אם את כללו החי והקים לעד ולא את הפרטים היחידים.

יעבץ נתן פרשנות משפטית מעניינת לפרשת היובל, ולפיה הנחלות שקיבלו בני ישראל בהיכנסם לארץ לא ניתנו להם כקניין הגוף אלא כקניין פירות בלבד, ועל כן אין הם רשאים למכור את גוף הקרקע, וכל מכירה היא זמנית, עד היובל, על פי הוראתו של אדון הארץ, הקב"ה.²⁵ גם הרצל התייחס בספרו "אלטנוילנדר" לרעיון היובל, אולם לשיטתו התושבים חוכרים קרקעות עד שנת היובל ואז הן חוזרות לחברה השיתופית למחצה, ואילו אצל יעבץ הקרקעות ניתנות לתושבים מידי הציבור ללא הגבלת זמן, אך אין להם שום מעמד בגוף הקרקע אלא רק זכות לעבדה ולהנות מתוצרתה.

על ידי פרשנות היסטוריוציסטית של דין היובל המקראי הרחיב יעבץ את שיטת העירוב אל מעבר לקרקעות. בימי קדם הייתה הכלכלה מבוססת על עבודת האדמה לברדה, אך בזמנו הכלכלה מבוססת גם על המלאכה והתעשייה, ועל כן השיתוף כולל גם את אמצעי הייצור למיניהם. לדברי יעבץ גם חז"ל הטיפו לשיתופיות, אך מכיוון שבימיהם לא זכו ישראל לחיים מדיניים, הטיפו לשיתופיות בדברים המסורים ללב, כמו השתתפות בצער הציבור ואזהרה לאדם שלא יוציא עצמו מן הכלל, וההוראות הללו "היו למוסדות לבנין התרבות התורה אשר כוננו כיום בארץ ישראל". ליעבץ היה חשוב להביא מקורות לשיטת

25 למעשה יש פרשנויות הפוכות לפרשת היובל המקראית. למשל לדברי הרב עמיאל "התורה מבונה את הבעלות [הפרטית] בתור מושג נצחי והחלטי, בלתי ניתן להשתנות רק לזמן". ראו: מ"א עמיאל, הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 95-96. על ההשראה של פרשת היובל בכתבי הוגים ציונים ראו: ב' פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל – עקרון ההזדמנות החוזרת", אקדמות, יג (תשס"ג), עמ' 77-101.

העירוב גם מדברי חז"ל, כדי לבסס את עמדתו, ששם בפי עמינדב, "כי רוח אחת לאומתנו בכל מעשיה ובכל דרכיה". תפיסה זו הייתה גם הרעיון המרכזי של מפעלו ההיסטוריוגרפי 'תולדות ישראל', שלפיו התרבות היהודית נמשכת באופן רציף מימי האבות ועד ימינו, ללא השפעות חיצוניות משמעותיות. במכתב שכתב באביב 1900 אל רפאל גץ הוא העיד על עצמו: "הולך אני ומוכיח ב"ה כי רוח אברהם אבינו ומשה רבנו הולכת ונובעת וזורמת בכל דורות הנביאים הסופרים, התנאים, האמוראים והרבנים עד אחרוני הפוסקים ולא הפילה מדרכה ולא הפסידה מכחה אפילו כל שהוא".²⁶

לטענת יעבץ לא לחינם ההוגים המרכזיים של התאוריות הסוציאליסטיות הם ממוצא יהודי. אמנם הוא לא הזכיר אותם בשם, אבל התכוון בוודאי לקרל מרקס, פרדיננד לסל, אדוארד ברנשטיין, לאון טרוצקי (ברונשטיין) ויולי מרטוב (צדרבוים):

הלא זה מעט אמרתי לך כי המליצים הראשונים לתקנת תרבות הישוב היו בני ישראל בדעת ברורה מאוד סברוה ובקול חוצב להבות אש הטיפו אותה אך לא ידעו כי קול דמי אבותיהם הנוזלים בעורקיהם זה ארבעת אלפי שנה צועקים מתוך לכם, לא ידעו כי רוח התורה אשר היתה נשמה לעם אשר מקרבו יצאו היא הנותנת את דבריהם בפיהם, כאשר לא ידעו הם כי את יסודי תורת משה, אשר התעלמו ממנה, הם מורים לכל משפחות הארמה, ככה לא ידעו גם רבים משלומי אמוני ישראל, דברי מי נשמעים מפי העברים המתנכרים ההם.

בכך נבדל יעבץ מהרצל, שהזכיר במפורש את ההוגים הסוציאליסטים האוטופיסטים של המאה התשע-עשרה, כדוגמת שרל פוריה, אטיין קאבה ואדוארד בלאמי, כמקור השראה לחזונו.

החזון שהציב יעבץ הוא חזון שיתופי-קומוניסטי במטרתו אך אנטי-מרקסיסטי במהותו. אמצעיו לבניין החברה החדשה שונים לגמרי מאלה

26 ז' יעבץ, תולדות ישראל, יד, תל-אביב תשט"ו-תשכ"ג, עמ' 224.

שבתורת מרקס. הוא לא נדרש למהפכה אלימה ולדיקטטורה של הפרולטריון כשלב הכרחי, ובמקרה המתואר אין צורך בכך, שהרי מדובר בחברה חדשה ההולכת ונבנית מהמסד ועד הטפחות ללא סדר ישן ומקובע שצריך להחרים מן היסוד. והיא הנותנת – במקרה כזה אי אפשר לדבר על דיאלקטיקה היסטורית של מעבר הכרחי מקפיטליזם לסוציאליזם. מבחינה זו שיטתו של יעבץ דומה לסוציאליזם הקונסטרוקטיווי של סירקין, ובר בורוכוב וממשיכיהם, שראו בארץ-ישראל קרקע בתולה מבחינה מעמדית, שאפשר לבנות עליה חברה שיתופית מבלי להידרש למהפכה אלימה.²⁷ נוסף על כך יעבץ האמין בכל מאודו באותנטיות של הדת היהודית ושל הלאומיות היהודית וייחד להן מקום מרכזי בחזונו החברתי-הכלכלי-המדעי, בעוד מרקס ראה בדת ובלאומיות אידאולוגיות בדויות, שנועדו להסיט את תשומת הלב של ההמונים המדוכאים ממצבם הקשה ומאויביהם האמתיים – בעלי ההון. כמאמר משנת 1894 ביקר יעבץ במפורש את "ההוזה החולמים מהקומוניסטים האומרים לבטל חיי המשפחה, והשוטים שבהקוסמופוליתים האומרים להסיר גבולות הלאומים ולחבר את החברה האנושית הכללית מהאיש הפרטי כאנשי דור ההפלגה", וטען כלפיהם כי סופה של האוטופיה החברתית שלהם הוא ריקבון.²⁸

לעומת זאת יש נקודות דמיון בין יעבץ להוגים הסוציאליסטים שכונה מרקס אוטופיסטים. הוא שם כפי עמינדב את הדעה שלשיטת העירוב יש גם רווח מוסרי רב ולא רק רווח כלכלי. לטענתו העובדה שאדם מתפרנס די צורכו מקופת הציבור, ושמונגד אין לו קניין פרטי ויכולת לצבור הון, מנטרלת את חמדת הממון ותאוות הבצע, המביאות למעשים שליליים: "סוף דבר הבצע היה אם כל חטאת אבי אבות כל טמאה כל גאווה וכל יתרון האדם על האדם ושלטון אדם בחברו לרע לו ומשנעקרה מפלצת זו מן הארץ קמו דברי החכם על כל איש למקטן ועד גדול 'בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך משלך יתנו לך ואין אדם נוגע בשל חברו ואין אומה נוגעת בשל חברתה כמלא נימא'". סוציאליסטים אוטופיסטים כדוגמת רוברט אואן וקבה טענו שעם כינון החברה השיתופית האידאלית תיעלם חמדת הממון, שהיא הגורם לרוב המעשים הפליליים בחברה.²⁹

27 ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל-אביב תשנ"א, עמ' 161-173.

28 ז' יעבץ, "העם ושפתו", הנ"ל, גאון הארץ, ורשה תרנ"ד.

29 ג' פרוידנברג, רוברט אואן מחנך העם, תל-אביב תש"ל, עמ' 204-208, 260-271.

על פי האוטופיה של יעבץ בהתבטל הבצע נעלמו גם הקנאה והשנאה, ואף המלחמות חלפו מן העולם. לנוכח השתכללות כלי המשחית והמצאת הדינמיט מחד גיסא והגידול בהוצאות המדינה ובנטל המסים עקב ההשקעה בבניית צבא גדול וצוי חדיש מאידך גיסא, הבינו העמים שמחיר המלחמה בלתי נסבל ואינו שווה את הישגיה. גם האימפריאליזם, שביקש להביא תועלת כלכלית במחיר שעבוד הילידים במושבות הנשלטות, איבד את הלגיטימציה שלו, באשר התקוממות הילידים הסבה נזקים כבדים. וכך הגיע העולם סוף סוף לעידן של שלום ומתקיימת בו נבואת ישעיהו ומיכה "וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב, ד; מיכה ד, ג).

[...]

האוטופיה והחזון המשיחי

ספרו של הרצל עורר את יעבץ לעיסוק נמרץ בדמותה של הישות היהודית המיוחלת ההולכת ומתהווה בארץ-ישראל. הוא הציע חזון חלופי, השונה מזה של הרצל בשני היבטים מרכזיים: מקורות ההשראה המוצהרים הם מקורות יהודיים מסורתיים, והאופי החברתי-הכלכלי של היישוב החדש הוא שיתופי. אך למעשה האוטופיה של יעבץ היא חזון משיחי של אחרית הימים. היא משלבת בתוכה את נבואות אחרית הימים ואת מדרשי חז"ל העוסקים בנושא. היא עוסקת במציאות אנושית חדשה לגמרי – עולם ללא קנאה ותחרות, ללא רדיפת בצע וזימה, ללא איבה ומלחמות וללא קללת אדם הראשון לעבודה בזיעת אפיים; עולם של שלום ואמת, צדק ושוויון, חיי רוח מפותחים ועבודת ה'. בסופו של דבר היישוב החדש הוא אות ומופת לכל באי עולם, ומתוך כך מתהווה קבוצת הנלווים. תפיסה זו של אור לגויים הלמה את שיטתו של יעבץ בדבר שילוב רעיון התעודה עם הציונות ושליטת רעיון התעודה של היהדות הליברלית בגרמניה. התעודה האמתית לדעתו היא בחיות עם ישראל חיים מדיניים על פי התורה בארץ-ישראל, "אך התעודה הזאת היא תעודת מופת המעשה לאמר, כי יהיה ישראל למופת במצות התורה, אשר על פיהו יכלכל את משפט עמו, ובתרבותו העתיקה ובטהרת תמצית מדותיו הטובות ההולכות ומסתננות זה אלפי שנה".³⁸

38 ז' יעבץ, "התעודה והמולדת", לוח אחיאסף (תר"ס), עמ' 147.

אלטנוילד

בנימין זאב הרצל

הדרך זימנה לשני האורחים סיבות רבות להביע תמיהה ולבקש הסברים. אמנם התנועה כאן היתה סואנת פחות מבתוך העיר, אבל הכביש שקק חיים והיה עמוס מכוניות. לצד הכביש נסלל שביל לרוכבי אופניים, ומדי פעם נראו בו גם סוסים ופרשים, חלקם בלבוש ערבי צבעוני וחלקם בלבוש אירופי. לעתים תכופות ראו גם גמלים צועדים לבדם או בשיירות – שרידים ציוריים ופרימיטיביים מעידן שעבר מן העולם. הכביש היה חלק לחלוטין והרכב נע עליו בשלווה. מימין ומשמאל עמדו בתים קטנים מוקפים גינות ומאחוריהם השתרעו שדות מעובדים מכוסים צמחייה ירוקה. קינגסקורט הבחין בכבלים דקים שהסתעפו מחוטי הברזל שהיו מתוחים על קורות עץ לאורך הכביש.

"אלה חוטי טלפון?" שאל, "ומי גר כאן?"

רשיד ביי הסביר לו: "כאן גרים בעיקר בעלי מלאכה. היישוב הזה הוא כפר של סנדלרים. הכבלים האלה מזרימים חשמל למכונות שלהם. זה חדרש בשבילך?"

"לא, לא. בזמני החשמל כבר היה ידוע, אבל בפועל, רק מעטים השתמשו בו. ומאיפה בא הזרם, אם מותר לי לשאול?"

"יש לנו כמה חברות חשמל. התושבים באזור זה מקבלים את החשמל בעיקר מנחלי הר החרמון והרי הלכנון או מתעלת ים המלח."

"לא!" צעק קינגסקורט המופתע.

"כן!" שאג שטיינק.

"בעלי המלאכה האלה הם גם איכרים למחצה. בשני המקרים הם קשורים באגודות שיתופיות. המוצרים שהם מייצרים מועברים באמצעות האגודות לחנויות הגדולות, לחברות התובלה וליצואנים. עם זאת, הם ייסדו גם אגודות

* מתוך: תיאודור הרצל, אלטנוילנד, מגרמנית: מרים קראוס, תל אביב: ככל, נדפס לראשונה: תשס"ב-2002, מהדורה חדשה: תשס"ז-2007, עמ' 96-98, 167-169.

חקלאיות. יש כאן הרבה אגודות כאלה. באזורים הקרובים לערים הגדולות, העיסוק בתעשייה זעירה הוא הנפוץ ביותר, והחקלאות משנית. בעלי המלאכה מגדלים רק מעט מוצרים חקלאיים מעבר לצרכיהם, בעיקר פירות וירקות לשווקים העירוניים. באזור החוף המזכיר את הריביירה, אפשר למצוא גידולים כמו אלה שאפשר למצוא בסביבות העיר ניצה: עגבניות, ארטישוקים, מלונים, אפונה ירוקה, שעועית וכולי. ירקות טרום-עונתיים נשלחים ברכבות לרחבי העולם – לפאריס, לברלין, למוסקווא ולסאן-פטרבורג. באזורים אחרים, לעומת זאת, היחס בין התעשייה לחקלאות הפוך – החקלאות היא העיסוק העיקרי ולמלאכה אופי צנוע וביתי. אבל גם שם היא נעזרת באמצעים טכנולוגיים משוכללים ומודרניים. ככה זה ברוב הכפרים שלנו, שמפוזרים על פני כל הארץ הפורחת. למשל, שם ממול, בעמק יזרעאל. אל תצפו למצוא כאן מרכזים של עוני וזוהמה, כמו בכפרים – או מה שזכו לכינוי כפרים – של פעם. עוד תהיה לנו הזדמנות לראות היום את הכפר החדש – דגם שחוזר שוב ושוב בפלשתינה, ממערב וממזרח לירדן.”

הם חצו את הקישון על גשר ונסעו במהירות גדולה יותר בין פרדסים נהדרים של תפוזים ולימונים. הפירות הכתומים והצהובים זהרו מבעד לעלים הירוקים. “בחי, זאת הרי איטליה!” אמר קינגסקורט.

“התרבות היא הכל!” שאג שטיינק, כאילו הוא מתמודד כנגד מישהו. “אנחנו, היהודים, הבאנו לכאן את התרבות.”

רשיד ביי חייך בידידותיות:

“סלח לי אדוני הטוב! התרבות הזאת היתה כאן עוד קודם, לפחות פה ושם. כבר אבי נטע עצי תפוזים בקנה מידה גדול.” הוא פנה אל קינגסקורט והצביע על פרדס בצד ימין: “את זה אני יודע טוב יותר מחברי שטיינק, מפני שכאן עומד הפרדס של אבי, ובהמשך – הפרדס שלי.”

העצים המטופחים עמדו במלוא הדרם. על עצי הלימון נראו ניצנים, פירות ירוקים ופירות צהובים – זה לצד זה.

שטיינק רעם: “אני לא מכחיש שעוד לפני בואנו הנה היו לכם גידולים משלכם, אבל רק עכשיו אתם מקבלים עבורם תמורת וכך במקורן הולמת.”

רשיד ביי הינהן: "זה נכון. ההכנסות שלנו גדלו באופן ניכר. יצוא התפוזים שלנו גדל פי עשרה מאז שנפתחו לפנינו נתיבי התחבורה המשופרים לכל ארצות העולם. העלייה שלכם העלתה את ערכם של כל הדברים."

"שאלה אחת, רשיד ביי!" התערב קינגסקורט. "חברינו לא יכעסו עלי בגללה; הם נבונים מדי. האם חייהם של התושבים הקודמים של פלשתינה לא נהרסו בשל עליית היהודים לארץ? האם לא נאלצו להגר? באופן כללי, אני מתכוון – העובדה שמצבם של אנשים מסוימים השתפר לא מוכיחה כלום."

"איזו שאלה!" ענה רשיד. "זה היה טוב לכולנו, ובראש וראשונה לבעלי האדמות, כמובן. הם היו יכולים למכור את האדמות שלהם לחברה היהודית במחירים גבוהים, או להחזיק בהן ולחכות שהמחירים יעלו. אני מצדי מכרתי את החלקות שלי לחברה החדשה. זה השתלם לי יותר."

"לא אמרת קודם שהפרדסים שעברנו לידם שייכים לך?"

"נכון מאוד! אחרי שמכרתי אותם לחברה, חכרתי אותם ממנה."

"אם כך, לא היית צריך למכור אותם מלכתחילה."

"אבל זה השתלם לי. כיוון שרציתי להצטרף לחברה החדשה, הייתי צריך לקבל את החוקים שלה בעניין בעלות על קרקע. לחברי החברה החדשה אין בעלות על קרקעות."

"אם כך, פרידריכסהיים לא שייכת לך, מר ליטבק?"

"המגרש לא. חכרתי אותו רק עד שנת היובל, כמו שהחבר רשיד חקר את הפרדס שלו."

"שנת היובל? תסביר לי בבקשה למה הכוונה, בבהירות. נדמה לי שבאמת החמצתי הרבה דברים באי שלי."

"שנת היובל", אמר דוד, "איננה תקנה חדשה. זאת תקנה ישנה של משה רבנו. אחרי שבע פעמים שבע שנים, כלומר, בשנה החמישים, חוזרות הקרקעות לבעליהן הראשונים, ללא פיצוי כלשהו. אנחנו שינינו קצת את התקנה. אצלנו חוזרות חלקות הקרקע לחברה החדשה. למשה היו מטרות חברתיות בחלוקת

הקרקעות. אתם צריכים להבין שהשיטה שלנו משרתת את המטרות האלה לא פחות טוב. העלייה בערך הקרקע לא מעשירה את היחיד, אלא את החברה.”

שטיינק חשב שהוא חייב לסתור מראש טענה אפשרית של קינגסקורט: “ואולי תגיד שבמקרה כזה לאף-אחד לא יהיה חשק להכניס שיפורים ולבנות בניינים יפים על קרקע שאינה שלו.”

“בשום פנים ואופן לא, אדוני. את זה לא הייתי אומר. אל תחשוב שאני בהמה. אני יודע שבלונדון כולם בונים את הבתים שלהם על מגרשים שנחכרו ל-99 שנים. זה בדיוק אותו דבר.

[...]

כל זמן שפריצכן היה ער, אסור היה לאוטו להתעסק בדבר זולתו. רק אחרי שהרוון הקטן וורוד הלחיים נרדם, אחרי ארוחת הצהריים, קינגסקורט התפנה וביקש להאזין להמשך סיפורו של ג'ו לוי. לא כל מי שהאזין אמש להתחלת הסיפור היה נוכח במקום גם היום. גברת גוטלנד, שעמדה בראש אגודת האחיות הסיעודיות, יצאה לביקור בית. הכומר מציפורי נאלץ לחזור לביתו והאב איגנץ היה עסוק במשהו אחר. האחים שטיינק אמורים היו להגיע לוילה מאוחר יותר, אבל מכיוון שאפשר היה לשמוע את ההקלטה בכל עת, החליטו הנוכחים להתחיל. לנעדרים עוד תהיה הזדמנות להשלים את החסר.

דוד הביא את המכשיר לסלון בקומה הראשונה, שגבל בחדרה של אמו החולה. היא הרגישה קצת יותר טוב היום ואפשר היה להעביר אותה לסלון בכיסא גלגלים. היא ישבה והקשיבה עם כל האחרים. על פני השעווה שלה היה נסוך חיוך ידידותי, אך מלא סבל. מרים ישבה לידה על שרפרף ומדי פעם ליטפה את ידה. ליטבק הזקן התרווח בכורסה הגדולה וכך עשה גם קינגסקורט. רשיד ביי עזר לדוד להפעיל את המכשיר והתיישב בשקט במקומו. מר הופקינס החביב התיישב בפינה. פרידריך היה יכול להתבונן ממקומו החוצה, מעבר לראשי המאזינים ומבעד לחלון, ולראות את ההרים שמעבר לאגם. בינו לבין תמונת הנוף הזאת עמדה דמותה של מרים, מוקפת באור החמה.

דוד הפעיל את המכשיר וג'ו לוי המשיך מהנקודה בה הפסיק אמש:

"אלה היו, בקווים כלליים, הפעולות הראשונות שלי. המכונה נכנסה לפעולה: אלדינו שלח חדשות טובות על רכישת אדמות; שטיינק הודיע שבמאראס הוא עומד לפתוח בחיפה בית חרושת חדיש ללבנים ובית חרושת למלט; ורשבסקי וליאונקין דיווחו על מצב רוח מרומם בקרב אנשי האגודות הציוניות בכל מקום. בראונסטון וכהן הבטיחו את אספקת התבואות והבהמות לקראת האביב.

"אבל היינו צריכים להקדיש מחשבה לא רק להמוני העניים, אלא גם לשכבות המבוססות יותר. גם אותן רצינו למשוך לפלשתינה. את אלה לא היה אפשר לפתות בתמיכה כספית ישירה או בעזרה במציאת עבודה. היתה דרושה דרך אחרת כדי לעורר אותן לעלייה. עשיתי שימוש ברעיון של החדים ישמעאל-פחה, המשנה למלך מצרים במאה התשע-עשרה וממקימי קהיר, שהעניק חלקת אדמה חנים לכל מי שהתחייב לבנות עליה בית בהשקעה של לפחות שלושים אלף פרנק. אימצתי את הרעיון, על כל פרטיו, אבל התניתי את מסירת חלקת האדמה בהחזרתה לחברה החדשה כעבור חמישים שנה. בעצם החלטנו להנהיג מחדש את שנת היובל, שרווחה בקרב היהודים בימי קדם. כולם יודעים איך הצליח החדים להקים את קהיר המעתירה בעזרת הרעיון המחוכם הזה. גם אצלנו הוא פעל בצורה דומה. מיד אחרי שהידיעה על ההטבות האלה נמסרה לנאמנים שלנו, הגיעו אלינו בקשות רבות להשתתף בתוכנית, מכל ארצות הפזורה. המזכיר הכללי וולנר והמהנדס פישר עסקו בהדרכת הפונים לקבלת אדמה. תוכניות בניין הערים של חיפה, יפו, טבריה ויישובים אחרים שורטטו בקווים כלליים עוד לפני נסיעתו של שטיינק, שתיכנן גם כמה דגמי בתים יפים. שיכפלנו את התוכניות האלה ושלחנו אותן לכל המתעניינים. לא חייבנו אותם לבנות דווקא לפי התוכניות האלה, אבל רצינו שייראו כמה דגמי תכנון ויעריכו את העלות המשוערת לבניית כל בית. חלוקת המגרשים הראשונים היתה עתידה להתקיים ב-21 במאראס, יום תחילת האביב. רק אלה שהגישו את הצעותיהם עד לאחד בחודש השתתפו בה. התנאים להגשת הצעות היו: הצטרפות לחברת המתיישבים שלנו; הפקדת ערבות במזומן או בניירות ערך בשווי שליש מערך הבניין המתוכנן ונוכחות במקום ביום החלוקה. ניתן היה לשלוח מיופה כוח. הבונה היה רשאי לבקש שיחזירו לו את הערבות מיד עם התחלת הבנייה.

"ביקשתי מוולנר לעבד תקנות לחלוקת המגרשים. ביום הראשון של האביב הוטל על פקידי החברה לקיים בחירות לוועדה בת שלושה, חמישה או שבעה

חברים, לפי גודל הרשימה בכל מקום. המועמדים לקבלת מגרשים בחרו את חברי הוועדה מביניהם. התקנות קבעו שהראשונים שיקבלו מגרשים יהיו הראשונים שיתחילו בבנייה. אם יהיו כמה מועמדים שיבקשו להתחיל לבנות באותו זמן, תינתן עדיפות לקבוצות הגדולות על-פני הקבוצות הקטנות. היחידים יהיו בעדיפות אחרונה. במקרים של שוויון בכל התנאים תיערך הגרלה. העדיפות ניתנה לקבוצות במטרה לעודד היווצרות גרעין מתיישבים גדול ולסלול את הדרך לגיבוש קהילות מקומיות, אשר תקבלנה על עצמן את מימון ההוצאות האזוריות. לפיכך, היחידים שהגיעו למקום החלוקה הצטרפו לאחת הקבוצות, והקבוצות הקטנות הצטרפו לגדולות יותר. כך גם נמנעו חיכוכים, מבלי לפגוע בחופש המובטח. גם חלוקת המגרשים בתוך הקבוצות עצמן נעשתה על-פי תקנות מסוימות. מי שקיבל על עצמו לממן חלק יותר גדול מההוצאות הציבוריות, כמו סלילת כבישים ורחובות, חפירת תעלות, התקנת תאורה ואספקת מים, קיבל מגרש טוב יותר או גדול יותר. לא היה קשה ליישם את הכללים הפשוטים והצודקים האלה. הפקיד מטעם החברה החדשה היה חייב לרשום פרוטוקול בזמן החלוקה וחברי הוועדה חתמו עליו.

חדש מלא ישן

זאב יעבץ

[...]

יבנה כ"ט ניסן

ברוך ה' כי באתי למחוזו חפצי לשלום.

בבית מְמֻנָּח הַטָּיִר* נגש אלי איש יפה מראה וטוב עין כבן ארבעים וחמש וישאל לשמי ויגד לי כי משנה שר העיר הוא השלוח בשם סוד זקני העיר לאסוף אותי אל ביתי עד אשר אבחר לי בית כאשר עם לבבי. השתחוייתי אליו ואברכה ויפקוד על אחד הפקידים להמציא את חפצי אל ביתי ואנחנו הלכנו יחדו.

עברנו דרך גינות אשר כל מיני עץ למקטן עד גדול נטועים על יד הנתיבות ועל נאות הדשא אשר מבית לטורי העצים פקודות ונצורות ביד חרוצים ערוגות בשם ומטעי שושנים ומבינות להם נשקפות ברכות מים קטנות זכות כעין הבדולח משובצות במסגרות שיש, אשר תראינה כמחזיות (מראות).

באחד הימים ישבתי עם עמינדב על הגג ואשאלהו.

"רואה אני כי בכל היותכם שומרים את התורה לכל חקוטיה חקיתם את

הגויים האחרים בתקוני צרכי הרבים".

"לוא גם היתה כזאת", ענני עמינדב, "כי גם עתה לא בושנו כי מעולם לא

אסרה עלינו התורה בלתי אם לעשות כמקולקלים שבדרכי הגויים, אך כמתוקנים

הדברים מובאים אצל אסף ידידיה, "חדש מלא ישן: האוטופיה הגנוזה של זאב יעבץ", עמ' 92-104. הערות הכוכבית הן הערות מקוריות של זאב יעבץ. ההבהרות בסוגריים המרובעים הן של אסף ידידיה.

* בל' ערבית לופטבאלאן (בלון אוויר) ובמדרש הוא מעוף הצפור.

49 "יכול לא יבנו בנינים ולא יטעו נטיעות כמותם? ת"ל 'ובחקוטיהם לא תלכו' – לא אמרתי אלא בחוקים החקוקים להם ולאבותיהם ולאבות אבותיהם, ומה היו עושים? האישה נושאת איש, והאשה לאשה, והאיש נושא אשה ובתה, והאשה ניסת לשניים, לכך נאמר 'ובחקוטיהם לא תלכו' " (תורת כהנים, אחרי מות, פרשה ט, ח, מהדורת וייס, דף פה ע"ב).

שבהן הלא הדריכה אותנו ללכת כדברי רבותינו האנאומרים כי מעולם לא בא הכתוב להזהיר כי לא יבנו בנינים ולא יטעו נטיעות כמותם.⁴⁹ ומעולם לא חששנו לקבל את הטוב מיד בעליו. אך באמת חכמי הגויים לא חדשו את דבר התיקונים האלה מלבם כי אם השתדלו לפרסם את הדעות על אונותם ולחבבן על הקהל אך המקימים הראשונים היו בני ישראל.

”בצאת אבותינו זה כשני דורות המונים המונים”, הוסיף עמינדב לדבר, ”לא יכלה ארץ אבותינו עוד להכיל את כלם וישימו רבים מהם את פניהם אל ירכתי אפריקא ודרום אמריקא ויאחזו כאלף נפש צעירים לימים בני חיל ובתוכם אנשי מלאכה בנחלה מבורכת רחבת ידיים מאד אשר תקרא כיום 'זרעאל' האחווה ההיא בחרו על היותה רחוקה מן הישוב למען יוכלו ליסד ישוב אשר תרבות התורה תהיה לה לקו ולמשקלת בכל תרבותה. אך עד מהרה ראו כי במקום ההוא יש להם לשנות את כל דרכי עסקיהם מן הקצה אל הקצה בהתברר להם כי אמנם הכסף אשר העלו עמם, כשני אלפי אלפים שקל [שני מיליון], במלא ערכו הוא עומד, לתתו בארץ רחוקה בכל אשר תאוו נפשם, אולם במקומם ביזרעאל לחרש בחרשו אדמה יחשב כי למי יוציאואהו? הלכושים הפראים הקרובים אל מקומם? או איש איש לחברו יוציאואהו ומה יעשה חברו בשקלו ופרוטתו? למסחר לא היה עוד מקום בעדה הקטנה אשר בארץ הרחוקה הבודדה. ויועצו להשיב את הכסף ללונדון לאחד בתי השלחן [הבנקים] ולקנות להם משם בר לרעבון בתייהם לשנה הראשונה, עד אשר תתן להם אדמת אחוזתם את יבולה, וכלי מחרשה וכלי מלאכה ומכשירי הבנין. ויגשו אל המלאכה וישימו מראיתם בראשונה את פניהם אל עבודת האדמה ומקצתם שלחו את ידם במלאכת הבנין וימהרו ויכיניו להם גגות אשר יהיו להם למחסה עד בא עונת הגשמים ואחרי כלותם לימים מעטים את המלאכה הקלה הזאת החלו לבנות את בתייהם. וככל אשר עבד כל אכר וכל בנאי לכל הקהל בשוה כן חלקו את יתר צבא העבודה באמרם תחת שכר פעולת כל איש אשר עבד בעד הצבור יספק הצבור לכל נפש את כל מחסורה. בהיות לאיש צורך בכגד או בכלי ופנה אל הועד ופקד על אנשי המלאכה לעשות את הבגד או את הכלי ולהמציאו אל בית הועד ומשם יתן אל הנפש הצריכה לו, ככל אשר יתן לכל נפש לחם חקה וכל יתר מחסורה חלק כחלק מדי חדש בחדשו. ובכן תחת שלם איש לחברו במטבע ישלם לו בעצם עבודתו. איש איש אשר שקד באמונה על מעשהו בטוח היה כי ינתן לו בשכר עצם עבודתו כל מחסור

אשר במקום אחר יקנה בכסף. עד מהרה הכירו החרוצים האלה דבר אשר לא עלה על לבם מתמול שלשום כי עבודת הרבים לא תכפל לפי מספר פקודיהם לגולגלותם כי מעט הוא יתרון הטורח הנוסף בעשות איש את מעשהו בעד עשר נפשות על טרחו בעשותם בעד נפש אחת וכי מעט ממנה ערך תוספת הטורח בעשות איש בעד מאה איש מטרחו ואבדן עתו בעשותו בעד עשרה. סוף דבר כי לפי רבות העבודה ימעט הטורח. מלבד זאת עמדו על דבר זה כי לא יגדל הרבה הפחת הנפחת מן העבודה הגדולה מן הפחת הנפחת מן העבודה הקטנה, מלבד אשר כל הנעשה במדה מרובה עולה יפה מן הנעשה במדה מועטת כפתגם הקדמוני 'ברכת הבית ברכה'.⁵⁰ בראותם זאת החלו עוד לשתף את העבודה יותר ויותר. תחת מאת הנשים ששפתה כל אחת מהן את קדרתה לעצמה בחרו בעשר מהן הבקיאות והמהירות מחברותיהן אשר מלאכתן הצליחה כי המאכל היה ערב בריא ודשן מבתחלה ואוצר הצבור הרויח כי הספוק כלו עלה לו בדמים מועטים מבראשונה והמשכרת הרבה מכל היא זאת כי התרוקנו ידים למאות אשר הצליחו מלאכת נשים אחרות להכין כלי לבן לכל הקהל וכיוצא באלה. ובהיות גם יתר מלאכות הנשים נעשות בשיטת השתוף, הממעטת את הטורח ומרבה את הפני, מלאה יד הועד להמעיט את שעות מלאכת הנשים ולהעמידן כמעט על כדי חצין ולפטור את העברות ואת המניקות מכל מלאכה בימי הריוגן ובימי מניקותן. השיטה הזאת הונהגה לאט לאט בכל מקצוע ובראות הקהל כי ברכה רבה מצויה בדרך זו וכי אין טוב במשלח יד מן הפני המרבה מלאו את ידי סוכניהם בלונדון לקנות ולשלוח להם מעט מעט את המנגנונים* שכל אחד איננו מעסיק כי אם ידי איש אחד, שנים או שלשה, העורכים ושומרים אותו ועושה מלאכה כנגד עשרה או כנגד מאה ברביעית או בעשירית מן הזמן שאדם עושה את מלאכתו הקטנה בידיו. מנגנוני המחרשה הקציר והבציר פטרו עוד ידים למאות מן העבודה הגסה הזאת ויוסדו הנפטרים לכת בעלי אמנויות לעבד את תוצאות אדמתם בבתי מגניה** לשלחם על פני חוץ ולהביא תמורתם את אשר לא ימצאו בארצם ובכן החלו מעשי ידיהם לשמש להם במקום כסף ויראו ברכה רבה מאד ואנחנו

50 בבלי, כתובות קג ע"א.

* מאשינען (מכונות).

** פבריק (בית חרושת).

יושבי ארץ ישראל כאשר שמענו את הדבר הזה ראינו כי ראויים ומוכשרים אנחנו מאחינו יושבי יתר האחויות לשטת הערוב כי בכל מקום אשר יש בה ישוב קבוע הולך ונוהג או שיוירי ישוב קבוע העמיק שרשיו בארץ זה אלפי שנה כבד הדבר מאד לנתוש אותו ולנטוע סדר ישוב אחרת תחתיו. לא כן ארצנו. לישוב אבותינו בימי הבית אבד כל זכר זה כאלף וחמש מאות שנה והישוב הערבי כלא היה הוא. ובהיות כל ישוב מסודר כעין של ארופא ואמריקא חסר שם מעקרו על כן היה נופל מסחר ארץ ישראל ומשלח ידה משל כל הארצות. אך עצם החסרון הזה היה לנו ליתרון כי מאין כל ישוב אפשר היה בידינו לנסות ולכונן ישוב בשטת הערוב וה' היה עמנו ונסיונונו עלה יפה כאשר עינינו רואות כיום הזה.

”אך הנתן דבר גדול כזה לנסיון”, הקשתי לשאול, ”וכי עושים נסיון בחיי נפשות? ומה היה אחרית הישוב לוא עלה עמלכם לריק?”

”הלא זה דברי אשר דברתי לך זה מעט”, הסביר עמינדב, ”כי אנחנו היינו ראויים לשטה זאת מכל אחינו יושבי יתר האחויות. כי כל אחינו בהאחזם בקרב ארצות הגויים, כבר מצאו שם ככל הארצות המיושבות דרך כבושה לעסקי המחיה, ויחזיקו בהם ויתפרנסו ברב או במעט. ויען כי מרביתם מצאו את לחמם על כן לא מצאו את לבבם לנסות להחזיק בדרכים חדשות, פן יאבדו את הישנה מבלי שוב למצוא אותה עוד. מלבד טבע העסק הזה המקבל ובא אשר לא היה אפשר להם להמיש [להניח] בעת ההיא את צוארם ממנו, לא היו גם האנשים מוכשרים לחליפה גדולה כזאת. לא כן אנחנו עסקינו ומשלחי ידינו היו דלים וקלים ולא מחוברים ולא קבועים כי אם תלושים ומטלטלים. מעט היה הממון המשוקע במ לכל יחיד ויחיד ומעט היה הפרי אשר היה כל איש לראות בעמלו. לעומת זה רבים היו בעלי הכשרון בארץ בקרב אחינו כי אכרינו וכורמנו אשר היו רבים למימי תחית הישוב ובעלי הכשרון ובעלי המלאכות השונות רבו אף הם כי בתי ספר ובתי למוד מלאכה רבים היו בירושלים אשר הוציאו חניכים רבים פי שבעה או פי עשרה מכדי צורך יושבי הארץ למלאכותיהם. איש איש מאנשי חיל המלאכה ראה כי אין אחרית לעמלו, כי איש בשר רעהו יאכלו בתחרותם.⁵¹ ויטיאשו ותאבד תקותם ויאמרו נואש. על כן אורו עיניהם בהציע להם אנשי שכל כי תחת המלאכה הבודדה אשר יעשה כל איש ואיש בחדרו האפל ביחיד

למען מכור אותה ליחיד המתנכל להתמלא מחרבנו ולשבע את נפשו מרעבוננו או למסור את מעשה ידיו לסיטון המוכר לחנוני ומשתכר והחנוני מוכר ליחיד ומשתכר הלא טוב טוב להם להוסד לכת בעלי אומנות המשתתפים במלאכתם שתוף גמור ומשתכרים אל קופה אחת וניזונים מקופה אחת ומתכלכלים ממנה בכל צרכיהם הם וכל אשר להם".

"נפלא הדבר בעיני", אמרתי, "אם היחידים הבודדים הנפוצים איש לעברו אשר פרי מלאכת כל אחד היה מעט לא מצאו במקומם קונים ואיך ימצאו קונים אחרי אשר בהוסדם יחד יוציאו מתחת ידם פי כמה וכמה?"

"החרש היחיד העני", ענה עמינדב, "הוא הכושל בכל האדם. הסוחר הקונה את פעלו יודע בו כי יחיד הוא, כי אין תומך בידו כי אין פרוטה בכיסו ומאין פרוטה בכיסו אין פת בסלו שולחנו ריק וכירתו שתומה וילדיו רעבים. ואין מפתח אחר לאוצר המזון אשר חנוני צר עיין שוקד עליו לחיות בו נפש עולליו, בלתי אם הפרוטה הזאת המצויה ביד הסוחר הקשה. על כן יבהל האמן הדל לתת את עמלו בכל מחיר אשר יקום לו הסוחר למען יזכה לפרוטה ההיא. לא כן האמנים המערבים למיום הַסֵּד הערוב הוא עושה בשביל הצבור ונזון משל צבור. ביתו בנוי מְרוּחַ וחם. לחמו נתן כל צרכיו מוספקים ברוחה גדולה אשר לוא היה משתכר פי שבעה ביחידותו, לא זכה לה מעולם. לאמן כזה אין דבר עם שום סוחר לא במקומו ולא במקום אחר, כי רק עובד ולא תגר הוא מוסר הוא את מלאכתו לצבור ושלוחי הצבור ימכרו אותה בתוך מלאכת חבורתו אל מקום אחד במדה גסה מאד".

"אך שאלתי הלא במקומה עומדת", שבתו לשאול, "ולא עוד אלא שהיא נכפלת הרבה אם לא הספיק ממכר סחורת היחידים הבודדים למחיתם הדלה איך יספיק כיום למחיתם המרוחת?"

"הצבור עשיר הוא ואיננו זקוק למקום צר ואינו בהול למכור תכף למען הנצל מרעב בריתו כרותה עם כתי בעלי סחורה אדירי עושר בארצות רחוקות היודעים את כחו והנכספים מאד אל טיב מלאכתו והרוצים לעמוד עמו בברית". "מאין לצבור העושר הגדול הזה הלא לפי דבריך אדני לא היו הנאחזים הראשונים גדולים בעושר?"

"אמת הדבר כי יותר מכשרון לא היה להם אך אוצר אחד יש בישראל וחסד שמו. עשירי הדורות ההם מקרב אבותינו נוסדו לחבורות גדולות לתמוך את

אחיהם הנרדפים ברוחב יד אשר לא נראה ולא נשמע כמהו בכל הגויים עד העת ההיא. כל עוד לא היה אפשר בלתי אם לנהלם בלחם עשו את זאת בטובת עין כוננו להם דמוסיות* לגדל את בני עניהם לתורה למוסר ולמלאכה, לכלכל את זקניהם, לרפא את חוליהם ביד רחבה; יסדו מוסדות להעביר באניות אל ארץ חפץ את בני ישראל הנרדפים והנענים בארצות מגוריהם ולתמוך ביד כל סוחר מט וביד כל חנוני דל וביד כל אמן וכל עובד. כאשר שמעו החבורות כי אומרים עולי ארץ ישראל ליסד עָרוֹב פתחו את אוצרותם וישלחו חכמים מומחים ויכוננו להם את העָרוֹב בכל דקדוקי מכשיריו ותשמישו ויצלחו אבותינו מאד עד כי כתום חמש שנים השיבו להם בתודה רבה בפרי כפיהם את מחיר כל ההון הרב אשר שקעו בו.

”ומאין התרבה העשר הזה?”

”פשוט הדבר מאד, הסחורה היוצאת לנו בחבורתנו תעלה לנו בכדי חצי מחיר סחורה אחרת. לפקידים לשכירים לסרסרים ולאנשי בינים אשר כל אחד רוצה להתעשר לא תצא לנו אף פרוטה אחת. הן אמנם כי כלנו מתפרנסים מקופת הצבור אשר כלנו משתכרים אליה, אך אם יעלו בחשבון את כל הספוק אשר אנחנו מסתפקים מאוצרנו לא יעלה לנו יותר מכדי השכר הדל אשר היה כל שכיר נוטל בימי התחרות. כי בימים הרעים היה לעני הקונה את פתו מן הפלטר (מוכר הלחם) להעשיר מפרוטתו את בעל הנכסים אשר שדהו הצמיחה את החטים, ולהשאיר במחיר פתו החרבה מקום למשכורת הסיטון המוכר את החטים בממגורה, לשכר הטוחן העושה את החטים לקמח לשכר האופה ולמחיר עציו לשכר הפלטר ולדמי חנותו. ואחרי כל אלה בזו כל האנשים האלה אשר אל כיסם נכנסה פרוטת העני איש לו. ומאין עוד מקום להשתכר בה משאת המחיר שמו את פניהם להשתכר בהקטינים את המדה ובהחסירים את המשקל ועוד יותר בזיפם את הסחורה. ובכן מלבד אשר ספק העובד העני במחיר לחמו הצר את צרכי בעל הנכסים, ויספק את צרכי הטוחן, החנוני, האופה והפלטר שְׁקָל כסף מלא בעד זרע רוח וקצר סופתה בעד איפה כזו של לחם קלוקל. הקלקולים האלה בטלו כיום האדמה המצמצמת את החטים והַרְחִים הטוחנים אותם לקמח והמנגנון האופה אותם לצבור הם אשר אף פרוטה לא תשלם לו בעבורם ובשכר טחינתם ואפיתם. סיטון אופה ופלטר מוכר מרויחים ומשתכרים לא ימצאו לנו עוד בארץ החיים כי מבית המאפה ינשא

* אפפענטליכא אנשטאלטען [מוסדות ציבוריים].

אל בתי כל אנשי העיר. והוא הדין במעשה הבגדים כת בעלי האומנות עושה ומוסרת לאוצר הצבור והצבור מוסר ליחידים בלי כל שכר טרחה. והוא הדין בדבר הדירה הבתים קנין עולם הם לצבור אשר ימסור בית לאיש בית לאיש מבלי אשר יעלה כל איש שכר דירה לצבור.”

”הרבה דברים יש לי עוד לשאול אותך על דבר הסדרים הנפלאים האלה”, הפסקותיו, “אך השיבה נא לי על שאלתי הראשונה. מה אמרו הסנהדרין תופשי התורה לשטת הערוב אשר מעקרה הלא פרי רוח עמי הנכר היא.” “פרי עמי הנכר”, קרא עמינרב כמשתאה ומשתומם, “השמטה והיובל ראשי מוסדות שטת הערוב הפרי עמי הנכר היא? אסור הנשך והמרבית אשר בלעדו לא יכון כל ערוב בעולם ואסור ממכרת עולם לכל איש ישראל לאחיו הישראלי בממלכתנו העתיקה⁵² וחלוקת אדמת הארץ לכל איש ישראל חלק כחלק הכל אלה פרי עמי הנכר היא. והמצוה הכפולה ומכפלת תורה אחת ומשפט אחד לכם ולגר⁵³ הפרי עמי הנכר היא. הלא המצות האלה לבדן הן יסוד כל שיטת הערוב ועל כן היו חכמי ותופשי התורה אשר נועדו לסנהדרין הראשונים אשר כמעט המריצונו להחזיק לצאת בעקבי אחינו אנשי יזרעאל. הן אמנם אתה ידידי החלטת כי גם ונפלא הדבר מאד כי ראשי מורי השטה הזאת, אשר סדרו אותה ויקומו לה למליצים בקרב הגוים גם הם מקרב אחינו היו. הן אמנם בכל היותם חכמים מופלגים אנשי רוח ולב לא ידעו כי רוח אבותיהם אשר התורה היתה לנשמת חיים באפם בוערת בס. הן כי לדאבון כל לב גדלו על ברכי הנכר, אולם חכמי תורתנו אשר ינקוה משדי אמם הם הכירו את השטה הזאת כי פרי רוח עמנו היא. וכארבעת אלפי שנה קדמה שטה זאת לאחינו ההם אשר נחשבו ליולדיה אך עתים שונות עברו עליה.

”הן בעלות אבותינו ממצרים לרשת את ארץ כנען היתה הארץ לקנין האחד הנתן מיד כלל האומה לכל יחיד ויחיד אולם בכל היות כל יחיד שותף לקנין הזה לא היה בו כל חלק בגוף הקרן כי אם זכות היה לו לאכול מפירותיו כל ימי חייו. ויען כי לא לו היתה הקרן לא מלאה ידו למכור את גוף הקרקע לממכרת עולם, כי אף הקרקע לא לאדם פלוני היחיד היא ולא לשום יחיד כדבר אשר דבר ה': והארץ לא תמכר לצמימות כי לי כל הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי⁵⁴ לאמר:

52 ויקרא כה, לט-מד.

53 במדבר טו, טז.

54 ויקרא כה, כג.

ה' הוא פטרוני לעם ואפוטרופוס לאדמתו ואם זכה בה את העם לא זכה כי אם את כללו החי והקים לעד ולא את הפרטים היחידים. דעה זאת שמה את הצבור לאמר את כלל האומה לעשיר האחד ואת היחידים לאמר את בני העם לאנשים אשר אין להם כל אך באמת היה העני הנדמה הזה למקור עושר אשר לא יאבד לכל יחיד ויחיד כי הצבור אשר לו היה כל קנין הגוף ואשר לא נתן למכור ממנו אף שעל עפר אחד לצמיתות שמר לכל יחיד את קנין הפירות. ואמנם מה הוא משען לחם לכל בשר הלא קנין הפירות ולא קנין גוף הקרקע. ובכך עמד העני הנדמה הזה לאבותינו הראשונים להצילים מעוני ממש. ככה עמדה להם גם עבודת נדמה להצילים מעבודת ממש אשר כל שאר העמים נכבשו בה. הנה ה' בחר באבותינו לשומם לעבדים לו לאמר לשום עליהם את עול תורה אחת ומשפט אחד אשר מחקותיהם אין נקי. אך העבודת הזאת אשר עבדו את ה' את עולמו ואת בריותיו לעשות עמהם משפט וצדקה פטרו אף פסלו אותם מכל עבודת אחרת מכל עבודת בשר ודם כדבר ה' אשר דבר בהר סיני 'כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד'⁵⁵ ובמליצת רבותינו, 'שטרי קודם'⁵⁶ לאמר לעבודת אחרת, לעבודת ה' לעבודת קדשה נוצר האדם ולא לעבודת חרופה. ומה נאמנו ומה נחרצו מליצת רבותינו על העבד הנרצע.⁵⁷

"הדבר הזה היה לבנין אב לגדולי תורתנו בבוא השמועה על דבר תקנת הישוב לאחינו באחוזת יזרעאל. עניות היחידים לגבי הצבור היא המשחררת את היחידים מכל עבודת. והנה בימי אבותינו בעלותם ממצרים לא היה מוצא אחר למחיה בלתי אם האדמה ועבודתה על כן היתה קנין גופו של קרקע לבדו לקנין הצבור אולם עתה בימינו הנה המלאכה שאי אפשר לה להצליח בתקונה בלתי אם בהשתתף בה רבים הלא על כרחא אינה של יחיד כי אם של צבור ועל אחת כמה וכמה שהיא צריכה להיות מסורה לצבור".

"אך איפה ואימתי חזו לנו קדמונינו חזון כזה", שאלתי.

"מפי זקנים שמעתי", דבר עמינדב, "כי בימי אבותיהם היו אומרים כי בעלות רצון מלפני ה' להפוך לעמו ולכל באי עולם לב אחר, ישתוממו בני ישראל לראות

55 שם כה, מב.

56 פירוש רש"י לוויקרא כה, מב.

57 "אמר רבי יוחנן בן זכאי [...] און ששמעה על הר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים' והלך וקנה אדון לעצמו – תרצע" (בבלי, קידושין כב ע"ב).

עד כמה קצרה רוחם להבין לאשורם דברים רבים אשר חזו עיניהם אף כי קראו אותם יום יום. מי גוי בארץ אשר יחבב תורתו את דבר ה' אל הכלל כלו 'עדת ישראל' 'כל עדת ישראל' 'ראשיכם זקניכם מחוטב עציך עד שואב מימך'⁵⁸ כמונו. המקדש היה מקדש אחד לכל העם והמזבח מזבח אחד. גם בגלות ישראל מעל אדמתו ולא יכול עוד לעבוד את ה' במקדש אחד גזרו חכמיהם: כל דבר שבקדושה לא יהיה פחות מעשרה⁵⁹ ויטיפו לאמר: אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין.⁶⁰ ואם לא מצאה ידם לאסוף עוד את כל ישראל למקדש אחד חששו מאד שיהיו כל ישראל מכוונים את לבם אל מקום אחד.

"הלא לא על תפילה אנחנו מדברים כי אם על עסקי האומה?"

"את זאת יש לנו לדעת", אמר עמינדב, "כי רוח אחת לאומתנו בכל מעשיה ובכל דרכיה. בימי הגלות אשר לא מלאה ידה למשול על בניה כי אם בדברים המסורים אל הלב לא יכלה להשליט ביניהם את מדת שתוף הדעות כי אם בדברים שבלב. עכשיו שידה תקיפה גם ביתר הדברים מתקנת היא גם את יתר תקנותיה ברוחה זאת. כי טובים השנים מן האחד והשלשה מן השנים⁶¹ הלא הורו גם סופרי הקדש וכי יש לאדם לשתף נפשו עם הצבור וכי יש לאדם לצער את עצמו עם הצבור⁶² הלא היתה אחת מאבני הפנה בתורת מוסר רבותינו ועל אמרותיהם על אדות הענין הזה והאזהרה הגדולה אשר הזהירו לאמר 'לעולם אל יוציא אדם עצמו מן הכלל'⁶³ היו למוסדות לבנין תרבות התורה אשר כוננו היום בארץ ישראל ובכנותיה האחזות הרחוקות".

"עצם הדברים אשר אני שומע מפיהך אדני", אמרתי, "אינם חדשים לי בכלל, אך יודע אני כי כל יראי ה' יתהללו כיום בתיקוניכם. אך כל ימי שבתי בארץ הנכר

58 דברים כט, י.

59 בבלי, מגילה כח ע"ב.

60 שם, ברכות ח ע"א.

61 קהלת ד, ט-יב.

62 "תנו רבנן בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן באין שני מלאכי השרת שמלויין לו לאדם ומניחין לו ידיהן על ראשו ואומרים פלוני זה שפירש מן הצבור אל יראה בנחמת ציבור [...] וכל המצער עצמו עם הצבור זוכה ורואה בנחמת ציבור" (בבלי, תענית יא ע"א).

63 בבלי, ברכות מט ע"ב.

לא ידעתי למצוא את יסודתם לפרטיהם בתורתנו. ועתה אם טוב אני בעיניך האר נא בחסרך את עיני בדבר הזה.”

”בכל לבי הנני לבאר לך עד אשר תמצא ידי.”

”בטרם כל”, הוספתי לשאול, ”הודיעני נא, אדני, מדוע תקראו לסדר הישוב אשר לכם: ערוב?”

”באהבתנו למצוא קנה מדה לכל תקוני תרבותנו”, הסביר לי עמינדב, ”עד כמה יחשבו כעין מלואים לרוח תורתנו בת העולמים שמנו לנו לחוק להתבונן בעמק טבע מצותינו השונות מדרכי כל עם ועם. הנה הסמן המיוחד לנו ביותר הוא כי עם השבת אנחנו. שבת הימים בכל הדורות ושבת השנים בשבתנו על אדמתנו היתה החטיבה האחת הגלופה והמפתחת בכל היצירות שיצרה לנו תורתנו. על כן נחשבה לנו גם בימי ענינו כעין דוגמה לאחרית הימים לעת אשר ינוחו יגעי כח מעצבם ומרגזם לעתיד לבא 'ליום שכלו שבת ומנוחה לחיי עולמים'⁶⁴ כי השבת היא ראשית שחרור האדם מאדם, הקול הראשון הנוקב והיורד עד התהם ההולך מסוף העולם ועד סופו: 'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך'⁶⁵ השמיענו ה' ביום תנו לנו את השבת. ביום הזה אין אדון ואין עבד. אין אזרח ואין גר. כי יום מנוח הוא לכל אשר נשמת חיים באפו 'אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך'.⁶⁶ היום הזה גלה עינינו להביט נפלאות מכל חוקיו ומצותיו ומכל דקדוקי הלכותיו.

”חלוקי הרשיות, לאמר, הרשיות המיוחדות לבעלי בתים שונים בחצר אחת, מבלי היות לאיש מהם כל זכות בחלק חברו אוסרים בשבת לבלתי הוציא איש איש את כליו מביתו המיוחד אל החצר כי בכל מדרך כף רגלו רשות אחרים מעכבת. אות ומופת הוא כי חלוקה כזאת האומרת 'שלי שלי ושליך שליך'⁶⁷ שהיא לפי דברי רבותינו מדת סדום זרה היא לרוח התרבות הקרושה העליונה תרבות השבת. אסור זה שאסרה השבת רמז גדול הוא לקנין היחיד הנוהג בתרבות החול מסתכסך ומסתבך בהתנגשו בקנין רעהו היחיד. לקלקלה זאת מצאה רוח השבת

64 משנה, תמיד ז, ד.

65 שמות כג, יב.

66 שם כ, ט.

67 משנה, אבות ה, י.

תקנה. הנה קנין היחיד הוא יסוד כל מחלקת וכל כריתות המפרדת בין הדעות ובין הלבבות העושה את העולם האחד המשותף לכל האדם רשויות רשויות סגורות ומסוגרות ובהיות כל ראשו וכל סופו של הקנין רק הלחם בטלה השבת מן הלחם את תורת קנין היחיד ותטל עליונות תורת קנין הצבור בהורותה את היחידים להשתתף ולשום את פת כלם לפת אחת אשר דעת כלם וזכות כלם שוה מבלי היות לאיש יתרון בו על חברו. והפת המשותפת עושה את קניני היחידים השונים לקנין אחד ואת רשויות היחידים השונים לרשות אחת ויותר מזה היא עושה את דעות היחידים השונות לדעה אחת שלמה ותמימה.⁶⁸

”והתקנה הזאת נקראה מעולם ערוב לאמר הדבר המערב את הדעות על כן קראנו לשטת הישוב ערוב כי הוא מערב את הקנינים הרבים ואת הרשויות הרבות ואת הדעות הרבות לקנין אחד לרשות אחת ולדעה אחת הערוב הזה הוא עושה באמת את כל ישראל ערבים זה בזה.”

”בכל לב אברכך עמינדב אדני על הרמז הנאה אשר מצאת לשטת הערוב אך בכל זאת הלא יש לנו לדעת כי בעצם סדור השטה הזאת היו חכמי העמים המורים לבני עמנו התלמידים?”

”עליה אני דן”, ערך אלי עמינדב מילין. “הלא זה מעט אמרתי לך כי המליצים הראשונים לתקנת תרבות הישוב היו בני ישראל בדעת ברורה מאוד סברוה ובקול חוצב להבות אש הטיפו אותה אך לא ידעו כי קול דמי אבותיהם הנוזלים בעורקיהם זה ארבעת אלפי שנה צועקים מתוך לבם, לא ידעו כי רוח התורה אשר היתה נשמה לעם אשר מקרבו יצאו היא הנותנת את דבריהם בפיהם, כאשר לא ידעו הם כי את יסודי תורת משה, אשר התעלמו ממנה, הם מורים לכל משפחות האדמה, ככה לא ידעו גם רבים משלומי אמוני ישראל, דברי מי נשמעים מפי העברים המתנכרים ההם. אך היו חכמי לב בקרב העם אשר הכירו כי החדש הזה ישן הוא, ישן נושן, כי כל השטה הזאת איננה כי אם רקמת עור חדשה אשר קרמה על עצמות אשר הם כל עצם התורה.”

68 מדובר כאן על עירוב חצרות, שנעשה על ידי הנחת פת אחת – שהיא קניין כל בני החצר המשותפת – בחצר, ועל ידי כך מוגדרת החצר כולה כרשות של כולם וכל אחד יכול לטלטל בה חפצים בשבת מבית לבית.

”אך מדוע זה היו אנשים כאלה אשר לא ידעו את ה' למליצים נאמנים לה'?”
הקשייתי לשאול.

”מליצים נאמנים לא היו לה האנשים ההם”, ענני, ”כי לגוף שיטתם לא חסר כי אם דבר אחד הלא היא הנשמה הנותנת חיי עולם במעשה האדם, כי החרות אשר בקשו הם למשפחת האדם לא מיטב פריה בעיניהם כי אם הנאת חושי הגוף וסמן רב הרמז לדבר כי ראש המדברים לשיטה זאת⁶⁹ בא ברמים להלחם עם רעהו מלחמת שנים (דו־קרב) בעד אשה אחת וישם קץ לחייו ועל כן לא הייתה תקומה לשיטתו לארך ימים כי ככל אשר הגוף וחושיו והנאותיהם בני תמותה הם ככה יש קץ לשלטון השיטה אשר סוף צביונה לא היו בלתי אם אלה. אך בכל זאת תעיד השיטה הזאת אשר ראשי יוצריה בני ישראל היו על רוח הטהרה והצדקה היצוקה במזג עמנו. לפנים בישראל לא היתה השכינה שורה אלא על קדושי הדור בני עליה המעטים אולם באחרית הימים הלא יעד ה' לשפוך את רוחו על כל בשר.⁷⁰ ולוא קמו נביאים להפיץ את השטה הזאת בשם התורה לא רבו המקשיבים אליה כי קצרי רוח מעבורה קשה היו ההמונים בדורות ההם אבל רק מגדולי עמנו יראי ה' בכל לב גמרו בקדש”.

”הואל נא אדני לבאר לי ראשונה את צד החול שבשטה זו על פי התורה ואחרי כן אבקש אותך לבאר לי את צד הקדושה שבה”.

”בצד החול אני כולל את הטוב אשר ימצא את גוף האדם”, אמר עמינדב, ובצד הקדושה אני כולל את תקון מוסר האדם שהיא תולדה מוכרעת למשמרת שטה זאת. והנה קנין היחיד הנצור בידי בעליו בצרת עיין, אף כי במשפט בא לידו ובמשפט הוציאוהו יני ישראל מיד גוזליו שמא היה תכלית שנאה לחסידי ישראל מעולם. שלי שלי ושלך שלך שהוא שורת הדין לכל גוי נחשבה למדת סדום לחסידינו.⁷¹ להוציא נקי את השכיר אשר בשגגה שכר את החבית וישפוך את היין תחת אשר שכר להביאם למקום המשומר תחשב לשופטי כל גוי וגוי לאַוֶּלֶת ובעיני חסידינו נחשב ל'דרך טובים' ותשלומי שכר לשכיר נרפה כזה הלא יהיו בעיני כל עם לרפיון שלא נתן להמחל ובעיני חסידינו נחשבו ל'ארחות

69 כוונתו להוגה הדעות והמנהיג הסוציאליסטי היהודי הגרמני פרדיננד לסל (1825-1864).
70 על פי יואל ג, א.
71 לעיל הערה 67.

צדיקים'.⁷² סדרי המשפט אשר בלעדיהם לא יהיה אפשר להתקיים בימי התחרות נקראו בפי חסידינו 'דיני אדם' והאיש אשר יצא ידי חובתם לא יצא עוד ידי חובתו העליונה. כי היו דברים אשר העושה אותם פטור בדיני אדם וחיב בדיני שמים.⁷³ לאמר דינים הנהוגים בתרבות טהורה ועליונה מתרבות התחרות. ואם אמנם כי בימים ההם לא בזו גם החסידים לאיש ישר אשר לא מחל ולא ותר מאומה משלו כל עוד אשר נדבר לבלתי קלקל את שורת הדין בהיות כל אדם אז אנוס להלחם במכרו בשכירו או בשוכרו כאשר ילחם אויב באויב למען מצוא את מחיתו בימי היות כל איש העוסק בעסקו מתהפך בכל רגע מעשוק לעושק ומעושק לעשוק. במעמד הזה לא מלאה יד החסיד לבקש מן האדם גדולות. רק בלבכם ידעו בני העליה כי כגבוה מדת הרחמים על מדת הדין בשמים ממעל, כן גבהו דיני שמים על דיני אדם בארץ מתחת.⁷⁴

"אמנם כל המעמד האנוס הזה בטל למן היום אשר בטלה התחרות מן העולם אז קמו הדברים אשר חזו רבותינו לאמר 'אין בן דוד בא עד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישראל'.⁷⁵ למן היום אשר חדלה המטבע להיות משא נפש לתרבות בני האדם כדבר קדמונינו אשר הכירו כי המטבע ותקון עולם במלכות שדי לא יכוננו יחד ויחליטו כי 'אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס'⁷⁶ למן היום

72 "רבה בר חנה [או רבה בר רב הונא כגרסת הרי"ף והרא"ש] תברו ליה הנהו שקולאי חביתא דחמרא. שקל לגלימייהו. אתו אמרו לרב. אמר ליה הב להו גלימייהו. אמר ליה דינא הכי? אמר ליה אין. 'למען תלך בדרך טובים' (משלי ב, כ). יהיב להו גלימייהו. אמרו ליה עניי אכן וטרחינן כולא יומא וכפינן ולית לן מידי. אמר ליה זיל הב אגרייהו. א"ל דינא הכי? אמר ליה אין. 'וארחות צדיקים תשמור' (שם)" (סבליים שברו לרבה בר חנה חבית יין. לקח את גלימתם. באו וסיפרו זאת לרב. אמר לו רב תחזיר להם את גלימתם. אמר לו כך הדין? אמר לו כן [...] החזיר להם את גלימתם. אמרו לו [לרב] עניינן אנחנו וטרחנו כל היום ואנו רעבים ואין לנו כלום. אמר לו תן להם שכרם. אמר לו כך הדין? אמר לו כן [...] בבלי, בבא מציעא פג ע"ב).

73 כלל תלמודי הלכותי הקובע שאף שבית הדין אינו יכול לחייב אדם בעונש או בתשלום על מעשה מסוים, מבחינת הצדק ראוי היה שיחויב. כלל זה נשנה בעיקר בגרימת נזקים באופן עקיף (גרמא).

74 על פי פירוש רש"י לבראשית, א, א: "שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים למדת הדין".

75 בבלי, סנהדרין צח ע"א.

76 שם.

אשר השליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו⁷⁷ חדלו כמעט דברי ריבות בשערים. דיני אדם בטלו מפני דיני שמים. חזון המשורר הקדש עד צדק ישוב משפט⁷⁸ נאמן כיום לכל דבריו. מדת הדין בטלה כמעט מאליה, ותחתיה קמו דברי החכם הקדמוני אשר צפה ברוח חכמתו כי 'אין ירושלים נפדת אלא בצדקה'⁷⁹ לא בצדקת מתן אצרות כסף מיד העשיר ליד העני כי אין עוד עשיר ואין עוד עני ואין עוד פרוטה ולא שקל בכל גבולנו כי אם בצדקה של אהבת איש את רעהו אהבת היחיד את הצבור והצבור את היחיד".

"מה טיב הצדקה המושלת כיום לברה תואיל לברר לי אחרי כן. אך עתה

הואיל נא אנני להסביר לי איככה בטלו כל הקלקולים בהבטל קנין היחיד?"
 "כמעט כל המדות הרעות אשר הזהירו חכמי המוסר בכל דור ודור את הבריות

מהן אינן ידועות עוד כיום בלתי אם לחכמי עם חוקרי הקדמוניות, ככל אשר לא היו עוד האלילים הקדמונים אשר בצור וצידון ידועים בימי אבות אבותינו בלתי אם לחכמים יודעי העתים. האונאה במקח וממכר היא אחת החטאות אשר נכשלו בהן רבי רבבות אנשים בכל דור והנה עתה אין זכר לה כי אין מקח ואין ממכר. כי מה יקנה איש אם כל צרכיו מוספקים לו ביד רחבה. ומה ימכור איש אשר לעצמו אין לו כל כי גם ביתו ורהיטיו נכסי הציבור הם.

"אין מקום לקנאה ולצרת עין באין עוד יתרון קנין ובאין עוד יתרון תוקף או יתרון כבוד לאיש על רעהו ובמה יתקנא המקנא. אין מקום לשנאה אחרי כי אין עוד חפץ ואין עוד יכלת לאיש להרע לרעהו ואין שנאה מתקימת אלא בהיות שנאה כנגדה. אין עוד רום עינים ואין שחצות ואין בזבוז סר טעם כי כל אלה היו תולדות עשר היחיד ובאין עוד יחיד עשיר או מתעשר וכנגדו אין אביון לא ישימו לב איש אותו להרים עין להשתתף או לבזבוז. גם ללעג ולדכה ולרכיל אין עוד מקום כי כל אלה מיני כלי מלחמה היו לאיש בשנוא נפשו במקום אשר לא חזקה ידו לשלוח בו כלי נשק שנונים מאלה ובאין עוד מקום לאיבה אין מקום למלחמה גם בגלוי גם בסתר, לא בנשק גס וכהה ולא בנשק דק ושנון. ואם בטלו מקח וממכר באין עוד איש צריך לקנות ובאין עוד איש יכול למכור הלא בטלו

77 ישעיה ב, כ.

78 תהלים צד, טו.

79 בבלי, סנהדרין צח ע"א.

על אחת כמה וכמה גנבה וגזלה כי ממי יגנוב ואנה יוליך את גנבתו. סוף דבר הבצע היה אם כל חטאת אבי אבות כל טמאה כל גאווה וכל יתרון האדם על האדם ושלטון אדם בחברו לרע לו ומשנעקרה מפלצת זו מן הארץ קמו דברי החכם על כל איש למקטן ועד גדול 'בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך משלך יתנו לך ואין אדם נוגע בשל חברו ואין אומה נוגעת בשל חברתה כמלא נימא'⁸⁰

"מה יפי דברי המאמר ומה נאמנו כיום לכל פרטיהם אך איככה נהפך גם לב האומות לבלתי געת בשל חברותיהן?"

"פשוט הדבר מאוד", הסביר עמינדב, "הן ימים רבים לפני מזה החלו המלחמות להיות קשות על בעליהן מאד לרגלי החדושים בתעשית כלי הנשק ועיני הַכָּרָד [דינמיט] אשר התחרו כל העמים להעביר איש את רעהו בתחבולותיהם כיד תורת המדע הטובה על כלם עד כי תחת אשר כלי הנשק הראשונים היו מכים באלפיהם הכו האחרונים ברכבותיהם. וייראו חכמי יועצי כל ממלכה אירופית להטות את לב עמם למלחמה בגוי אחר באירופא פן ינגף עמם ונפל ממנו המון רב מאד ומרה נפש העם והתקומם, כי בימים ההם החל להיות פרי כל נגף במלחמה תקומה. ויהפכו בעלי הכבוש את פני המלחמה אל עבר אחר אל איי אסיה וירכתי אפריקא אשר יושביהם התמימים אינם נאזרים עוד בלתי אם בנשק דל מאד בקשת או בחרב. שם קוו כי יצליחו, כי יאכלו העמים בידם ככפיר בעדרי צאן וכאש בנערת. ופתחון פה למעשיהם אלה היתה בראשונה הדת והתרבות האירופית, אשר אמרו לזכות בהן את הפגנים הפראים ואחרי כן נתנו הכובשים טעם לדבריהם כי היות ארצם צרה ליושביהם להתפרנס זה מזה יכבשו ארצות רחוקות למען מצוא שם שוקי ממכר חדשים לסחורת יושבי ארץ מולדתם ולפרי כפיהם וחרושת מעשיהם. אולם לא כאשר דמו הכובשים כן היתה. עד מהרה נודע הדבר, כי אמץ השבטים העזים באייהם הרחוקים כמעט שקול הוא כנגד תחבולות האירופים. בדורות ההם כבר החלה נפש האזרחים להיות מרה על מבחר בחוריהם הנלקחים מזרועות הוריהם למות במלחמה. ובעת ההיא כאשר נשקע כמעט כל הון הארץ במלחמות האחויות אשר לא ידעו שבעה והעמים היו קרובים להֹרֵשׁ והיחידים לא יכלו עוד להכיל את המס הכבד אשר הִטֵּל על כל אכל ועל כל משקה ועל כל צרכי האדם למקטן

80 שם, יומא לח ע"א-ע"ב.

ועד גדול לא יכלו עוד אוהבי הכבוש לאמר כי למען הרחב ליושבי ארצותהם הלכו לרשת ארצות רחוקות, תחת העשר את בני עמם ינצלו את ארצם והציגוה ככלי רק. חובות הממלכה עלו עד מרום קצם כי התחבולות המתחדשות לבקרים במעשה כלי הנשק ובכנין האניות יאכלו אלפי מיליונים לשנה מבלי השב אף פרוטה אחת קטנה אל האוצר מלבד אשר אין קץ לרבי הרבבות אשר תבלענה מלחמות האחוזות. זאת ראו כמה מלכים ויחליטו גם הם כי עת היא להשבית מלחמות מן הארץ. וסוד יועצי השלום אשר עד העת ההיא היה לשחוק בעיני התקיפים החל להשמיע במרום קולו ויד כל העמים עמו באמרם תחת בקש עשר בקצוי ארץ תחדל נא המלחמה אשר חיל צבאה אוכל מליונים בכל יום ויום גם בימי שלום יחדל נא בנין אוניות מלחמה אשר יש אשר אחת מהם תעלה לשלשים מיליון ובפגוע בה פגיעה אחת ואיננה. בסוד כל אלה ישובו לממלכה אדירה כאלף מיליונים לשנה היש עסק טוב מזה. מאמצי כח סוד השלום מקצת המלכים והעמים כלם נתנו פרים והיום הגדול בא וקשת וחרב ומלחמה השברו מן הארץ. אולם גדול הרבה מן העשר השקול והמנוי אשר שב אל העמים הוא העשר הסמוי מן העיץ אשר אין קץ לברכה השרויה בו כי התרוקנו ידיים לאלפי רבבה בכל עם ובכל ארץ אשר מלאו עד העת ההיא בקשת ותשבנה לעבודה ולמלאכה אשר פריה הוא לחיים ולא למות והידיים האלה השיבו לעמם את כח נעוריו כי עד העת ההיא היו בני הנעורים וכחם נתונים לעבודת החרב ולא לעבודת המחרשה והחרשת.

“ולוא היו הימים ימי בכורים לכלכלת סדר הישוב על פי תורת הערוב כי עתה לא היתה תקוה לשלום העמים להִוָסֵד ולהתקים. כי מראה סדר הישוב ההיא הפך לב חדש לכל רואיו ולכל שומעי שמעו לב אחר כי את אשר לא עלתה על לבם חזו עיניהם. עיץ בעיץ ראו בסדר הזה, כי עשר היחיד אשר בו נתנו בני האדם את כל מחמדיהם היה לאכזב לבעליו מדור דור והזכוי אשר זכה כיום היחיד את כל אחיו בקנינו ובפרי כפיו היה למקור מחיה ורוחה לנפשו ולביתו לכל ימי חייו. עיץ בעיץ ראה כל בשר כי המלחמה אשר נלחם כל יחיד מימי עולם בכל העולם כלו למען התמלא מחרבנם ולהתעשר בנזקי אחיו אבן נגף היתה לו ולכל העולם כלו, וכי ברית השלום אשר כרתו בעלי תורת הערוב בין היחיד ובין הרבים בשומה אותם לצבור אחד אשר לב אחד לב שלם וחפץ אחד לכלם נתנה לצבור הזה כח אשר לא היה עוד כמהו מיום היות אדם על הארץ. המראה הגדול הזה

אשר השתוממו עליו כל יודעיו העיר את לב גוי ואדם לדבר על לבם לאמר היום ראינו כי המלחמה רק הכשל הכשילה את כח היחידים ולמדום אשר לדכא אותה ולהחשיכה. ואף כי אחרי אשר חדלה המלחמה ודבר רבותינו אשר דברו זה אלפי שנה על החרב כי 'אינה אלא לגנאי'⁸¹ נאמן בכל מלא תקפו עד כי קמו כמעט דברי הנביא 'כל חטאות האדם השלכו במצולות ים'⁸².

81 שם, שבת סג ע"א.

82 מייכה ז, יט.

שער שלישי

זכויות חברתיות ומדיניות רווחה

משפט וצדקה בישראל ובעמים

שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום

משה ויינפלד

מבוא

תעודתו של ישראל לעשות משפט וצדקה ראשיתה נעוצה במקרא, בדבר האל לאברהם, אבי האומה: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח 19). בהגשמתו של ייעוד זה נביאי ישראל רואים את הבסיס לקיומו של עם ישראל (ראה ישע' ה 7, ירמ' ד 2, עמוס ה 24, מיכה ו 8 ועוד) ומציירים תמונה לעתיד לבוא, תמונה אידיאלית של מלך מבית דוד העושה משפט וצדקה כדוד (ישע' ט 4; השווה יא 1 ואילך לב 1; ירמ' כג 5, לג 15).¹ אין להניח שבכל אלו מדובר בחריצת-דין בלבד; שהרי המושג "משפט וצדקה" מתקשר, בדרך כלל כפי שנראה להלן, אל חסד ורחמים, ולפי הקשריו השונים הוא מכוון להטבת מצבם של מעוטי היכולת, ואין צריך לומר שהללו לא יוושעו בחריצת דינם הצודק בלבד, אלא בביעור הניצול והעושק מצד העשירים והעושקים.

ואולם ביעור העושק מן הראוי שיבוא תחילה על-ידי העושקים עצמם. ואמנם יחזקאל המעלה את התביעה לעשיית משפט וצדקה בתחום היחיד (יח 5 ואילך), מסכם את תביעתו ואומר: "משפט אמת יעשה בין איש לאיש" (פס' 8). ובדומה לכך ירמיהו, בנאומו בחצר המקדש: "אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו: גר יתום ואלמנה לא תעשקו וגו'" (ז 5-6), וכן זכריה: "משפט אמת שפטו

* משה ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה, עמ' 2-11.

1 לדוד עושה משפט וצדקה; השווה שמ"ב ח 15.

וחסד ורחמים עשו איש את אחיו ואלמנה ויתום גר ועני אל תעשקו ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם" (ז 9-10). אלא שמילוי תביעה אידיאלית זו מותנה ברצון הטוב ובמצפוננו האישי של האזרח, ואם לא ייעשה דבר מצד הנהגת החברה והשלטון לא יבוער העושק. לפיכך פניותיהם של הנביאים אל המלכים והמנהיגים לעשות משפט וצדקה מנוסחות ניסוח נמרץ הרבה יותר מפניותיהם אל היחיד. כך, למשל, פונה ירמיהו לבית מלך יהודה: "עשו משפט וצדקה והצילו גזול מיד עשוק וגר יתום ואלמנה... אל תחמסו... כי אם עשו תעשו את הדבר הזה ובאו בשערי הבית הזה מלכים יושבים לדוד על כסאו וגו'" (כב 3-4). הנביא אף מתנה הגשמת משפט וצדקה בקיום הבית והממלכה: "ואם לא תשמעו את הדברים האלה בי נשבעתי נאום ה' כי לחרבה יהיה הבית הזה" (כב 5, השווה כא 12). והוא הדין למיכה: "שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו... לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלם עיין תהיה" (ג 9-12). אף יחזקאל בחזונו האידיאלי פונה בעניין משפט וצדקה לשכבות ההנהגה, דהיינו לנשיאי ישראל: "רב לכם נשיאי ישראל חמס ושד הסרו ומשפט וצדקה עשו הרימו גרשתיכם מעל עמי נאום אדני ה'. מאזני צדק ואיפת צדק ובת צדק יהי לכם וגו' (מה 9-10). וישעיהו אף מגדיר במפורש את תפקידו של המלך בתחום משפט וצדק: "הן לצדק ימלך מלך ולשרים למשפט ישרו" (לב 1).

במחקר זה נתרכזו אפוא במשפט וצדקה בתחום הממלכתי ונשתדל להראות, כי אמנם עשיית משפט וצדקה בהקשר הלאומי פירושה פעולות לטובת העניים ושכבות-העם הנמוכות. פעולות אלו נעשות באמצעות תיקונים סוציאליים, יוזמים על-ידי המלכים וחוגי השלטון; נלמד זאת בעיקר מהקבלת הניב עשיית משפט וצדקה על-ידי המנהיגים אל כינון "מישרים" במיסופוטאמיה ואל הכרזות ה"דרור" במצרים. התיקונים הסוציאליים הללו נעשו בעיקר על-ידי המלכים בעלותם לשלטון, או בשעות גורליות אחרות בחיי האומה. ואמנם, עשיית משפט וצדקה במקרא כרוכה אף היא בהמלכה ובמלכות (שמ"ב ח 15; מל"א י 9; ישע' ט 4; טז 5; ירמ' כב 3, 15, כג 5, לג 15; תה' עב 2-1; משלי טז 12) וחופפת, כפי שנראה בהמשך דיוננו, את המושג המיסופוטאמי "לעשות (בתרגום מילולי: לשים) אמת ומישרים (= צדק)" *kittam mīšaram šakānum*. מושג זה כרוך בתיקונים חברתיים, שעיקרם שמיטת חובות של המדינה ושל הפרט, שילוח עבדים, החזרת קרקעות ותיקון עיוותים כלכליים אחרים כהפקעת

מחירים, סילוף משקלות ומידות וכיו"ב.² תיקונים אלו כונו במיסופוטאמיה "שימת מישרים/דרור" *mīšaram / andurāram šakānum*, ומבחינת הלשון והמהות הם מקבילים למוסדות השמיטה והדרור (יובל) בישראל. אכן שילוח עבדים, החזרת קרקעות לבעליהם הראשונים וכן שמיטת חובות הם מן המעשים הבולטים ביותר בריפורמות חברתיות, שתכליתן לכונן צדק חברתי ושוויון ולסייע לנחשלים בחברה. מעשים אלה, שהם בבחינת גולת־הכותרת בהשכנת משפט וצדקה בישראל ובהשכנת *mīšarum* במיסופוטאמיה, כונו בעברית, בשם "דרור" *durārum / andurārum* באכדית.

ואמנם קריאת דרור למשועבדים מאפיינת את הריפורמות החברתיות בישראל ובמיסופוטאמיה. כמו במיסופוטאמיה כך בישראל נהגו מלכים ומנהיגים להכריז "דרור", שהיה כרוך בשילוח עבדים (צדקיהו) ובשמיטת חובות (נחמיה), אלא שבישראל נצטוו על קיום מוסד הדרור לא בתוקף הכרזת מלך בשר ודם כי אם בתוקף הכרזתו של המלך־האל בסיני (ראה בייחוד ויק' כה). גם כאשר המלך "קורא דרור", כפי שעשה צדקיהו (ירמ' לד 8 ואילך), הדבר נתפס כהגשמת הצו האלוהי בברית שכרת עם ישראל (שם, שם פס' 12-15). אף מועד השמיטה והדרור בישראל נקבע לא על־פי שיקולים מדיניים כלכליים כבמיסופוטאמיה, אלא על־פי מחזור תקופות שנקבע על־ידי האל: שבע שנים ושבע כפול שבע שנים.³

הבדל מהותי אחר בין הכרזות ה"דרור" במצרים ובמיסופוטאמיה לבין קריאת הדרור בישראל הוא בכך, שהמניע להכרזת "דרור" בקרב עמי המזרח הקדום היה כרוך ברצון המלכים לקנות את לב העם, ולפיכך עשו זאת בעלותם על כסא המלוכה. אמנם בכינון ה"מישרים" או ה"דרור" הביאו המלכים לידי שיפור במצבם של העניים, אך הדחף לפעולות אלו היה הרצון להתגדל בפני

2 אמנם *kittam u mīšaram šakānum* מתייחס בחוקת חמורבי (טור 5, שו' 20) לקובץ החוקים, אך כפי שהראה י. פינקלשטיין במאמרו ב־*JCS* 15 (1961) 91 ff. משמשת פעולת ה־*mīšarum*, כלומר הריפורמה החברתית, נקודת־מוצא לפרסום קובצי החוקים במיסופוטמיה. הללו הם פועל יוצא מן הריפורמה.

3 ראה M. Tsevat, *ZAW* 84 (1972), 447f.

העם כמלכים צדיקים וישרים⁴ ולא כוונה אמיתית להיטיב עם עניי עמם.⁵ ביוון, שגם שם השתרש נוהג זה של הכרזת "דרור", חשו במגמה זו של השליטים לפעול לטובת עצמם,⁶ ועל כן נחשבו שם התקנות על שמיטת חובות כעבירה שיש להעניש בגינה ולקלל כל מי שינסה להגשימה.⁷ לעומת זה נתפסו השמיטה והיובל בישראל כמוסדות שנקבעו על-ידי האל, ועל כן אין האינטרס האנושי ממלא שם תפקיד כלל. אפילו נבע הדבר מטעמים ממלכתיים-מדיניים, כמו לגבי צדקיהו, למשל, הרי הנביא רואה את המעשה באור חיובי, כפי שרמזנו, משום שהוא תואם את הצו האלוהי ולא בא מכוח היותו מצוות המלך.

הכרזת ה"דרור" היא פועל-יוצא של מעשה משפט וצדקה מצד השליט, המשחרר את נתיניו מחובות ועונשים כאחד. הסליחה והוויתור מצד השליט היא עשיית משפט וצדקה, המתקשרת, כפי שנראה להלן, אל חסד ורחמים, וזוהי ל"עשיית אמת ומישרים" (*kittam u mīšaram šakānum*) באכדית. "שימת דרור" *andurāram sakānum* באכדית, שמשמעה מתן החופש, מקורה ב"שימת מישרים" *mīšaram šakānum*, שהיא פעולת הצדק והיושר הכללית המניעה את מתן החופש.⁸ בתקופה ההלניסטית מכונה ה"דרור" *φιλάνθρωπον* "מעשה חסד", וברין, שכן בלי רצונם הטוב של המושלים והאדונים לא ייתכן כלל "דרור". וכאן יש להוסיף, שכשם שה"דרור" יש בו משום חירות וישע לעניים ולנצרכים, כך יש בו משום עונש ופגיעה במשעבדים ובעריצים. ואמנם נוסחאות ה"מישרים" במיסופוטאמיה והנוסחאות על עשיית משפט וצדקה בישראל כרוכות בשתי פעולות: בהענשת העושקים והשמדתם, מצד אחד, ובעזרה לעניים ודלים, מצד אחר.

- 4 השווה *šar mīšarim* "מלך מישרים" בכתובות מלכותיות מיסופוטאמיות, וכן מלך צדק ומלך ישר בכתובות פיניקיות.
- 5 וראה דברי חז"ל בברייתא בבא בתרא י' ע"ב בקשר לכתוב "צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת" (משלי יד 34); "כל צדקה וחסד שעובדי אלילים עושין, חטא הוא להן שאין עושין אלא להתגדל בו", וראה דיון בברייתא זו אצל א.א. אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", ציון, טו (תשי"א), עמ' 1-3.
- 6 השווה Plutarch, *Agis* 7, 8; Cicero, *De officiis* 2, 78-80: "בחלוקת האדמות ובכיסול חובות הוא קונה לעצמו שומרי-ראש ולא אזרחים לספרטה".
- 7 חוקי אפלטון, ספר ג 684, וראה לעניין זה D. Asheri, *Leggi greche sul problema dei debiti*, 1969, pp. 89ff.
- 8 מבחינה סמאנטית יש להבחין בין *mīšarum* לבין *andurārum*. הראשון מציין צדק חברתי, והשני מורה על שחרור וחירות.

הכרזת הדרור ומושג החירות

בשיחרור, הבא בעקבות הכרזת הדרור, נכלל במיסופוטאמיה גם ביטול חובות מס למלך. בייחוד אמור הדבר לגבי שיחרור תושבי ערים מסוימות ממיסים והיטלים (*kidinnūtu*), או לגבי אחוזות שזוכו ממיסי המלך ומהיטלים מלכותיים (*zakātu*).⁹ זכויות אלו, שבתקופה האשורית החדשה נתכנו "דרור" (*andurāru*),¹⁰ היו כרוכות בהחזרת גולים למקומותיהם, שיקום ערים ומקדשים, שיחרור אסירים מבתי-כלא ועוד. גם במצרים בא ה"דרור" לידי ביטוי בשיחרור חוטאים, מורדים וחיילים שונים, ובעיקר בהחזרת גולים לבתיהם.

שיחרור מסוג זה משתקף בנבואותיו של ישעיהו השני, המכוונות לירושלים שלאחר החורבן, שאליה חוזרים גולים, שבויים ואסירים, ואשר נבנית מחדש לאחר חורבנה:

לקרא לשבויים דרור ולאסירים פקח קוח... ובנו חרבות עולם... וחרשו
ערי חרב (ישע' סא 1-4; השווה מב 1-7, מט 8-9)

ההודעה על הדרור, ובלשון המקרא: קריאת הדרור, היא בבחינת בשורה או הכרזה של אישיות ממלכתית. קורא הדרור, המבשר (ישע' סא 1; השווה נב 7), הוא דמות שנמשחה על-ידי האל ורוח אלוהים שורה עליו (ישע' סא 1), בדומה למלך משיח שרוח ה' נחה עליו (ראה, למשל, ישע' יא 2), או שהוא עבד והאל מלכו אצל עליו מרוחו כדי שישים בארץ משפט (*mīšaram ina mātim*) (*šakānum*), וישחרר אסירים מבית-כלא (ישע' מב 7-1). בשנת 588/87 לפנה"ס הכריזו, כידוע, המלך צדקיהו דרור (ירמ' לד 8 ואילך), ואפשר שהכרזה זו חלה בשנת היובל,¹¹ שהיא שנת דרור, אף-על-פי שהמניעים

9 ה-*zakātu* בתקופה האשורית החדשה קיבל משמעות כללית ושונה מזו, שהיתה נהוגה במחצית השנייה של האלף השני לפנה"ס.

10 על שיחרור אסירים ומורדים במצרים בשעת ההכתרה ידוע לנו למן האלף השני לפנה"ס, ואילו במיסופוטאמיה שמענו על שיחרור מסוג זה רק בתקופה האשורית החדשה.

11 לפי נ. סרנה, היתה זו שנת שמיטה. ראה N. Sarna, "Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year", *Orient and Occident*, Essays presented to

להכרזה היו פוליטיים. אם אמנם כך הדבר, הרי ששנת עלייתו של כורש, שהיא שנת הכרזתו לשיבת ציון (539/38), חלה חמישים שנה לאחר שנת ה"דרור" של צדקיהו, והנביא המנחם ראה אותה אל-נכון כשנת דרור לציון.

ואמנם כורש, משיחו של ה' (ישע' מה 1), ממלא תפקיד ה"דרור". בהכרזתו נכללו החזרת הגולים, בניין ערי יהודה וירושלים וייסוד המקדש (שם, מד 28-26, מה 13; השווה עזרא א 1-4 = דה"ב לו 22-23), פעולות האופייניות, כפי שרמזנו, להכרזות "דרור" באשור ובמצרים. כפי שנראה להלן, פעולותיו של כורש ודריוש (עז' ו 6 ואילך) וארתחששתא (ז 12 ואילך) לגבי ירושלים תאמו את הצווים על זכויות החופש, שניתנו לערים קדושות על-ידי מלכי אשור ועל-ידי המלכים במזרח בתקופה ההלניסטית. ואכן הכרזת כורש, שנעשתה על-ידי העברת קול (כלומר באמצעות כרוז), ומכתב (עז' א 1)¹² מעלה על זכרוננו את דרך הכרזת הדרור במיסופוטאמיה העתיקה. כפתיחה של הכרזת ה"דרור" המפורטת ביותר, שנשמרה לנו מימי עמיצדוק מלך בבל (המאה ה-17 לפנה"ס), שומעים אנו, כי הדברים הכתובים נועדו להישמע בארץ.

הכרזות ה"דרור" היו מלוות אותות מיוחדים, שהיה בהם משום מתן סימן לעם לבוא החירות. בישראל נהגו לתקוע בשופר עם בוא שנת הדרור (ויק' כה 10), ותקיעת שופר נעשתה ברכות הימים סמל לחירות ושיחרור (ישע' כז 13, והשווה בתפילת שמונה-עשרה: "תקע בשופר גדול לחרותנו", ברכה הצמודה שם לברכה על כינון צדקה ומשפט).¹³ במיסופוטאמיה¹⁴ נהגו להרים לפיד כאות להכרזת "דרור", ואילו בשיחרור בעל תוקף מתמיד ולא "דרור" חד-פעמי נהגו להציב נס (=עמוד) ליד שער העיר, שלה ניתנו זכויות חופש (*kidinnu*), או בגבול הנחלה

C.H. Gordon, 1973, pp. 173ff. אך השנה שבה קוראים לכל העבדים בארץ תואמת

את היובל ולא את השמיטה.

12 ראה לעניין זה, E. Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra", *Studies in Jewish and Christian Literature I*, 1976, pp. 72ff., 106-107

13 לאחר-מכן באות הברכות על חיסול הרשעים, מצד אחד, ועל הרמת קרן הצדיקים מצד אחר. אובדן הרשעים וחיזוק הצדיקים הם נושאים עיקריים בדגם ה"דרור" המיסופוטאמי והישראלי.

14 נראה לי, כי הדימוי לפיד בוער בישע' סב 1 לגבי ירושלים המשוחררת מקורו בנוהג זה.

ששוחררה מהיטלים ומיסים (*kudurru*).¹⁵ במצרים, שבה נהגו לשחרר מהיטלים אחוזות-מקדש, הציבו את הנס ליד שער המקדש, ואילו החתים הציבו עץ ליד שער הבית שהוכרו חופשי ממיסים.

הרמת לפיד ונשיאת נס שימשו גם בישראל אמצעי-תקשורת נפוץ (ירמ' ד 6, ו 1; ישע' ה 26, יא 12, מט 22, סב 10). בכתובים מסויימים הנס הוא סמל לשיחרור, ותפקידו לבשר לשבויים, גולים ומשועבדים, על חירותם ושיבתם לבתיהם (ישע' יא 12, מט 22, סב 10).¹⁶ אמנם כן, שיבת האדם לביתו ונחלתו היא תכליתו העיקרית של "דרור". *amargi* בשומרית, שמשמעו "דרור", פירושו המילולי: חזרה אל (חיק) האם (*ama-ra-gi*). וכך הדרור מוגדר גם בויק' כה כשיבת כל איש אל אחוזתו ואל משפחתו (פס' 10). במצרים פותחות הכרזות הדרור במשפט, כי האסירים והחייבים שבים אל עריהם, בתיהם ונחלתם.

"דרור" במובנו הרחב מקפל את היסודות הבאים: שיחרור עבדים ובעלי-חוב מחובותיהם, חנינת אסירים ומורדים (*amnestia*), שיחרור שבויים והחזרת נידחים למולדתם, שחרור ממיסים, החזרת נחלות למשפחות, ואף חלוקת קרקעות לנצרכים.

מסתבר אפוא, שב"דרור" השתלבו חירות מדינית וכלכלית כאחד, כלומר חירות במלוא מובנה: חירות מעריץ פוליטי ומנושה. ואכן גם ביוון היתה ההשקפה דומה. באסיפת-עם בסיראקוסא, בשנת 356 לפנה"ס, הציע המנהיג הדימוקראטי היפון להנהיג חלוקה מחדש של קרקעות ובתים, וכך הוא נימק את הצעתו: כי השוויון (*ισότης*) הוא ראשית החירות (*ἐλευθερία*), וראשית עבדות (*δουλεία*) – ענייתם של חסרי-נכסים.¹⁷

אף-על-פי שמאבקם העיקרי של אנשי סיראקוסא ניטש על שחרור משלטון העריצות של דיוניסיוס, המנהיג הדימוקראטי היפון כורך מאבק זה במאבק על

F. Steinmetzer, *Die babylonischen kudurru als Urkundenform*, 1922, pp. 247ff. 15

השווה "ושא נס לקבץ גלויותינו" בתפילת שמונה עשרה בברכה שציטטנו לעיל. 16
בנוסף ברכה זה שנשתמר בגניזה אנו קוראים: "יום דרוור תקרא, יוכל תקרב, שופר חירות תקע לקבצנו... מקבץ נדחיו..." (TS NS 198.96).

פלוטארכוס, חיי דיון לז, ה (תרגום א.א. הלוי). 17

חלוקת נכסים שווה, שכן אין חירות בלא "שוויון"¹⁸ וחירות אמיתית משמעה שיחרור משיעבוד כלכלי ומדיני כאחד. ואמנם כפי שנראה להלן, מושג ה"מישרים" בנבואה ובספרות המזמורית כרוך בשיחרור תבל כולה משיעבוד.

המשוחרר כעבדו של האל

מתן חופש לבני־אדם והחזרת זכויותיהם מתפרש במצרים, במיסופוטאמיה וביוון כהחזרת האדם לאלוהיו. ראוי לו לאדם שיהיה עבד לאלוהיו ולא לרעהו, השקפה דומה לזו שבויק' כה 42: "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד". וכיוצא בזה בויק' כה 55: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם".

אולם קיים הבדל מכריע בין התפיסה הישראלית לזו המיסופוטאמית והמצרית. בישראל העבדות לאל מבטאת את הכניעה לרצונו של האל ומצוותיו הדתיות מוסריות, ואילו במיסופוטאמיה ומצרים העבדות לאל היא פשוטה כמשמעה: עבודה למען האלים במקדש, לשון אחר: סיפוק צורכי האל בביתו. כך, למשל, אנו קוראים בכתובת מנישתושו מלך אכד (המאה ה-22 לפנה"ס), כי "הוא שיחרר 38 ערים ממס עובד ומצבא, כדי שיוכלו לעבוד למען מקדש האל שמש בלבד". כיוצא בזה אנו שומעים בהכרזתו של פפי השני במצרים מן השושלת השישית (2181-2345 לפנה"ס), כי אנשי אחוזת המקדש של האל מין בקופטוס יעברו אצל אלוהיהם בלבד ואסור לקחתם לעבודה מחוץ למקדש, וזהו המניע להכרזת־הדרור הארוכה של סתי הראשון (1300 לפנה"ס בערך) לעובדי מקדש אוסיריס אשר באַבִּידוֹס. גם אישמֶדֶגֶן מאיסיין (1935-1953 לפנה"ס) במיסופוטאמיה אומר, כי הוא שיחרר ממיסים וצבא את אנשי ניפור, העיר הקדושה, לטובת מקדשי אנליל, נינליל ונינורת. תפיסה זו ממשיכה להתפתח באשור ובבבל באלף הראשון לפנה"ס. שלוש הערים הקדושות, ניפור – עירו

D. Asheri, *Distribuzioni di terre nell' antica Grecia*, 1966, pp. 89ff; A. Fuks, 18 "Redistribution of Land and Houses in Syracuse in 356 B.C. and its Ideological Aspects", *Classical Quarterly* 18 (1968) pp. 218f. (נכלל בספרו *מדינה וחברה ביוון*, מוסד ביאליק, 1976, עמ' 165-178. נראה לי, כדעת אשרי, שכאן "החירות" ו"שעבוד" קשורים להיבט המדיני).

של אנליל, סיפּר – עירו של שֶׁמֶשׁ, ובכל – עירו של מרדוך, שוחררו במועצת האלים ממס ועבדות צבא, כדי שתושבי הערים האלה יוכלו לעבוד את אלוהיהם במקדשיהם. אם הללו יפרו זכויות אלו, יעזוב האל את מקדשו והארץ תישם. תפיסה זו נעוצה בהשקפה המיתית המיסופוטאמית, כי האנשים נבראו לשאת בעול העבודה במקדשים,¹⁹ כדי לשים דרוור לאלים עצמם.²⁰ לפי תפיסה זו, הוכרז הדרור בשעת הבריאה לאלים ולא לאנשים, בניגוד לתפיסה הישראלית שהאל הבורא הכריז על חירות לנבראים בשעת הבריאה, והציות לאל הוא תוצאה של חירות זו.

משפט וצדקה כייסודו של היחיד בישראל

כשם שהשליט עושה משפט וצדקה לעמו, ובכך הוא משחרר אותו משיעבוד לאדם ולמדינה, כך היחיד לפי ההשקפה הישראלית, חייב לעשות משפט וצדקה עם רעהו ולשחררו משיעבודו ומצוקתו. ב"משפט וצדקה" בתחום היחיד, נכללו חובות שבין אדם לחברו, שבדרך-כלל אין למלכות ולמדינה שליטה עליהם. הנביא יחזקאל בדברו על ה"צדיק" היחיד, העושה משפט וצדקה, מזכיר²¹ הימנעות מהונאה, מתפיסת משכון, מגזילה, מנשך ותרבית ועשיית עול (יח 7-8, 12-13, 16-17). אולם אין די בכך. האידיאל של עשיית משפט וצדקה אינו מצטמצם בדרך השלילה בלבד, הימנעות מעשיית רע; עיקרו עשיית טוב: מתן לחם לרעב ובגד לערום (שם פס' 7, 16). בנקודה זו אתה מוצא דמיון להכרזות ה"דרור" המלכותיות, שכן גם שם המלך מאכיל רעבים, משקה צמאים ומכסה ערומים.

- 19 "ישא האדם את סל האלים", *Atrahasis – The Babylonian. Šupšik ilim awilum*, "lišši, Story of the Flood" (W.G. Lambert, A.R. Millard), 1969, p. 56, line 191 והשווה עלילת הבריאה אנומה-אליש ו 7-8 (מ. ויינפלד עלילת הבריאה הבבלית, אקדמון, תשל"ג): "תושם עליו עבודת האלים והם (האלים) ינחורו".
- 20 *aptur ulla andurarā aškun* "התרתני את העול (של האלים) שמתני דרוור" (אתרחסיס כנ"ל, עמ' 60, שו' 243). ובמקבילה שבעלילת הבריאה הבבלית אנומה-אליש ו 49: "עתה הארון אשר שמת חופשתנו (*šubarrū*).
- 21 "משפט וצדקה" ביחזקאל משמעו התנהגות תקינה וישרה, הכוללת גם עניינים שבדת ופולחן: עבודת אלילים וגילוי עריות (פס' 6, 11, 15).

כיוצא בזה בישע' נח. בפרק זה שברקעו יום צום, כנראה יום כיפור (הפרק נקרא בבית הכנסת ביום כיפור, יום שבו מכריזים על ה"דרור" ו'יק' כה 10],²² מוכיח הנביא את העם על שלא עשה משפט וצדקה (פס' 2) ומשפט וצדקה פירושם, לדברי הנביא, התרת כבלי משועבדים (מוטת העול, פס' 6), פריסת לחם לרעב, הבאת עניים מרודים ביתה, כיסוי ערומים (פס' 7), כל אותן פעולות הנעשות על-ידי המלך המכריז דרור לעמו. מילוי דרישות אלו תואם את הצום ויום רצון לה' (פס' 5), ואותו נביא מגדיר במקום אחר את ה"דרור" בתחום הלאומי כשנת רצון לה' (סא 1-2). בפרק אחר נביא זה מדבר על נסיגת משפט וצדקה, ואגב כך הוא מזכיר כחש, עושק, דבר סרה והגיית דברי שקר (נט 13-14) – דברים דומים לאלו שבירמיהו ט 3-5.

צדקה ומשפט במובן של מעשי חסד לעניים, יתומים ואלמנות ובעלי מום נכללו גם בספרות-החכמה הישראלית. איוב לבוש צדק ומשפט פירושו: הצלת עני ויתום והטבת לב אלמנה, היות עיניים לעיוור ורגליים לפיסח (כט 12 ואילך). מעשי חסד דומים מצאנו באוטוביוגרפיות שעל הקברים המצריים,²³ אלא שהללו באות לקלס ולפאר נסיכים ופקידים מצריים למיניהם.

בתקופת הבית השני התפתח והועמק הרעיון של משפט וצדקה. במקום צמד המושגים משפט וצדקה בא צמד מושגים אחר, צדקה וחסד, שקיבל משמעות מקיפה יותר. לצדקה הנעשית בממונו של אדם נתלוותה תביעה ל"גמילות חסדים"²⁴ (בן סירא לז 11 [ב, ד],²⁵ אבות א, ב), והכוונה למעשה טוב הנעשה בגופו של האדם המיטיב, כגון: ביקור חולים, הלוויית-המת, ניהום אבלים ועוד (כבלי סוכה מט ע"ב, ירוש' פאה פ"א, ה"א, טו, ע"ב-ע"ג). כבר בן סירא עולה לצד

22 ייתכן והכתוב הראשון בישע' נח, המדבר על הרמת קול כשופר, רומז לתקיעת השופר ביום הכיפורים של שנת הדרור.

23 ראה van de Walle, "Biographie B", *Lexikon der Ägyptologie*, Band I, 1974, pp. 816ff. ושם מראי-מקום.

24 ביטוי זה, שאינו מצוי בספרות המקרא מימי בית ראשון (לראשונה בישע' סג 7), ידוע כמטבע לשון אכדית *gimil dumqi* ומובנו השבת חסד ויחסי הדדיות. ואמנם נראה שהביטוי העברי שאול מבבלית, וראה "לשוננו", לו (תשל"ב) עמ' 98, הע' 12.

25 ראה ספר בן סירא, המקור, קונקורדנציה וניתוח אוצר המלים, האקדמיה ללשון העברית והיכל הספר, תשל"ג, עמ' 37.

הדרישה להושטת יד לאביון גם החובה לעשות חסד עם המת ולהתאבל עם אבלים (ז 33-34), ובהמשך מדובר (לפי גירסת השבעים) בביקור חולים. במגילת ברית דמשק מוטלת חובה על כל אנשי החבורה לקבל על עצמם חובת הכנסת אורחים, פדיון שבויים, הכנסת כלה, קבורת המת והלוויתו, אהבת הרע ודרישת איש בשלום אחיו (יד, שו' 12-16; השווה ו שו' 20 ואילך). כל אלו הם ערכים הכלולים במושג "גמילות חסדים" בספרות חז"ל.²⁶

במסורת האבנגליון של מתי, מסורת ששאבה מן הנוהג היהודי,²⁷ מוצאים אנו חובות אלו: האכלת רעב, השקיית צמא, הכנסת אורח, כיסוי ערומים, ביקור חולים ודאגה לאסירים (כה 31 ואילך).

משפט וצדקה במלכות אלוהים

במקביל לעשיית משפט וצדקה בתחום האנושי עשיית משפט וצדקה במלכות אלוהים. בדומה למלך בשר ודם, שעושה משפט וצדקה (= מכריז דרור) בעלותו על כסא המלוכה, כך האל-המלך, העושה משפט וצדקה בעלותו על כס מלכותו, ובלשון אחר: מכונן מישרים (תה' צט 4). בכתוב האחרון כינון מישרים מקביל לעשיית משפט וצדקה, ולפנינו זיהוי של "משפט וצדקה" ל"מישרים", שטיבו מוכר לנו ממיסופוטאמיה (*mīšarum*).

האל עושה משפט וצדקה ומכונן מישרים בשלושה מצבים, הקשורים כולם להמלכה: (א) כאשר הוא מתמלך על העולם בראשית הבריאה, הוא מכין את כסאו במשפט וצדקה, חסד אמת ומישרים (תה' צו 10, צג, והשווה תה' לג 5-6, פט 3, 6, 12-15). והכוונה להשלטת שוויון, סדר והרמוניה בקוסמוס²⁸ ולחיסול כוחות ההרס והתוהו; (ב) לאחר יציאת מצרים, כאשר הוא מופיע כמלך ישראל (שמ' טו 18), פודה את עמו מבית עבדים (שמות כ 2) ונותן חוק ומשפט לעמו בהר סיני (דב' לג 4-5, צט 4 ואילך, תה' קג 6-7), וכאשר הוא מופיע להושיע

26 ראה מאמרי ב"שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום", ב, תשל"ז, עמ' 70.

27 ראה א.א. אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", ציון, טז (תשי"א), עמ' 20.

28 היבט זה הורגש במיוחד בספרו של H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, *Beitrag zur historischen Theologie*, 40, 1968

עמו מיד אויביו (שופ' ה 11, שמ"א יב 7, מיכה ו 5), מדובר אפוא בשוויון חברתי, מצד אחד, וחירות מדינית מצד אחר; (ג). בתקופת הגאולה האוניברסאלית, כאשר יישב האל על כסאו **לשפוט תבל בצדק ועמים במישרים ובאמונה** (תה' סז 5, עה 3 ואילך, צו 11 ואילך, צח 7-9, השווה ישע' ב 1-4, ה 15-16, יא 4), דהיינו יגלה צדקתו וישועתו לעיני הגויים כולם (ישע' נא 4-5, תה' סז, צח) וישחרר תבל כולה.

ואכן, בדומה למשפט וצדקה שעושה המלך ואשר תכליתם עזרה למדוכא ודיכוי העושק, ובלשון מזמור עב: "ישיע לבני אביו וידכא עושק" (פסוק 4), כך האל-המלך, בעלותו על כיסא המלוכה הוא גואל את האנושות ואת ישראל באמצעות כינון **משפט וצדקה**. הצלת החלש מיד החזק על-ידי האל מתרחשת לא רק בתחום החברתי-הכלכלי אלא גם בתחום המדיני הלאומי. אלוהים מושיע את ישראל מידי אויביו, ובכך הוא עושה עמהם משפט וצדקה (שמ"א יב 7; והשווה שופ' ה 11 ומיכה ו 5). והוא הדין לגאולת העמים.

הופעת האל שפירושה **לשפוט בצדק בעבר**, בהווה ובעתיד משמעה אפוא: (א) גאולת תבל וברואיה במעשה בראשית; (ב) גאולת ישראל משיעבוד מצרים, מתן חוק ומשפט בסיני (גאולה סוציאלית), ושיחרור ישראל מידי אויביו בכנען; (ג) גאולת ישראל והעמים לעתיד לבוא.

דימוי זה של עשיית משפט וצדקה, שתכליתה להביא גאולה, מקורו במציאות של עמי המזרח הקדום, שבה נהגו המלכים הטובים להכריז דרור לתושבים בראשית מלכותם, או בשעות רצון אחרות. נוהג זה שהיה קיים במלכותא דארעא קיים אפוא גם במלכותא דרקיעא.

אף-על-פי שעשיית משפט וצדקה מטעם האל מכוונת לשלוש התקופות: עבר, הווה ועתיד, לא נשמרה בדרך-כלל ההבחנה בין התקופות בשל חפיפתן של אלו. יש שהמשורר או הנביא (ישעיהו השני) מעבירים אותנו מתקופת בראשית אל תקופת האחרית, כמו למשל בתה' צו: מצד אחד אנו שומעים כאן על הבריאה: "ה' מלך אף תכון תבל בל תמוט" (פס' 10א), ומצד אחר גאולת תבל ועמים לעתיד לבוא (פס' 10ב-13). כיוצא בכך מזמור צט הפותח במכולת ה' בציון (פס' 1), ואחר כך הוא עובר אל **משפט וצדקה ביעקב** בקשר למתן תורה מסיני (פס' 6-8). נראה כי בתיאור משפטו וישעו של האלוהים רואה המשורר והנביא רצף אחד, וההבחנה בין עבר, הווה ועתיד מיטשטשת. לשון אחר: צדקו ומשפטו או

חסדרו ואמונתו של האל נמשכים בלא הפסק. ואמנם מעגל המזמורים בתה' צה-
ק²⁹ מסתיים בכתוב: "כי טוב ה' לעולם חסדרו ועד דר ודר אמונתו".

משפט וצדקה של האל כלפי היחיד

כשם שהאל-המלך עושה משפט וצדקה עם ישראל, תבל ועמים, כך הוא עושה משפט וצדקה עם היחיד. תופעה זו מצויה בתפילות היחיד בישראל ובמיסופוטאמיה כאחד.³⁰ המתפלל מבקש מאת האל דין אמת ומישרים (במיסופוטאמיה: *dīn kittim u mīšarim*), וכוונתו לא למידת הדין כי אם למידת הרחמים. למשל, בתפילה מיסופוטאמית לאשתר נאמר:

לדין אמת וצדק (*dīn kittim u mīšarim*) התייצבתי,
עקרי מחלתי, צווי את רפואתי,
את שחרורי יקבעו לפניך,
חטאי ייסלחו, את כבלי התירי³¹

כיוצא בזה מצאנו בתפילות שבמזמורים. כך, למשל, בתה' נד 2:

אלהים בשמך הושיעני
ובגבורתך תדינני...
הנה אלהים עזר לי
אדני בסמכי נפשי...
כי מכל צרה הצילני
ובאיבי ראתה עיני

הדין כאן הוא שם נרדף לישע, וכך במקומות רבים אחרים בספר תהילים.

29 ראה י. ליכט, "קבוצה של מזמורים לכבוד מלכותו של ה'", ספר א. אורבך, החברה לחקר המקרא בישראל, תשט"ו, עמ' 157-166.

30 על כך עמד בספרו *A. Gamper, Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, 1966

31 W. Farber, *Beschwoerungsrituale an Ištar und Dumuzi*, 1977, p. 70-76f

ואכן כשם שהמלך נהג להכריז "דרור" לציבור, כך נהג לקרוא "דרור" ליחיד. והוא הדין לפילאנתרופיה בתקופה ההלניסטית, שנהגה לגבי הכלל והפרט כאחד.³² גם בישראל מצאנו כי המלך מכריז דרור לעמו (ירמ' לד), מצד אחד, ומשחרר ביתו ואחוזתו של הפרט (שמ"א, יז 25), מצד אחר. בעניין זה, כמו בעניין של משפט וצדקה לאומי ואוניברסאלי, פועל הכלל של מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא.

M. Th. Lenger, "La notion de 'bienfait' (philanthrôpon) royal et les ordonnances des rois Lagides", *Studi in honore di Vincenzo Arangio-Ruiz* (Naples), 1952, I, pp. 483–499

רעיון היובל

זאב ז'בוטינסקי

סברה רוֹנַחַת היא: שרשי הסוציאליזם נעוצים במקרא, אך אין הדבר מדויק כל-צרכו. ודאי, המקרא מלא מחאה סוציאלית, משטמה לאותו סדר חברתי המאפשר לעשיר לחיות-חיי רוחה על חשבון סבלו של הרש. אך הסוציאליזם איננו מחאה בלבד: הסוציאליזם הוא תכנית קונקרטית למתן פתרון לבעיה הסוציאלית בדרך החוק, ותכנית ממין כזה דווקא, שאינו מצוי במקרא. לעומת זאת, מצויה גם במקרא תכנית קונקרטית למהפכה סוציאלית (או ביתר דיוק תרשים של תכנית כזאת); אך התכנית ההיא, לא זו בלבד שאינה סוציאליזם, אלא הרעיון המונח ביסודה נוגד לסוציאליזם מן הקצה אל הקצה. התרופה המקראית לקלקלה הסוציאלית, שמה "שנת היובל"; מדובר בה בספר ויקרא, פרק כ"ה. ההבדל היסודי בינה לבין הסוציאליזם הוא הבדל בין שיטה הבאה לתקן את הרעה לבין שיטה הבאה לקדם את פני הרעה.

הסוציאליזם הריהו נסיון לקדם את פני הרעה הסוציאלית: תכנית למשטר חברתי ממין כזה, אשר אחת ולתמיד ובתוקף עצם קיומו, ימנע אי-שויון בחלוקת הנכסים. משיכון המשטר הסוציאליסטי על אֲשִׁיות מוצקות, תעלם עצם הבעיה הסוציאלית לפי תפיסתנו כיום. האנושות תהא מאורגנת ארגון כזה, ששום אדם פרטי לא יוכל לרכז בידו נכסים מרובים. כשם שלא יצויר לצבור אויר, כך לא יצויר בימים ההם לצבור עושר. מכאן אי אתה למד שהמדינה תהא משלמת שכר שוה לפרופיסור ולחוטב-עצים בעד עבודתם, ולו רק מטעם זה, שעבודת המחשבה דורשת תנאים מסוימים של שקט ונוחות, שאינם צורך הכרחי לחוטב-עצים. דרגות של שכר (כמו ברוסיה הסובייטית) יוכלו להיות דבר קבוע במשטר הסוציאליסטי, ולא תחבולה זמנית בלבד. יתר על כן, מותר להניח, שבענפי-עבודה אחרים

* זאב ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", אָמָה וחברה: אמה ולשון, חברה ומעמד, בין אדם לחברו, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"י, עמ' 173-180.

התלויים בשאר-רוח והיוצאים מגדר הרגיל, יהא התשלום נקבע בימים ההם מחוץ לדרגה: רומן מוצלח, למשל, תגיע תפוצתו למיליון טפסים, ומחברו "יתעשר"; או "יתעשר" פסנתרן גאוני, שיערוך מסע-קונצרטים על פני מחצית העולם (אמנם, לא מן הנמנע הוא שהרדיו יירש את מקום אולם-הקונצרטים והספר כאחד). אך כל אלה פכים קטנים הם. כי הבעיה הסוציאלית, אין מקורה בכך שפלוני שיחק לו מזלו והוא מצא בים פנינה גדולה. הצרה תתחיל משעה שיחליף פנינה זו בחלקת-אדמה גדולה, או בבית-חרושת בן עשר מכונות, וכך תשיג ידו לקנות את עבודת שכניו בזול ולמכור את פירותיה ביוקר. הסוציאליזם עוקר סכנה זו בהפקיעו אחת לתמיד את כלי הייצור ההמוני מתחום הקנין הפרטי.

התכנית המקראית אין לה כל דבר משותף עם שיטה פרופילאקטית זו, המונעת מלכתחילה כל אפשרות של אי-שיון סוציאלי, של ניצול, של התחרות ומאבק כלכליים. המקרא מבקש לשמור על החופש הכלכלי, אך הוא גם בא לתקנו על-ידי מיני סייגים וסמים-שכנגד. הסייגים שבמקרא, קצתם (אלה דווקא שאינם מרחיקים לכת) ידועים לכל. העיקרי שבהם – "ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך". ועוד, מצות פֶּאֶה: "ובקצרכם את קציר ארצכם, לא תכלה פאת שדך לקצר, ולקט קצירך לא תלקט... לעני ולגר תעזב אותם". ועוד, מצות המעשר – "קודש לה'". אלה הם הזרעים, שבמרוצת הדורות צמחה מהם כל אותה השיטה המורכבת שבימינו, שיטה של הגנה סוציאלית, של עזרת-גומלים חברתית, של הטלת מס על העשירים לטובת העניים. ודאי, אין לה ולסוציאליזם ולא-כלום, אם-כי רבים מבין החוקים הכלולים בה נחקקו ונתגשמו בהשפעתן הישירה של המפלגות הסוציאליסטיות; כל אלה אינם אלא תיקונים למשטר החופש הכלכלי; את עקרון החופש אין הם מקפחים – אך מבין התיקונים, שהמקרא קובעם למשטר החופש הכלכלי, הנה המרחיק-לכת ביותר, המהפכני שבכולם, רק מעט ידוע הוא בעולם. הבה נזכיר את הניסוח הניתן במקרא לרעיון שנת-היובל: "וספרת לך שבע שבתות שנים, שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה. והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש, ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם. וקדשתם את שנת החמישים שנה, וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם" (ויקרא, כ"ה, ז'-י') הוכרח אדם למכור את אחוזתו כדי לסלק חוב, ולא השיגה ידו לגאול אותה – תשוב אליו אחוזתו בשנת היובל ללא דמי פדיון. הוא הדין בביתו של אדם, פרט לכית-מושב

עיר חומה, וכן, "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך, לא תעבד בו עבודת עבד. כשכיר כתושב יהיה עמך, עד שנת היובל יעבד עמך. ויצא מעמך, הוא ובניו עמו, ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב" (שם, שם ל"ט-מ"א).

זהו בערך כל מה שנאמר במקרא על שנת היובל; ואף-על-פי-כן, הרי כאן לפנינו תנופה נועזת להפליא של מחשבה ריפורמטורית. בעצם, הרי זה נסיון לקבוע עקרון המחייב מהפכות סוציאליות לעתים מזומנות.

עיקר ההבדל בין המהפכה המקראית לבין המהפכות הסוציאליסטיות הוא בכך, שהללו באות "אחת לתמיד", ואילו מהפכת היובל – זה דינה, שתהא חוזרת ונשנית לעתים מזומנות. על-פי התכניות שמקורן באידיאל הסוציאליסטי, ייקבעו באחד הימים סדר-י-צדק בבעלות הקרקע (או בכלל, סדר-י-צדק סוציאליים), ולאחר מכן יהא אסור להכניס בהם שינויים כל-שהם. על-פי התכנית שבמקרא, ישמרו חיי הכלכלה גם לאחר היובל על חופש מלא של שינויים נוספים. הבריות יוסיפו לבקש עצות, לחבל תחבולות, להאָבֵק, להתחרות; מהם יתעשרו, ומהם יתרוששו; החיים ישמרו על דמותם כזירת התגוששות, ששם אפשר לנחול מפלה ונצחון, להראות יזמה ולהכשל בה או להצליח. חופש זה יוגבל על ידי שני סייגים בלבד. הסייג האחד (או ביתר דיוק: מערכת-סייגים שלמה) פועל בכל עת ובלא הפסק: יום אחד בשבוע אסור לעבוד, את פֶּאת שדהו ואת עוללות כרמו יעזוב אדם לעניים, ייגבה מעשר כ"קודש לה"; אם נתרגם את כל אלה ללשון ימינו, הנה פירושה קביעת גבול וסדר לשעות העבודה, ובדרך כלל, החוקים כולם בדבר הגנת העובד, כל צורות הביטוח הממלכתי של הפועלים, כל המיסים הסוציאליים למיניהם. הסייג השני, או ביתר דיוק: הסם-שכנגד, למשטר החופש הכלכלי, הוא היובל. דומה, גרוזן ענקי חולף כסופה מפרק לפרק מעל ליער אנוש, וכורת כל אותן הצמרות שגבהו מן הרמה הממוצעת; בטלים החובות, אדם שנתרושש מחזירים לו את רכושו, המשועבד נעשה בן-חורין; שוב מתכונן שיווי-משקל; התחילו במשחק מראשיתו עד להפיכה חדשה.

יש מקום לשאול, אם דבר זה טוב מן הסוציאליזם או גרוע ממנו; אך נסח נא דעתנו לרגע משאלה זו. לפי שעה, העיקר הוא לקבוע שכאן – ניגוד גמור לסוציאליזם. הרעיון בדבר הפיכות סוציאליות החוזרות ונשנות, הריהו נסיון לתקן את הרעה, לא לקדם את פני הרעה, אדרבא, רעיון זה מושתת בכירור על האמונה, שחופש ההתחרות הכלכלית הוא מן היסודות האיתנים שבחיי אדם. ייאבקו נא בני אדם, יפסידו ויזכו. מן הצורך רק לרפד את זירת ההתגוששות

בדשא רך, למען לא ייחבל הנופל חבלה מכאיבה מדי: "ריפוד" זה, הרי אלה יום השבת, פאת שדה, מעשר, כל אותם האמצעים הרבים והשונים אשר בעזרתם שוקדת המדינה למנוע את האפשרות שיהא הניצול מגיע עד כדי מציצת-דם, והעוני-עד כדי חוסר-כל. ומפרק לפרק נשמעת בזירה שריקת השופט: המנצחים והמנוצחים חוזרים אל המקום, ששם התחילו במאבקם, וניצבים בשורה אחת שכם אל שכם. ומפני כך דווקא, שהמאבק עתיד להמשך.

מה עדיף, קידום פני הרעה או תיקון הרעה – שאלה נושנה היא. מתעוררת היא בלבה של כל אם, כל עוד ילדיה רכים בשנים: מה עדיף – לרפא אותם אם יצטננו, או לא להרשות להם לצאת החוצה, למען לא יצטננו? משהגיעו הבנות לפרקן, לובשת השאלה צורה חדשה: מה עדיף – לא להרשות להן לטייל עם בחורים בלי השגחה, או להסתכן באפשרות שאיזה ענין-אהבים יסתבך עד כדי להצריך אמצעי תיקון נמרצים? או, בקנה מידה ממלכתי: מה עדיף – צנזורה מוקדמת או אמצעים שימנעו את חופש הדיבור מלדרת לדרגת גיבול-פה? איסור של הפגנות בחוצות, או קבוצת שוטרים בקרבת-מקום, למקרה של מהומות? ובדרך-כלל, מה עדיף: הרכבת חיסון מפני כל המחלות כולן, או רופאים ובתי-מרקחת? יש אומרים, אילו אפשר היה להרכיב לאדם חסינות מפני כל המחלות האפשריות שבעולם, היה נהפך לגולם גמור. אין לי ידיעה בחכמת הרפואה, ולא לי לחוות דעה על כך, אולם...

לו הייתי מלך, מחדש הייתי את פני ממלכתי על-פי תורת היוכל, ולא על פי תורת הסוציאליזם. כמובן, קודם-כל צריך הייתי למצוא יועצים חכמים ולהטיל עליהם לתכן תכנית מפורטת על יסוד הרמז שבמקרא. אותו הניסוח הבלתי-גמיש, הקדמון, הילדותי, אינו ניתן למימוש בחיינו המורכבים; וההיסטוריונים, מהם מטילים ספק אם בכלל היו בני-ישראל מקיימים את מצות היוכל בימי-קדם, ואולי נשארה מצוה זו מבראשונה בבחינת הלכתא למשיחא. אך כל ספרי החוקים והמשפטים שבעולמנו זה, כלום מועטים בהם הדברים שלא נתממשו בחיים? גם את חרבותינו עדיין לא כתננו לאתים; אך יבוא יום ויקום חזונו של ישעיהו. הלכתא למשיחא אינה פסק-דין של מות. יש והיא סימן לאידיאל אמיתי. מושיב הייתי חכמים ומטיל עליהם לפתח את הרמז שבמקרא ולתרגמו ללשון ימינו. עורך הייתי צו אל ועדה זו, ובו כתוב לאמור: הרעיון בדבר מהפכות סוציאליות החוזרות ונשנות, מהפכת שעם זאת הן מצות החוק – הואיל-נא לסגלו אל תנאי החיים הכלכליים בימינו. ושימו-נא אל לב: התקופה של חמשים שנה, שנקבעה במקרא, אינה מן הפרטים החשובים.

יכולים אתם לקבוע תקופות-ביניים אחרות. יתר על כן: יכולים אתם לותר ככלל על הסימן הכרונולוגי, ולהחליפו בסימן של תכליתיות. למשל, תוכלו לקבוע שה"יובל" חל בשעה שימליץ על כך איזה מוסד בעל סמכות מיוחדת לצורך זה, כגון בית-נבחרים, סינאט, מועצה עליונה של איגודים כלכליים, או, אפשר, משאל-עם ברוב-דעות פשוט או מאויך, ככל שתמצאו לנכון. ה"הפיכות" יחולו אז, בערך, בשעות של משברים חריפים וממושכים – והוא הוא מה שדרוש. העיקר – תהיינא תכניתכם מקדשת, אחת לתמיד, את חוקיותה של אותה תופעה הקרויה כיום מהפכה סוציאלית; תהיינא נוטלת ממושג זה את טעם-הלואי האיום של אלימות ודם, גם תהי הופכתו לדבר תקין, לחלק מחוקת המדינה, ברומה (למשל) לכינוס של אסיפה לאומית יוצאת-מן-הכלל לשם בדיקת סעיפיה של חוקה זו – לאמצעי, שאף אם יוצא הוא מגדר הרגיל, ואין לקבלו בלי החלטה חגיגית מיוחדת, הנה קבוע הוא ומנוסח במלואו מראש. וכן הוא-לר-נא לשקול ולברוק, כיצד תשפיע הגשמת עיקרון זה על המחזור הכלכלי הרגיל, וביחוד על אותו הבסיס של חיי המשק ששמו אשראי. באותו פרק בספר ויקרא תמצאו דין, ששויו של שדה יהא נקבע "במספר שני תבואות" אחר היובל, כלומר עד ה"הפיכה" הקרובה. ודאי אין די בכך, ואם יבוטל הסימן הכרונולוגי, יהא הדבר אף שלא מן הענין; אולם, אם תבחרו בקר-מחשבה זה, תעמוד לכם חכמתכם ולמדנותכם למצוא את התיקונים הדרושים כדי לשמור על חיותו של יסוד האשראי. ובכן, שקל-ר-נא את הענין בדעתכם, והורונו את הדרך; אך הניחור-נא לכל אדם בממלכתנו לחיות, לייצר, לסחור, להמציא, לשאוף, לחתור אל מטרתו ללא צנזורה מוקדמת – ובאותה שעה גם לדעת, שמפרק לפרק יבוא היובל, ויועבר שופר תרועה בכל הארץ, ויקראו דרור בארץ לכל יושביה.

אלא שאין אני מלך. להיפך, הריני בן לאותה השכבה החברתית אשר עצם שמה היה למלת-גידוף: הבורגנות. יתירה מזו: רבים הבורגנים המכים על חטא, ואני אין חלקי עמהם. אין אני מכה על חטא כלל ועיקר. לדעתי כל אותה התרבות שהיא נשמת אפינו, הריהו כמעט כולה פרי המשטר הבורגני ופרי רפוסיו הקדומים ברומי, ביון, בישראל, במצרים; ומאמין אני: משטר זה הריהו בעל גמישות וכושר התמחות לאין-גבול – מסוגל הוא לקלוט מנות עצומות של תיקונים סוציאליים, ועם זאת לשמור על יסוד מהותו. לבי סמוך ובטוח, שהמשטר החברתי, המכונה בורגני או קאפיטאליסטי, יכונן בהדרגה מערכת של אמצעים שתעביר מן העולם את תופעת העניות, כלומר את ירידת השכר למטה מן הרמה של אכילה לשובע, של היגינה וכבוד-עצמי. אלמלא תקציבי ההודיינות, היה הדבר ניתן להתגשם

בארצות רבות גם כיום הזה. יתר על כן: אם אמת היא שבדומה לכל יצור חי, מפריש גם המשטר הבורגני מיני רעל בתוכו, וכך מביא על עצמו פעם בפעם זעזועים בלתי־נמנעים, כ־אז מאמין אני, שבכוחו לא רק לסבול זעזועים אלו בלי להתערער, אלא אף לכלול אותם בתוך שיטתו: להקנות לבריקות, שיהא בודק את עצמו, צורה של חוק, ולהכניס בהן סדר של קבע, להבטיח לעצמו אפשרויות אין־ספור של השתכללות בשלבי הפיכות סוציאליות החוזרות ונשנות, הפיכות קבועות מראש, מחושבות, מתוכננות, ואגב־ללא שפיכות־דמים. קיצורו של דבר, אני מאמין לא רק ביציבותה של השיטה הבורגנית, אלא גם בכך שבאופן אובייקטיבי צפונים בחובה הזרעים לאידיאל סוציאלי מסוים: אידיאל במובנו הרגיל, כלומר חזון שכדאי לחלום עליו וללחום למענו. אמנם, בימינו עדיין לא היה חזון זה לקנינו הנפשי של שום אדם, אך עובדה זו אינה מוכיחה ולא־כלום: היו ימים, כאשר גם הפרולטריון לא הרגיש בנפשו פנימה שום אידיאליזם סוציאליסטי. החברה הרומית של ימי הקיסרות נכספה בלא ספק לאידיאלים חדשים; אך אלמלא שאול התרסי, לא היתה אירופה מכירה את הנצרות עוד כחמש־מאות שנה. המלה בורגן היתה למלת־גידוף, הבורגנות כובשת פניה בקרקע, מבקשת סליחה על עצם קיומה; ובכל זאת נוטה אני לחשוב: בוא יבוא מרכס חדש ויכתוב שלשה כרכים על האידיאל שלה, ואפשר, לא "הקאפיטאל" יהי שמם, אלא "היובל". ומן־הסתם יולד האישי במוסקבה.

לפעמים מהרהר אני בלבי: הסוציאליזם יש לו התלהבות וחולמים, והוא הוא, אפשר, עיקר כוחו. אך אותה השקפת־עולם, שרעיון היובל נראה בעיני כסמלה, מעלה חזון, שכוחו גדול עוד יותר למשוך אחריו נפש חולמת. שום סוציאליסט אינו כופר בכך, שאם־כי בקומונה העולמית יאכלו בני־אדם לחם לשובע, הנה יחיו חיי שעמום: רק שאלות רוח ומדע יסעירו את הלבבות (ולו נראה, שעתידות נועדו בימים ההם לחידת־התשבץ), אך המרירות שבאי־השלמה, במעפל, זו המרירות האמיתית, המשכרת, המרוממת, תסתלק מחיי אדם לעולמים... אכן, כבר הפליא המשורר הרוסי נאדסון לתאר דבר זה או מעין זה; וכמובן אין מתחשבים באסתטיקה, כשבאים להעביר את הרעב מן הארץ. אבל גם חזון החברה הבנויה על־פי תכנית היובל – גם הוא כולל את סילוק הרעב; אלא שנשארת כאן ההרפתקנות כולה שבמשחק ובמאבק, הרומנטיות כולה שבזינוק וברדיפה, הקסם כולו שבחופש הקפריסה היוצרת; והעיקר, נשאר אותו דבר שהסוציאליזם נשבע לעקרו מן השורש, ושבלעדיו, אפשר, אין כדאי גם לחיות – הסיכוי הנצחי של הפיכה, היסוד הוולקאני בחיי החברה; כר־פעולה, לא כר־מרעה.

המגן הסוציאלי

זאב ז'בוטינסקי

התנ"ך כולל לא רק את העקרון של מחאה על העוול הסוציאלי, אלא גם שיטה, סכימה סגורה לריקונסטרוקציה סוציאלית. כמובן, אין הדברים מוצעים שם באורח שיטתי, אינם ערוכים יחד כתכנית אחת שיש בה סעיף א' וסעיף ב', ה"סעיפים" פזורים בין הטכסטים השונים; אך אם נאסוף אותם יחד, נקבל תכנית ממש. היא קצרה ואינה דנה בפרטים: אך לדעתי, הרי זו התכנית המעולה הממשית ביותר והנבונה ביותר, לריקונסטרוקציה חברתית, והיא רחוקה הן מן הפראות הבלתי־מרוסנת שבהתחרות של הפקר, הן מאותה עברות שכרוכה בשיטות הסוציאליסטיות כולן.

שלשה סעיפים בה: העקרון של "שבת", העקרון של "פאה" ו"רעיון היוכל". העקרון של "שבת" הוא אותו שורש אשר מתוך שלש אותיותיו צמח מלוא היקפה של התחיקה הסוציאליט בימינו, המגינה על זכויותיו ועל מצבו של הפועל השכיר. מלבד מנוחת שבת, מצויים בתנ"ך עוד כמה וכמה חוקי־מגן ליוסותה של עבודת שכיר, אפילו ביחס למועד המסוים אשר בעל־הבית חייב לשלם בו את השכר (כל ערב); אך את כל הפרטים הללו אפשר לכלול באורח סמלי במושג "שבת". תמצית המושג היא בכך, שהחברה אסור לה לעזוב את הפועל השכיר לחסדו של נותן־העבודה, בהרשותה להלה לכפות על העני כל דבר שביכלתו לכפות עליו. התנ"ך אינו מכיר ב"חווה חפשי"; התנ"ך אינו מכיר ב"חוק־הכרזל" המפורסם של הכלכלנים מן המאה התשע עשרה, חוק הקובע שהסייג היחיד לתנאי העבודה הפרולטרית, הרי זו מדת היגיעה ומדת הרעב שהפועל יוכל לסבול בלי "להעלם", כלומר למות. במובנה הצר, ה"שבת" הריהי

* זאב ז'בוטינסקי, "המגן הסוציאלי", מתוך הפרק: "פרקים בפילוסופיה הסוציאליט של התנ"ך", אמה וחברה: אמה ולשון, חברה ומעמד, בין אדם לחברו, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"י, עמ' 188-191.

סייג מבחינה אחת בלבד – ביחס לזמן העבודה; אך במובנה הרחב, כאמור, ה"שבת" היא הראשית והמקור לכל אותן הריפורמות אשר מאת-שנים של לוחמים סוציאליים ידעה להשיגן בתחומים לאין ספור של ההגנה על הפועל. עקרון זה הופיע לראשונה בתנ"ך, לא רק כאחת מתרי"ג המצוות, אלא כאחד מעשרת הדברים, כאחת מהנחות-היסוד רמות-החשיבות ביותר לחיי שיתוף בקרב בני-אדם. "שבת" פירושו: היחס בין נותני-העבודה והעובדים אינו עניין פרטי, הוא "ענינו של האל", הוא נקבע על ידי האינסטנציה העליונה של מצפון האדם, לא רק לפי תאבוננו של הצד האחד או של הצד השני, אלא לפי ה"פאתוס" המוסרי והחמרי של החברה.

"פאה" היא חוק ביחס לקציר: אסור לאסוף את היבול כולו, יש להשאיר חלק ממנו בשדה או בכרם – "לעני ולגר", "לגר, ליתום ולא למנה". אין זו "צדקה" זוהי "מצות עשה", חוק, כלומר מס המוטל על המעמד של בעל-רכוש לטובת המעמד של מחוסרי-רכוש. חוק, אשר צפון בו רעיון כביר, וגם כאן התנ"ך הוא המקור הראשון – בדומה ל"שבת", שכן ה"פאה" בלתי-ידועה היא הן בתפיסת-החברה הרומית הן ביוונית. והתחום כולו של הדאגה הסוציאלית בימינו על כל צורותיה, תחום נרחב לאין שיעור, למן מס-ההכנסה ומס-הירושה ועד הסייע למחוסרי-העבודה, אף הוא מקורו בשלש אותיות אלו: "פאה".

יהודי מווינה, פופר-לינקיאוס, כתב ספר, עוד לפני מלחמת העולם, ושמו "חובת התזונה הכללית". ספר זה הריהו נסיון להביא את העקרון של "פאה" עד למסקנה האחרונה המשתלשלת מתוכו. על פי תכניתו של פופר-לינקיאוס, חייבת המדינה לפטור את האזרחים כולם, כעשירים כעניים, משלש הדאגות היסודיות: מזון, מלבוש ומעון. מזון, מלבוש ומעון חייבת המדינה לספק לכל אדם. התכנית מעובדת בספר על כל פרטי פרטיה הטכניים, ויש בו חישובים מדוקדקים ביחס למספר האנשים שיצטרכו לשאת שנה שנה ב"חובת-התזונה הכללית" כדי ליצר את הכמות הדרושה של צרכי-מזון, של אריגים ושל בתים: אין אני בקי במקצוע, ולא אוכל לומר אם נכון החשבון; אך מאמין אני שתמצית הדברים, כל-כמה שהיא נראית כיום אוטופית, היא תהיה באחד הימים למציאות. החברה תעמיד לרשותו של כל אדם את המינימום החמרי היסודי, ממש כמו שכבר כיום מעמידה היא לרשותו של כל אחד מאתנו את המינימום הרוחני – את בית הספר היסודי הכללי. רעב וקור וחוסר קורת-גג יעלמו כליל, ממש כמו שנעלמו, בכמה ארצות תרבות, הבלתי יודעים קרוא-וכתוב אף-על-פי שלפני מאה שנה נחשב גם דבר זה לאוטופיה.

אני מאמין במלוא הרצינות, שבטרם יחלפו מאה שנה, יהיה הדבר לעובדה קיימת. אפשר וכבר כיום היו מספיקים המסים הגדולים, שכל מדינה גובה מאזרחיה האמידים, כדי לספק לאוכלוסייה כולה את המינימום היסודי של פופר-לינקיאוס, אילולא היו מתבזבזים מיליונים על תותחים ואניות-מלחמה. פופר-לינקיאוס קובע את הדבר כתנאי לתכניתו: בטרם תונהג חובת התזונה הכללית, מן הצורך שתבוטל חובת עבודת-הצבא הכללית. והרי זהו רעיון תנ"כי בפירושו: ולא ילמדו עוד מלחמה... ואני מאמין אמונה שלמה שגם דבר זה יקום במציאות בטרם יחלפו מאה שנה, ואולי עוד ילדיהם של בני דורנו יזכו לראות עולם ללא מלחמות. ואז אפשר יהיה להקדיש למטרות סוציאליות טהורות את הסכומים העצומים מן המסים הסוציאליים, וילדים אלו עצמם אולי יזכו גם לראות עולם שבאמת הגשים את רעיון ה"פאה" על מלוא האפשרויות הצפונות בו. עולם, אשר בו תהא המלה "רעב" מצלצלת כאגדה מימים קדומים, עולם, אשר בו יפוגו תשע ידות מן המרירות הטרגית, המציינת כיום את ההבדל בין עני לעשיר. עולם, אשר בו לא יצטרך עוד שום אדם לדאוג לאלמנות וליתומים, לאי-הצלחה, ל"ירידה" מרמה כלכלית גבוהה לרמה נמוכה – מפני שעד ה"מעמקים" לא יוכל בין כה וכה לרדת בהתגלגלו מטה, ולא ישבור את גולגלתו ואף לא אצבע אחת בשעת ה"ירידה" – החברה יצרה בשביל הכל "מצע" רך וחם המאפשר לאכול לשובע, ושם יוכל כל אדם להנפש ומשם יתחיל בדרך-חיים חדשה. והמקור לכל זה יהיה רק בשתי מלות עבריות, וכל אחת בת שלש אותיות בלבד.

אך גם כאן נשאר ההבדל בין עשיר לעני. אמנם, שוב אינו בולט כל כך, אינו מר וטרגי כל כך, כמו כיום; בכל זאת יהא קיים הבדל, ובכל עת יוסיף "לגרות" את האדם, בכל עת יעורר את הנטיה למירוץ עולמי בין איש לחברו, בכל עת ימריץ להשמיע תביעות כלפי החברה – תהי נא מוסיפה לשקוד על השויון. אל תניח להבדל הקיים להתגבש לעולמים ולההפך לעוול. והנה בעיה זו, שתי תשובות ניתנו לה. האחת שמה סוציאליזם; שיטה שעל פיה עתיד ההבדל בין עשיר לעני להעלם כליל, מפני שהיא נוטלת מן האזרח כל אפשרות לצבור "עושר", אך יחד עם העושר נוטלת היא ממנו גם כל אפשרות ליזמה אישית ואת הדחף היעיל ביותר ליצירה בכוחות עצמו. תשובה שונה לחלוטין, ניתנת בתנ"ך: רעיון ה"יובל", – האדירה, העל-אנושית, בכל התפיסות הסוציאליות שידועות בכלל בתולדות המחשבה האנושית.

החקיקה החברתית-כלכלית של התורה

עקרונות יסוד

בנימין פורת

מבוא

המקרא הוא ספר שכולו אומר חלוציות ומהפכנות. על רקע תקופתו במזרח הקדום הוא חולל מהפכות רבות במגוון תחומים – תפיסת האלוהות, הלאומיות, החוק ועוד – ובכלל זה גם מהפכה חברתית-כלכלית שמקופלת בחוקי התורה. המצוות החברתיות שבתורה טומנות בחובן שינוי של ממש בכל מה שהיה מקובל בזמנו במשטר הכלכלי-חברתי, במערכות היחסים בין עשירים לעניים, בפערים מעמדיים וכדומה.¹

* מאמר זה הוא פרק מתוך ספר שאני שוקד על כתיבתו בנושא הזכויות החברתיות במורשת ההלכה. אחדים מהרעיונות שבמאמר התחלתי לפתח במאמרי: "Charity and Distributive Justice," in: Hanina Ben Menahem, Arye Edrei, and Neil S. Hecht (eds.), *Windows onto Jewish Legal Culture*, II, London and New York: Routledge, 2011, pp. 43–102.

אני מבקש להודות לחנוך דגן, דוד הד, אוריאל סימון, שלום פאול, שמואל פולצ'ק, עדו רכניץ וידידיה שטרן על הערותיהם המאירות.

1 קצרה היריעה מלמנות את שלל המחקרים שכבר הוקדשו לנושא. ראו למשל משה ויינפלד, *משפט וצדקה בישראל ובעמים: שוויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום*, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה; אליעזר שביד, "חוקת מלכות האלוהים", בתוך: הנ"ל, *הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד תרבות ישראל*, תל אביב: ידיעות ספרים, תשס"ד, עמ' 199–286; יורם מישר, *ברמות: רעיון השוויון מעזרא עד ניטשה*, ירושלים: כרמל, תשס"ז; יהושע ברמן, *נבראו שווים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה*, תל אביב: משכל, 2013; Raymond Westbrook, *Property and Family in Biblical Law*, Sheffield, England: Sheffield University Press, 1991.

הרוצה לרדת אל סוד גישתה של המורשת היהודית בכל הקשור לאתגר האחריות החברתית כלפי השכבות החלשות חייב לפתוח אפוא את מסעו בחומשי התורה. מצוות חברתיות רבות קבעה התורה: שבת ויובל, שחרור עבדים ושמירת כספים, לקט, שכחה ופאה ועוד. מצוות אלו אינן רק פרקטיקות חברתיות הראויות להיבחן בפן היישומי שלהן, אלא הן אוצרות בתוכן גם תאוריה חברתית. עיון ביסודותיהן יאפשר לחשוף את תמונת העולם שבבסיסן. יותר משחידשה התורה בהיבטים הטכניים והפרקטיים של מצווה חברתית זו או אחרת (מקצתן כבר היו מוכרות בעת העתיקה עוד קודם לכן), היא יצרה מהפכה של ממש בהקשר שבו היא מיקמה אותן – בתאוריה החברתית הניבטת מהן. לפיכך מטרתו של מאמר זה חורגת מעיון נקודתי במצווה חברתית זו או אחרת; מטרתו לעמוד על עקרונות היסוד שבבסיס הפרקטיקות החברתיות שבתורה ועל מאפייני העומק של התכנית החלוקתית המבצבצת מן הפסוקים.²

לא מפתיע שדווקא כאשר דנים בעקרונות היסוד ובערכים הבסיסיים (להבדיל מדיון נקודתי במצוות מסוימות), שאלת אפיונה של גישתה החברתית-כלכלית של התורה נעשית מורכבת הרבה יותר. אחדים מהעקרונות שאעמוד עליהם בשורות הבאות עשויים להיראות במבט ראשון כדהוד קרום של תפיסות שמוזהות היום כתפיסות שמאל חברתיות, המעמידות במרכז הווייתן את המחויבות לחלוקה מחודשת וצודקת של העושר בחברה ואת הנכונות לפגוע בקניין הפרטי כדי להבטיח סיוע למעוטי היכולת. מנגד, עקרונות אחרים דווקא תומכים לכאורה בתפיסות שהיום מקובל לראות בהן ימניות, המבוססות על רעיונות כדוגמת שוק חופשי, אחריות עצמית והשלמה עם קיומם של פערים חברתיים. אכן, לא ייפלא שכותבים מימין ומשמאל חשבו למצוא בית אב להשקפתם בפסוקי התורה והציעו קריאות תנ"כיות הנדמות לעתים מוטות, שלא לומר מגויסות. מה אפשר ללמוד מכך שהמקרא מתמסר בקלות למבקשים לעגן בו תפיסות שמאליות או ימניות? האם מתבקשת המסקנה המביכה שאם

2 מן הראוי להקדיש עיון נפרד, החורג מגבולות יריעה זו, לתוכחות הסוציאליות שבדברי הנביאים. וראו להלן בהערה 67. במחקר המשך אבקש לדון בשאלה אם העקרונות שנקבעו בחומשי התורה אכן השתמרו כהווייתם לכל אורכן ורוחבן של היצירות ההלכתיות הבתרא-מקראיות – המשנה, התלמוד וכו'.

הכול יש בו במקרא, באופן שמפרנס גישות ימין וגישות שמאל כאחד, אזי הכול בעיני המתבונן?³

לקראת סופו של המאמר אבקש להציע דרך חלופית לקריאת המקורות. אכן, לא ברור שהתבניות המקובלות בימינו להבחנה בין תפיסות ימין לתפיסות שמאל מתאימות בהקשר המקראי. במקום זאת אולי מוטב לכוון אופן למסגרת המושגית האחרת, החלופית, שהתורה מציעה, המאפשרת הכלה בו זמנית של עקרונות יסוד שבעינינו נראים לכאורה סותרים. דומני שבסופו של דבר כמה ממסקנותיו של מאמר זה עלולות להיות לא נעימות לאוזני הקורא הקפיטליסטי, ואחרות יצרמו לאוזני הקורא הסוציאליסטי; בעיני דווקא בכך טמונים משנה הרלוונטיות והרעננות המחשבתית שאפשר לחשוף בתוך החקיקה החברתית-כלכלית של התורה.

בפתח הדברים חשוב להדגיש כי נקודת המבט שלי בעיון בפסוקי התורה אינה של חוקר מקרא, שעיקר עניינו בהיבטים פילולוגיים-היסטוריים של התפתחות הטקסט ותולדותיו, אלא של תאורטיקן של המשפט, המבקש להתחקות על המשמעויות התאורטיות הגלומות בנורמות המסוימות. לפיכך מבוקשי אינו בפירוק הפרשיות המקראיות לרכיביהן ההיסטוריים או לתעודותיהן המקוריות, אלא בהבנת צפונותיה העקרוניות של חקיקת התורה, שראשיתה בסיפורי ספר בראשית ואחריתה בפרשיות ספר דברים כמכלול הרמוני אחד.

כמעשה ארץ מצרים לא תעשו

אפתח את הדיון בפרשייה שבמבט ראשון עלולה להיראות צדדית למדי: האופן שבו מנהל יוסף את ארץ מצרים בשבע שנות הרעב. חרף שוליותו היחסית מעשה

3 השווה עם דבריו המאתגרים של הרב חיים דוד הלוי, שסבר כי "יש בתורה שטח מסויים בו הדברים באו במתכוין סתומים ועמומים. בשום פנים אין למצוא בתורה משטר מדיני או כלכלי ברור", ולפיכך כל שניתן להפיק מפסוקי התורה הוא מארג של קווי מינימום, בבחינת "סור מרע", שמהם אסור לכל משטר כלכלי-חברתי שהוא לרדת. ראו הר"ח ד הלוי, "במוצאי שנת השמיטה (המשטר החברתי התורתי – מול הקפיטליזם והסוציאליזם)", קול סיני ה (תשכ"ו), עמ' 251. וראו גם באסופה זו, עמ' 122-128.

זה עשוי להתגלות כאחד המפתחות המעניינים להבנת יסודות השקפתה של התורה בתחום החקיקה החברתית-כלכלית.⁴

כידוע, לאחר תהליך ארוך, רווי עליות ומורדות, יוסף מתוודע לאחיו ומוריד את אביו ואת כל ביתו אל ארץ גושן מחמת שבע שנות הרעב. לקראת סופה של הדרמה המקראית כמה פסוקים לתיאור האופן שיוסף מנהל בו את מצרים בשנים קשות אלו.⁵ ברצף סיפורי ספר בראשית פסוקים אלו, העוסקים בעניינים מצריים פנימיים, עלולים להיראות מעין קיטוע, אולי אתנחתה שאינה משתלבת בסיפור-העל של הספר כולו: לידתו של עם ישראל מתוך משפחת בני יעקב.⁶ ברם עיון נוסף יכול ללמדנו כי לפרשייה זו חשיבות מכרעת בעיצובן של כמה תמות עיקריות בחקיקתה החברתית-כלכלית של התורה.

אם לתמצת את סיפור המעשה, בשנות השובע משכיל יוסף לאגור מחסנים של מזון שישמש בשנות הרעב. כשאלה מגיעות רוכשים אנשי מצרים מיוסף מזון במיטב כספם. בצר להם, לאחר שכספם אוזל, הם מבקשים פתרון. יוסף מוכר להם את המזון תמורת בהמותיהם וסוסיהם. לאחר שגם אלו נמכרים, הם מתחננים למענה נוסף. יוסף רוכש את המצרים עצמם ואת אדמתם ובתמורה נותן להם זרע לעבוד את האדמה. בעקבות זאת הוא עוקר את תושבי מצרים ממקומם ומעביר אותם מקצה הארץ אל קצה. יוצאים מכלל זה כוהני מצרים, שלהם מעמד מיוחד – "חוק לכהנים מאת פרעה"; הם מקבלים מידי פרעה אספקה סדירה, ועל כן אינם נאלצים למכור את אדמתם ולגלות ממקומם:

4 להרחבת הניתוח המופיע בסעיף זה ראו נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, תשכ"ט, עמ' 372-379; אוריאל סימון, בקש שלום ורדפהו, תל אביב: ידיעות ספרים, תשס"ב, עמ' 88-92; שביד, הפילוסופיה של התנ"ך (לעיל הערה 1), עמ' 178-181. ראו גם מישר, בדמותו (לעיל הערה 1), עמ' 25-44; דוד סבתו, "ותהי הארץ לפרעה: שורשו של שעבוד מצרים", מגדים נב (תשע"א), עמ' 41-57.

5 בראשית מז, יג-כו.

6 אכן, אחדים מהמפרשים ביקשו לקשור פסוקים אלו בדרכים שונות אל יעקב וביתו וכך לרכז מחדש את הסיפור סביב עם ישראל. ראו למשל פירוש רש"י לבראשית מז, כא, שכתב כך בנוגע לתיאורו של יוסף המגלה את המצרים ממקומם: "ולא הוצרך הכתוב לכתוב זאת, אלא להודיע שבחו של יוסף שנתכוין להסיר חרפה מעל אחיו, שלא יהיו קורין אותם גולים". ראו גם פירוש כלי יקר, שם.

וְלַחֵם אֵין בְּכָל הָאָרֶץ כִּי כָבֵד הָרַעַב מְאֹד וַתִּלְהַ אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאָרֶץ
כְּנַעַן מִפְּנֵי הָרַעַב. וַיִּלְקֹט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם
וּבְאֶרֶץ כְּנַעַן בְּשֹׁכֵר אֲשֶׁר הֵם שׁוֹבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה
פְּרָעָה. וַיְתֵם הַכֶּסֶף מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמֵאֶרֶץ כְּנַעַן וַיָּבֵאוּ כָל מִצְרַיִם אֶל
יוֹסֵף לֵאמֹר הִבֵּה לָנוּ לֶחֶם וְלָמָּה נָמוּת נִגְדָּךְ כִּי אָפֶס כֶּסֶף. וַיֹּאמֶר
יוֹסֵף הִבּוּ מִקְנֵיכֶם וְאֶתְנֶה לָכֶם בְּמִקְנֵיכֶם אִם אָפֶס כֶּסֶף. וַיָּבִיאוּ
אֶת מִקְנֵיהֶם אֶל יוֹסֵף וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לֶחֶם בְּסוּסִים וּבְמִקְנֵה הַצֹּאֵן
וּבְמִקְנֵה הַבָּקָר וּבְחִמְרִים וַיִּנְהַלֵּם בְּלֶחֶם בְּכָל מִקְנֵיהֶם בְּשָׁנָה הַהִוא.
וַתֵּתֵם הַשָּׁנָה הַהִוא וַיָּבֵאוּ אֵלָיו בְּשָׁנָה הַשְּׁנִיָּה וַיֹּאמְרוּ לוֹ: לֹא נִבְחַד
מֵאֲדָנֶי כִּי אִם תֵּם הַכֶּסֶף וּמִקְנֵה הַבְּהֵמָה אֶל אֲדֹנָי לֹא נִשְׂאָר לִפְנֵי
אֲדֹנָי בְּלִתֵּי אִם גְּוִיֵּתָנוּ וְאֲדָמְתָנוּ. לָמָּה נָמוּת לְעֵינֶיךָ גַּם אֲנַחְנוּ גַּם
אֲדָמְתָנוּ קָנָה אֲתָנוּ וְאֶת אֲדָמְתָנוּ בְּלֶחֶם וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאֲדָמְתָנוּ
עֲבָדִים לְפָרְעָה וְתֵן זֶרַע וְנַחֲיָה וְלֹא נָמוּת וְהִאֲדָמָה לֹא תִשֶּׂם. וַיִּקַּן
יוֹסֵף אֶת כָּל אֲדָמַת מִצְרַיִם לְפָרְעָה כִּי מָכְרוּ מִצְרַיִם אִישׁ שָׂדֵהוּ
כִּי חִזַּק עֲלֵהֶם הָרַעַב וַתְּהִי הָאָרֶץ לְפָרְעָה. וְאֶת הָעָם הַעֲבִיר אֹתוֹ
לְעָרִים מִקְצֵה גְבוּל מִצְרַיִם וְעַד קָצָהוּ. רַק אֲדָמַת הַכֹּהֲנִים לֹא קָנָה
כִּי חַק לַכֹּהֲנִים מֵאֵת פָּרְעָה וְאָכְלוּ אֶת חֶקֶם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פָּרְעָה
עַל כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת אֲדָמָתָם. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל הָעָם הֲיִנְיִתִי אֶתְכֶם
הַיּוֹם וְאֶת אֲדָמַתְכֶם לְפָרְעָה הֲאֵל לָכֶם זֶרַע וְזָרַעְתֶּם אֶת הָאֲדָמָה. וְהָיָה
בְּתִבּוּאוֹת וּנְתַתֶּם חֲמִישִׁית לְפָרְעָה וְאַרְבַּע הַיָּדַי יִהְיֶה לָכֶם לְזֶרַע
הַשָּׂדֶה וְלֹאֲכַלְכֶם וְלֹאֲשֶׁר בְּבֵתֵיכֶם וְלֹאֲכָל לְטַפְכֶם. וַיֹּאמְרוּ הַחֲיִיתָנוּ
נִמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי וְהִיֵּינוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה. וַיִּשֶׂם אֹתָהּ יוֹסֵף לְחַק
עַד הַיּוֹם הַזֶּה עַל אֲדָמַת מִצְרַיִם לְפָרְעָה לְחֶמֶשׁ רַק אֲדָמַת הַכֹּהֲנִים
לְבָדָם לֹא הָיְתָה לְפָרְעָה (בראשית מז, יג-כו).

מתיאור זה אפשר לחלץ כמה עקרונות עיקריים בתחום הכלכלה והחברה, שהמקרא מייחס לשלטון המצרי:

א. הסיוע לחלש אינו חובה, אלא דבר שבבחירה. המצרים מתחננים אל יוסף שיצילם; הם אינם תובעים ממנו שיממש את החובה – המשפטית או הדתית – החלה על שליט מצרים כלפי נתיניו. אכן, על פי הסיפור, בידי יוסף הייתה

נתונה האפשרות לבחור שלא לסייע למצרים. אם כך היה נוהג, אולי הייתה זו בחירה לא חכמה, אבל על פי הלוגיקה הפנימית של הסיפור היא הייתה בחירה לגיטימית. לאמיתו של דבר, וכנגזרת של תובנה זו, יוסף אינו מעניק למצרים מתנת חינם; הוא מסייע להם בדרך של עסקה דו-צדדית ומנצל את המונופול שבידיו כדי להכתיב להם תנאים המנשלים אותם מכל רכושם וחירותם.

ב. **הכול סחיר.** המערכת הכלכלית המתוארת בפסוקים אלו מאפשרת לאדם למכור את כל נכסיו, לרבות אדמתו, ואפילו את חירותו. מצודתו של השוק החופשי, אם מותר להשתמש בהקשר המקראי בביטוי מאוחר זה, פרושה על כל דבר הניתן להמרה כספית.

ג. **אמצעי ייצור ושעבוד.** מעניינת העובדה שבשנה הראשונה נותן יוסף למצרים לחם תמורת מקניהם, ובשנה השנייה הוא נותן להם זרע תמורת אדמתם וגופם. הזרע, בניגוד ללחם הנאכל מיד, מאפשר לאדם להפוך לאיכר עצמאי ולעמוד על רגליו לטווח הזמן הארוך.⁷ ואולם יוסף נותן להם את הזרע רק בשנה השנייה, לאחר שהם כבר איבדו את הבעלות על אדמתם ועל גופם ונהפכו לעבדי פרעה, ובכך הוא מונע את עצמאותם.⁸

ד. **כוח דתי ניתן לתרגום לכוח כלכלי.** כוהני מצרים, המחזיקים בידיהם את המפתחות לעבודת האל המצרית, מצליחים לתרגם את מעמדם הדתי לכוח כלכלי. בזכות תלותו הדתית של פרעה בכוהניו הללו אינם חווים את המצוקה הכלכלית שחווים שאר המצרים ואינם נאלצים למכור לפרעה את רכושם. מקרב כל אנשי מצרים הם היחידים הנותרים בני חורין, בעלי נכסים שאינם מגורשים ממקומם.

7 אכן, אם נניח שהשנה השנייה היא למניין שבע שנות הרעב (דבר שפרשני המקרא התלבטו בו), נראה שהזרע שנתן להם יוסף בשנה זו סיפק את צורכיהם למשך כל שנות הרעב הבאות ולא היה פתרון קצר טווח.

8 הוא עושה זאת, אגב, במידה מסוימת בהתאם לבקשתם של המצרים עצמם, שבשנה הראשונה מבקשים "הִבֵּה לָנוּ לֶחֶם", ואילו בשנה השנייה מבקשים לחם וזרע: "קָנְהָ אֶתְנוּ וְאֶת אֲדָמָתְנוּ פִּלְחֵם וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאֲדָמָתְנוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה וְתֵן זֶרַע וְנַחֲיָה וְלֹא נָמוּת וְהָאֲרָמָה לֹא תִשָּׁם".

כמו שניווכח בהמשך הדברים, החקיקה הכלכלית-חברתית של התורה הנפרשת בחומשים הבאים בנויה כתמונת תשליל של העקרונות שהוצגו לעיל:

- א. **הסיוע לחלש הוא דבר מצווה, חובה של ממש.** התורה אינה מבקשת מבעל הרכוש לסייע לעני, אלא פוקדת עליו לעשות כן. העני אינו אמור להתחנן לקבלת עזרה ולייחל לרצונו הטוב ולרחמיו של בעל הרכוש, אלא בעל האמצעים נתבע לממש את החובה המוטלת עליו. חובתו לתמוך בעני אינה שונה במהותה מחובתו של כורה בור לפצות את הניזוק ממנו.⁹
- ב. **אדם אינו יכול לסחור בכול.** יש דברים – חירות ונחלה – ששייכים לבעליהם במידה כזאת שבאופן פרדוקסלי התורה קובעת שהבעלים אינו יכול למוכרם לצמיתות.¹⁰
- ג. **אמצעי ייצור ועצמאות.** גם התורה מבחינה בין הענקת פירות הייצור (לחם) ובין הענקת האמצעים הדרושים לייצרם, אבל היא מנצלת הבחנה זו כדי להעמיד את האביון על רגליו העצמאיות ובכך למנוע את שעבודו לאחרים.
- ד. **כוהנים נטולי נכסי מקרקעין.** בתורה כוהני ישראל נמנים עם בני המעמד החלש בחברה – הגר, היתום והאלמנה.¹¹ הם אינם מורשים להחזיק בבעלותם מקרקעין וחייהם מתבססים על קבלת תרומות ומעשרות מידי העם,¹² ולפיכך הכוח הדתי שבידיהם אינו אמור להיתרגם ליתרון כלכלי.¹³

9 אינני נכנס כאן לשאלה שבעלי ההלכה בתקופה מאוחרת הרבה יותר דנו בה, אם מבחינה משפטית זכות התביעה כלפי העשיר המסרב לתת צדקה היא של הקהילה ונציגיה או שמא של העני עצמו.

10 לכל היותר הוא יכול למוכרם באופן זמני בלבד, כלומר להשכירם.

11 ראו למשל דברים יד, כט; שם טז, יא-יד; שם כו, יב-ג.

12 "לא יהיה לפנהנים הלואים, כל שבט לוי, חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו. וזה יהיה משפט הפנהנים מאת העם מאת זבחי הזבח, אם שור אם שה, ונתן לפהן הזרע והלחיים והקבה. ראשית דגנה תירשה ויצהרה וראשית גז צאנה תתן לו. כי בו בחר ה' אלהיה מכל שבטיה לעמד לשירת בשם ה', הוא ובניו כל הימים" (דברים יח, א-ה). ראו גם להלן, ליד הערה 54.

13 העובדה שבפועל היו מן הכוהנים שהשחיתו דרכם על ידי ניצול כוחם הדתי אינה משנה בנוגע לחזון שהציבה התורה. הרוגמה המפורסמת היא זו של בני עלי הכוהן:

ובני עלי בני בליעל לא ידעו את ה'. ומשפט הפנהנים את העם כל איש זבח זבח ובא נער הכהן כבשל הבשר והמזלג שלש השנים בידו. והפה כפיור או בדוד או

סיפור ניהולה של מצרים בידי יוסף בשנות הרעב מתגלה אפוא כתמונת תשליל של עקרונות יסוד עיקריים בתפיסת התורה, והחקיקה החברתית המופיעה בספרים שאחר כך משמשת כפענוחם וכמימושם.

בהקשר של איסור גילוי עריות התורה מציינת את מצרים כדגם האולטימטיבי לשלילה ולגינוי ומזהירה את בני ישראל שלא לנהוג כמעשה ארץ מצרים. דומני שגם בהקשר החברתי-כלכלי שהתורה מעצבת אפשר לראות מעין מוטו בפסוק: "כַּמַּעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁבְּתֶם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ [...] וּבְחַקְתִּיהֶם לֹא תִלְכוּ" (ויקרא יח, ג).¹⁴

המצוות החברתיות שבתורה: סקירה ראשונית

כדי שנוכל לעיין כראוי בעקרונות היסוד המקופלים במצוות החברתיות שבתורה, חשוב למנותן ולהציבן אחת-אחת על שולחננו. עמידה בתמצית על עיקרי מצוות אלו תקל את הניתוח המעמיק יותר של התפיסות הגלומות בהן.

יובל

מצוות היובל, אולי המפורסמת שבמצוות החברתיות, קובעת כי במחזור קבוע של חמישים שנה יחולקו מחדש בין בני החברה כל המקרקעין שבארץ ישראל.¹⁵ המפתח לחלוקה הוא משפחתי, כלומר כל אדם שב ומקבל את נחלת אבותיו. חלוקה משפחתית זו מניחה את קיומה של חלוקה ראשונית של הארץ לפי מפתח

בְּקִלְחַת או בְּפִרְוִיר כֹּל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְלָג יִקַּח הַכֹּהֵן בּוֹ כִּכָּה יַעֲשׂוּ לְכֹל יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים שָׁם בְּשִׁלְהָ. גַּם בְּטָרָם יִקְטְרוּן אֶת הַחֲלֵב וּבֹא נֶעַר הַכֹּהֵן וְאָמַר לְאִישׁ הַזֹּכֵחַ תְּנֵה בְּשָׂר לְצִלוֹת לְכֹהֵן וְלֹא יִקַּח מִמֶּךָ בְּשָׂר מִבְּשָׂל כִּי אִם חֵי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קִטְר יִקְטְרוּן כִּיֹּם הַחֲלֵב וְקַח לְךָ פֶּאֶשֶׁר תֹּאנֶה נִפְשֶׁךָ וְאָמַר לוֹ כִּי עֲתָה תִתֵּן וְאִם לֹא לְקַחְתִּי בְּחֻזְקָה. וַתְּהִי חֲטָאת הַנְּעָרִים גְּדוּלָּה מְאֹד אֶת פָּנָיו ה' כִּי נֶאֱצַו הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת ה' (שמואל א' ב, יב-יז).

14 בהמשך המאמר אדון בהצדקה קרובה המפורשת בכתובים בהקשר של המצוות החברתיות: "כי גרים הייתם בארץ מצרים".

15 למעשה, לא כל המקרקעין, אלא הקרקעות החקלאיות. על כך ראו להלן, ליד הערה 64.

שבטי ומשפחתו. כחלק מדין היובל גם משתחררים כל העבדים העבריים וחוזרים לבתיהם כבני חורין:

וּסְפַרְתָּ לָךְ שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים וְהָיוּ לָךְ יָמֵי שִׁבְעַת שָׁנִים שְׁבַתֵּי הַשָּׁנִים תִּשְׁעַת וָאַרְבָּעִים שָׁנָה. וְהֶעֱבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפָּרִים תִּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אֲרָצְכֶם. וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ יוֹבֵל הוּא תִהְיֶה לָכֶם וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבוּ. יוֹבֵל הוּא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת גְּזָרֶיהָ. כִּי יוֹבֵל הוּא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. בַּשָּׁנָה הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תִּשְׁבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ (ויקרא כה, ח-ג).

עוד רלוונטי בהקשר זה:

וכי ימוך אֶחִיד עַמְּךָ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבַדְתָּ עֶבֶד. כְּשֹׂכֵר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ. וַיֵּצֵא מֵעַמְּךָ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אַחֲזַת אֲבֹתָיו יָשׁוּב. כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְרוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד (ויקרא כה, לט-מב).¹⁶

16 לא הכרחי שההיבט הכלכלי-חברתי הוא ההיבט העיקרי של היובל. הרעת נותנת שהיובל מכיל היבטים נוספים כגון שמירת המבנה המשפחתי והשבטי בנחלות ארץ ישראל. ברם ההיבט הכלכלי-חברתי הוא לכל הפחות היבט נלווה למצוות היובל, שאינו תוצאה מקרית לה, ובכוחו אף להסביר אחדים מהדינים המיוחדים ליובל כמו שיבואר להלן. לדיון רחב יריעה ראו Raymond Westbrook, "Jubilee Laws," *Israel Law Review* 6 (1971), pp. 209–226; Amit Yaira, "The Jubilee Law: An Attempt at Instituting Social Justice," in: Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, pp. 47–59

שחרור עבדים

באמצעות שורה ארוכה של מצוות התורה נאבקה למען צמצום ניכר של מוסד העבדות.¹⁷ נקבעות מגבלות על סוג העבודות שניתן להטיל על העבד:

לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בַּפֶּרֶךְ וּיְרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ (ויקרא כה, מג).

וגם משך העבודות מוגבל בשני מעגלים מחזוריים. המחזור האחד – מחזור היובל שהוזכר לעיל – חל אחת לחמישים שנה; המחזור השני הוא בתום שש שנים לתחילת העבודות:

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת יֵצֵא לְחֶפְשֵׁי חָנָם
(שמות כא, ב).¹⁸

שני מעגלים אלו שונים לא רק מבחינה טכנית במספר השנים, אלא גם מבחינה מהותית כלפי נמעניהם. מחזור השחרור ביובל הוא מחזור חברתי. בשנת היובל כל העבדים משתחררים, ולא משנה מתי החלו את שעבודם. מדובר אפוא במהפכה חברתית כוללת. מחזור השחרור בתום שש שנים הוא מחזור אישי, המותאם לכל עבד בתום שש שנים מתחילת עבודתו. הברל זה בין שני מעגלי השחרור מסביר הברל נוסף ביניהם: השחרור בתום שש השנים ניתן לעבד, אך לא נכפה עליו; התורה מאפשרת לעבד לבחור להישאר בבית אדוניו לעולם. במעגל הקבוצתי של שנת היובל, לעומת זאת, החופש נכפה על העבד, ללא מתן אפשרות להישאר

17 להרחבה ראו שרה יפת, "חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה", בתוך: יצחק אבישור ויהושע בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, מוגשים לשלמה א' ליונשטם, ירושלים: א' רובינשטיין, תשל"ח, עמ' 231–249. ראו Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomy School*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992, pp. 282–283; R. Isaac Herzog, *The Main Institutions of Jewish Law*, I, London: Soncino Press, 1936, pp. 44–45

18 השוו עם חוקי חמורבי, סעיף 117, שם נקבע כי אדם שנמכר לעבדות בשל חוב שלא שולם יצא לחופשי לאחר שלוש שנים.

בעבדות. אכן, בפרשת עבד נרצע פירשו חז"ל את המילה "לעולם" כמגבילה את משך העבדות עד שנת היובל הבאה.¹⁹

וְאִם אָמַר יֹאמֶר הָעֶבֶד אֶהְבֵּתִי אֶת אֲדֹנָי אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי לֹא אֲצַא חֲפָשִׁי. וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדָּלֶת אוֹ אֶל הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת אָזְנוֹ בַּמַּרְצָע וְעִבְדוֹ לְעֹלָם (שמות כא, ה-ו).

נמצא אפוא כי המעגל האישי נועד להגן על חירותו של העבד, ולפיכך החירות מוצעת לו אך אינה נכפית עליו.²⁰ לעומתו, המעגל הקבוצתי נועד להגן על ערך החירות בהקשרו החברתי הכולל. כאן החירות איננה נתונה לשיקול דעתו של העבד, אלא נכפית עליו כהכרח חברתי.

במקום אחר התורה מוסיפה ואומרת שכאשר העבד משתחרר, אין לשולחו בידיים ריקות, ועל אדונו להעניק לו מיבולו וממקנהו:

וְכִי תִשְׁלַחְנֻהוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ לֹא תִשְׁלַחְנֻהוּ רִיקָם. הֲעֲנִיק תִּעְנִיק לוֹ מִצֶּאֱנָה וּמִגֶּרְנָה וּמִיִּקְבָּה אֲשֶׁר בְּרִכָּה ה' אֱלֹהֶיךָ תִּתֵּן לוֹ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אֲנֹכִי מְצַוְּךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם (דברים טו, יג-טו).

חוקים אלו התפרשו כחלים על עבד עברי, אך לא על עבד כנעני. ברם גם בנוגע לעבד שאינו יהודי, שמעמדו המשפטי ודאי נחות הרבה יותר, התורה קובעת הסדרים מפתיעים המשנים את מעמדו המשפטי מן היסוד. התורה מטילה סנקציות על אדון הפוגע בגופו של עבדו הכנעני, וקל וחומר על הנוטל את נפשו:

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֶבְדוֹ אוֹ אֶת אִמָּתוֹ בְּשֹׁבֵט וּמֵת תַּחַת יָדוֹ נָקָם יִנָּקֶם. אִךְ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יָקָם כִּי כֶּסֶפוֹ הוּא.

19 ראו למשל מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ב (מהדורת האראוויטץ, עמ' 253): "ועבדו לעולם, עד היובל".

20 מתוך הפסוקים ברור כי חרף ההיתר שהתורה נותנת לעבד להישאר בבית אדונו, היא מגנה זאת ומצדדת ביציאתו לחירות.

[...] וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵינָיו עֲבָדוֹ אוֹ אֶת עֵינֵי אִמְתּוֹ וְשִׁחַתָּה לְחַפְּשֵׁי
יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינָיו. וְאִם שָׁן עֲבָדוֹ אוֹ שָׁן אִמְתּוֹ יִפִּיל לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ
תַּחַת שָׁנוֹ (שמות כא, כ-כא; כו-כו).

לא יהיה מרחיק לכת לומר שכאן התורה מחדשת, לעומת המוכר והטבעי בעת העתיקה, שהעבד הכנעני אינו רכוש אדוניו לכל דבר ועניין באותו מובן שהשור והחמור הם בבעלות אדוניהם. העבד הוא בעל זכויות לחיים ולשלמות הגוף, ובעלים הפוגע בהם חייב ליתן על כך את הדין.²¹

מנוחת השבת

גם מצוות המנוחה ביום השביעי ראויה להימנות עם המצוות החברתיות שבתורה, בייחוד לנוכח אחדות מההנמקות שהתורה מציגה לה. על פי אחת ההנמקות, תמציתה של המצווה הוא השוואת מנוחתם של העבדים והשפחות למנוחת אדוניהם:

שְׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֶיךָ. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֶאכֶתְךָ. וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֶאכֶה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְשׂוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֵמַתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ כָּמוֹךָ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשֵּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה עַל כֵּן צִוָּה ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (דברים ה, יא-יד).

21 השוואת אנציקלופדיה מקראית, "עבד, עבדות", כרך ו, עמ' 10: "לפי החוק המיסופוטמי אין לו לאדון שום התחייבות כלפי עבדו: העבד הוא קניינו והוא רשאי לעשות בו חפצו. לא כן בדיני המקרא המגבילים את שליטתו של האדון בגופו של העבד". להרחבה ראו הרב אלחנן סמט, עיונים בפרשות השבוע, סדרה שניה, פרשת משפטים, ירושלים: מעליות שעל יד ישיבת ברכת משה, תשס"ד, עמ' 327. הרב סמט גם קשר לכך את המשמעות המקופלת בקביעת התורה (שמות כא, לב) שבמקרה של שור נוגח ההורג עבד, יש לשלם סכום קבוע לאדון, ולא תשלום התואם את שוויו הראלי של העבד בשוק העבדים. גם הדין הקובע את סקילתו של השור שנגח עבד, בדומה לסקילתו של שור שנגח בן חורין (שמות כב, כט-לב), מלמד על ראייתו של העבד כאדם ולא כרכוש גרדא.

נימוק זה – "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" – ממקד את תכליתה של השבת בחלוקה צודקת של המנוחה בין בני החברה. רוצה לומר, מניעת מצב שבו בני המעמד הגבוה ידאגו בעצמם למנוחתם השבועית בזמן שעבדיהם עמלים שבעה ימים בשבוע. נימוק זה מעובה באזכור תקופת העבדות במצרים. למותר לציין כי ההיבט החברתי של השבת המודגש בפרשייה זו אינו עומד בסתירה עם הדגשת היבטים אחרים שלה, קדושתה ואלוהיותה, המופיעים בפרשיות אחרות, אלא שהם קרוב לוודאי משלימים זה את זה.²²

מצוות השדה: לקט, שכחה ופאה

פלח חשוב בחוקי התורה מוקדש למצוות השדה. התורה מצווה על בעל השדה להותיר מקצת מיבולו לעניים. הוא מנוע מלקצור את כל השדה ועליו להותיר פאה אחת בלתי קצורה. כן אסור לו לחזור ולאסוף יכול שנפל בעת הלקט או תבואה שנשכחה בשדה – אותם עליו להניח לעניים. מצוות דומות מתייחסות גם לבציר הענבים ולמסיק הזיתים:

וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרָצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ לְקַצֵּר וְלִקְט קִצִּירֶךָ לֹא תִלְקֹט. וְכִרְמֶךָ לֹא תְעוּלֵל וּפְרִט כִּרְמֶךָ לֹא תִלְקֹט לְעָנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יט, ט-י).
כִּי תִקְצֹר קִצִּירֶךָ בְּשֵׂדֶךָ וְשִׁכַּחַת עֹמֵר בְּשֵׂדֶךָ לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לִגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה יִהְיֶה לְמַעַן יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ. כִּי תַחֲבֹט זֵיתֶךָ לֹא תִפָּאֵר אַחֲרֶיךָ לִגֵּר לִיתוֹם וְלֹאֲלֻמָּנָה יִהְיֶה (דברים כד, יט-כ).

עוד מצווה שיש להציב על רצף זה היא "מעשר העני", כמו שהתכנתה בלשון חכמים. בכלל המעשרות שאדם צריך להפריש מיבולו – לכוהנים, ללוויים ולאכילה בירושלים ("מעשר שני") – מצוי גם מעשר עני. אחת לשלוש שנים על האדם להפריש עשירית מיבולו ולתתה "ללווי, לגר, ליתום ולאלמנה, ואכלו

22 למשל: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ" (שמות כ, י). על כך ראו שביד, הפילוסופיה של התנ"ך (לעיל הערה 1), עמ' 236.

בְּשַׁעֲרֶיהָ וְשִׁבְעוּ" (דברים כו, יב. ראו גם דברים יד, כח-כט).²³ מבחינת תוכנו מעשר עני מזכיר במידה מסוימת את מצוות לקט, שכחה ופאה, וגם הוא מעביר לידי העני תבואה. ברם צורת ההעברה בשתי המצוות שונה, ועל כך נעמוד בהמשך הדברים. ואולם נראה שלמצוות מעשר עני, שחלה פעמיים בלבד במחזור של שבע שנים, יש השפעה קטנה יותר (לעומת מצוות לקט, שכחה ופאה) על מערכת התמיכה בעניים.

שמיטת קרקעות

על רקע זה אפשר לכאורה לנסות ולצרף לקבוצת מצוות זו גם את מצוות שמיטת הקרקעות. התורה קובעת כי אחת לשבע שנים תשובות הארץ בשני מובנים עיקריים: איסור על עבודת האדמה ומתן היתר לכל אדם ליהנות מתבואת כל שדה אף שאינה שלו. לאמיתו של דבר בשנת השמיטה הבעלות הפרטית על תבואת השדה מאבדת הרבה ממשמעותה. למותר לציין כי הנהנים העיקריים משמיטת הקרקעות הם העניים, שבשנה זו רשאים ליהנות מתבואת השדות של שכניהם העשירים:

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לַה'. שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךְ וְאִסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ שְׁבַת לַה' שָׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וּכְרֶמֶךְ לֹא תִזְמַר. אֶת סַפְיֹת קִצְיֹרְךָ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנְבֵי נִזְיֹרְךָ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ. וְהִיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לָכֶם לֶאֱכֹלָה לָךְ וּלְעֶבְדְּךָ וּלְאִמָּתְךָ וּלְשִׁכְיֹרְךָ וּלְתוֹשֶׁבֶת הַגְּרִים עִמָּךְ. וּלְבַהֲמֹתְךָ וּלְחַיָּה אֲשֶׁר בְּאֶרְצְךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָה לֶאֱכֹל (ויקרא כה, א-ז).

ברם הדעת נותנת כי למרות הפיתוי לקשור את מצוות שמיטת קרקעות אל מערך המצוות החברתיות שבתורה, קשר זה רופף מכפי שנראה במבט ראשון. שלא כמו

23 במקרא נאמר "בשנה השלישית" וכן "מקצה שלש שנים". חכמים פירשו זאת אחת לשלוש שנים, כלומר בשנה השלישית ובשנה השישית למניין שנות השמיטה.

המצוות אחרות המעניקות לכני השכבות החלשות סיוע של ממש, אין בכוחה של מצוות שמיטת קרקעות להשיג יעד זה. לחלוקת פירות ותבואה הנעשית אחת לשבע שנים אין השפעה כלכלית ממשית במשך שש השנים האחרות. היא איננה תורמת לשינוי של ממש במעמד של העניים ואינה מסייעת להם לאורך זמן.²⁴ זאת ועוד, במובן מסוים האיסור לעבד את האדמה בשנת השמיטה פוגע בעניים, שכן הוא מקטין את היקף היבול באותה שנה ובכך פוגע באפשרות לצרוך את פירות השדה. שמיטת קרקעות שונה ממצוות אחרות דוגמת היובל, שכמו שנראה להלן אף שהן נעשות במחזוריות אחת לכמה שנים, הן פותחות לעני דף חדש שהשפעתו תבוא לידי ביטוי שנים ארוכות. את מצוות שמיטת הקרקעות יש לראות על רקע תכלית שונה, דתית-חינוכית בעיקרה, הקשורה בהענקת משמעות חדשה לעקרון הבעלות הפרטית על הקרקע ופירותיה.²⁵ אכן, כשהתורה מתארת את הנהגים מפירות שנת השמיטה היא מציינת גם את בעלי החיים, שבוודאי אינם חלק ממושאי המצוות החברתיות האחרות שכתורה.

מערך מצוות ההלוואה

התורה קובעת את חובת העזרה לעניים לא רק במתן תבואה, אלא גם בכסף, ומחייבת את בעל הרכוש לסייע לעני בדרך של מתן הלוואה:

כִּי יְהִי־כֶּךָ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָד אֶחָיֶךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ אֲשֶׁר הוֹאֵלֶיךָ נִתֵּן לָךְ לֹא תֶאֱמַן אֶת לִבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָיֶךָ הָאֲבִיּוֹן. כִּי פִתַּח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֶעַבְטָה עֵבִיטָנּוּ דֵי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ. הַשְׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דְבָר עִם לִבְךָ בְּלִיעַל לֵאמֹר: "קִרְבָּה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה" וְרָעָה עֵינֶךָ בְּאֶחָיֶךָ הָאֲבִיּוֹן וְלֹא תִתֵּן

24 עם זאת יש לזכור את ההשפעה המצטברת של שמיטת הקרקעות החלה אחת לשבע שנים ושל מצוות מעשר עני החלה פעמיים במשך שבע שנים (ראו לעיל), כלומר יחדיו הן חלות בכמעט מחצית השנים מתוך מחזור שנות השמיטה.

25 מובן שגם מתן משמעות חדשה לעקרון הבעלות הפרטית יכול להשליך על התאוריה החברתית-כלכלית, אבל זו תהיה משמעות עקיפה החורגת מגבולות יריעה זו. על כך ראו גם דינון של עדי ליבזון, "תאוריות של מדיניות רווחה ומקורות חז"ל: עיון בעיצוב התנאי של מוסד המעשר השני", באסופה זו, בעמ' 400-442.

לו וְקָרָא עָלֶיךָ אֵל ה', וְהָיָה כִּךָ חֵטָא. נְתוּן תַּתָּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבָרְכָךָ
בְּתַתָּךְ לוֹ, כִּי בְגִלְלֵי הַדְּבָר הַזֶּה יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל
מִשְׁלַח יָדְךָ (דברים טו, ז-י).

בהמשך הדברים נייחד מקום נרחב לעיון בפסוקים אלו מתוך התמקדות בהעדפת התורה לצוות על מתן ההלוואה לעני, ולא כפי שמקובל לחשוב במונחים של מתן נדבה. יש לחדר ולהדגיש כי על פי החקיקה שבתורה, ההלוואה נושאת אופי חברתי מובהק, שהרי הריבית – "נשך כסף" – אסורה.²⁶ החובה להלוות לעני לובשת אופי אופי חברתי, שכן היא אינה תורמת לקידום האינטרסים הכלכליים של המלווה. בהקשר זה יש לזכור כי בעולמו של המקרא הלווה הוא על דרך הרוב העני, ואילו המלווה הוא האדם המבוסס. בתקופה שבה האשראי טרם נהפך למכשיר כלכלי לצמיחה הייתה ההלוואה תו היכר לעוני – "עֲבָד לְוָה לְאִישׁ מְלוֹה" (משלי כב, ז). לא רק ההלוואה עצמה נושאת אופי חברתי, גם דרכי גבייתה עוצבו באופן שמגן על הלווה ועל כבודו. בהקשר זה נקבעו כמה הלכות חשובות, כגון האיסור על כניסת הנושה לביתו של הלווה וכן חובתו של הנושה, במקרים מסוימים, להשיב ללווה מדי ערב את המשכון שניטל ממנו:

כִּי תִשֶׂה בְרַעְיָךָ מִשָּׂאת מְאוּמָה לֹא תָבֵא אֶל בֵּיתוֹ לְעֵבֶט עֵבֶטוֹ.
בְּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אֶתָּה נֹשֶׂה בוֹ יוֹצִיא אֶתְּךָ אֶת הָעֵבוֹט
הַחוּצָה. וְאִם אִישׁ עֲנִי הוּא לֹא תִשָּׁכַב בְּעֵבֶטוֹ. הָשִׁב תִּשְׁיֵב לוֹ אֶת
הָעֵבוֹט כִּבְּאֵה שְׂמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשִׁלְמָתוֹ וּבְרַכָּךָ וּלְךָ תִּהְיֶה צְדָקָה לְפָנָי
ה' אֱלֹהֶיךָ (דברים כד, י-ג).

כהשלמה לציווי החברתי של מתן ההלוואה לעני באה גם המצווה של שמיטת חובות הנערכת אחת לשבע שנים במועד שנת השמיטה.²⁷ בשנה זו פוקעים כל החובות, והלווים חופשיים לעשות מעתה לביתם שלהם ולא לבית מלוויהם.²⁸

26 ראו שמות כב, כד; ויקרא כה, לו-לז; דברים כג, כ-כא.
27 הסמיכות בין שתי המצוות – מצוות ההלוואה ומצוות שמיטת הכספים – היא סמיכות פרשיות ולא רק סמיכות רעיונית.
28 חוקרי המקרא דנו בשאלה אם משמעותה המקורית של שמיטת חובות היא פקיעת החוב, כמתואר כאן, או שמא רק רחיית הפירעון בשנה. על כך ראו להלן, הערה 51.

מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל בְּעַל
 מִשָּׂה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׂה בְרַעְהוֹ לֹא יִגַּשׁ אֶת רַעְהוֹ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא
 שְׁמִטָּה לָהּ (דברים טו, א-ב).²⁹

ניכר אפוא שהתורה מרבה במצוות ובמנגנונים שתכליתם, העיקרית או המשנית, דאגה לבני השכבות החלשות. ואולם היא אינה מרחיבה את הדיון בתאוריה החברתית-כלכלית העומדת ביסוד הדברים. היא אינה מצהירה על העקרונות החברתיים המנחים, אלא מתארת את הפרקטיקה שתיושם. הדבר אינו אמור להפתיענו. המשפט העברי בכלל, והתורה בפרט, אינם נדיבים בחשיפת התפיסות התאורטיות העומדות בבסיס מוסדות המשפט שהיא מכוננת. כדי לשחזר אותן עלינו לנתח את המצוות, את ההלכות ואת ההסדרים המשפטיים הרלוונטיים ולנסות לחלץ מתוכם תאוריה מקיפה שתוכל להסבירם כיאות. בשורות הבאות אבקש אפוא להציג את העקרונות החברתיים-כלכליים שיש להסיק מתוך עיון במצוות החברתיות שהתורה קובעת ומתוך השוואתם להסדרים מקבילים באותה תקופה במזרח הקדום.

שישה עקרונות יסוד

העיקרון הראשון: לגליזציה (עיגון בחוק) של הצדק החברתי

בניגוד לרושם העשוי להתקבל ממלכות העת העתיקה הפעילו מגוון רחב של פרקטיקות שסייעו לקבוצות חברתיות חלשות. בכללן יש למנות פעולות כדוגמת שמיטת חובות, שחרור אסירים ועבדים או מתן הנחה במסים. בכמה שפות ומקומות כונו פעולות אלו בביטויים הרווחים גם במקרא: "לשים מישרים" ו"לקרוא דרור בארץ".³⁰

29 להרחבה בעניין המצוות הקשורות בהלוואה ראו אשר מאיר, "מצוות הלוואה: סיוע בדרך של ערבות הדדית", באסופה זו, עמ' 580-610.

30 על כך ראו ויינפלד, משפט וצדקה (לעיל הערה 1); חמ"י גבריהו, "קריאת דרור בירושלים וביהודה בידי נחמיה (ה-ו) בהשוואה ל'מישרום' [בכל העתיקה] ורפורמות סוציאליות בעולם העתיק", ספר אברהם יצחק כץ, תל אביב: ידידים על ידי מחברות

מן המחקר המשווה עולה כי למגוון הפרקטיקות החברתיות שהיו נהוגות במזרח הקדום יש מכנה משותף, הקשר זהה, וכי המצוות החברתיות בתורה נבדלות ממנו באופן מהותי. במסופוטמיה ובמצרים העתיקה נעשו הפעולות החברתיות תמיד על פי צו המלך, ביוזמתו וברצונו. הוא שהחליט אם, מתי וכיצד תינתן העזרה לבני השכבות החלשות. עדויות לכך ניתן למצוא בממצאים שונים שהגיעו לידינו, ולאמיתו של דבר הן ניכרות גם מתוך סיפורי המקרא עצמו על המתרחש בממלכות שכנות. כך למשל, המקרא מספר על פרעה מלך מצרים המכריז על שחרור אסירים ביום הולדתו,³¹ וכן על אחשוורוש מלך פרס המעניק הנחה במס לכבוד עלייתה של המלכה החדשה.³² המשותף לשני מועדים אלו הוא היותם זמני שמחה של המלך. כדי לשתף את העם בשמחתו, ואולי גם כדי לקנות את לב נתיניו, המלך מעניק להם טובין כגון חירות או כסף. כשם שזמני שמחה נמצאו מתאימים לפעולות חברתיות, כך נמצאו מתאימות גם עתות דחק שבהן שלטון המלך עלול להתערער. בימים שכאלה התקינו לא פעם השליטים רפורמות חברתיות שמטרתן להשיג שקט לאורך זמן. בהמשך הדברים נעמוד על כמה דוגמאות לכך מפועלם של צדקיהו מלך יהודה בימי הבית הראשון ונחמיה בתקופת שיבת ציון.

אכן, גם תעודות חיצוניות למקרא מלמדות כי בעת העתיקה פעולות ורפורמות חברתיות נעשו לרוב בזמנים הנוחים למלך, כשהוא ראה בהן צורך או הזדמנות לקנות את לב נתיניו ולהשיג שקט בממלכתו. זמנים אלו היו בדרך כלל זמן עלייה לשלטון, הגיגות מיוחדות, מצבי דחק של הממלכה, התערעורת השלטון או מועדים מיוחדים אחרים. דרך זו סייעה למלך להציג את נדיבותו אגב

Jacob J. Finkelstein, "Some New Misharum ;387-354 עמ' תשכ"ט, עמ' 387-354; "Materials and its Implications," in: Hans G. Güterbock and Jacobsen Thorkild (eds.), *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1965, pp. 233-246; Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in Light of Cuneiform and Biblical Law*, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2006, pp. 5-10

31 בראשית מ, א-כב.

32 אסתר ב, יז-יח.

קידום האינטרסים השלטוניים שלו-עצמו. מדובר בפרקטיקה פוליטית הלוכשת רטוריקה של צדק חברתי. סיכם זאת משה ויינפלד:

הבדל מהותי אחר בין הכרזות ה"דרור" במצרים ובמיסופוטאמיה לבין קריאת הדרור בישראל הוא בכך, שהמניע להכרזת "דרור" בקרב עמי המזרח הקדום היה כרוך ברצון המלכים לקנות את לב העם, ולפיכך עשו זאת בעלותם על כסא המלוכה. אמנם בכינון ה"מישרים" או ה"דרור" הביאו המלכים לידי שיפור במצבם של העניים, אך הרחף לפעולות אלו היה הרצון להתגדל בפני העם כמלכים צדיקים וישרים ולא כוונה אמיתית להיטיב עם עניי עמם. ביוון, שגם שם השתרש נוהג זה של הכרזת "דרור", חשו במגמה זו של השליטים לפעול לטובת עצמם, ועל כן נחשבו שם התקנות על שמיטת חובות כעבירה שיש להעניש בגינה ולקלל כל מי שינסה להגשימה.³³

על רקע זה בולטת גישתה הייחודית והמהפכנית של התורה. מקצת הפעולות החברתיות שבה – כגון שמיטת חובות ושחרור עבדים – אמנם כבר היו מוכרות בעת העתיקה, אבל ההקשר שבו הן ניטעו השתנה מעיקרו. היוזמה להפעלת מעשים אלו ניטלה מידי המלך ונקבעה בתוך מצוות התורה. עשיית הצדק החברתי עברה תהליך של לגליזציה ונהפכה לראשונה חלק מהוראות מערכת החוק. על פי התורה המלך אמון על עשיית הפעולות החברתיות, אבל אינו מוסמך עוד לבצע אותן באופן ובזמן המתאימים לו. כך נעשו המעשים החברתיים קבועים וידועים מראש, והפעלתם נעשתה באופן מחזורי, סדיר וגלוי מלכתחילה לעין כול. נדגים זאת בשתי מצוות שכבר הוזכרו לעיל.

מצוות שחרור עבדים קוצבת את הזמן המרבי שניתן להחזיק בעבדים וקובעת מחזור ידוע מראש של שחרורם: מחזור אישי של שש שנות עבדות ומחזור חברתי של חמישים שנה. על פי מבנה זה העבד אינו נידון לייחל לשעת רצון שתעלה מלפני השליט, אלא זכאי לצפות מראש את מועד שחרורו. באותה דרך מצוות

33 ויינפלד, משפט וצדקה (לעיל הערה 1), עמ' 4.

שמיטת החובות קובעת את פקיעתם של כל החובות במחזור קבוע של שבע שנים, הגלוי וידוע לפני כל ציבור הלווים והמלווים. הוא הדין בנוגע למצוות החברתיות האחרות כגון לָקֵט, שכחה ופאה וכמובן מצוות השבת.

עמדה זו של התורה אינה מובעת כהצהרה, אלא מובלעת בפסוקים כדבר המובן מאליו. רעיון הלגליזציה של הצדק החברתי אינו מפורש במצוות התורה, אף שהוא חורז אותן מראשיתן ועד סופן. מהפכה שקטה אך דרמטית זו היא תנאי הכרחי להפעלתן הצודקת של המצוות החברתיות, כך שהן אכן תשרתנה את תכליתן ולא את האינטרס של היושב על כס השלטון.³⁴ מהפכה זו היא אבן הפינה לכל העיסוק הנרחב בנושא הצדק החברתי בתורה ואחר כך בהלכה.

העובדה שהתורה ביקשה להפקיע את היוזמה לעשיית הפעולות החברתיות מידי המלך ולקובעה בחוק אינה אומרת שכך אכן נהגו מלכי ישראל. אדרבה, גם אלו מקרב מלכי ישראל ומנהיגיו שביקשו לקדם רפורמות חברתיות ברוח חוקי התורה, יזמו מהלכים אלו בעיתוי שהתאים להם ולא בזמנים קבועים מראש כמו שהתורה קובעת. כך למשל פעל המלך צדקיהו, אחרון מלכי יהודה בימי הבית הראשון, שתחת הלחץ של המצור שהטיל עליו מלך בבל ביקש לחדש וליישם את הסעיפים בחוקי התורה הנוגעים לשחרור העבדים.³⁵ אמנם המלך צדקיהו הסתמך בדבריו על התורה כשקרא לשחרור העבדים בממלכתו, אבל העיתוי שנבחר לא היה מקרי והיה קשור במצור שהלך והתהדק על ירושלים. מטרתו

34 בהקשר זה הפעולות החברתיות שנהגו במקרא נבדלות מאלו שנהגו במזרח הקדום בעוד היבט חשוב. במזרח הקדום שחרור עבדים הוכרז בנשימה אחת עם שחרור אסירים. אכן, מנקודת המבט של שליט המבקש לבצר את שלטונו שחרורם של אלו כמו אלו תורם לקניית לב נתיניו. בחוקי התורה, לעומת זאת, מצוות שחרור העבדים מופיעה בהרחבה, אבל אין אפשרות מקבילה לחנינת עבריינים. ואין בדבר כדי להפתיע, שכן מנקודת המבט של עשיית צדק חברתי המנותק מהתועלת הפוליטית אין מקום לערובות בלתי ראוי בין הטבת מצבם של בני השכבה הנחשלת של העבדים ובין ויתור לעבריינים. עוד על החנינה במשפט המקראי ובמשפט העברי ראו ח"י גבריהו, "מתיר אסירים: מעשה חנינה לאסירים בארצות המקרא", בתוך: חיים רבין, דוד פטרסון, ב"צ לוריא ויצחק אבישור (עורכים), ספר מאיר ולנשטיין: מחקרים במקרא ובלשון, ירושלים: החברה לחקר המקרא בישראל ואגודת תרבות במנצ'סטר, תשל"ט, עמ' 137-152; אורי רסברג, "החנינה בהלכה", תחומין ז (תשמ"ו), עמ' 413-426.

שונות יכלו לצדד בבחירת עיתוי זה, כגון ניסיון דתי להשפיע על האל כדי שירחם על ירושלים; או ניסיון פוליטי לאחד את השורות וליצור יתר סולידריות בקרב הנצורים. מכל מקום זו לא הייתה עשייה טהורה של צדק חברתי, כמו שקובעת התורה, הפועלת במחזורי זמן קבועים וידועים מראש.

תהליך דומה התרחש אחר כך בימי שיבת ציון וראשית ימי הבית השני, כשנחמיה נתקל במציאות החברתית הקשה בירושלים והורה על ביצוע רפורמות חברתיות.³⁶ עדויות אלו מלמדות עד כמה קשה ומאתגר החזון המקראי בדבר קיבוע בחוק של הפעולות החברתיות. אכן, לא ברור עד כמה חוקים חברתיים-כלכליים אלו משקפים דבר שנהג למעשה או שמא הם מבטאים אוטופיה שאליה יש לשאוף. על כך ארחיב עוד להלן.

יהיה מי שאולי ישמע בדברים אלו הד קדום לדיון המודרני המתנהל בשאלה מהי המסגרת הנורמטיבית המתאימה לטיפול בזכויות החברתיות. נדמה שבדילמה אם לקבע את הזכויות החברתיות בחוק או שמא להשאירן לשיקול דעתה של הרשות המבצעת, התורה תומכת בבירור באפשרות הראשונה.³⁷ היא מעדיפה להגן על זכויותיהן של השכבות החלשות במערכת קבועה וצפויה מראש גם במחיר קיבעונה וחוסר גמישותה.

העיקרון השני: אחריות בין-אישית

תמיכה בשכבות החלשות זקוקה להגדרת הבסיס הכספי שיממן אותה. מיהו הגוף שיישא באחריות הכספית לתמיכה בחלשים? האם יהיה זה השלטון המרכזי, גופים קהילתיים או אולי אנשים פרטיים?

עיקרון חשוב ומרכזי החורז את המצוות החברתיות שבתורה הוא עקרון האחריות הבין-אישית. האחריות למתן הסיוע והעזרה לחלש אינה נופלת על כתפי מוסדות הציבור, מעין אלו המוכרים לנו היום במדינות הרווחה, אלא על כתפיו של כל יחיד ויחיד, המחויב לעזור לעני ולנזקק שעמם הוא בא במגע

36 נחמיה ה.

37 על דילמה זו ראו למשל אבי בן-בסט ומומי דהן, זכויות חברתיות בחוקה ומדיניות כלכלית, מחקר מדיניות 49, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2004.

אישי. התורה אינה מורה על הקמת קרנות ציבוריות שייגבו כסף מבעלי הרכוש ואחר כך יחלקו אותו בין חסרי הרכוש; ההעברה נעשית ישירות. על כך אנו למדים למשל ממצוות לקט, שכחה ופאה, המחייבות את בעל השדה להקצות חלק מן התבואה לעניים. תבואה זו מועברת לעניים במישרין ואינה מתווכת באמצעות קופה ציבורית. בייחוד בא הדבר לידי ביטוי במצווה כדוגמת מצוות מתן ההלוואה לעני, שבה נשזרו ביטויים מיוחדים הנרתמים להדגשת הזיקה הישירה הנרקמת בין נתן העזרה ובין מקבלה: "כִּי יִהְיֶה כֶּהָ אֲבִיוֹן מֵאֶחָד אֶחִידָה בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ, לֹא תֹאמַר אֶת לְבַבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחִידָה הָאֲבִיוֹן" (דברים טו, ז). האביון נמצא אפוא "בך", הוא אינו שוכן במקום סתמי אלא "באחד שעריך", והוא אינו קבצן אנונימי וחסר פנים אלא הוא "אחיק".³⁸

מתיאור זה עולה כי הכתובת הראשונה שהעני הזקוק לסיוע פונה אליה היא שכנו בעל הרכוש. וכאשר העני מבקש ליטול את פאת השדה או לקבל הלוואה, הוא אינו תולה את יהבו אך ורק ברצונו הטוב של שכנו ובנדיבות לבו, אלא נסמך על החובה הדתית-משפטית שהתורה מטילה על כתפיו של בעל הרכוש. כמו שאחר כך ניסח הרמב"ם את מערכת היחסים הנוצרת בין העני ובין שכנו בעל הרכוש: "כל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה".³⁹

גישה זו של התורה בולטת בייחוד על רקע העובדה שבמזרח הקדום הגורם שמימן את הפעולות החברתיות היה המלך ואוצרותיו ולא כספי נתיניו.⁴⁰ שמיטת חובות, שחרור עבדים, הנחה במסים ועוד נעשו תדיר על חשבון נכסיו של המלך. כך אכן מתאים במשטר שהמטרה הסמויה של המעשים החברתיים היא קניית לב הנתינים והשגת שקט לטווח ארוך.⁴¹ במקרה זה אכן ראוי שהגורם המממן יהיה השליט ואוצרותיו ולא נתינים פרטיים. התורה לעומת זה נוטלת את המעשים החברתיים שמקובל היה שהם יבואו מכיסו של השליט ומטילה אותם על כל

38 להרחבה בעניין תפקידה של מטפורת האחוה בהקשר זה ראו להלן, ליד הערה 76.

39 הלכות מתנות עניים ז, ב.

40 מובן שאוצר המלך עשוי להתעשר מכספי הנתינים, אך אין מדובר באחריות ישירה של הנתינים לתמוך במעוטי היכולת.

41 ראו לעיל, ליד הערה 31.

יחיד ויחיד, באופן שהופך את עשיית הצדק למשימה חברתית כוללת.⁴² עמד על כך ויינפלד:

כשם שהשליט עושה משפט וצדקה לעמו, ובכך הוא משחרר אותו משיעבוד לאדם ולמדינה, כך היחיד לפי ההשקפה הישראלית, חייב לעשות משפט וצדקה עם רעהו ולשחררו משיעבודו ומצוקתו.⁴³

חשוב להדגיש כי עמדתה זו של התורה אינה משום שהאפשרות להקמתה של קרן ציבורית הייתה מחוץ לאופק ראייתה. בהקשרים אחרים התורה בהחלט מכירה את האפשרות להקים קרן במימון ציבורי, ובכל זאת בכל הנוגע למצוות החברתיות היא בחרה שלא להפעילה. כך למשל, כמו שראינו, יוסף מתואר כמי שיצר מנגנון לאגירה ציבורית של התבואה כדי לקיים את מצרים בשנות הרעב הקשות.⁴⁴ גם בניית המשכן נעשתה באמצעות הקמת קופה ציבורית שמשאביה גויסו מבני ישראל.⁴⁵ האפשרות של הקמת קופה ציבורית לצורך הגשמת משימות ציבוריות מצויה אפוא בהישג יד, ולא נדרש תחכום רב כדי להחיל אותה גם על משימת התמיכה בעניי ישראל. חרף זאת בכל הנוגע לתמיכה בקבוצות החלשות בחברה התורה בוחרת להטיל את האחריות לשלומן ישירות על כתפיהם של בעלי הרכוש.

42 אמנם צריך לזכור כי בשונה מהממלכות החזקות והריכוזיות המוכרות לנו מן העת העתיקה, התורה רואה לנגד עיניה ממלכה שהשלטון המרכזי בה הוא בעל סמכויות מוגבלות באופן יחסי, שלא לומר קצוץ כנפיים. על כך ראו יאיר לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2009; בני פורת (עורך); בשיתוף אביעזר רביצקי, שער ב: בין מלוכה לדמוקרטיה; שער ז: הפרדת רשויות והגבלת כוח השלטון, מחשבות על דמוקרטיה יהודית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2010. עם זאת הדבר אינו מחליש את הטענה בדבר העדפתה של התורה להטיל את האחריות לשלומן של העני על כתפי היחידים, ואולי דווקא מחזק אותה.

43 ויינפלד, משפט וצדקה (לעיל הערה 1), עמ' 8 (ההדגשה במקור).

44 לעיל, ליד הערה 5.

45 ראו שמות כה.

כך התורה יוצרת מגע ישיר, אינטימי, בין שני הצדדים של המתרס החברתי-כלכלי. העשיר אינו יכול להתעלם ולחמוק משכנו החלש בטענה שהכתובת המתאימה לתביעותיו היא המנהיגות הציבורית, אלא עליו להישיר אליו מבט ולפתוח את כיסו למצוקותיו.

העיקרון השלישי: קיום העני ושיקומו

מהם היעדים המדויקים יותר שהתורה מבקשת להשיג בעזרת המשאבים שהיא מורה להעביר לבני השכבות החלשות? להיכן היא חותרת להביאם? אם נסווג את המצוות החברתיות על פי יעדיהן נמצא כי לפנינו שתי קבוצות המכוונות להשגת שני יעדים שונים ומשלימים.

היעד האחד הוא "קיום העני", ועל פיו יש להבטיח כי העני יקבל את הדרוש למינימום של חיים אנושיים. ברוח יעד זה מובטח לו מזון מכוח מצוות לקט, שכחה ופאה. רות המואבייה תלמדנו עד כמה דחוקה הכמות הניתנת להיאסף בדרך זו, המספקת בדרך כלל לא יותר מכדי הישרדות יום-יומית.⁴⁶ בשנות מעשר עני, ובעיקר בשנת השמיטה, הכמות גדלה.

כאשר העני הוא עובד קשה יום הוא גם מקבל יום מנוחה שבועי, יום השבת,⁴⁷ המבטיח שצ'לם האנוש שלו לא יימחק לחלוטין תחת מעגל העבודה הבלתי פוסק.⁴⁸

46 ראו מגילת רות ב. בסיפור המגילה רות אמנם מצליחה ללקט ביום אחד "כאפה שעורים" (רות ב, יז), שהיא כמות המספקת מזון לאדם אחד למשך כמה ימים, אבל מהסיפור גם עולה שמדובר בכמות גדולה מהרגיל, שהושגה הודות להוראות שנתן בעז' לנעריו לסייע לרות בחשאי.

47 השור: "העקרון של 'שבת' הוא אותו שורש אשר מתוך שלש אותיותיו צמח מלוא היקפה של התחיקה הסוציאלית בימינו, המגינה על זכויותיו ועל מצבו של הפועל השכיר [...] תמצית המושג היא בכך, שהחברה אסור לה לעזוב את הפועל השכיר לחסרו של נותן העבודה, בהרשותה להלה לכפות על העני כל דבר שביכולתו לכפות עליו", זאב ז'בוטינסקי, "פרקים בפילוסופיה הסוציאלית של התנ"ך", אומה וחברה, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"י, עמ' 188.

48 אם לנסות לתרגם זאת למונחי זמננו, אנו עשויים למצוא כך: שופטי בית המשפט העליון בישראל התלבטו מה משמעותה של הזכות החברתית ל"קיום אנושי בכבוד".

היעד השני הוא "שיקום העניי". בהתאם ליעד זה החלש אינו מקבל טובין לניצול מירי, אלא אמצעי ייצור שיאפשרו לו להשיג בטווח ארוך יותר עצמאות כלכלית. הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא מצוות היובל, שעליה עמדנו לעיל, שעל פיה האדם מקבל בחזרה את חירותו ואת נחלת הקרקע שירש מאבותיו. השבתם של שניים אלו – החירות האישית ונחלת הקרקע – לבעליהם מאפשרת לאדם לעבד אדמה, אך הפעם בשביל עצמו ומשפחתו, ולא בשביל משפחת אדונו; כך תהיה לו האפשרות לבסס את עצמו מחדש כבעל קרקע עצמאי. מצווה זו אינה מעניקה לו אוכל או ביגוד שמהם אפשר ליהנות מיד, אבל היא מעניקה לו את ההזדמנות לעבוד ולייצר את אלו בעצמו (או לרוכשם תמורת פרי אדמתו). כמו שראינו, התורה מוסיפה וקובעת את מצוות ההענקה, המחייבת להעניק לעבד טובין עם שחרורו.⁴⁹ למצווה זו חשיבות רבה בשיקומו של העבד המשוחרר. היא מעניקה לו ביטחון כלכלי לטווח הקצר, כך שיוכל להתפנות לדאגה לעתידו לטווח הארוך. כשהוא אינו מוטרד משאלת קיומו בימים הראשונים לשחרורו, הוא פנוי למציאת עבודה לטווח ארוך יותר. הדעת נותנת כי אם העבד ישוחרר בלא שתקום מצוות ההענקה, הוא יהיה נידון לכזבו את ימיו החופשיים הראשונים

יש שסברו כי משמעה "הזכות כי יובטח לאדם אותו מינימום של אמצעים חומריים, שיאפשרו לו להתקיים בחברה בה הוא חי", הנשיא אהרן ברק, בג"ץ 366/03, עמותת מחויבות לשלום וצדק חברתי נ' שר האוצר, פ"ד ס(3) 464, 481 (2005). ראו גם דבריו של המשנה לנשיא מישאל חשין: "הזכות החוקתית לכבוד מחזיקה זכות לקיום מינימלי כאנוש", בג"ץ 1384/04, עמותת בצדק, מרכז אמריקאי ישראלי לקידום צדק בישראל נ' שר הפנים, פ"ד נט(6), 397, 406 (2005). אחרים צידדו במשמעות מרחיבה הרבה יותר שלפיה "זכות זו [לקיום אנושי בכבוד] כוללת את הזכות לתנאי מחייה נאותים, וכי מטרתה אינה אך להבטיח את האדם ממחסור קיומי בלתי-נסבל", השופט אדמונד לוי, בג"ץ 366/03, עמותת מחויבות לשלום וצדק חברתי נ' שר האוצר, פ"ד ס(3) 464, 495 (2005) (ההדגשה במקור). אם לשפוט על פי המצוות החברתיות השייכות לקבוצה הראשונה, נראה שהצדק עם הגדרתו של הנשיא ברק, בעלת המשמעות המצומצמת יותר. מצוות מנוחת השבת אמנם מרחיבה את משמעות הקיום האנושי מעבר להיבט החומרי הצר ומכילה בתוכו גם את מנוחת הנפש, ועדיין דומה שקבוצת מצוות זו אינה חורגת מעבר להענקת מינימום של אמצעי קיום הדרושים לתפקוד יום-יומי. אלא שכמו שנראה מיד, קבוצת המצוות הראשונה מבטאת רק מקטע אחד, חלקי, מהתמונה הכוללת.

לעיל, בטקסט שלאחר הערה 20. 49

בליקוט מעט מזון ומציאת מקום לדור בו בדוחק, ובתוך זמן קצר עלול לחזור לבית אדונו ולבקש מחדש את חסותו. מצוות ההענקה מאפשרת לו אפוא לנצל את החירות שניתנה לו כדי לשקם את עצמו. עמדו על כך חז"ל כשדרשו:

ר' ישמעאל אומר: בוא וראה רחמים של מי שאמר והיה העולם על בשר ודם. עבד עברי עובד עמך כל שש. אמר המקום, אם יצא הוא ריקן מאצלך עכשיו הוא מסבב על הפתחים ונמכר פעם שנייה, אלא תן לו כדי שתשרה בו ברכה, שנאמר העניק תעניק לו.⁵⁰

יעד זה בא לידי ביטוי גם במצווה של שמיטת חובות, החלה במחזור של שבע שנים. אדם שוקע במעגל קסמים של חובות, שבו הלווה נאלץ ליטול הלוואה חדשה כדי שיוכל לפרוע חוב ישן וחוזר חלילה. מצוות שמיטת החובות מעניקה לו את ההזדמנות לפתוח דף חדש. היא אינה מעניקה לו טובין שניתן לממשם בטווח הזמן הקצר, אבל היא נותנת לו את האפשרות לעשות מעטה ואילך לביתו שלו ולא לביתו של מלווהו.⁵¹ מצוות שמיטת החובות דומה במידת מה לעיקרון המודרני של פשיטת רגל, שגם בו חובותיו של החייב נשמטים (לאחר שפורעים כל שאפשר מרכושו). ואולם יש ליתן את הדעת לשני הברלים עיקריים בין שמיטת החובות המקראית ובין הליך פשיטת רגל. שמיטת חובות חלה על כל בני החברה בשווה, ולא על אדם מסוים לבדו. כמו כן היא חלה במחזוריות קבועה וידועה מראש ולא כשאדם מסוים מגיע למצב של חדלות פירעון. במילים אחרות: שלא כמו בהליך פשיטת הרגל, שנועד לספק חבל הצלה לחייב שנקלע למבוי סתום, מצוות שמיטת חובות נועדה לקבוע סטנדרט חברתי קבוע וגורף שעל פיו מנסים למנוע מלכתחילה הידרדרות לשקיעה לא מבוקרת במעגל הקסמים של נטילת הלוואות לשם פירעון חובות.

50 מדרש תנאים לדברים טו, יד.

51 אני נצמד כאן לפירוש המקובל שלפיו "שמוט כל בעל משה ידו" משמעותו פקיעה מוחלטת של החוב ולא רק דחייתו בשנה. לדיונים של חוקרי המקרא בעניין זה ראו אלכסנדר רופא, מבוא לספר דברים, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 312-314; אנציקלופדיה מקראית, "שמיטה", כרך ח, עמ' 114-116.

נמצא אפוא כי הבטחת מינימום של אמצעים חומריים הדרושים לקיום בכבוד היא רק מחצית מן התכנית המקראית לאחריותה של החברה כלפי השכבות החלשות שבה. המחצית השנייה מבוססת על הבטחת קיומו של סולם שיאפשר להיחלץ מבור העוני ולהביא לידי שיקום עצמי יעיל.

העיקרון הרביעי: אחריותו העצמית של מקבל הסיוע

כשדנים בגישה החברתית-כלכלית של התורה נזכרים בדרך כלל בחובות המוטלות על בעלי הרכוש שתכליתן הענקת ביטחון כלכלי וחבל הצלה לבני השכבות החלשות. פחות שמים לב לעובדה שהתורה מטילה אחריות מקבילה על העניים, ולמעשה מתנה את הסיוע שיינתן להם בשיתוף פעולה פעיל מצדם. העזרה שתינתן לחלשים על פי מצוות התורה תהיה אפקטיבית אם, ורק אם, מקבלי הסיוע ישתתפו גם הם בעבודה ובמאמץ לשקם את עצמם. במילים אחרות: אין מקום למתן עזרה למי שעצל מכדי לעזור לעצמו.

עיקרון זה בולט במיוחד במצוות שסיווגתי לעיל בקבוצת "שיקום העני". מצוות אלו אינן מעניקות לעני טובין שאפשר לאכול, אלא הזדמנות ואמצעי ייצור הניתנים לניצול בעתיד אך ורק על ידי השקעת מאמץ ושימוש נכון. אדם היושב בחיבוך ידיים לא ייהנה כלל מהחירות שהוקנתה לו בשנת היובל, מנחלת הקרקע שחזרה אליו באותה שנה או משמיטת חובותיו. אדרבה, עד מהרה הוא ייאלץ למכור שוב את נכסיו, ליטול הלוואות חדשות ובכך להחזיר את עצמו שוב אל המצב העגום שהיה שרוי בו.

בהקשר זה ניתן למצוא משמעות מיוחדת במספר השנים של מחזורי מצוות אלו. כאמור לעיל, החזרת הקרקעות והאדמות לבעליהן מתרחשת בשנת היובל, אחת לחמישים שנה. סדר גודל מעין זה מציינ פעם אחת בחייו של אדם בוגר.⁵² במילים אחרות, היובל הוא הזדמנות של "פעם בחיים" הניתנת לאדם. מצד אחד ניתנים לו משאבים חשובים ביותר – אדמה וחירות – כדי לאפשר את שיקומו. אבל מן הצד האחר אלו ניתנים לו באופן חד-פעמי. אם לא ישכיל לנצלם כראוי, תינתן הזדמנות שכזאת בעוד שנים רבות רק לילדיו. האחריות העצמית הנגזרת

52 כמובן, ייתכנו מקרים חריגים שבהם היובל יארע פעמיים בחייו של אדם בוגר, אבל בכך אין כדי לשנות את התמונה העקרונית.

מכך רבה וכבדה במיוחד. דרך נוספת, משלימה, להסבר המחזוריות של חמישים השנים היא ראיית מספר זה כמצייין את חילופי הדורות, כלומר היובל מונע הורשה של עיוותים כלכליים-חברתיים מדור אחד למשנהו. בני הדור החדש מקבלים הזדמנות לפתוח דף חדש בחייהם הכלכליים-חברתיים כשהם משוחררים מאבני הרחיים שדור הוריהם עלול להוריש להם, ובכך נמנע תהליך של רישוש מעמד שלם מהחזקה באמצעי הייצור. גם מחזור שבע השנים של שמיטת החובות מביא לידי כך שמדובר באירוע לא שכיח בחייו של אדם, והוא מחייב את מקבל הסיוע להתכונן לניצולו היעיל והמושכל, שאם לא כן תחזור ההזדמנות הבאה רק בתום שבע שנים נוספות.

למרבה הפלא עיקרון זה חוזר על עצמו גם במצוות השייכות לקבוצת "קיום העני", כדוגמת מצוות לקט, שכחה ופאה. לכאורה ניתן היה לצפות שמכיוון שכאן מדובר בהעברת טובין לעני, שאפשר לנצל מיד, לא יידרש העני לכל שיתוף פעולה אלא יוכל ליהנות מן המוכן. אבל לא כך הם פני הדברים. הצורה שטובין אלו ניתנים לעני מחייבת השתתפות פעילה שלו. בעל השדה אמנם חייב להעניק מיבולו לשכנו העני, אבל התורה אינה מחייבת אותו לקצור את התבואה ולהביאה לבית העני. היא אף אינה מחייבת אותו לקוצרה ולהניחה בפתח שדהו כך שהעני יוכל לבוא לקחתה. כל שהיא מצווה הוא להותיר יבול בלתי קצור או יכול שנשכח ולא נאסף, כך שהעני יוכל גם הוא להשתתף במלאכות האחרונות של קצירת השדה ואיסוף התבואה. במילים אחרות, בעל השדה, שאמור היה לשכור עובדים שיסיימו את קצירת הפאה האחרונה של השדה ואת איסוף התבואה והפירות שנשכחו (או שהיה עושה זאת בעצמו עם בני ביתו), מצווה עתה לספק עבודה זו לשכניו העניים, ושכרם יהיה היבול שיאספו. עני שיהיה עצל מכדי לצאת לשדה ולעבוד עם הקוצרים, לא יוכל ליהנות כל עיקר ממצוות לקט, שכחה ופאה.⁵³

53 התורה איננה דנה באדם עני שאינו יכול לצאת לעבודת השדה למשל מחמת נכות. להסבר אחר של בחירת התורה לעצב את מצוות לקט, שכחה ופאה בדמות כניסתו של העני לשדה כדי ליטול חלק מן היבול ראו הראי"ה קוק, עין איה, ברכות חלק ב, פאה ב, ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק, תשנ"ה-תשס"ז: "התורה צותה דוקא לעזוב לפני העניים את הפאה, והם ילקטו כאדם המלקט מתוך שדהו. להורות שהנתינה

מסקנה זו תודגש עוד יותר לנוכח הניגוד בין דרך הענקת מתנות העניים במצוות השדה ובין התרומות והמעשרות הניתנות לכהנים וללוויים.⁵⁴ בשונה מן העניים, הכהנים והלוויים זוכים לקבל מתבואת השדה חלק קצור ומוכן לאכילה. הם אינם צריכים להשתתף במלאכת הקציר:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֱהֲרֹן: וְאֲנִי הִנֵּה נֹתְתִי לָךְ אֶת מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמַתִּי לְכָל קֹדֶשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ נֹתְתִים לְמִשְׁחָה וּלְכִנְיָה לְחֶק עוֹלָם [...] וְזֶה לָךְ תְּרוּמַת מִתְּנֶם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָךְ נֹתְתִים וּלְכִנְיָה וּלְכִנְיָה אֲתָה לְחֶק עוֹלָם כָּל טְהוֹר בְּבִיתְךָ יֹאכֵל אֹתוֹ. כָּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לָהּ לָךְ נֹתְתִים. בְּפוּרֵי כָּל אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לָהּ לָךְ יִהְיֶה כָּל טְהוֹר בְּבִיתְךָ יֹאכְלוּ (במדבר יח, ח; יא-יג).

חז"ל אף הוסיפו וקבעו כי אסור לכוהן וללוי להשתתף בקצירת השדה. וכך פסק הרמב"ם:

אסור לכהנים ולוויים לסייע בבית הגרנות כדי ליטול מתנותיהן, וכל המסייע חילל קדש השם [...] ואסור לישראל להניחו שיסייעהו, אלא נותן להם חלקן בכבוד.⁵⁵

לעניים איננה בתור יתרון נדיבות והכמרת רחמים מצד הנותן, כי אם הוא חוק ומשפט חיובי, וזה שקצבה להם תורה הוא ממש חלקם", ראו גם באסופה זו, בעמ' 71-76.

54 על מעמדם של הכהנים והלוויים ראו לעיל, ליד הערה 12.

55 הלכות תרומות יב, יח. הרמב"ם פוסק זאת בעקבות סוגיית הבבלי, בכורות כו ע"ב. ברם במקור התלמודי שלפנינו נאמר: "תנו רבנן: הכהנים והלוויים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחים – אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן, ואם עושין כן – חיללו, ועליהן הכתוב אומר: 'שיחתם ברית הלוי' (מלאכי ב, ח), ואומר: 'זאת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו' (במדבר יח, לב)". כלומר, בכל הנוגע למעשר העני, שהוא חריג לעומת שאר מתנות העניים (ראו להלן), אסור לעני להשתתף במלאכת איסוף התבואה, כמו הכהנים והלוויים. אלא שהפוסקים המצוטטים במקור זה (מתוך מלאכי ובמדבר) מתייחסים לכהנים וללוויים דווקא, לא

וטעם ההברל ברור. הכוהנים והלוויים עובדים במלאכת הקודש, ועל כן היכול הניתן להם הוא כעין שכרם, "חֲלָף עֲבֹדְתָם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים אֶת עֲבֹדַת אֱהֵל מוֹעֵד" (במדבר יח, כא). אין דורשים מהם אפוא לעבוד גם בקצירת השדה. העני, לעומת זאת, המקבל את התבואה כתמיכה ולא כשכר, נדרש להשתתף במלאכות של איסוף היכול האחרון שנותר ושנשכח בשדה, והוא אינו מקבל מזון מוכן לאכילה. המקרה החריג היחיד שבו ניתן לעניים יכול בלא שהם נדרשים להשתתף במלאכת קצירתו הוא מעשר העני, שבו נאמר כי אחת לשלוש שנים יש להעניק לעניים ("וְהִנְחַתָּ בְשַׁעֲרֶיךָ", דברים יד, כח).⁵⁶

עוד היבט בולט של הטלת האחריות על מקבל הסיוע ניתן למצוא במצוות ההלוואה. על מצווה זו חשוב להתעכב מעט, שכן לימים היא הייתה המקור להלכות הצדקה שהתפתחו בתקופת חז"ל. איננו תמיד זוכרים זאת, אבל מצוות הצדקה, כחובה לתת נדבת כסף לעני, איננה מופיעה בתורה. כמו שראינו לעיל, הפסוקים בספר דברים מצווים על הענקת הלוואה לנזקק (בלא ריבית, כמובן).⁵⁷ רק אחר כך עיגנו חז"ל בפרשייה זו את מצוות הצדקה כמתן נדבה לעני.⁵⁸

-
- לעניים. ואכן, באחדים מכתבי היד של מסכת בכורות העני אינו מצוין, כמו שאכן נקט הרמב"ם בפסקתו.
- 56 ובמקום אחר נוקטת התורה בלשון: "וְנָתַתָּה לְלוֹי לְגֵר לִיתוּם וְלֹאֲלִמְנָה" (דברים כו, יב). וראו רמב"ם, הלכות מתנות עניים ו, ז-יב. על מעשר עני ראו לעיל, ליד הערה 23.
- 57 ראו לעיל, ליד הערה 26. הפרשנות שפסוקים אלו מתייחסים למתן הלוואה לעני, ולא למתן נדבה, נתמכת בכמה טיעונים. ההקשר שהם נאמרים בו הוא מצוות שמיטת חובות. על רקע החשש שההלוואה שניתנה לעני תפקע בשנת השמיטה, ובעצם התפוך למענק, התורה מדגישה את הציווי להעניק הלוואה לעני בלא חשש ואף מעניקה ברכה לעושה כן. הקשר זה מלמד שמצווה זו עוסקת בהלוואה לעני, לא במתן נדבה. זה גם פירוש המילים "העבט תעביטנו". העבוט הוא המשכון הניתן כעירבון להחזר ההלוואה, ואם כן, "העבט תעביטנו" משמעו טול מן העני משכון כנגד ההלוואה שתעניק לו (ראו למשל, פירוש ר' אברהם אבן עזרא, שם).
- 58 עיגונה של מצוות הצדקה בפרשייה זו נכרך במעמדה כמצווה שתוקפה מדאורייתא. לא כל מפרשי התורה שותפים לקריאה זו של פשטי הפסוקים כעוסקים בהלוואה ולא בנדבה. הללו הושפעו מהתפנית שאירעה מאוחר הרבה יותר, בתקופת חז"ל, שבה מתן הנדבה החליף את מתן ההלוואה לעני או לכל הפחות הוסף כמקביל לה. כך למשל פירש רש"י את הפסוק: "והעבט תעביטנו – אם לא רצה במתנה, תן לו בהלוואה". כלומר, לדידו מצוות ההלוואה אינה אלא חלופה שנייה, הבאה אם העני אינו מעוניין

הלוואה לעני, שלא כמו מתן נדבה, תהיה אפקטיבית רק אם מדובר בנוזק המוכן לשנס את מותניו ולנצל את כספי ההלוואה ביעילות כך שיוכל להחזיר למלווה את הקרן וליהנות בעצמו מפירות ההלוואה. עני שיבקש ליהנות מכספי ההלוואה מיד, ימצא את עצמו במהרה נאלץ להשיב את הכספים שקיבל, ובידיו יישאר חוב שאין בכוחו לפרוע. אמנם לימינו של הלווה שאינו מצליח לפרוע את חובותיו עשויה לעמוד שמיטת החובות, שבעצם הופכת את ההלוואה שקיבל למענק, אבל זו תחול רק בשנת השמיטה, ואין בה כדי להסיר ממנו את האחריות לפירעון החוב בשנים הבאות עד שנת השמיטה. נמצאנו אפוא למדים כי בדומה למצוות לקט, שכחה ופאה, האפקטיביות של סיוע ההלוואה לעני מותנית כמעט במלואה בהשתתפותו הפעילה של הלווה ובנקיטת יוזמה מצדו.

העיקרון החמישי: ריבוד חברתי

עד עתה התמקד דיוננו ביחיד: בחובותיו של העשיר, ביעדי הקיום והשיקום של הסיוע הניתן ובאחריותו המשלימה של העני. את המצוות החברתיות שבתורה חשוב לבחון גם מנקודת מבט חברתית כוללת: האם המנגנונים שהתורה קובעת להעברת משאבים מבעלי היכולת למעוטי היכולת מיועדים להשיג תוצאות שוויוניות, באופן מלא או לכל הפחות בקירוב, בין עניים ובין עשירים? האם יש במצוות החברתיות שראינו לעיל כדי למנוע את היווצרותם של מוקדי עושר בחברה או לכל הפחות להקשות עליהם? האם מצוות אלו רואות בפערים החברתיים רעה חולה שיש לשאוף למיגורה?

על פי עיקרון חשוב החורז את המצוות החברתיות שבתורה, הסיוע ניתן על פי פרמטרים אישיים, שאינם בהכרח שוויוניים. התורה מבקשת לסייע לבני השכבות החלשות להיחלץ ממצב הרחק שהם נתונים בו, לאפשר ניעות חברתית בין-מעמדית, אבל בד בבד היא מקבלת את הריבוד החברתי-כלכלי כמאפיין טבעי ונורמלי של החיים החברתיים. באקלים התרבותי שהתורה יוצרת העשירים אינם נתפסים כאיום שיש להילחם בו.

לקבל נדבה. זה איננו פשטו של המקרא, אלא ביטוי למעמד החשוב שהעניקו אחר כך חז"ל למתן הנדבה לעני מתוך דחיקת מעמדה של ההלוואה.

לאמיתו של דבר, נושא השוויון על פי חוקי התורה מורכב מעט יותר. בכל הנוגע לזירה המשפטית, התורה אמונה על ערך השוויון לפני החוק – "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר טו, טז). תורה אחת לכול אין משמעה בהכרח דין אחד לכולם, אלא שהכול נמצאים תחת הדין; אין מי שהוא מעל החוק ויכול לעשות כרצונו,⁵⁹ ואין מי שהוא מתחת לחוק וניתן לעשות בו ככל העולה על רוחם של אחרים.⁶⁰ גם מבחינה מעמדית התורה אינה רואה לנגד עיניה חברה הבנויה על היררכיה מעמדית פאודלית, שיש בה אצילים ואדונים, צמיתים ווסלים, אלא חברה שבה כולם משתייכים למעמד אחד של אנשים חופשיים.⁶¹ ברם מובן זה של השוויון לפני החוק, שהתורה בוודאי מקדמת אותו, אינו סותר את העובדה שבכל הנוגע לזירה הכלכלית-חברתית התורה איננה שואפת להגשמת שוויון; היא אינה רואה בפערים חברתיים בין עניים לעשירים, וגם בין העניים לבין עצמם, בעיה או אי-צדק שיש לפותרם.⁶² הבה נשאל את עצמנו אם במנגנונים שראינו יש כדי למנוע היווצרות מוקדי עושר בחברה? האם דיני היובל ושחרור עבדים, מצוות פאה ודומותיה מונעים את טיפוחן של שכבת אמידים? דומני שהתשובה שלילית. אמנם התורה שוללת את האפשרות של צבירה בלתי מוגבלת של מקרקעין ושל עבדים, כמו שעולה מדיני היובל, וכן ממתנת את האפשרות של צבירה בלתי מוגבלת של שטרי חוב, כמו שעולה מדין שמיטת חובות; אבל היא אינה שוללת את האפשרות לאגור סממנים מובהקים אחרים של עושר המוכרים בעת העתיקה: כסף וזהב, אבנים טובות, מקנה רב (צאן ובקר) וכן מיטלטלין. הללו אינם מחולקים מחדש מכוח מצוות

59 לרעיון המקראי של כפיפות המלך לחוק ראו משה ויינפלד, "המלך כעבד העם: למקורו של הרעיון", *אשל באר שבע ב (תש"ם)*, עמ' 19–25 (מופיע גם בתוך פורת, *מחשבות על דמוקרטיה יהודית ולעיל הערה 42*, עמ' 461–465), ובמקורות הנוספים שהוא מציין.

60 למעמדו המשפטי של העבד, העברי והכנעני, ראו לעיל, ליד הערה 17, ובספרות המובאת בהערות, שם.

61 למעט העבדים (ראו לעיל, ליד הערה 17). על המעמדות בתורה ראו, Jon D. Levenson, "Poverty and the State in Biblical Thought," *Judaism* 25 (1976), pp. 230–241; Daniel C. Snell, *Life in the Ancient Near East: 3100–332 B.C.E.*, New Haven, CT: Yale, 1997, pp. 85–88

62 לגישה אחרת ראו יהושע ברמן, "המהפכה השווינונית במקרא", *תכלת* 37 (תש"ע), עמ' 59–39.

היובל ושמיטת כספים וגם לא מכוח מצוות אחרות שבתורה. הווי אומר: אדם המעוניין להגן על עושרו מפני החוקים החברתיים שבתורה יכול לדאוג לצבור רכוש בצורת כסף וזהב, בעלי חיים ומיטלטלין.

מה ההבדל בין מקרקעין, עבדים וחובות, שצבירתם אינה אפשרית והם מחולקים מחדש מדי שמיטה ויובל, ובין כסף וזהב, אבנים טובות ומקנה, שאפשר לצבור ללא גבול והם אינם מחולקים מחדש? ייתכן שההבדל ביניהם קשור בכך שהראשונים משמשים אמצעי ייצור, ואילו האחרונים קרובים יותר להיות פירות הייצור. כדי לייצר באופן חופשי ויעיל נחוצים המשאב הבסיסי (קרקע), החירות לעבדו (שחרור עבדים) והיעדר חובות (שיעבירו את התוצר לידי הנושים). לעומת זאת כסף וזהב, אבנים טובות ובמידה מסוימת גם המקנה הם הפירות שהאדם משתמש בהם לצרכיו. התורה מבקשת למנוע קיומם של גופים ריכוזיים שיחזיקו בידיהם את אמצעי הייצור ועל כן מורה על חלוקתם מחדש מעת לעת, אבל היא אינה מבקשת למנוע מאנשים להחזיק בפירות הייצור בכל כמות שירצו וככל שיוכלו להשיג.⁶³

הבחנה זו ניכרת גם בדין היובל עצמו. על פי גרדי דין היובל, חלוקת הקרקעות בשנת החמישים חלה רק על "שְׂדֵה הָאָרֶץ" וכן על "בְּתֵי הַחֲצֵרִים", אך לא על "בֵּית מוֹשָׁב עִיר חוֹמָה" (ויקרא כה, כט-לא). כלומר, דין היובל חל רק על השדות שמחוץ לחומת העיר. המקרקעין שבתוך העיר אינם שבים ביובל לבעליהם המקוריים. מה בין "שדה הארץ" ו"בתי החצרים" ובין "בית מושב עיר חומה"? הדגשת מאפיין המקרקעין כאמצעי ייצור מבהירה את העניין. הקרקעות החקלאיות שמחוץ לעיר אכן נתפסות כאמצעי ייצור שאין לאגור בלי גבול, אלא מעת לעת יש לחלקן בין כל בני החברה ולהשיבן לבעליהם המקוריים. המגרשים שבתוך העיר, לעומת זה, אינם נתפסים בעולם המקראי כאמצעי ייצור, אלא כנכסים גרדא, ועל כן אין למנוע את אגירתם בידי גורמים אמידים.⁶⁴

63 השו"ע עם ג'ון לוק, המסכת השניה על הממשל המדיני (תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 21), שבתיאור תפיסת הקניין, על בסיס פרשנותו לפסוקי התורה, הבחין בין אגירה של קרקעות ושאר מוצרי צריכה (פירות, בעלי חיים וכדומה), שאדם יכול לצבור רק כפי צרכתו ובתנאי שהוא מותר גם לאחרים די צורכם, ובין אגירתם של כסף וזהב, שיכולים להיעשות ללא הגבלה.

64 עמד על כך הרמב"ן, שכתב בפירושו לויקרא כה, כט: "בעבור כי האדם לשדה נעבד וממנו יצא לחם למחיתו, רצה [התורה] שיצא השדה ביובל. אבל הבית [...] לא יזיק לו,

נמצא אפוא כי חוקים חברתיים אלו מבקשים למנוע השתלטות של קבוצת מיעוט על אמצעי הייצור ועל שאר המפתחות הדרושים לעצמאות כלכלית. ברם הם אינם מבקשים למנוע את עצם ההתעשרות מאגירת טובין אחרים.⁶⁵ חוקי היובל ושמירת החובות אינם רואים כל רע בהיווצרותו של מעמד עשירים הנולד בעקבות אגירת כסף וזהב, מרגליות ומקנה.

אכן, חשוב לזכור ולהפנים את מה שלמדנו מסיפורי האבות בספר בראשית, שבעקבות טורחים לתאר כל אחד מהאבות כעשיר מרובה נכסים.⁶⁶ העושר, כך על פי ספר בראשית, הוא ברכה ראויה לעובדי ה'. גישת הברית החדשה, הרואה בעושר דבר החוצץ בין אדם לאלוהיו, זרה אפוא לעולמם של אברהם, יצחק ויעקב.⁶⁷ אמנם התורה חותרת לשיקום העני, אך היא נעדרת כל רטוריקה של גינוי העושר. יתרה מזו, גם על פי המצוות החברתיות המעניקות לעניים הזדמנות של ממש לשקם את מעמדם, אין דמיון בין ההזדמנות הניתנת לעני אחד לזו הניתנת לחברו. לכל אדם ניתנת הזדמנות התואמת את תנאי חייו האישיים. טלו כמשל

כי לא תמעט מחיתו אם יחלט. ובתי החצרים עשויים לשמירת השדות ולהיותם מושב לעובדי האדמה, ועל כן דינם כשדה הארץ". ובעל פירוש חזקוני כתב, שם: "כיון שהעיר מוקפת חומה אין קרקע הבית עומד לזריעה לעולם, והקב"ה לא גזר להחזיר ביובל רק בקרקע שחיות האדם תלויה בו".

65 לפיכך יש מקום להסתייג מן המטפורה שבה תיאר ז'בוטינסקי את היובל כגרזן החולף ביער וכורת את כל הצמרות שגבהו. ראו להלן, ליד הערה 74. הצמרות יוכלו להישאר תמירות גם לאחר היובל, ובלבד שיקבלו ביטוי באפיקים הלגיטימיים, בפירות הייצור, ולא באמצעי הייצור. על כך ראו בני פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל: עקרון ההזדמנות החוזרת", אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 77-101.

66 למשל, "וְאַבְרָם כִּבְדַּ מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּכָסֶף וּבְזֵהָב" (בראשית יג, ב); "וַיִּזְרַע יִצְחָק בְּאֶרֶץ הַהָרָה וַיִּמְצָא בְּשָׂנֵה הַהָרָה מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ ה'". וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיִּלְדֵּף הַלֶּחֶד וַיִּגְדַּל עַד כִּי גָדַל מְאֹד. וַיְהִי לוֹ מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר וְעֶבְדָּה רַבָּה" (בראשית כו, יב-יד); ובהקשר של יעקב נאמר: "וַיִּפְרָץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רְבֹת וּשְׂפָחוֹת וְעֶבְדִּים וְגַמְלִים וְחֲמֹרִים" (בראשית ל, מג).

67 למשל: "ועוד אני אמר לכם נקל לגמל לעבר בנקב המחט מבעשיר אל מלכות האלהים" (מתי 19, 24). יש להוסיף ולהדגיש כי אפילו התוכחות החברתיות הנוקבות ביותר בספרי הנביאים נגד מעמד העשירים (למשל: "שמעו הַדְּבָר הַזֶּה פְּרוֹת הַבְּשָׁן אֲשֶׁר בְּהַר שְׁמֵרוֹן הַעֲשָׂקוֹת דְּלִים הִרְצִצוֹת אֲבִיוֹנִים", עמוס ד, א) אינן נגד העושר כשהוא לעצמו, אלא נגד ההתעמרות בעניים והשחתת המידות שנלוותה לה.

את שמיטת החובות בשנה השביעית. מצווה זו מעניקה לכל שכבת הלווים את האפשרות לפתוח דף חדש בחייהם הכלכליים, אך תהיה זו טעות לחשוב שלכולם ניתנת נקודת התחלה שווה. אינה דומה שמיטת חובו של לווה שאין לו כל רכוש לשמיטת חובו של לווה המחזיק בבעלותו אמצעי ייצור מסוימים. שמיטת החובות משחררת את הלווים מן החובות שהיו משועבדים בהם, כך שכל אחד יוכל כעת לנצל את המשאבים העומדים לרשותו.

הוא הדין בשנת היובל, שבה כל אדם שב וזוכה בנחלת הקרקע שהורישו לו אבותיו. אמנם ההנחה היא שחלוקת הקרקע הראשונית (בעת הכניסה לארץ) צריכה להיות מבוססת על אמות מידה שוויוניות, "לְרֵב תְּרַבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמַּעַט תִּמְעַט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקָדְיוֹ יִתֵּן נַחֲלָתוֹ" (במדבר כו, נד),⁶⁸ אבל מכסת הקרקע שיקבל אדם בסבכים הבאים של שנת החמישים תהיה מותאמת לו על פי היסטוריית המקרקעין של משפחתו, ובשום פנים ואופן לא על פי מכסת הקרקע שמקבל שכנו. דין היובל משמר אפוא חלוקה משפחתית של נחלות הקרקע, שאינה בהכרח נשמרת כחלוקה שוויונית. כך, ייתכן שאדם שהוא בן למשפחה מועטת יורשים יקבל בשנת היובל נחלת קרקע גדולה בהשוואה לזו שיקבל חברו, בן למשפחה מרובת יורשים. דין היובל אינו משווה את מעמדם של מקבלי הקרקע, אלא משיב לכל אחד את נחלת משפחתו.

בהקשר זה יש ליתן את הדעת לעוד תופעה מעניינת בחקיקה המקראית, המתחדדת לנוכח הנגדתה עם שיטות מיסוי המוכרות בזמננו. במובן מסוים ניתן לראות במצוות לקט, שכחה ופאה וכן בתרומות ובמעשרות מעין מערכת מיסוי שהתורה מטילה על בעלי השדות לטובת העניים, הכוהנים והלוויים.⁶⁹ מה היחס בין כמות היבול שאדם בעל שדה בגודל ממוצע חייב ליתן ובין הכמות שחייב ליתן עשיר בעל שדות מרובים? אמנם התורה אינה מגדירה במפורש את הכמויות שיש לתת, אולם הדעת נותנת כי יהיה שיעורם של לקט, שכחה ופאה אשר יהיה, מדובר

68 ייתכן שיש כאן דמיון מסוים לחלוקה השוויונית של הקָזן, שירד מן השמים לבני ישראל במסעותיהם במדבר, ובהקשרו נאמר: "וַיִּמְדוּ בְּעֶמְרָן וְלֹא הֶעֱדִיף הַמֶּרְבֵּה וְהַמִּמְעִיט לֹא הֶחֱסִיר אִישׁ לְפִי אֲכָלוּ לְקֶטֶר" (שמות טז, יח).

69 אלא ש"מערכת מיסוי" זו אינה פועלת בתיווכה של רשות הגובה את המס ומחלקת אותו לנצרכים, אלא בצורה של העברה ישירה מבעלי הרכוש למעוטי היכולת (וכן לכוהנים וללוויים).

בשיעור יחסי קבוע מהשדה, שאינו תלוי בגודלו (בדומה לרעיון המעשר). כלומר, היחס בין הפאה, של שדה קטן ובין הפאה של שדה גדול שווה ליחס בין גודל השדות. וכך גם בנוגע לשאר מצוות השדה. לעיקרון זה משמעות רבה בכל הנוגע להשפעתם של מנגנונים אלו על תמונת הריבוד החברתי-כלכלי. ניתן לראות בכך מעין שיטת מיסוי יחסית (פרופורציונלית), השונה במהותה משיטת המיסוי הפרוגרסיבית. בשיטה הפרוגרסיבית אחוז המס גדל ככל שגדל בסיס המס. כלומר, אדם עשיר בעל שדה גדול ישלם שיעור גבוה מרכושו בהשוואה לשיעור שישלם אדם ממוצע בעל שדה קטן. המס הפרוגרסיבי נועד לצמצם פערים באמצעות הטלת מס כבד יותר על בעלי היכולות הכלכליות. בשונה מכך המס היחסי הוא במובן מסוים ניטרלי, הוא "מצלם" את תמונת המצב הכלכלית-חברתית ומשמר אותה, שכן הוא נוטל מהכול שיעור קבוע מרכושם.⁷⁰ אופיין הפרופורציונלי של מצוות השדה, התרומות והמעשרות, תורם אפוא לשימורם של הפערים בין עתירי הנכסים ובין האנשים הממוצעים, ולא לצמצומם. חשוב לחדר, איני מציב כאן שאלה היסטורית מדוע התורה העדיפה את שיטת המיסוי היחסית על פני השיטה הפרוגרסיבית; הלוא התשובה הברורה לכך נעוצה בעובדה הפשוטה ששיטת המיסוי הפרוגרסיבית באה לעולם רק אלפי שנים אחר כך. טענתי צנועה יותר: בחירתה של התורה בשיטת המיסוי היחסי משתלבת היטב, ואף תומכת, בבחירתה שלא לראות בפערים חברתיים כשהם לעצמם בעיה שיש למגרה.⁷¹

70 לאמיתו של דבר בשל עקרון התועלת השולית הפוחתת המס היחסי אינו ניטרלי כמו שהוא נחזה להיראות, אלא במידה מסוימת פגיעתו בבעלי המשאבים המצומצמים גדולה מפגיעתו בבעלי ההון.

71 עיון בדיני הקורבנות שבספר ויקרא ילמד אותנו עד כמה האפשרות של הטלת נטל המשתנה לפי יכולותיו הכלכליות של האדם הייתה קרובה לעולמו של המקרא: "וּנְפֹשׁ כִּי תִחְטָא... וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה' עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נֶקְבָה מִן הַצֹּאן כְּשֶׁבֶה אוֹ שְׁעִירַת עִזִּים לְחַטָּאת... וְאִם לֹא תִגְעַי יָדוֹ דֵּי שָׂה וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה... וְאִם לֹא תִשְׂגִי יָדוֹ לְשְׁתֵּי תָרִים אוֹ לְשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהִבִּיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירַת הָאָפֶה סֹלֶת לְחַטָּאת" (ויקרא ה, א-יא). ראו גם ויקרא יב, ח ("וְאִם לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שָׂה וְלִקְחָהּ שְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֹלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת וְכִפֹּר עָלֶיהָ כִּהְיָה וְטָהְרָה"); ויקרא יד, כא-כב (וְאִם דָּל הוּא וְאִין יָדוֹ מִשְׁגֶּת וְלִקַּח כֶּבֶשׂ אֶחָד אֲשֶׁם לְתַנּוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעֶשְׂרוֹן סֹלֶת אֶחָד בְּלוּל בְּשֶׁמֶן לְמִנְחָה וְלֶג שֶׁמֶן. וּשְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תִּשְׂגִי יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְאֶחָד עֹלָה"). לפיכך אי-אפשר לומר שהרעיון של חובת תמיכה בעניים, כדוגמת לקט שכחה ופאה, אשר היקפה ישתנה

באופנים אלו התורה מבקשת להגשים צדק חברתי שיש בו מתן לגיטימציה לריבוד החברתי-כלכלי הקיים באופן טבעי בחברה. וכאן הבן שואל: ומה תשובתה של התורה לבעיית הפערים החברתיים? איזה מענה היא תיתן לטרוניותם של אחדים שתחת החקיקה החברתית-כלכלית של התורה הדשא של העשירים ממשיך להיוותר ירוק יותר? בהקשר זה אני מציע להטות אוזן קשבת להשפעות החברתיות הכוללניות העשויות להיות לדיבר העשירי "לא תחמד בית רעה [...]" וכל אשר לרעה" (שמות כ, יג). פסוק זה קובע צו נורמטיבי ליחיד שלא יחמוד את רכוש זולתו, אבל מעניין לנסות ולחשוב עליו בקנה מידה חברתי כולל בהקשר בין-מעמדי. החלת האיסור "לא תחמוד" במרחב החברתי, הבין-מעמדי, משמעה דחיית הטענה שהפערים החברתיים הם רע כשהוא לעצמו. שהרי איסור זה שולל את טענתם של בני מעמד אחד כלפי בני מעמד אחר אך ורק מכוח הפערים הכלכליים הקיימים ביניהם. במקום לפזול אל הונם של בני עשירונים גבוהים יותר, איסור "לא תחמוד" מנחה את בני החברה להתמקד בפיתוח מה שתחת ידם ובהשקעת מאמצים בהרחבת רכושם. התפיסה הרואה בפערים החברתיים כשהם לעצמם עוול כרוכה בצורה זו או אחרת ברגש החמדה להונם של אחרים;⁷² הרחבת הדיבר העשירי והחלתו במעגלים חברתיים רחבים משמען קבלת הריבוד החברתי כתופעה טבעית ונורמלית.

העיקרון השישי: תיקון לשוק החופשי

חרף הגודש הרב של המנגנונים שנועדו להגן על בני השכבות החלשות, חשוב לזכור שכל אלו אינם מצטברים לכדי ניסיון של החלפת מנגנון השוק החופשי

בהתאם ליכולותיו הכלכליות של בעל השרה, הוא מחויב לאופקי חשיבתו של המקרא. בחירתו של המקרא שלא לעצב חובה זו כתלויה בהתאם ליכולותיו של בעל הרכוש מלמדת על קרבתו לרעיון של המיסוי היחסי ולא הפרוגרסיבי. להרחבה ראו Adam S. Chodorow, "Biblical Tax System and the Case for Progressive Taxation,"

Journal of Law and Religion 23 (2007–2008), pp. 51–96

72 מובן שיש להבחין בין הטענה נגד הפערים החברתיים כשהם לעצמם ובין הטענה שעשירים עשו את הונם מתוך ניצול החלשים ולקחה לידיהם של נכסים ומשאבים השייכים לכלל. הטענה האחרונה אינה נוגעת לפערים החברתיים כשהם לעצמם.

במנגנון מתוכנן אחר. התורה מציבה מערכת תיקונים לשוק, אך איננה מבקשת להמירו במנגנון ריכוזי מחושב מראש.

בהקשר זה איננו מוצאים בתורה הוראות קרובות לאלו שנמצאו במערכות חוקים מקבילות לה. התורה אינה מכילה הוראות שאפילו מזכירות את אלו שנמצאו למכביר בחוקי חמורבי, למשל, הקובעות רשימות של מחירונים ותעריפים למגוון מוצרים ושירותים, כגון בניית בית או בניית ספינה, שכירת שירותי ספנות, שכר רעיית צאן ובקר, שכר עבודה בשדה או שכירת הבקר עצמו.⁷³ קביעת מחירונים מעין אלו רחוקה עד מאוד מעולמו של המקרא, שאינו מעלה בדעתו להחליף את כוחות השוק ולהמירם במחירים ידועים מראש.

מנקודת מבט זו תשומת לב מיוחדת ראויה להינתן למצוות החברתיות המחזוריות – היובל, שמיטת החובות ושחרור העבדים. האופן שבו עוצבו מצוות אלו מניח שברוב השנים אפשר לסחור בקרקעות, בשטרי חוב ואפילו בבני אדם, וכי התיקון החברתי חל רק מעת לעת, אחת לכמה שנים. היטיב לעמוד על כך זאב ז'בוטינסקי כשכתב:

על פי התכנית שבמקרא, ישמרו חיי הכלכלה גם לאחר היובל על חופש מלא של שינויים נוספים. הבריות יוסיפו לבקש עצות, לחבל תחבולות, להיאבק, להתחרות; מהם יתעשרו ומהם יתרוששו; החיים ישמרו על דמותם כזירת התגוששות, ששם אפשר לנחול מפלה ונצחון, להראות יזמה ולהכשל בה או להצליח.

חופש זה יוגבל על ידי שני סייגים בלבד. הסייג האחד (או ביתר דיוק: מערכת סייגים שלמה) פועל בכל עת ובלא הפסק: יום אחד בשבוע אסור לעבוד, את פאת שדהו ואת עוללות כרמו יעזוב אדם לעניים, ייגבה מעשר כ"קודש לה"; אם נתרם את כל אלה ללשון ימינו, הנה פירושם קביעת גבול וסדר לשעות העבודה,

73 ראו למשל חוקי חמורבי (המאה הי"ח לפנה"ס, בבל), סעיפים 228, 234, 239, 242, 243, 257, 258, 261, 275, 276, 277. מחירון מעין זה נמצא גם בחוקי אֶשְׁנוֹנָה (מסופוטמיה הדרומית, המאה הכ' לפנה"ס) ובחוקי החתים (אסיה הקטנה, המאות הי"ג-י"ד לפנה"ס).

ובדרך כלל, החוקים כולם בדבר הגנת העובד, כל צורות הביטוח הממלכתי של הפועלים, כל המסים הסוציאליים למיניהם. הסייג השני, או ביתר דיוק: הסם שכנגד, למשטר החופש הכלכלי, הוא היובל. דומה, גרזן ענקי חולף כסופה מפרק לפרק מעל ליצר אנוש, וכורת כל אותן הצמרות שגבהו מן הרמה הממוצעת; בטלים החובות, אדם שנתרושש מחזירים לו את רכושו, המשועבד נעשה בן חורין; שוב מתכונן שיווי משקל; התחילו במשחק מראשיתו, עד להפיכה החדשה.⁷⁴

אך לאמיתו של דבר התמונה מורכבת מעט יותר. הנגיעות המחזוריות שהתורה מבקשת להוסיף לתיקון השוק צפויות לחולל בו שינוי מהותי. כך למשל, מצוות היובל אמנם מאפשרת לסחור בקרקעות במשך ארבעים ותשע השנים שבין היובלות, אבל המשמעות העמוקה של מצווה זו היא שהקרקעות ניתנות לשכירות בלבד (עד משך של ארבעים ותשע שנה) אך לא למכירה מלאה. דין היובל בעצם שולל את קיומו של שוק רכישת קרקעות חקלאיות ומאפשר רק את חכירתן. בדומה מצוות שחרור עבדים החלות אחת לכמה שנים, בצירוף המצוות האחרות הקשורות במעמד העבד, שוללות בעצם את קיומו של שוק העבדים (העבריים) וממירות אותו בשוק של שכירות עובדים.⁷⁵

נמצא אפוא שככלל, התורה מגבילה את התערבותה כך שלא תחרוג ממערכת תיקונים המלווה את השוק החופשי, שהוא הגורם הראשי המעצב את מערכות היחסים בעולם המסחר. עם זאת יש כמה איים, אמנם חשובים, שהתורה שוללת בהם צורות מסוימות של מסחר חופשי – רכישת קרקעות חקלאיות וסחר בבני אדם – וממירה אותן באפיקי מסחר מתונים יותר – חכירות קרקעות חקלאיות ויחסי עובד ומעביד.

74 זאב ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", בתוך: אמה וחברה (לעיל הערה 47), עמ' 175-176. ראו גם באסופה זו, בעמ' 265-270.

75 התורה עצמה עמדה על כך שמשמעותם העמוקה של דיני עבד עברי היא המרת מעמדו כעבד במעמדו כעובד. בהקשר של מצוות שחרור עבדים נאמר: "לֹא יִקָּשֶׁה בְּעֵינֶיךָ בְּשִׁלְחֶךָ אֹתוֹ חֲפָזִי מֵעֶמְךָ כִּי מִשְׁנֵה שְׂכָר שְׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים" (דברים טו, יח). ראו גם ויקרא כה, מ; שם כה, נ; שם כה, נג. וראו פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג (בעריכת סוזן דניאל-נטף), ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ס: "אנשים שכאלה מכונים עבדים, אך לאמתו של דבר הם פועלים" (על החוקים ב, 81, עמ' 39).

סיכום

סקרתי עקרונות אחדים, שישה במספר, הצפים ועולים מתוך עיון במצוות החברתיות בתורה. האם ניתן לארגנם באופן קוהרנטי? האם הם עולים בקנה אחד וניתנים להסבר עקבי על יסוד ערכים משותפים? על מנת לחדד את השאלה אני מבקש להציג את ששת העקרונות שמנינו בלוח: בטור השמאלי ניצבים עקרונות שהיינו נוטים לזהות היום כקרובים לתפיסות כלכליות-חברתיות שמאליות, ואילו בטור הימני עקרונות שאנו עשויים לאפיין כתפיסות ימניות שמרניות.

עקרונות הקרובים לתפיסות של "שמאל חברתי"	עקרונות הקרובים לתפיסות "ימניות שמרניות"
העיקרון הראשון: לגליזציה (עיגון בחוק) של הצדק החברתי	העיקרון הרביעי: אחריותו העצמית של מקבל הסיוע
העיקרון השני: אחריות בין-אישית	העיקרון החמישי: ריבוד חברתי
העיקרון השלישי: קיום העני ושיקומו	העיקרון השישי: תיקון לשוק החופשי

מנקודת מבטן של התאוריות החברתיות-כלכליות בנות זמננו קשה לראות כיצד אפשר ליישב באופן אנליטי וקוהרנטי בין האחריות המעוגנת בחוק המוטלת על העשירים לדאוג לקיומם של העניים ואף לשיקומם ובין ראיית הריבוד החברתי – פערים חברתיים ומוקדי עושר – כדבר טבעי שאינו בגדר רע שיש לשאוף למגרו. אם התפיסה החברתית שבתורה אכן מבטאת מחויבות בסיסית וראשונית לערך השוויון, כמו שלכאורה עולה מאחדים מהעקרונות שנמנו לעיל, האומנם ניתן ליישבו עם העקרונות שבטור הימני? ואם התפיסה החברתית שבתורה מבטאת מחויבות בסיסית וראשונית לערך החירות, כמו שעולה מעקרונות אחרים שנמנו לעיל, איזו משמעות יש לכך לנוכח העקרונות שבטור השמאלי? אכן, דואליות זו הייתה אבן שואבת לקוראים בתורה, הן מימין הן משמאל, שניסו לזהות כל אחד בדרכו את עמדתה של התורה עם השקפתו המודרנית. אך בדרך כלל קריאות מעין אלו מותירות בפי הקורא טעם מר של אנכרוניזם,

ומורגש הצורך במערכת מושגית אחרת שתוכל לשפוך אור על הבסיס הרעיוני שהחקיקה הכלכלית-חברתית של התורה נשענת עליו.

נדמה לי שהמפתח לפתרון החידה טמון בזיהוי נכון של ערך היסוד העומד בראש היררכיית המצוות החברתיות שבתורה. משנעשה כן נמצא שלא ערך השוויון עומד בראש הפירמידה, כמו שהיו שדימו בהשראת התנועות הסוציאליסטיות המודרניות; וגם לא ערך החירות, כמו שדימו אחרים ברוח כלכלת השוק החופשי של העת החדשה. דומה שבראש היררכיית הערכים החברתיים של התורה ניצבת האחווה. במקום אחר ביקשתי להראות שהתורה מעצבת את גישתה החברתית כהרחבה, מעין מטפורית, של מערכות היחסים הראויות להתקיים בין אחים ובין רעים.⁷⁶ פסוקים מפורסמים כדוגמת "לֹא תִשָּׂא אֶת אָחִיךָ בְּלִבְכָּךְ [...] וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יז-יח) מבטאים את ההנחה המקראית הסמויה כי אדם לאדם – אח ורֵעַ; כלומר, היחסים המאפיינים באופן טיפוסי אחים ורעים מורחבים לכלל דגם שיש לשאוף להחילו על החברה כולה. לעיצוב המבנה החברתי על יסוד ערך האחווה מגוון משמעויות בקשת רחבה של הקשרים, כגון יחסי שלטון ואזרח או יחסי יהודים ונוכרים, שעליהם עמדתי במאמר הנזכר. כאן אני מבקש לטעון כי ערך האחווה מטביע את חותמו באופן בולט גם על עקרונות היסוד שבחקיקה החברתית-כלכלית שבתורה.

מהם המאפיינים הטיפוסיים של מערכת היחסים הרצויה בין אחים ובין רעים?⁷⁷ בין אחים ובין רעים שורה מידה רבה של אחריות הדדית. אחים (אם אכן הם נוהגים זה בזה מנהג אחים) נושאים באחריות להיחלץ זה לעזרת זה בעת צרה ומצוקה, ובשעת הצורך הם נכונים להקריב רבות איש למען רעהו. עם זאת מערכת יחסים בריאה בין אחים אינה בהכרח בנויה על ערך השוויון. בנוהג שבעולם אח אחד עשיר מזולתו, אדם מבוסס מחברו, ואין כל עוול בדבר. אכן, פערים בנתוני הפתיחה, בכישורים ובמזל עשויים ליצור הבדלים לגיטימיים

76 בנימין פורת, "אדם לאדם – אח ורע", בתוך: ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת (עורכים), **מסע אל האחווה**, המכון הישראלי לרמוקרטיה: ירושלים, תשע"ד, עמ' 13-71.

77 במאמר הנזכר (שם) ציינתי שאין כמו המקרא בכלל וספר בראשית בפרט כדי ללמדנו עד כמה מערכת יחסים בין אחים עלולה להידרדר לתהומות ולאובדן מוסרי (די להזכיר את סיפוריהם של קין והבל, יעקב ועשיו, יוסף ואחיו). מערכת יחסי אחווה איננה תעודת ביטוח, אלא אידאל שיש לשאוף לממשו.

בכמויות העושר בתוך קבוצות של אחים ורעים. האחוה נמדדת לאו דווקא על פי אמת מידה שוויונית, אלא על פי אמת מידה זולתנית, כלומר רגישות אותנטית למצוקתו של האחר המתורגמת לנטילת אחריות. אחריות זו אין משמעה מחויבות ליצירת איזון שוויוני, אלא להגשת עזרה פרטנית המותאמת לצרכיו האישיים של הזקוק לעזרה. נדמה אפוא שהתורה מבקשת למסד ולארגן את הדגם הספונטני שבין אחים ורעים כאבן הפינה של הסדריה הכלכליים-חברתיים.

ואכן, עיון חוזר במצוות החברתיות שנידונו במאמר ילמדנו עד כמה תפיסות האחוה והרעות משוקעות בפסוקי התורה. פעם אחר פעם הפסוקים חוזרים ומדגישים כי העני, העבד והלווה הם אחיהם ורעיהם של העשיר, האדון והמלווה:

וְכִי יִמּוֹךְ אֶחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לְךָ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבַדְתָּ עִבֵד (ויקרא כה, לט).

כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן מֵאֶחָד אֶחִיךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא תֶאֱמָץ אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדֶךָ מֵאֶחִיךָ הָאֶבְיוֹן (דברים טו, ז).

כִּי תִשֶׁה בְּרַעַךְ מִשָּׂאת מְאוּמָה לֹא תָבֵא אֶל בֵּיתוֹ לְעֵבֶט עֲבָטוֹ (דברים כד, י).

וְזֶה דְבַר הַשְּׁמֵטָה שְׁמוֹט כָּל בְּעַל מִשֶׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׁה בְּרַעְיוֹ לֹא יִגְשׁ אֶת רַעְיוֹ וְאֶת אֶחָיו כִּי קָרָא שְׁמֵטָה לָהּ (דברים טו, ב).

שילובי לשונות האחוה והרעות בפסוקים אלו אינם עיטורי לשון או תפארת המליצה; גם האחוה הוא המסד הרעיוני שמצוות אלו בנויות עליו.

לטעמי, כאן טמון המפתח להבנת האופן שבו העקרונות שמימין והעקרונות שמשמאל שנידונו לעיל מתיישבים. מחד גיסא התורה שואפת לעצב חברה צודקת, המבוססת על אחריותם של בעלי היכולת כלפי מעוטי האמצעים. מנגנוני הצדק החלוקתי חייבים להיות מעוגנים בחוק כדי שאכן ישיגו את יעדיהם החברתיים ולא ישמשו מניפולציה בידיהם של שליטים. זו גם מקורה של האחריות הבין-אישית המוטלת על כתפיו של כל אחד מבעלי היכולת. הלה אינו יכול להסתתר מאחורי הפנייתו של העני אל מנהיגי הציבור ואל זרועות השלטון, אלא נושא בחובה אישית לסעוד את העני ולקיימו. ולבסוף, זהו גם מקור חובתו של העשיר

שלא להסתפק בדאגה לקיומו של העני ולהישרדותו בטווח הזמן הקצר, אלא גם, ושמא בעיקר, לפעול לשיקומו בטווח הארוך. כלומר, להשקיע את המשאבים ולספק לו את האמצעים הדרושים להיחלצותו ממעגל העוני ומן הבור שאליו נפל. מאידך גיסא שאיפה חברתית זו אינה נובעת ממחויבות לערך השוויון. התורה אינה חותרת לכינונה של חברה שוויונית מבחינה כלכלית-חברתית, שבה אין מקום לעשירים. היא מכירה בלגיטימיות של ריבוד טבעי המתקיים בחברה בדומה לרב-גוניות המאפיינת משפחת אחים או חבורת רעים. אחריותם של בעלי הרכוש לסייע לקבוצות החלשות להיחלץ ממצב הדחק שהם שרויים בו אין משמעה החובה לחלוק עמם את הרכוש שווה בשווה. זאת ועוד, בעלי הרכוש אמנם מחויבים להפריש מרכושם הפרטי לטובת שכניהם מעוטי היכולת, אבל בכך אין כדי להשמיע שאותו רכוש שייך מעיקרו לעניים ולדלים; בעלי האמצעים מפרישים מרכושם הפרטי, ומכאן נובעת אחריותם ההדדית של מעוטי היכולת לתרום את חלקם למאמץ, קרי לגייס את כוחותיהם ולפעול ביעילות לחילוץ העצמי. ולבסוף, מכאן גם נובעת נטייתה של התורה להסתפק במנגנוני תיקון לשוק החופשי ולא לבקש להמיר אותו במנגנונים ריכוזיים חלופיים. תפיסת צדק חברתי שביסודה עומד רעיון האחווה שונה אפוא מתפיסות חלופיות המיוסדות על ערך השוויון או על ערך החירות, והיא מאתגרת אותן.

התכנית החברתית-כלכלית שכתורה היא שאפתנית, מהפכנית ובמידה מסוימת אף אוטופית. מן הצד האחד יש בה רעננות, חדשנות וניסיון לבנות חברה מופת מן היסוד; ומן הצד האחר, ודווקא בשל כך, לא ברור עד כמה היא אכן ניתנה להגשמה ממשית. אמנם בספרים הבאים של התנ"ך ניתן לראות עדויות להגשמת חלקים מן המצוות החברתיות שבתורה, בעיקר המינוריים יותר כדוגמת מצוות לקט ושכחה, תרומות ומעשרות, אך ספק אם המהפכות הגדולות כדוגמת שמיטת החובות והיובל אכן יושמו ככתבן וכלשונו.⁷⁸

78 השוו עם דבריו של הנביא ירמיהו, שנאמרו בהקשר של יוזמת המלך צדקיהו להנהיג שחרור עבדים ברוח היובל בעת התהדרקות המצור סביב ירושלים: "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: אֲנִי כְרַתִּי כְרִית אֶת אַבֹּתֵיכֶם בַּיּוֹם הַזֶּה אֲנִי הוֹצֵאִי אֹתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים לְאֹמֶר. מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תִּשְׁלַחוּ אִישׁ אֶת אַחִיו הָעִבְרִי אֲשֶׁר יִמְכַר לָהּ וְעִבְדָּהּ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשִׁלַּחְתּוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְדָּךְ וְלֹא שָׁמְעוּ אַבֹּתֵיכֶם אֵלַי וְלֹא הִטּוּ אֶת אָזְנָם" (ירמיהו לד, יג-יד). על כך ראו גם לעיל, ליד הערה 35.

סיבות שונות הביאו לידי כך שבתקופה הבתר-מקראית החליפו מנגנונים אחרים, בעיקר דיני הצדקה, את המנגנונים המקראיים של הצדק החלוקתי.⁷⁹ פרשה לעצמה, החורגת מגבולותיה של יריעה זו, היא מידת השתמרותם של עקרונות היסוד החברתיים-כלכליים שבמקרא גם במסגרת תורת הצדקה ושאר מעשי הצדק החלוקתי בספרות ההלכה. ומכל מקום, עמידה על עקרונות היסוד של המצוות הכלכליות-חברתיות שבתורה עשויה להבהיר מדוע אופיין השאפתני והמהפכני עשה אותן מעוררות השראה להוגים ציונים ומציתות את דמיונם של מתקנים חברתיים בעת החדשה.⁸⁰

79 על תהליך זה של תמורה ראו בהרחבה אפרים אלימלך אורבך, "מגמות, דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, עמ' 97-124.

80 ראו למשל באסופה זו מאמריהם של משה הס, בנימין זאב הרצל, זאב ז'בוטינסקי, נחמן סירקין ואהרן דוד גורדון.

כמה היבטים בגישת היהדות כלפי מדינת הרווחה

יצחק טברסקי

עליי להודות שאמנם הנושא המוצע נראה לי מעניין ומאתגר, ואף ידעתי שכינוס זה הוא חשוב ומכובד, ובכל זאת קיבלתי במידה של חשש את ההזמנה להשתתף בו. ראשית, חוסר המיומנות המקצועית שלי הוא גורם מרתיע לא מבוטל: איני עובד סוציאלי ומעולם לא עסקתי בצדדים המעשיים והמושגיים של העבודה הסוציאלית. שנית, בעיסוק בנושא זה יש סיכונים "מקצועיים" או עכשוויים; הוא עלול לעבור בלי משים מן הכתיבה הקפדנית של ההיסטוריון או החוקר אל הטקסט הגמיש, המרומז, של דרשן או של אדם מעורב. רווחה, סעד, צדק חברתי, גמילות חסדים, הומניטריות – כל אלו אינם מושגים ניטרליים שאפשר לעסוק בהם מתוך ריחוק קר. ת"ס אליוט כבר ציין ש"צדק חברתי" הוא ביטוי שנעשה בו שימוש לרעה למכביר; תוכנו הרציונלי מוחלף לא פעם במטען רגשי.¹ הדבר הזה כוחו יפה לענייננו, שכן מסורת הרווחה החברתית ביהדות מתאפיינת בחיוניות, בוירטואוזיות וברלוונטיות, שבנקל עלולות להביא לידי רטוריקה משולהבת. אם אכן כל המחשבה המערבית איננה אלא הערת שוליים לאפלטון, כמו שאמר וייטהד (Whitehead), אפשר לטעון שההומניטס המערבי כולו הוא הערת שוליים לתנ"ך – ואחר כך להתענג בחוסר מעש על העובדה המחמיאה הזאת.

* Isadore Twersky, "Some Aspects of the Jewish Attitude Toward the Welfare State," *Tradition* 5 (1963), pp. 137–158. תרגם במיוחד לאסופה זו: יוסי מילוא. למאמר זה מהדורה שנייה, בשינויים קלים, שהתפרסמה ב-1963.

עיקרו של מאמר זה ניתן בכינוס השנתי שנושאו היחס בין הרב ובין העובד הסוציאלי היהודי, שהתקיים בחסות הוועדה ליחסי בית הכנסת, הפרדיצה של ארגוני הצדקה היהודיים בני יורק, ב-4 בדצמבר 1962.

T.S. Eliot, *Notes Toward the Definition of Culture*, New York, 1949, p. 89 1

בתכנון המאמר הזה (ובניסיון להימנע מהכללות שהיו עלולות להחריף את השימוש לרעה שהוזכר לעיל) ביקשתי להשיב על שלוש שאלות שיש בהן כדי לשמש מסגרת לניתוח מקיף של הסוגיה הנדונה. אני מבקש להדגיש שהשתדלתי למלא את תפקיד הקרטוגרף בלבד ולסרטט תרשים מושגי-היסטורי של פני השטח. התכנית הכללית, שעובדה לפי אמות מידה הלכתיות ולאור הניסיון ההיסטורי, זקוקה להרחבה מתוך מחשבה מעמיקה וליישום סבלני של פרטי הסוגיה הרבים.

את שלוש השאלות אפשר לנסח כך:

1. מהו היסוד המטפיזי או השורש האידאולוגי של הצדקה? לאיזו מסגרת מושגית-ערכית הפעילות הפילנתרופית מתאימה? ואני מבקש למהר ולהוסיף שאין זו שאלה עיונית גרדא, שהרי ההלכה מתרגמת תמיד הנחות מטפיזיות למסקנות מעשיות.

2. האם הצדקה, כמו שהיא נתפסת במחשבת ההלכה, היא פעולה משולבת ואחידה שהיחיד עושה, או שמא פעולה שיש בה קיטוב ומתחים פנימיים? האם מדובר בפעולה פשוטה, חד-ממדית, או בפעולה מורכבת, דיאלקטית? במילים אחרות כמה בדיוק – מבחינה כמותית ואיכותית, אובייקטיבית וסובייקטיבית – הפילנתרופיה דורשת מן היחיד?

3. האם הצדקה היא מצווה ייחודית של היהדות – כמו שמירת השבת – או שמא מדובר בביטוי אוניברסלי של כבודו היסודי של האדם ושל הצורך הנלווה לכבוד זה בעזרה הדדית? מן הבחינה המעשית שאלה זו סוכבת סביב עמדתה ההיסטורית של היהדות אל מול מפעלים פילנתרופיים של לא יהודים. בסופו של דבר השאלה היא כיצד פעולותיה של מדינת הרווחה מתאימות למסגרת הזאת.

הבה נניח לפי שעה לשאלה השלישית – בשל מגבלות הזמן והיכולת – ונתרכז בשתיים האחרות.

.1

התאוריה היהודית של הפילנתרופיה (צדקה; חסד) – או של האנושיות, כלומר הושטת עזרה למי שנוזק לה² – נדונה רבות ולעתים אף נותחה.³ מרכזיותה בחיי היהודים וחשיבותה בספרות היהודית,⁴ מתקופת המקרא ואחר כך תקופת התלמוד

2 שני המונחים האלה משמשים את פילון לסירוגין. ראו Wolfson, *Philo*, II, Cambridge: Harvard University Press, p. 219 וראו צבי וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגום: משה מייזלש, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ל, כרך שני, עמ' 137.

3 מראי המקום שלהלן אינם בגדר ביבליוגרפיה שלמה, אלא רק דוגמאות מייצגות לדרך שהנושא שלנו טופל בספרות המחקרית החדשה. I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, New York: Meridian Press, 1958, chs. 17–18; S. Baron, *The Jewish Community*, II, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1942, ch. XVI; Israel Chipkin, "Judaism and Social Welfare," in: L. Finkelstein (ed.), *The Jews*, II, Jewish Publication Society, 1960 (3rd ed.), pp. 1043–1075; A. Cronbach, *Religion and its Social Setting*, Cincinnati, 1933, pp. 99–157; Ephraim Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy*, New York, 1924; K. Kohler, "The Historical Development of Jewish Charity," *Hebrew Union College and Other Addresses*, Cincinnati, 1916, pp. 229–253; S. Schechter, "Notes of Lectures on Jewish Philanthropy," *Studies in Judaism* (3rd series), Philadelphia: Jewish Publication Society, 1934, pp. 238–277 ברגמן, הצדקה בישראל, תולדותיה ומוסדותיה, ירושלים: תרשיש, תש"ד.

4 המקורות הבאים הם הנוגעים ביותר לעניין: משנה, פאה ה, ג-ח, ותוספתא, פאה ד, ט-יא; תוספתא, מגילה ג, ד; בבא בתרא ח ע"א-יא ע"א; כתובות סז ע"ב-סח ע"א; קידושין ל ע"ב-לג ע"א; בבא קמא לו ע"ב (ובייחוד ספר המאור ומלחמות, על אתר); שיר השירים זוטא, פרשה א, סימן טו (מהדורת שלמה באבער, וילנא, 1925), עמ' 17 ואילך. מקורות בתר-תלמודיים: ספר האשכול, הלכות צדקה רה ע"ב (מהדורת שלום אלבק, עמ' 164 ואילך); רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז-י; הלכות ממרים ו; הלכות מלכים י; אור זרוע, א, הלכות צדקה, סימן א-ל; יורה דעה, הלכות צדקה, סימן רמז-רנט. לעוד דינים מוכרים ולאוספי מ"מרות ראו ספר חסידים (מהדורת וויסטיניצקי, פרנקפורט: ווארמאנן, תרפ"ד), סעיפים תתנז ואילך (עמ' 215 ואילך) וסעיף תתתע"ה ואילך (עמ' 404 ואילך); ר' יחיאל בר יקותיאל הרופא, מעלות המדות, המעלה החמישית מעלת גמילות חסדים והמעלה השישית מעלת הצדקה; ר' יצחק אבוהב, מנורת המאור (מהדורת יהודה פריס חורב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"א), נר ג, כלל ז (עמ' 391 ואילך); ר' ישראל בן יוסף אלנקאווה, מנורת המאור, א (מהדורת הימן ענעלאו, ניו יורק: בלוך, תרפ"ט,

ועד העת החדשה מתועדת בשפע.⁵ רבים מצטטים מימרות רבניות המדגישות מתוך התלהבות ושכנוע פנימי את תפקידו המכונן של החסד;⁶ לדוגמה האמירה "שקולה צדקה כנגד כל המצוות" (בבא בתרא ט ע"א) או "כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים, ושאינו מרחם על הבריות אין מרחמין עליו מן השמים" (שבת קנא ע"ב). אין בכונתי לסקור כאן את כולן. מטרתי לתאר את הבסיס המטפיזי של הצדקה ולהבהיר כמה מושגי יסוד שהשפעותיהם על הצדק החברתי היהודי עמוקות ורחבות כאחד. לשם כך אני מבקש לפרש סוגיה רבת משמעות בתלמוד.⁷ הדברים מוצגים בצורת דו-שיח בין החכם בן המאה השנייה לספירה, רבי עקיבא, ובין המצביא הרומי טורנוס רופוס, נציב הפרובינקיה יהודה. קטע היסטורי זה מגלם את תמצית הצדק החברתי היהודי: (א) את תפקידו המיוחד של האדם (בעולם) שמקורו בפעילות הצדקה שלו; (ב) את יחסי הגומלין בין בני אדם.

תניא: היה רבי מאיר אומר, יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך, אם אלוהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמר לו כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנום. וזו שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: אם אלוהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם?

פרק ראשון: פרק הצדקה עמ' 23-90; מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, נתיב צדקה, נתיב גמילות חסד; ר' יצחק למפרונטי, פחד יצחק (ליק: מקיצי נדרמים 1874), כרך י, הערך "צדקה". מקור מעניין במיוחד הוא מעיל צדקה, מאת ר' אליה הכהן מאזמיר. כרבים מהמקורות התלמודיים דן פרופ' א"א אורבך במאמר רב הערך "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל", ציון טז (תשי"א), עמ' 1-27. ראוי להזכיר גם את סדרת המאמרים של פרופ' א' קרונבך, שהופיעה ב-HUCA מאז 1925.

5 לאחרונה ראו Harry Lurie, *A Heritage Affirmed*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961

6 רמב"ן מציין: "והצדקה גם כן חמורה מאוד ובאו בה אזהרות רבות והתעוררות גדול בתורה כנביאים בכתובים ובדברי רבותינו [...] ובדברי רבותינו אין אני צריך להזכיר המקומות שדיברו בעניין הצדקה כי כל התלמוד וכל ספרי ההגדות מלאים מזה". ראו "דרשת הרמב"ן על דברי קהלת" (מהדורת ז' שווארץ), פרנקפורט, 1913, עמ' 26, 28 [ראו "דרשת הרמב"ן על דברי קהלת", בתוך: כתבי רבינו משה בן נחמן, בעריכת חיים דב שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' רד, רז].

7 בבא בתרא י, א.

אמר לו: כדי שניצול מדינה של גיהנום.

אמר לו: אדרבה, זו שמחייבתן לגיהנום. אמשול לך משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין, וציווה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא כועס עליו? ואתם קרויין עבדים, שנאמר "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים".

אמר לו רבי עקיבא: אמשול לך משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם, שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וציווה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו. והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא דורון משגר לו? ואנן [ואנן] קרויין בנים, שנאמר: "בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם".

אמר לו: אתם קרויים בנים וקרויין עבדים: בזמן שאתם עושין רצונו של מקום אתם קרויין בנים ובזמן שאין אתם עושין רצונו של מקום אתם קרויין עבדים, ועכשיו אין אתם עושים רצונו של מקום.

אמר לו: הרי הוא אומר, "הֲלוֹא פָּרַס לָרֶעִב לְחֶמֶךָ וְעֲנִיִּים מְרוּדִים תְּבִיא בֵּית", אימתי "עניים מרודים תביא בית"? האידינא [עכשיו], וקאמר [ואמר] "הלא פרוס לרעב לחמך" (בבא בתרא י ע"א).

(1) ההנחה הראשונה הציבה ועולה מתוך הדו־שיח הזה היא שחסד הוא אותה פעולה ייחודית המצדיקה את קיומנו בעולם הזה ומוסיפה ממד חדש של תכליתיות לחיים. החסד מעמיד לפני האדם אתגר מיוחד, ומעניק לו זכות מיוחדת,⁸ המקנה לו עוצמה רבה כאדם הפועל בעולם וכמכשיר עדין בניהול ענייניהם של בני האדם. אלוהים ויתר על חלק מתפקידיו כדי לאפשר לאדם להמשיך ולהרחיב את הבריאה.⁹ מעשי החסד שלנו הם הנותנים בידינו להמשיך את מעשה הבריאה של

8 ראו מדרש רבה, ויקרא לד, ח (מהדורת מרגליות, עמ' 791); מדרש תנחומא, משפטים ט; שיר השירים זוטא (לעיל הערה 4), פרשה א, סימן טו, עמ' 18.

9 ראו את הדו־שיח האחר בין ר' עקיבא לרופוס, תנחומא, תוריע ז (מהדורת באבער, עמ' יח).

האל, הם המרוממים את חיינו מן הפראות אל העידון והרגישות ומחלצים אותנו מן הקיום הביולוגי הריק, הכאוטי. לאמיתו של דבר האדם נברא על מנת שיעשה חסד,¹⁰ והחסד הוא המציל אותו מן האכזריות ומעונשו של גיהנום.

תפקיד מכריע זה של החסד מודגש גם בדרכים רבות אחרות, וזו המובאת להלן היא אולי הראויה לציון שבהן. אף שכל המעשים הדתיים-המוסריים מבוססים על עקרון ה"הידמות לאל" (*imitatio dei* או *mimesis theou*), "להלך אחר מידותיו של הקדוש ברוך הוא",¹¹ הדבר נכון שבעתיים כשמדובר בחסד במובנו הרחב ביותר. חסד הוא המאפיין המודגש ביותר של אלוהים ("רב חסד"); העולם נברא בזכות החסד; החסד מאפיין את רוב מעשי אלוהים המכוונים כלפי האדם.¹² התורה מתחילה ומסתיימת בחסד כמעשה אלוהי.¹³ גמילות חסדים היא אפוא פעולתו של האדם "כשהוא ממש בצלמו של אביו שבשמים".¹⁴

ואולם זו לא התמונה השלמה. הסיוע בכל דרך לנזקקים איננו בגדר "הידמות לאל" בלבד, אלא הוא שקול לסיוע לאל עצמו! אותו רבי עקיבא, שאת שיחתו עם רופוס אנו מנסים לפרש, מעמיק בדרמטיות את האתוס החברתי של היהדות כשהוא משווה את הצדקה לעניים עם הלוואה לאלוהים!¹⁵ מן ההמשגה והמינוח ההלכתיים אנו רגילים לחשוב על אלוהים כ"מקבל" או כ"נהנה" העליון מכל הדברים ש"הוקדשו" למקדש או למטרות דתיות אחרות במערכת המצוות, בכללן מתנות הכהונה, כמו המעשרות, התרומות וכדומה. אלוהים (בדרך כלל בכינוי "גבוה") הוא הישות המשפטית שהיא ה"בעלים", הנציג או הנאמן, וכל ההליכים המשפטיים מושתתים על עובדה זו. אלא שכאן, בדרשתו של רבי עקיבא, אלוהים מופיע גם כ"נהנה" העליון מכל המתנות

- 10 בראשית רבה ה, ה.
 11 סוטה יד ע"א; שבת קלג ע"ב.
 12 ראו רמב"ם, מורה נבוכים ג, נג; משנה תורה, הלכות מגילה ב, יז. וכן הרמב"ן (לעיל הערה 6) עמ' רד.
 13 סוטה יד ע"א.
 14 הרב שמשון רפאל הירש, ספר חורב, תרגום: יצחק פרידמן, ירושלים: פלדהיים, 2007. פרק פח, עמ' 408.
 15 בבא בתרא י ע"א (בשמו של ר' יוחנן); שיר השירים זוטא, פרשה א, סימן טו (לעיל הערה 4, עמ' 15).

הניתנות לעניים.¹⁶ מעורבות זו של האל היא בוודאי האישור הנאצל ביותר לחסד ביחסים בין בני אדם.

(2) הבה נשוב עתה אל המאפיין השני של הדיאלוג. המחלוקת בין שני המתדיינים נטושה על נקודת המוצא לקביעת היחסים בין אדם לחברו. בעיני רבי עקיבא כולנו אחים, מפני שכולנו בנים למקום, ולכן כולנו שווים לפניו.¹⁷ אין להפריד בין אחוות האדם לאבהותו של האל. כל שיטה המתכחשת למקורם המשותף של בני האדם מן האל מחבלת ברעיון האחווה. מכאן שכל שיטה המאשרת את המקור המשותף, ממילא תומכת באופן לוגי ובלתי נמנע במסקנה הנובעת ממנו. לפי השקפה זו נקודות הציון של המערכת האנושית הן אופקיות ואנכיות כאחד, ויחד הן יוצרות יחסים שתוצאתם אחריות וראגה הדדית בין אדם לזולתו. אפילו בימים של חרפה, התפכחות מאשליות והסתר פנים (כגון גלות או עוני מרוד) יחס זה אינו בטל ותביעותיו אינן מרפות. זהותנו בתור בנים ואחים אינה מיטשטשת לעולם.¹⁸ ראוי לציין שבעל אמירה זו, שמסר עצמו על קידוש ה', שראה וחווה רדיפה ואכזריות, הוא גם האיש שאמר, "חביב אדם שנברא בצלם". האובייקטיביות המוסרית שלו לא נפגמה מחמת הרדיפות, ותפיסתו את האדם ואת מדרג ערכיו נותרה בעינה. האדם היה לדמות יחידה במינה.

16 במוטיב מדרשי זה יכולות אפילו לתמוך כמה הלכות. לדברי פוסקים רבים ההליך של התחייבות למתן צדקה תואם את ההליך של הקדשת חפץ למקדש. ראו רמב"ם, הלכות מכירה כב, טו-טז; פירוש הרמב"ן לשמות ל, ג (ההסבר השני); ספר המאור וספר מלחמות ה' לבבא קמא לו ע"א. כשהרמב"ם מדבר על "כל דבר שהוא לשם האל הטוב", הוא מזכיר באותה נשימה הקדשת חפצים, בניית בית תפילה והאכלת רעבים. הלכות איסורי מזבח ז, יא.

17 ראו גם אבות ג, יח.

18 זה העיקר בסוף הפסקה, שמודגש בה הסיוע לעניים כשהם דחויים. זה גם הנושא של "פרנסני ככלב וכעורב" (בבא בתרא ח). ראו גם את דעתו של ר' עקיבא במשנה, בבא קמא ח, ו ("אפילו עניים שבישראל רואים אותם כאילו הם בני חורין שירדו מנכסיהם"); והלכות עבדים ט, ח, של הרמב"ם ("וכן במידותיו של הקב"ה שציוונו להידמות בהם הוא אומר 'ורחמיו על כל מעשיו'"). ראוי לציין שהמקרא משתמש תמיד במילה "אחיד" כשהוא עוסק בצדקה.

ואגב, תשובתו של רופוס אולי משקפת את הטענה הנוצרית שהגלות היא עונש המסמל את דחייתו המוחלטת של ישראל. ראו חגיגה ה ע"ב: "ההוא אפיקורסא [...] עמא דאהרדינהו מריה לאפיה מיניה" [אותו אפיקורס... עם שאלוהיהם הסב פניו מהם].

בעיני רופוס, לעומת זה, רק היבט אחד של היחס האנכי בין אדם לאלוהים הוא הקובע: יחס הכניעה והעבדות. האם לא הצהיר אריסטו שעבדים דומים לחיות? האם לא אמר אפלטון שהעבדים הם "בעלי חיים מאולפים?"¹⁹ אם העולם – במקרה זה הקהילה היהודית – הוא בית רחב ידיים המאוכלס בהמון יחידים שאינם קשורים זה לזה, בבחינת אטומים ביולוגיים ותו לא, אין בו אפוא מקום לקהילה של אינטרסים ואחריות הדדיים ולא לחמלה ולשיתוף פעולה.

(3) משיחתו של רבי עקיבא עם הנציב הרומי של יהודה עולה במרומז גם תפיסה מעשית-מציאותית של המצב האנושי, הקשובה ברוב רגש לסבל ולמחסור ומחפשת באמת ובתמים דרכים לשיפור ולהגשמה. הדיון כאן אינו עוסק במטפיזיקה דווקא, אלא מכוון לאתיקה, לסוגיות חברתיות ממשיות – דבר המאפיין את הדיון התלמודי בכללותו. עולה ממנו שאי-אפשר להסתמך על הנחות דתיות כדי להצדיק פסיביות לנוכח מעשי שפלות חברתיים ומוסריים והשלמה עמם. אסור לנו להתבונן ברוע בלי לעשות דבר בשל דטרמיניזם (זה רצון האל), התנשאות (יש בני אדם חסרי תקנה שנידונו לשעבוד) או ריחוק של בוז (עניינים גשמיים וחומריים חסרי חשיבות).²⁰ עוני ואי-שוויון מצויים בכל

19 Aristotle, *Politics*, 1254; Plato, *Politics*, 289b ב, תרגום: ח"י רות, ירושלים: מאגנס, תש"ז, עמ' 27-28; אפלטון, מדינאי, 289ב, כתבי אפלטון, תרגום: יוסף ג' ליבס, כרך שלישי, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה, עמ' 316]. ראו למשל Glenn Morrow, *Plato's Law of Slavery in its Relation to Greek Law*, Urbana, 1939

20 היהדות בדרך כלל שוללת מתוך גישה מעשית את הסגפנות, את הנזירות וכל תפיסה אחרת הדוחה כבז את ענייני העולם הזה (ראו אפרים אלימלך אורבך, "אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל", בתוך: שמואל אטינגר ואחרים [עורכים], ספר יובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"א, עמ' 48-68). ביהדות אין אידאליזציה של העוני כמו שאנו מוצאים במערכות מחשבה נוצריות רבות (ראו (Troeltsch, *Social Teachings of the Christian Churches*, I והעוני לא נחשב מצב מבורך, אלא מצב מכוער, מבזה. אדם חייב, ככל האפשר, להימנע מלהידרדר למצב שכזה; מי שמביא על עצמו את העוני מאחר שבזבז את משאביו נחשב שוטה (רמב"ם, הלכות ערכין וחרמין ח, יג). ויתור על העושר לא נחשב מעשה של יראת שמים כשהוא לעצמו ואין בו כדי לרומם את האדם מבחינה דתית (ראו ספר הכוזרי, מאמר ב, נ). "עוני קדוש מרצון" (מושג בסיסי בחוק הקנוני) לא היה

מקום – וכנראה יישארו עמנו לנצח²¹ – אבל שומה עלינו לגנותם ולהיאבק בהם ללא הרף. היהדות טוענת בתוקף שעל האדם מוטלת החובה להפחית את העוול ולהקל את הסבל. אפשר לומר שיש ניגוד כלשהו במצב הזה. אפשר לראות בעוני ובחולי עונש משמים או צורה של גמול בדיוק כשם שעושר ובריאות יכולים להיתפס כפרס או כסימן לחסד אלוהי.²² לאמיתו של דבר לפי תפיסת החיים התאוצנטרית-טְּלֵאולוגית לכל אירוע או מצב – גלות, מוות – יש תכלית אלוהית.²³ ואולם אל לו לאדם לשפוט מזווית ראייה אמונית שכזאת; לא תפקידו הוא לנהוג בעוני ובמחלה כבמצבי ענישה הגזורים מראש על עוון כלשהו. תפיסת ההיסטוריה כפרי פעולתה של ההשגחה העליונה אינה עילה לשבת בחיבוק ידיים ולא אמתלה להשלמה ולכניעה.

(4) ברומה לזה נראה שאדם אינו רשאי לדחות מעל פניו אביון מתוך הבעת אמונה מתחסרת: "בטח באלוהים, אביך ומלכך, הוא יעזור לך". בעזרת המידה הטובה "ביטחון" אדם מנחם את עצמו בעתות צרה, אבל אין היא תרופה משככת כאב שאפשר לרשום אותה לזולת בחוסר רגישות. אם ראובן גווע ברעב, שמעון חייב לספק לו מזון, לא דברי התחסדות. אמנם נכון שעל ראובן להתאזר באומץ ובתקווה, אבל שמעון חייב לפעול במהירות ובחמלה. נדיבות האל העמוקה מחקר אינה תחליף לנדיבותו המוחשית של האדם. כמו שאמר רבנו בחיי אבן פקודה,²⁴ ביטחון היא מילה רבת משמעים: לאביון היא מורה על הצורך בשלוות

בגדר משאת נפש ולא מטרה בעיני ההלכה. יש להדגיש כמובן שלטענה זו יש טענה שכנגד: אין ביהדות האדרה של העושר כמטרה לעצמה. לאמיתו של דבר, רדיפה חסרת מעצורים אחרי הממון נתפסת כשלילית ביותר. העושר הוא פיקדון בידי בעליו, ויש להשתמש בו בחוכמה וביצירתיות כדי לעקור את העוני מן השורש (ראו רמב"ם, מורה נבוכים ג, לה וכן לט; יורה דעה רמז, ג [והגהת הרמ"א שם]. תפיסת העושר כפיקדון בידי האדם וכן הדעה שרכוש האדם הוא גלגל חוזר בעולם הם רעיונות ידועים היטב).

21 שבת קנא ע"ב.

22 סוכה לט ע"א.

23 חולין ז ע"ב: "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא עם כן מכריזין עליו מלמעלה".

24 חובות הלכות, שער הביטחון, פתיחה (ורשה, 1875, עמ' 202 ואילך). ראוי לציין שהקראים החזיקו בפירוש קשיח, פסיבי, קווייטיסטי של הביטחון. ראו משה בן מרדכי זוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק: [פעלדהיים], תשי"ט, עמ' 205-207.

נפש, אורך רוח והשלמה עם חלקו, ואילו לאדם בעל אמצעים היא רומזת על החובה לנהוג מתוך נדיבות מתמשכת ורחומה.

לסיכום, דיוננו הקצר במושגים אלו מאפשר לנו לציין את תכונתו הייחודית של החסד, המייחדת אותו ממערכות פילנתרופיות אחרות. מיותר הדבר – וגם שוביניסטי – להעניק ליהדות מונופולין בלעדי על הצדקה; חז"ל לא הכחישו מעולם שגם עמים אחרים עושים צדקה.²⁵ אבל היהדות תרמה לפילנתרופיה מניע חדש: מניע דתי-אנושי, שפירושו לפעול למען בני האדם מתוך אמונה וחובה דתית. האנושיות היא ביטוי ליראת שמים ("כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים", סוכה מט ע"ב); אין להפריד בין השניים. המחויבות לאלוהים ביהדות לא תיתכן בלי החמלה כלפי האדם. "כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודת כוכבים".²⁶ לדברי פילון האלכסנדרוני הצדקה היא "המידה הקרובה ביותר ליראת שמים, אחותה ובאמת תאומתה",²⁷ שכן "אותו טבע יהיה ירא שמיים ואוהב אדם, ובאותו איש נראות שתי המידות: קדושה כלפי אלוהים וצדק כלפי הבריות".²⁸ אין אדם יכול לטעון שהוא מחפש את קרבת האלוהים בלי שאיפה עזה לצדק חברתי. לאמיתו של דבר, הנחות יסוד תאולוגיות שנותקו מתוצאותיהן המעשיות הן חלשות, ואולי אף חסרות תועלת. שני הדברים משלימים זה את זה, וכל אחד כשהוא לעצמו אינו בגדר שלם.²⁹

מוטיב זה ראוי להיות הכוח המניע לפעילותה של הפרציה של ארגוני הצדקה בניו יורק והיסוד לתכנית הרווחה שלה.

- 25 הדיון המפורסם בין ר' יוחנן בן זכאי ותלמידיו מתמקד בכך. ראו בבא בתרא י ע"א. ראו גם אורבך (לעיל הערה 4), עמ' 4, הערה 23; S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries," *JQR*, 36 (1945–1946), pp. 357–359
- 26 בבא בתרא י ע"א.
- 27 Wolfson, *Philo*, II, p. 219 [פילון האלכסנדרוני, "על המידות הטובות", בתוך כתבים, ג (בעריכת סוזן דניאל-נטף), ירושלים: מוסד ביאליק והאקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 2000, עמ' 202, פסקה 51].
- 28 פילון האלכסנדרוני, שם, ב, עמ' 110, פסקה 208.
- 29 ראו בייחוד קידושין לא ע"א, הפסקה שמתחילה ב"דרש עולא [...] מאי דכתיב יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך".

.2

ההלכה היא מערכת דיאלקטית, תוססת ונתונה למתחים פנימיים, הניתנת לזיהוי במיזוג היפה שבה בין רומנטיזציום לקלסיציזם. מאפייניה אלו של ההלכה הם הסיבה להתעקשותה על נורמטיביות בפעולה ועל התבוננות פנימית ברגש ובמחשבה, והם גם התוצאה שלהן. הישגה ההיסטורי של ההלכה היה עצם חריגתה מעבר לעקרונות התאורטיים של האמונה וטווייתה קוד מוסדר ורקדקני של התנהגות דתית-מוסרית הנותן ביטוי מוחשי ובר קיימא לאידאלים התאולוגיים, לאמות המידה המוסריות ולמושגי העבר. היא מבוססת על ההכרה שאמונה מופשטת, אפילו אישית מאוד או כריזמטית, היא חולפת וארעית בלבד, ותובנה דתית שאיננה מעוגנת בחיי מעשה אינה ממשית. מטרתה להביא לידי רוחניות בד בבד עם הליכה בתלם – "חיי יום-יום ספוגים ורוויים במחשבת אלוהים" (כמאמרו הקולע של התאולוג וילהלם בוסֶט [Bousset] בן המאה התשע עשרה). התעקשות זו על "צירוף של ניגודים" (חוק ונבואה, אם תרצו, או מנהג וכריזמה, חיי יום-יום ומחשבת האל) היא היוצרת את "המשיכה הדיאלקטית" או את המתח המאפייין אמונות יסוד ועקרונות בסיסיים רבים ביהדות.

דוגמה נפוצה למתח יצירתי זה היא מוסד התפילה, המנסה למצוא שיווי משקל בין החוויה הפנימית ובין שגרת המעשה כדי למנוע ליטורגיה אנרכית ובה בעת להימנע מליצור שגרה נטולת רוחניות. במילים אחרות ההלכה לוקחת תזה – הספונטניות של התפילה, הבאה לידי ביטוי ביחסי דו-שיח אמיתי בין אדם לאלוהים – ומוסיפה עליה אנטי-תזה – אהידות ותקניות בתפילה – וחותרת להשיג סינתזה: שגרה של דבקות דתית.

אני מבקש לטעון שגם מוסד הצדקה הוא דוגמה טובה למבנה דיאלקטי זה. ההלכה קיבלה עליה להמיר פעולה חסרת צורה, אולי אפילו גחמנית, במעשה מוגדר בקפדנות ומוסדר לחלוטין. התרומה לצדקה, שבדרך כלל היא רצונית מטבעה, נהפכה לפעילות שהיא בגדר חובה, כפופה למנגנונים כפויים של שומה וגבייה. ואולם בשעה שההלכה הופכת הלך רוח נזיל וסובייקטיבי לדבר אובייקטיבי ומוחשי, היא מוסיפה להתעקש על היחס, על ההרגשה ועל דרך הפעולה הראויות. היא מבקשת לאחד את התזה של הנתונה החופשית, הספונטנית, עם האנטי-תזה של תשלום כפוי, נטול נשמה, בתווה ליצור מעשה מאוחד שהוא סובייקטיבי ומדיד כאחד, ניזון מהשראה אבל סדיר, אינטימי ובה

בעת פורמלי. כמו בתפילה ובתוצרים אחרים של סינתזה דיאלקטית כזאת, המתח גדול מאוד, שכן קריסת הסינתזה היא אפשרות קרובה ואימננטית תמיד. דפוס ההתנהגות עלול להתנוון ולאבד את הרוחניות שבו, או שהמנהג המתוקנן עלול להתבטל. המתח כאן משתקף אפילו בסמנטיקה של המושג "צדקה", שמשמעם ממנו גם צדק וגם פילנתרופיה, כלומר מעשה המבוסס על מצפוננו המוסרי של האדם ובה בעת הוא דרך פעולה ראויה שבאה לידי ביטוי מפורט בהלכות סדורות.³⁰

בתוך המסגרת המעשית ההלכתית של הפילנתרופיה הקיטוב הזה צף ועולה בשני תחומים עיקריים. ראשית, יש יחסי גומלין תמידיים בין היחיד ובין הקהילה בכלל האמור באחריות ובמודעות לצרכים פילנתרופיים. בדיקת הלכות הצדקה מוליכה למסקנות סותרות. מצד אחד דומה שהדמות המרכזית היא היחיד: אליו הציוויים מופנים, הוא המצווה לעסוק ברוחב יד במלאכת הצדקה ולעזור לזולת בשקדנות ובהתמדה. הוא אביר הפילנתרופיה, המחפש אחר נזקקים ומגיב בנדיבות לצורכיהם. מצד אחר מפתיע להיווכח שההלכה הקצתה תפקיד כולל, חשוב מאין כמוהו, גם לקהילה. הקהילה פועלת כגורם מפקח ואוכף, ולא זו בלבד אלא שהיא תופסת את מרכז הבימה בתור ישות יוזמת ונושאת באחריות. אפשר לטעון באופן משכנע שההלכה הופכת את הפילנתרופיה למפעל קיבוצי; פעילות הצדקה – קופות צדקה לסיוע לטווח ארוך וכן בתי תמחוי לעזרה מידית – ממוסדת היטב. האחריות לטיפול בנזקקים – חולים, עניים, זקנים,

30 אולי המתח הפנימי הזה הוא שמסביר את תפיסתם של "הראשונים" (ראו תוספות, כתובות מט ע"ב) הטוענים שהצדקה היא אמנם חובה, אבל אי-אפשר לכפות אותה באמצעות בית הדין ואפשר להביא בני אדם לנתינתה רק בעזרת שכנוע מוסרי וסנקציות חברתיות. כך נשמר היסוד ה"טובייקטיבי". מאלפת אפילו יותר היא הסתירה בהשקפתו של הרמב"ם. כמו רוב חכמי ההלכה הוא מניח שניתן לכפות שומה וגבייה של צדקה (ראו הלכות מתנות עניים ז, י, וקצות החושן, חושן משפט רצ, ג). ועם זה במורה נבוכים (ג, ג) הוא מבדיל בין צדק ובין צדקה; צדק נעשה ומוסדר לפי חוק, ואילו הצדקה נובעת ממצפוננו המוסרי של האדם. יש תוספת מוסרית, משהו שהוא יותר מהמעשה החוקי, הרשמי, ושונה ממנו. אותה בעייתיות משתקפת בדיכטומיה של ר' יונה אבן ג'נאח: "ומאלה השמות מה שעניינו דין וזכות וזכות ומהם מה שעניינו יושר והישר" (ספר השורשים, [ברלין: מקיצי נרדמים, 1896] עמ' 423). ראו גם תוספות, שבת י ע"ב, ד"ה "הנותן מתנה", שהצדקה נקראת שם "מתנה".

בעלי הפרעות – מוטלת על הקהילה. היחיד תורם לקופת הקהילה ובכך ממלא את חובתו. הוא פועל באופן מכני, כמעט בעילום שם, כשהוא נענה לתביעתם התקיפה של הגבאים, "אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזרין על העם מערב שבת לערב שבת, ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן" (משנה תורה, הלכות מתנות עניים ט, א). עולה אפוא שהצדקה היא מצווה החלה על היחיד, והוא מקיים אותה באמצעות הכלל. יש לציין שהסדר זה נקבע בכוונה תחילה. הקהילה אינה מקבלת עליה אחריות בדיעבד, לאחר שהיחידים השתמשו מחובתם או כשהיחידים אינם מצליחים לנהל את ענייניהם כהלכה. מלכתחילה הקהילה מופיעה כעיר-מדינה בעלת מערכת רווחה מתוקנת הממנה בעלי תפקידים, ואלו גובים את היטל החובה ופועלים בתור נאמנים מטעם העניים והנוקקים.

זהו הביטוי הראשון לקיטוב שבין היחיד לקהילה.

מי שיוסיף להתעמק ב"הלכות צדקה" שבשולחן ערוך או בהלכות "מתנות עניים" שבמשנה תורה ייתקל בעוד ניגודיות הטבועה בעצם המושג "צדקה". מצד אחד ההלכה מעוניינת רק במעשה האובייקטיבי, בסכום שניתן, במימוש האתגר ובסיפוק צורכיהם של האביונים. זהו מעשה שלם, מוגדר ועומד לעצמו. מצד אחר אנו עומדים לנוכח הלכה רגישה עד מאוד, שחשוב לה לא רק מהו מעשה הצדקה אלא איך הוא נעשה. לא הצד החיצוני של המעשה בלבד חשוב, אלא גם הרכיב החווייתי שבו. אל לנו לסמוך על נועם דבריו של הדרשן ולא על להטו של המוכיח כדי להבליט את חשיבותם של המניע והיחס בקיומו ההלכתי של מעשה הצדקה.

מתאם זה בין הרכיב האובייקטיבי לסובייקטיבי בפעולתו של היחיד הוא התחום השני של המתח הפנימי והקיטוב.

הבה נתבונן בשתי נקודות אלו ונמחיש אותן מעט. אפשר להדגים את הקיטוב שבשותפות בין היחיד לקהילה בעזרת כמה הלכות.

לדוגמה, המשנה קובעת ששנים עשר חודשים של מגורים ביישוב נדרשים כדי שאדם ייחשב תושב ויהיה חייב בתמיכה במפעלי הצדקה הקהילתיים. עם זאת, התלמוד מוסיף ומצטט פסקה אחרת, המבדילה בין כמה סוגי מסים: "שלושים יום לתמחוי, שלושה חודשים לקופה [...] שנים עשר לפסי העיר".³¹

כלומר, מתום שלושים ימי מגורים בעיר אדם חייב לתרום לתמחוי, וכעבור שלושה חודשים הוא חייב לתרום לקופת צדקה, ולאחר שנה ישתתף במימון תיקונים בחומת העיר. הסיבה להבדל זה בין צדקה למפעלים קהילתיים אחרים ברורה. רק לאחר שאדם נעשה תושב לכל דבר והוא כפוף לסמכות המשפטית של הקהילה, עליו לציית לצוויה ("תקנות בני העיר") ולהשתתף בהוצאותיה. אבל הצדקה היא חובה אישית, וכדי לקיימה אין להמתין עד שאדם נעשה כפוף לסמכות הקהילה. ועם זה הקהילה משמשת זרוע הביצוע המארגנת את החלוקה, מוציאה אותה אל הפועל ומחלקת את משאביה.

משמעותה של המעורבות הקהילתית משתקפת בבהירות גדולה עוד יותר בהלכות האלה: "מי שהלך בסחורה [סוחר שהלך לעיר אחרת], ופסקו עליו אנשי העיר שהלך שם צדקה – הרי זה [הרי הוא] נותן לעניי אותה העיר. ואם היו [סוחרים] רבים, ופסקו עליהן צדקה – נותנין וכשהן באין [שבים לעירם], מביאין אותה [הם מביאים את כספי הצדקה] עימהן ומפרנסין בה עניי עירם".³² גם כאן הסיבה להבדל בין נוסע יחיד ובין קבוצה של נוסעים ברורה. היחיד מתייחס למסגרת הקהילתית המידית ותרומתו מתקבלת ומחולקת שם; לעומת זאת קבוצה של בני אדם נחשבת מקורבת לשתי הקהילות. הסוחרים תורמים מיד כדי לכטא את הזדהותם עם הקהילה המארחת ולהסיר כל חשד שיש בדעתם להתחמק מתשלום, אבל מחזירים את הכסף לחלוקה בקהילת הבית שלהם. בכל הדוגמאות האלה בולטת מעורבותה העמוקה של הקהילה בכל הרמות; פעילותה הנמרצת, המושרשת, מורגשת היטב.

עד כה עמדה הקהילה היוזמת במרכז, והיחיד הצנוע נחבא אל הכלים. כמעט דומה כאילו חובתו של אדם מסתיימת ברגע שהוא משלשל את מטבעותיו או חותם על המחאה – אז הוא מאבד את זהותו ונבלע בין צלליה של הקהילה. עתה נראה איך היחסים מתהפכים ונשמע כיצד ההלכה עומדת על דעתה שיש צדדים למצוות הצדקה המתעלים מעל חובת התשלום הבסיסית שהקהילה מטילה. מוסד הקופה דואג רק לחובות המינימליות, הכמותיות, אבל חובות אישיות גלוות אחרות אינן מתבטלות.

32 הלכות מתנות עניים ז, יד; ראו אור זרוע, א, הלכות צדקה, סימן י.

לדוגמה, חובת הצדקה מסתמכת על מצוות עשה ומצוות לא תעשה גם יחד: "לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיה האביון. כי פתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו" (דברים טו, ז-ח, וראו ויקרא כה, לה). מטבעו, היחס בין ניסוחים משלימים כאלה של מצוות עשה ומצוות לא תעשה מעמיד בעיה הלכתית. יש פרשנים הטוענים ששתי המצוות תואמות, ולמצווה השלילית אין משמעות לעצמה; כל כוונתה אינה אלא להיפוכה של המצווה החיובית, להימנעות ממתן צדקה. אבל לדעת פוסקים רבים מצוות הלא תעשה – "לא תאמץ את לבבך" – מתייחסת לגישתו הנפשית-רגשית של האדם כשהוא עומד לנוכח המצוקה. היא מופנית אל היחיד בלבד ומורה לו שלא להיות אטום ולא להימנע מלהיענות לתחנוניו של אביון, אדם עני המבקש עזרה. מצוות העשה אינה תלויה כלל בבקשתו או בתחנוניו של העני, ואילו מצוות הלא תעשה אינה בגדר הימנעות ממצוות עשה בלבד, אלא היא עצמה מגדירה עברה: דחיית העני מתוך קהות רגש, הקשחת הלב ביודעין והתנגדות לנטייה לטוב לב.³³

זאת ועוד, אם אדם כבר תרם לצדקה, ואפילו יותר מן המוטל עליו, עדיין יש ציווי הקובע: "ואסור להחזיר את העני ששאל ריקם, ואפילו אתה נותן לו גרוגרת אחת". ציווי זה מבוסס על תהלים עד, כא: "אל ישב דף נקלם".³⁴ הדגש על אחריות היחיד הוא אפוא חדר-משמעי. אבל אם עדיין לא השתכנעתם בכך, נוכל להוסיף ולטעון שלפי האתוס החברתי של היהדות אין היחיד יכול באמת להרחיק את עצמו מן הנצרכים בייחוד בימים של שמחה יתרה, הנאה ותענוגים. השמחה והחגיגה טומנות בחובן מעצם טיבן את שיתוף הזולת. את האקסיומה הזאת של טוב לב ניסח הרמב"ם כך: "וכשהוא אוכל ושותה, חייב להאכיל לגר ליתום ולאמנה עם שאר העניים האומללים. אבל מי שנועל דלתות הצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש – אין זו שמחת מצווה אלא שמחת כרסו [...] ושמחה כזו קלון היא להם".³⁵

33 ראו תוספות, בבא בתרא ח ע"ב (דעותיהם של רבנו תם ושל ר"י); הלכות מתנות עניים ז, ב ("עני מבקש"); ספר יראים, עמוד ה, הערה 202, עמ' 182.

34 הלכות מתנות עניים ז, ז.

35 הלכות יום טוב ו, יח, וראו גם הלכות מגילה ב, יז.

ראוי לציין שבערים רבות – אחת הרשומות הראשונות היא מהמבורג – חייבו תקנות הקהילה שכל תושב העיר יארח שני אורחים לשבת.³⁶ העיקר היה המגע האישי עם הנזקקים. "הא שהוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה [היה בעל בית חסיד אחד שהיה רגיל שאליהו משוחח עמו]. עבד [עשה אותו חסיד] בית שער [לחצרון], ותו לא משתעי בהדיה [ויותר לא שוחח עמו אליהו (כיוון שהעניים לא הורשו להיכנס לחצרו)]."³⁷ הידידות עם העני ויחס השוויון החברתי כלפיו הם מעשה רגיש הראוי לשבח מיוחד: "וכל המאכיל ומשקה עניים ויתומים על שולחנו הרי זה קורא אל ה' והוא עונהו ומתענג עליו, שנאמר 'אָז תִּקְרָא וְה' יַעֲנֶה' (ישעיהו נח, ט)."³⁸

מכאן שגם אם שיווי המשקל אולי עדין ונתון למתחים פנימיים, אחריות הקהילה איננה מבטלת את הצורך במודעותו של היחיד, ואל לה להקהות את רגישותו. דבר זה כוחו יפה גם אם כספי הקהילה הם בלתי נדלים; מחויבותו של היחיד אינה חדלה לעולם.³⁹

הבה נחזור אל הביטוי השני של הקיטוב – המעשה האובייקטיבי לעומת החוויה הפנימית והיחס הנלווה. כדי להבין את העיקרון אנו יכולים להתבונן בקביעה ש"אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה".⁴⁰ המעשה האובייקטיבי הקר, הרשמי, אינו מספיק; עליו להיות מלווה בחמימות ובחסד. מזווית ראייה אובייקטיבית מתן צדקה אינו כפוף להסתייגויות; אם נתת – נתת וחסל, וכל מה שקובע הוא הסכום. אבל מן הבחינה הסובייקטיבית אותו מעשה עצמו יכול להיות קלוקל ומזויף. יש "צדקה פחותה". ההבדל, אם תרצו, הוא אם בבסיס המעשה עומד לב אדם או לב של אבן. אטען כאן שאולי ההבדל בא

36 ראו יורה דעה רנו, א, ובנושאי הכלים; מנורת המאור, נר ג, כלל ז; ברגמן, הצדקה בישראל (לעיל הערה 3), עמ' 143.

37 בבא בתרא ז, ב.

38 הלכות מתנות עניים י, טז.

39 לעובדי רווחה חשוב לזכור שחלוקת כספים היא משימה קשה יותר מגבייתם, ותהי חשיבות הגבייה גדולה ככל שתהיה מן הבחינה המהותית והחברתית (בתור כוח מאגד). חלוקת כספים מצריכה שיקול דעת מעמיק והערכות נוקבות, ומבחינת ההלכה והמוסר היא המשימה האחראית ביותר; ועדות חלוקה עוסקות במצבים העדינים והרגישים ביותר. ראו הלכות בעניין "קופה של צדקה נגבית בשניים ומתחלקת בשלושה". סוכה נט ע"ב.

לידי ביטוי בשני מטבעות הלשון המשמשים אותנו לצורך זה: "מתן צדקה" ו"עשיית צדקה". ה"עשייה" מתייחסת לשיטה ולאיכות ה"נתינה". ה"נתינה" היא ממשית ומוגבלת; אתה נותן עשרה דולרים או מאה. העשייה היא האופן שבו אתה עושה זאת.

מקור מאוחר נותן דוגמה הולמת.⁴¹ "צדקה אינה משתלמת אלא לפי גמילות חסדים שבה, פי' [ורוש] הנתינה היא הצדקה והטורח להוליכה לביתו, או שטורח שתועיל לו [לענין] הרבה, כמו שנותן פת אפויה או בגד ללבוש או מעות בעת שהתבואה מצויה, או שנותן לבו לטובתו של עני". מילת המפתח כאן היא "טרח", והיא מציינת את הדאגה ואת העניין המתמידים – מחויבות מתמשכת ולא תשומת לב קצרה וחולפת בלבד. אותו רעיון של מעורבות נפשית ורגשית מודגש בביטוי החוזר ונשנה "עוסק בתורה ובגמילות חסדים". המילה "עוסק" מרמזת על מסירות ועל תשומת לב מתמשכות ובלתי מוגבלות ושוללת את הרעיון בדבר מעשה חפוז, כמותי, הנעשה כלֵאָחֵר יד.⁴²

41 פחד יצחק, הערך "צדקה" (מהדורת מקיצי נרדמים, ליק, 1874, חלק י, אות צדי"ק, וחלק מאות קו"ף) עמ' ו', ע"א.

42 הפסקה היפה (אבות דרבי נתן ז, נוסחא א) המעמידה אל מול נדיבותו של אברהם את טוב לבו של איוב מציינת, בביטויים דרשניים ובמקצב מיוחד, את ההבדל האיכותי שבין "נתינה" שטחית ובין "עשייה" רבת השראה:

וכשבא עליו ההוא פורענות גדול, אמר לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, לא הייתי מאכיל רעבים ומשקה צמאים, שנאמר, (איוב לא) "וְאֶכֶל פֶּתִי לְבָדִי וְלֹא אֶכֶל יְתוֹם מִמֶּנֶּה". ולא הייתי מלביש ערומים, שנאמר, (שם) "וּמְגֹז כְּבָשִׁי יִתְחַמֵּם". אף על פי כן אמר לו הקדוש ברוך הוא לאיוב: איוב, עדיין לא הגעת לחצי שיעורו של אברהם. אתה יושב ושוהה בתוך ביתך, ואורחין נכנסים אצלך. את שדרכו לאכול פת חיטים האכלתו פת חיטים, את שדרכו לאכול בשר האכלתו בשר, את שדרכו לשתות יין השקיתו יין. אבל אברהם לא עשה כן. אלא יוצא ומהדר בעולם, וכשימצא אורחין מכניסן בתוך ביתו. את שאין דרכו לאכול פת חיטין, האכילהו פת חיטין. את שאין דרכו לאכול בשר, האכילהו בשר. ואת שאין דרכו לשתות יין, השקהו יין. ולא עוד אלא עמד ובנה פלטרין גדולים על הדרכים, והניח מאכל ומשקה. וכל הבא ונכנס אכל ושתה וברך לשמים. לפיכך נעשית לו נחת רוח. וכל שהפה שואל מצוי בתוך ביתו של אברהם שנאמר (בראשית כא, לג) "וַיֵּטַע אֶשֶׁל בְּבֶאֱר שְׁבַע".

וראו גם סוטה י ע"ב; שבת קד ע"א.

3.

במסגרת העיקרון הכללי הזה – ש"אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה" – אפשר לבחון כמה מאפיינים סובייקטיביים. רבים מהם באים לידי ביטוי בסייווג המקורי הידוע של הרמב"ם: "שמונה מעלות צדקה, זו מעל זו". במקום להביא את הסייווג בשלמותו, מוטב אולי להביא בקצרה מתוכו וממקורות קרובים לו כמה מהמגמות והמאפיינים המזהים את הרכיב החווייתי שבצדקה.

(1) חשוב ביותר לגשת לנזקק בשיקול דעת, ברגישות ובנועם. "אֲשָׁרֵי מְשָׁפִיל אֶל דָּל" (תהלים מא, ב). היעד הסופי של גישה זו הוא לשכנע את העני לקבל הלוואה, או לסבור שהוא מקבל הלוואה, או להכניסו לשותפות עסקית, או לסייע לו למצוא עבודה. דרך זו מבטלת כליל או מסווה היטב את ההשפלה והביזוי. היא משקמת, ולא עוזרת בלבד, ונמנעת מן ההשפעות השליליות העיקריות של האביונות.⁴³ במילים אחרות, דרך זו אינה רק נכונה מן הבחינה המוסרית, אלא אף סבירה מן הבחינה הכלכלית. האין זה האידאל של כל האגודות הפילנתרופיות?

(2) אם אי-אפשר להעלים את ההשפלה שבקבלת צדקה, יש לצמצם אותה ככל האפשר. דבר זה בא לידי ביטוי בחשאיות ובפרטיות של הנתינה: "גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבנו" (בבא בתרא ט ע"א).⁴⁴

(3) עוד עקרון יסודי שייתכן שנוגע ביותר לחווייתנו הוא להקפיד על התחשבות אישית בנצרך ולא לנהוג בכל העניים יחד כבמקשה אחת. כך העני נשאר אדם מהוגן, בעל צרכים ודחפים, רגישויות וזכויות, מעלות וחסרונות. מהותו של הצייווי הדתי היא לעזור לעני "די מחסורו", כלומר באורח בררני ולא אחיד. הקמת

43 כותבים חדי עין הבחינו בכך. כך למשל ביאטריס וֵב (Webb) מסיימת את תיאורה של אגודת הצדקה היהודית בריטית (The Jewish Board of Guardians) בזו הלשון: "אין בנמצא כל תשתית לקבוע מי נושא באחריות להתרוששות. עם זאת, יש לנו הוכחות ניצחות לכך שהצדקה היהודית אינה נוטה להשפיל את המקבלים היחידים, אם בזכות אופיים של המקבלים ואם בזכות שיטתם של הנותנים".

44 יפה מאוד ההסבר המדרשי שאימצו רש"י ומפרשים אחרים על הפסוק האחרון בספר קהלת. לעומת הנוסח המקובל – "כִּי אֵת כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבֵא בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל נֶעְלָם אִם טוֹב וְאִם רָע" – הפירוש המדרשי הוא: "[...] על כל נעלם טוב ורע'. ומהו טוב ורע גם יחד? 'נותן צדקה לעני בפרהסייה'". ראו גם חגיגה ה ע"א.

ארגונים גדולים או מיסוד נרחב אינם עולים בקנה אחד עם רוח הדברים האלה. אפשר לראות בכך אישור לשיטת הטיפול הפרטני של העבודה הסוציאלית, המקפידה שלא לשלול את אנושיותו של הפונה ולא לטשטש את זהותו על ידי סיווג מכני. אם תרצו, לפנינו ההדים החברתיים-הפילנתרופיים של הרעיון המטפיזי בדבר הכבוד, הערך והייחוד של כל יחיד ויחיד.

(4) הכרחי גם להעניק טיפול זריז ואדיב, בלי סחבת מיותרת, בלי בירוקרטיה לא יעילה ובלי דחיות בלך ושוב. העיכוב בתגובה על בקשת עזרה עלול להכתיים את המעשה כולו ואפילו למנוע באורח טרגי את הצורך בו. ידוע "וידויו" של נחום איש גמזו האומלל, שהיה "סומא משתי עיניו, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו וכל גופו מלא שחין". לדבריו הוא עצמו ביקש זאת לעצמו, מפני שפעם אחת "בא עני אחד ועמד לי בדרך ואמר לי: 'רבי, פרנסני'. אמרתי לו: 'המתן עד שאפרוק מן החמור'. לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצתה נשמתו".⁴⁵

(5) מעשה הצדקה צריך להיות רחום וחנון מתחילתו ועד סופו, ואין לעשותו בקוצר רוח ושלא בלב שלם. כך אנו מבינים גם את הציווי שהוא מכלל המצווה "ואהבת לרעך כמוך" – החובה ללוות את הזר ואת האורח הנפרד לשלום. "וגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני שכינה [...] ולוויים יותר מהכנסתן. אמרו חכמים כל שאינו מלווה כאילו שופך דמים".⁴⁶ הכנסת אורחים בלי ליוויים דומה להשלכת עצם לכלב – כאילו הדבר נעשה בעל כורחו של העושה, מעשה טוב ביסודו ששכרו יוצא בהפסדו בגלל גסות רוח.

(6) מאלפת ביותר, מפני שהיא מוחשית פחות מכול וכביכול מחוץ לגבולות החוק, היא הקביעה שהנתינה בפועל חייבת להיות מלווה בסימפתיה, בהשתתפות בצרתו של המקבל, ויש לשוחח עמו ולהקל עליו את מצוקתו הנפשית. לשם כך נדרשת חמלה אמיתית. "כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים מתברך ב"א ברכות".⁴⁷ הרמב"ם מחדד את הדברים עוד יותר: "כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע, אפילו נתן לו אלף זהובים

45 תענית כא ע"א.

46 רמב"ם, הלכות אבל יד, ב. ראו גם רש"י, סוטה י, א, בהסברו למילה "אשל".

47 בבא בתרא ט ע"ב.

איבד זכותו והפסידה". אדרבה, "נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאונן עמו על צרתו, שנאמר 'אם לא בכיתי לקשה יום עגמה נפשי לאביון' (איוב ל, כה), ומדבר לו דברי תחנונים וניחומים שנאמר 'ולב אלמנה ארנן' (איוב כט, יג)".⁴⁸ על המקבל להרגיש שמאחורי המענק יש קול אנושי וחי, ולא קול ריק ולא אישי. אל לנותן לשכוח לרגע שהצדקה היא "חובת הלב" לא פחות משהיא "חובת האיברים". בלי היסודות הסובייקטיביים האלה המעשה האובייקטיבי חסר ופגום, ולפעמים אפילו חסר ערך.

עד כה התבוננו בצדקה בלבד אף שהרחבנו את היריעה ובחנו גם את מקומה של הסובייקטיביות בה. ואולם אל לנו לשכוח שבתוך תחום החסד יש עוד שדה רחב של מעשים טובים שבהם היחס הסובייקטיבי האישי לא רק רצוי אלא מכריע בחשיבותו. את התחום הזה אפשר לכנות "תמיכה נפשית" (להבדיל משיקום וסיוע חומריים). מתוך כמה וכמה סוגים של חסד המוזכרים בתלמוד, שניים נמנים עם התחום הזה: ביקור חולים וניחום אבלים. גם את המעשים האלה אפשר להסדיר, כלומר לקבוע צו מטעם הקהילה שיש לבקר חולים מיד אחרי תפילת שחרית של שבת⁴⁹ – אבל ברור שהפעולה הפיזית של הכניסה לחדר החולה, שלא כמו הפעולה הפיזית של כתיבת המחאה למשל, היא חסרת ערך. שכן "אלו הן גמילות חסדים שבגופו, שאין להם שיעור" (הלכות אבל יד, א). הרגע הסובייקטיבי עומד מעל לכול.

גם הטיפול בזקנים וההתחשבות בהם הם תחום בממלכת החסד והרווחה החברתית שבו היחס מאפיל בחשיבותו על המעשה עצמו, ועל כל פנים מעצב אותו. הדברים אמורים בטיפול בהורים ובזקנים בכלל: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לב). אין כאן שום דבר חומרי. את העזרה הכספית לזקנים עניים יש לראות בתוך ההקשר הכללי של הצדקה. הציווי מחייב במפורש יחס של כבוד: לקום, לעשות מחוות של כיבוד. באשר להוריו של אדם, הסיוע החומרי,

48 הלכות מתנות עניים י, ד. ראו ספר מצוות גדול ("לא ירע ללבך בתתך לו"); מורה נבוכים ב, לט.

49 ראו אור זרוע, ב, סימן נא.

כשהוא נדרש, נכלל גם הוא כנראה בצדקה.⁵⁰ לאמיתו של דבר ההלכה קובעת שכיבוד אב ואם פירושו לספק להם מזון ומשקה, בגדים ומחסה, אבל בהוצאה הכספית יישאו ההורים. מה שקובע מבחינת הבן הוא המסירות ואיכות הנתינה. במילים אחרות, כדי לקיים את "כְּבֹד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ" ואת "אִישׁ אָמוֹ וְאָבִיו תִּירָאוּ" אין צורך בממון. יש הטוענים בתוקף שכיבוד אב ואם שקול לכיבוד אלוהים,⁵¹ ולכן ברור שכיבוד שכזה מעצם טיבו אינו יכול להיות תלוי בגורם גשמי. גם במצבים חברתיים אידאליים, שבהם להורים יש משאבים עצמאיים, חובת הכבוד והיראה איננה פוחתת והיקפה אינו מצטמצם. המחויבות הדתית-החברתית כלפי הזקן אינה משתנה בין שהוא עשיר ועצמאי, מתפרנס מן הביטוח הלאומי וקרנות סיוע לקשיש, ובין שהוא עני מרוד.

מן הבחינה הזאת פעילות הרווחה המבקשת להקל על הסובלים ממצוקה כספית אינה יכולה להיתפס כגורם הפוגע בערכים ובחובות המסורתיים, מפני שהיא אינה מתנגשת עם הליכה של פעולות הצדקה: מוטיב השירות האישי והיחס הלבבי. פעילות הרווחה אינה "מסוכנת" להלכה יותר מפעולתה של הפילנתרופיה המכנית המשומנת היטב: שתיהן מאתגרות את היסוד הסובייקטיבי ונוטות לנטרלו או לחסלו. התגובה לאתגר זה היא לשוב ולקבוע שאם ההלכה, בכללותה, נועדה להיות מערכת חינוך מתמשכת לקדושה ולמסירות רוחנית, הצדקה נועדה להיות מערכת חינוך לחסד ולהומניטס ללא גבול.

50 עניין זה שנוי במחלוקת בהלכה. יש שלוש דעות עיקריות: ראו תוספות, קידושין לא ע"א (ד"ה "כבוד") ולב ע"א (ד"ה "אורו ליה"); פירוש ר' שמשון משאנץ לפאה א, א; רמב"ם, הלכות ממרים ו, ג ("כפי מה שהוא יכול").

51 ספרא, קדושים ל, ב.

עושר ועוני

ניתוח יהודי

ג'ונתן זקס

איך אפשר לדעת מה היה אומר טקסט עתיק – התנ"ך – על סוגיות חברתיות מודרניות כגון העוני?

הנושא שאעסוק בו מנקודת מבטה של המסורת היהודית הוא העוני והסוגיות הקשורות בו: עבודה, יצירת עושר וחלוקת הכנסות. באמצעות החוויה הדתית היהודית, שתשמש לי דוגמה, אנסה להשיב על השאלה: איך מסורת דתית תורמת, או יכולה לתרום, למחשבה החברתית, הכלכלית והפוליטית? וחשוב לא פחות, איך היא יכולה לתרום למציאות האנושית הממשית, שהיא ההקשר של הפעילות בתחומים הללו?

מלכתחילה יש כאן קושי: היהדות, כמו הנצרות, מייצגת מסורת. תוקפה בא לה מתוך טקסט עתיק, התנ"ך, והיא מבקשת להבין, או להצדיק, את מצעה היום מתוך התייחסות אל הטקסט הזה. אבל איך אפשר לעשות זאת? לתנ"ך אכן יש דברים רבים לומר על העניים, על העבודה ועל צדק חברתי, אבל הוא הופיע בתקופה שבה הייתה המציאות הסובבת מציאות של כלכלה פרימיטיבית יחסית. אין הוא עוסק במפורש בנושאים כגון טכנולוגיה עילית, אבטלה, איגודי עובדים,

* Jonathan Sacks, "Wealth and Poverty: A Jewish Analysis," in: idem, *Tradition in an Untraditional Age: Essays on Modern Jewish Thought*, London: Vallentine, Mitchell, 1990, pp. 183–202. תרגם במיוחד לאסופה זו: יוסי מילוא.

במאמר זה, שהתפרסם לראשונה ב-1985 על ידי The Social Affairs Unit, התבקשתי להגיב על עיונים נוצריים מן הזמן האחרון של עוני ושל מוסר בכלכלה. המאמר המקורי פנה אפוא לקהל נוצרי, ומכאן נעימת ההשוואה הניכרת בו לכל אורכו, בייחוד בסעיף השני. הוא חוזר ומובא כאן כמו שפורסם לראשונה, בתיקונים קלים בלבד.

תאגידים בינלאומיים וכדומה. איך אפוא עלינו לעשות את הדילוג הפרשני ולהסיק מה היה התנ"ך אומר אילו היה נמסר היום? איני יודע בביטחון איך להשיב על השאלה הזאת, ואף לא מיהו המוסמך ביותר לעשות זאת: מבקר ספרות, היסטוריון, תאולוג או נביא. איני יכול אלא להראות, בעזרת דוגמאות, מה קרה כשהמסורת היהודית התמודדה עם השאלה הזאת בדיוק.

הסקת מדיניות מעשית מתוך ערכים: חוד החנית של המחשבה הרבנית

כמה מילים אפוא על המקורות שאשתמש בהם ועל העניין שעשוי להיות בכל אחד מהם. ליהדות ולנצרות בסיס משותף בתנ"ך, שבנצרות נקרא "הברית הישנה". משם ואילך דרכיהן נפרדות. הנצרות פנתה אל הברית החדשה ואל אבות הנצרות, ואילו היהדות התקדמה באמצעות דיוניהם של הרבנים, שבסופו של דבר נאספו ליצירות ספרותיות מקיפות בעניינים של משפט, מוסר, מדרש ואגדה. מקרב היצירות האלה המשפיעות ביותר הן המשנה, שנחתמה בראשית המאה השלישית, והתלמודים, הבבלי והירושלמי, שנערכו כמה מאות שנים לאחר מכן. אם כן, טענתי הראשונה היא שמה שאתאר להלן הוא בגדר היסטוריה יהודית פרשנית חלופית של התנ"ך.

הטענה השנייה: הספרות התלמודית אינה ספר או קבוצת ספרים בלבד, אלא תרשומת ערוכה של מאות שנים של ויכוחים ודיונים על כל נושא שנגע בחיי היהודים. לוויכוח נודעת חשיבות מכרעת, והחלטות הושגו רק כשהיה צורך חיוני לקבוע מנהג של הקהילה. מסיבה זו – והמתפלמסים הנוצרים עם היהדות בימי הביניים התקשו להבין זאת – התפתחו ביהדות עמדות סמכותיות מעטות בלבד בענייני דוגמה, תפיסת עולם ומבנה ערכים, ולכן בנושאים ערכיים יש שהמסורת נמתחת מהסכמה רחבה ועד פולמוס חריף. למרות זאת יש פסיקות, שבדרך כלל עוסקות בהתנגשות בין ערכים, שבהן המסורת החלטית יותר. איך מתרגמים ערכים למדיניות מעשית – כלומר לכללי הלכה – בעולם של משאבים מוגבלים ותביעות סותרות? זהו חוד החנית של המחשבה הרבנית.

ההסכמה: העוני הוא רע מוחלט, גרוע מחמישים מכות

תחילה, אם כן, הערכים עצמם. בעניין העוני שוררת הסכמה יוצאת דופן. העוני הוא רע מוחלט. בעניין זה היו הרבנים מסכימים עם אריסטו: איש לא יאמר שצדיק סובל הוא אדם מאושר, אלא אם הוא מתווכח לשם הוויכוח בלבד.¹ "עניות כמיתה" (נדרים ז ע"ב), אמרו חז"ל; "קשה עניות בתוך ביתו של אדם יותר מחמישים מכות" (בבא בתרא קטז ע"א); "אין לך מידה קשה מן העניות, שכל מי שהוא מדוקדק בעניות כאילו דבוקין בו כל ייסורים שבעולם, וכאילו באו עליו כל הקללות שבמשנה תורה. אילו נתקבצו כל ייסורין לצד אחד והעניות לצד אחר, העניות מכרעת לכולן" (שמות רבה לא, יד). אמירות אלו ודברי חכמים אחרים הם התפיסה הפשוטה של מי שהכירו את המחסור היטב, חוו אותו על בשרם וידעו שאין בו חסד גואל.

זה ניסיון החיים שלהם, אבל ניסיון חיים זה כרוך בכמה הנחות המקובלות על הכול. ראשית, האדם הוא נפש מגולמת בתוך גוף, ולכן אינו יכול להשיג מעלה דתית גבוהה בלי לדאוג לצורכי הגוף: "אם אין קמח אין תורה" (משנה, אבות ה, כא). שנית, מתנות האל ניתנות בעולם הזה וגם בעולם הבא, וגם היכולת ליהנות, כשלעצמה, היא חוויה דתית. אחד מחכמי התלמוד הראשונים ניסח את הכלל הזה בחריפות: "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל" (ירושלמי, קידושין ד, יב). שלישית, ואולי העניין החשוב ביותר, עוני פירושו השפלה מסוג מיוחד. "מכור עצמך לעבודה זרה ואל תצטרך לבריות" (ירושלמי, ברכות ט, ב), אמרו חז"ל.

בספרות חז"ל בולט היעדרה של נטייה כלשהי לראות בעוני ברכה או מצב שמביא לידי צדיקות. הפסוקים הרבים במקרא המתארים הזדהות אלוהית עם העניים מביעים שני רעיונות עיקריים: אלוהים אוהב את העניים ברוח; ואלוהים הוא דוברם של העניים המדוכאים. חז"ל לא מצאו במקרא דבר המרמז שרצוי להימנע מהנאות העולם הזה; אדרבה, התנזרות פירושה דחייה מרומזת של העולם הזה, שנברא בידי אלוהים ונאמר עליו "וירא אלהים כי טוב". גם העמידה לצד העניים אין פירושה שראוי לאדם לקבל עליו חיי עוני. שום עני מעולם לא

1 אריסטו, אתיקה: מהדרות ניקומאכוס, תרגום: י"ג ליבס, תל אביב: שוקן, תשל"ג, א: ה.

הפיק תועלת מהידיעה שקדוש כלשהו הצטרף לשורתיו, או מהעובדה שמישהו נשא תפילה למענו, או מההכרה שמצבו משקף את עוניו ודוחקו של בן האלוהים, או מהאמונה שהוא מונע מעצמו את פיתויי הבשר החולף, המועד להשחתה. יכולה לעזור לו רק האפשרות להיחלץ מן העוני.

לפיכך אל לו לאדם לרושש את עצמו כדי להקל את עוניים של אחרים

גישות אלו באו לידי ביטוי מפורש בהלכה היהודית. אף שהיהדות מדגישה מאוד ומעלה על נס את הצדקה, אין איש רשאי להקל את עוניים של אחרים במחיר התרוששותו שלו. ההלכה היהודית עוסקת, למשל, במקרהו של אדם שמתוך הכחשה עצמית מופרזת תורם את כל רכושו למטרות דתיות. על מעשה שכזה נאמר "ואין זו חסידות, אלא שטות"². באושא התקינו חז"ל תקנה לא שגרתית: אסור לאדם לתרום יותר מחמישית מרכושו ("המבזבו אל יבזבו יותר מחומש", כתובות נ ע"א)³. הם אף אסרו על הגובים כספי צדקה מטעם הקהילה לקבל תרומות ממי שידוע שהוא נדיב מדי.⁴

הצדקה הטובה ביותר היא זו שמסייעת לעני להימנע מן הצורך בצדקה

עם זה כלל אחד ראוי לתשומת לב מיוחדת. המקורות דנים בכמה דרגות של צדקה: החל בנותנים צדקה בעל כורחם, עבור בנותנים פחות מהראוי, ובמחכים עד שמבקשים מהם, וכך הלאה במעלה הסולם, עד הדרגה שבה הנותן אינו יודע למי הוא נותן והמקבל אינו יודע ממי קיבל, וכך ההשפלה מזערית. אבל יש גם דרגה גבוהה מזו, וכאן אני מצטט מתוך "שמונה מעלות הצדקה" של הרמב"ם: "מעלה גדולה שאין למעלה ממנה – זה המחזיק ביד ישראל שמך, ונותן לו מתנה

2 רמב"ם, הלכות ערכין וחרמין ח, יג. והרמב"ם מוסיף ומסביר: "שהרי זה מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו".

3 וראו גם שם, ערכין כח ע"א; ירושלמי, פאה א, א.

4 תענית כד ע"א; רמב"ם, הלכות מתנות עניים ז, ד.

או הלוואה, או עושה עמו שותפות, או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול".⁵

זו פסיקה ראויה לציון. כפי הנראה, הצדקה נחשבת ערך מפני שיש בה הקרבה למען טובת הזולת. אבל במקרה זה אין מדובר בהקרבה, אלא בהלוואה, בשותפות עסקית, במציאת עבודה לעני. אין דבר שמסביר בבחירות רבה יותר את מקומה של הצדקה בהלכה: היא אולי ערך מן המעלה הראשונה, ואף על פי כן עדיף עולם שבו אין היא נחוצה. צידוקה של הצדקה אינו בברכה שהיא מביאה לנפשו של הנותן, אלא במידה שהיא מקלה את אומללותו של המקבל ומסלקת את קשייו הכלכליים, וכי יחוד את מצוקתו הנפשית. מעשה שמאפשר לו שלא להיות תלוי בצדקה עומד במעלה גבוהה יותר מכל מעשה צדקה.

כבר בשלב הזה ראוי לשים לב להיבט אחד בשיטת חז"ל. אין לתרגם מושגים מוסריים כלשהם להנחיות לפעולה מעשית בלי להביא בחשבון הקשרים ותוצאות. צדקה היא מעשה טוב, אבל אין להסיק מכך שככל שהצדקה מרובה כן ייטב. בכל מקרה יש לבחון את המדיניות לפי התוצאות לטווח הארוך ככל שמדובר בסילוק העוני והתנאים הכרוכים בו. העובדה שהחכמים ראו לנכון לקבוע תקנה האוסרת צדקה שיש בה הקרבה עצמית מופרזת מעמידה את הסמכות הדתית באור יוצא דופן עד מאוד. המעשה מלמד שנדיבות יתר הייתה תופעה קיימת, שכן חז"ל לא פסקו הלכות בעניינים שהיו בגדר אפשרות רחוקה.⁶ ועם זה פסקו החכמים נגד ערך שלכאורה מקובל, והסיבה ברורה מאוד: אדם שמרושש את עצמו מפר ציווי קודם – להשתדל שלא להזדקק לבריות. בכך האדם מונע את אפשרויותיו לצבור רכוש, ובאופן זה בטווח הארוך הוא פוגע בעניים. מכאן שרדיפה פשוטה אחרי קיום ערך כלשהו עלולה לפגום במטרה שבזכותה הוא נעשה ערך מלכתחילה. את הסכנות שביצירת הכללות מן האמור במקורות המקראיים אפשר להדגים בדרך מאלפת יותר. וכאן, בתור הקדמה, עלינו לזכור שחז"ל ראו חובה לעצמם להבטיח את הדפוסים של תורת משה. הם היו יורשיה של מסורת רצופה, של ברית שתנאיה אינם ניתנים לערעור. הרדיקליות שבתמורה שאנו עומדים לתאר ראויה אפוא לציון.

5 הלכות מתנות עניים י, ז-יד.

6 עירובין סג ע"ב; בבא מציעא מו ע"ב.

ערכים כגון נתינה לעניים אינם פשטניים: דוגמה לחלוקה מחדש שמביאה לידי צמיחה כלכלית

בתנ"ך יש חוקים רבים מאוד שתפקידם לדאוג לחלוקת ההכנסה, והם מוצגים בראש ובראשונה על רקע של כלכלה חקלאית ביסודה. חלקים מן היבול כגון לקט, שכחה ופאה (ויקרא יט, ט-י; דברים יד, יט-כא) מוקצים לעניים; בשנה השלישית ובשנה השישית של מחזור השמיטה יש להניח לעניים עשירית מן היבול (דברים כו, יב); והשנה השביעית היא שנת שמיטה של כל החובות שטרם נפרעו (דברים יט, א-ב). מצוות שמיטת החובות הייתה בסכנה שלא יקיימוה, ולכן המקרא מזהיר:

הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן יְהִי דְבַר עִם לְבַבְךָ בְּלִיעַל לְאמֹר קָרַבָּה שְׁנַת הַשְּׁבַע
שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינֶךָ בְּאַחִיךָ הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ
אֵל ה' וְהָיָה כִּד חֲטָא (שם טו, ט).

לפנינו אפוא אמצעי מחזורי לחלוקת הכנסה שנועד לפטור את העניים מעולם של חובות מצטברים. הסכנה הייתה שהעשירים לא ייתנו הלוואות סמוך לשנה השביעית, וזו הסיבה להבעת התורה את חששה, המתלווה תמיד לחוקים קשים לאכיפה. מה קרה להלכה הזאת בכלכלה מורכבת יותר? המשנה מביאה את אחד החידושים הנועזים ביותר של חכמינו: "זה אחד מן הדברים שהתקין הלל הזקן: כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה ועוברין על מה שכתוב בתורה... התקין הלל פרזובול" (משנה, שביעית י, ג). הפרזובול היה אמצעי טכני שלפיו הלוואה נמסרה לגבייה לבית הדין, ובכך היא חדלה להיות בגדר הסכם בין יחידים, ולכן לא חלה עליה חובת השמיטה. הלל הזקן – אחד האבות המייסדים של היהדות הרבנית – מצא פתרון במסגרת החוק.

השאלה מנין הייתה לו הסמכות לעשות זאת היא שאלה טכנית שאיננה מענייננו כאן. אבל השאלה למה ירצה לעשות זאת היא עניין אחר. לאמיתו של דבר הלל ביטל את אחת הזכויות המוקנות למי שמזלם שפר עליהם פחות, והוא עצמו היה אדם שעוניו היה לאגדה.⁷

עם המעבר מכלכלה חקלאית לכלכלה מסחרית יותר נעשו ההלוואות תנאי מוקדם למסחר רגיל ולא דווקא תגובה לאסון ביבול. בקשה מוסרית לביטול חובות נעשתה אפוא סבירה פחות וסיכוייה להתקבל פחתו. הצו המקראי, שמלכתחילה נועד להיטיב עם העניים, פעל עתה לרעתם, ובשנים מסוימות הם לא יכלו לקבל הלוואות. אמנם השינוי פגע בחלוקת ההכנסות לטובתם, אבל פיצוי גדול ניתן בדמות חיזוק חיי המסחר שלהם. זו דוגמה מימי הבית השני לחלוקה מחדש של הכנסות שהביאה לידי צמיחה כלכלית – לפי עקרונות מוסר שנתפסו איתנים די הצורך כדי להצדיק היפוך גמור של מצווה מקראית.

יישוב סתירות בין ערכים באמצעות ניסיון היסטורי מעשי

תהליך דומה אפשר לראות בשאלת העבודה. תחילה הערך. לפרנסה ממלאכת כפיים ייחסו חז"ל חשיבות דתית. העבודה מרוממת את האדם למעלת "שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית" (שבת י ע"א)⁸ ומקנה לו עצמאות, שגם היא בגדר הכרח לאדם הדתי. "ששת ימים תעשה מלאכה" הוא בחזקת הליכה בדרכי האל (*imitatio dei*) לא פחות מ"וביום השביעי יהיה לכם קודש". "גדולה המלאכה שמכבדת את בעליה" (נדרים מט ע"ב). לימוד תורה שאינו מלווה בעבודה פסול: "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון" (משנה, אבות ב, ב). כל אלו הן מימרות אופייניות.

אחת החובות הדתיות של אב לבנו היא ללמדו מקצוע: "כל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו לימדו לסטות" (קידושין כט ע"א). על הפסוק "ובחרת בחיים" העירו חז"ל: "זו אומנות" (ירושלמי, פאה א, א).

אבל העבודה לעולם איננה ערך עליון במסורת היהודית, שכן יש לה סייגים מובנים. יום אחד בשבוע מוקדש למנוחה; והשבת אינה נתפסת כיום של בטלה במשמעה בימינו. ביסודו של דבר הייתה השבת יום של קביעת ערכים חלופיים, יום מובהק של חינוך והשכלת הקהילה באמצעות לימוד תורה בציבור.

8 השו"ת אבות דרבי נתן, יא: "אף הקדוש ברוך הוא לא השרה שכנתו על ישראל עד שעשו מלאכה, שנאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' " (שמות כה, ח). כל הפרק מרחיב את אמירתו השנונה של שמעיה: "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תתוודע לרשות" (משנה, אבות א, י), ויש בו מכתמים רבים על ערכה הדתי של העבודה.

מאחר שלימוד תורה הוא מעשה דתי ראשון במעלה ואי-אפשר לסיימו במהלך חייו של אדם, התעוררה כאן במידת מה התנגשות בין ערכים. רוב החכמים תמכו בדעתו של רבי ישמעאל, בן המאה השנייה לספירה, שראוי לאדם למצוא שיווי משקל בין העבודה ללימוד. אבל בן דורו, רבי שמעון בר יוחאי, סבר ש"אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה... תורה מה תהא עליה?" (ברכות לה ע"ב). להרגשתו הזמן שאדם מוציא על עבודה הוא בגדר הזנחה לא ראויה של מצוות תלמוד תורה. התנגשות מן הסוג הזה באה לידי פתרון פשוט למדי באמצעות הניסיון ההיסטורי. כמאתיים שנה לאחר מכן העיר אב"י: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, [אחרים עשו] כרבי שמעון בר יוחי ולא עלתה בידן" (שם).

התנגשות בין ערכים: "זכויות" עובדים אינן מוגנות שכן הדבר נוגד את זכותם העליונה להציע את שירותיהם לפי בחירתם

גוף גדול של הלכות עוסק ביחסים בין עובד למעסיקו. אבל גם כאן אפשר להבחין שהמעבר בין ערך לחוק אינו פשוט. כך למשל, במקרא יש חקיקה בענייני עבדות. ברור שחוקים אלו מכוונים כולם להגנת זכויותיו של העבד מפני התעללות ואובדן הרגשת החירות שלו. אלו היו, או לפחות כך הובנו, בגדר צעדים בכיוון של ביטול העבדות מכול וכול. ובתקופת הבית השני כבר חדלה העבדות להיות מוסד חי.

אחת ממצוות החוק היא "לֹא תִרְדֶּה בוּ בְּפִרְךָ" ככתוב בספר ויקרא (כה, מג). החוק מזכיר לעם ישראל, הן בהקשריו הן בלשונו, את חוויית העבדות במצרים: "אֵת כָּל עֲבֹדְתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בְּהֶם בְּפִרְךָ" (שמות א, יד). ראשוני החכמים פירשו את המילה "בפרך" פירוש מעניין, במשמעות "דבר ששובר את הרוח", ולכן את החוק פירשו כמתייחס למה שהיום היינו מכנים "סיפוק מעבודה". שני דברים נאסרו בהקשר הזה: לבקש מעבד לעשות משהו שאדונו אינו זקוק לו, והוא מורה לו לעשותו רק כדי להראות את סמכותו; ולבקש מעבד לעשות מעשה שאין לו נקודת סיום מוגדרת כגון "עדור תחת הגפן עד שאבוא"⁹.

9 ספרא בהר פרשה ו; רמב"ם, הלכות עבדים א, ו.

היינו מצפים כמובן שהתחשבות רגישה כזאת בנפשו של העבד תחול באותה מידה לפחות על עובד שכיר, אבל בפועל נעשתה הבדלה ברורה בין השניים: אסור להעביד עבד בפרך, אבל מותר לעשות כן לעובד שכיר.¹⁰ הסיבה פשוטה למדי: כשמדובר בעבד נועד החוק להציב סייגים ברורים לזכויות האדון על עבדו, אבל כשמדובר בעובד בן חורין יחסיו עם מעבידו מבוססים על חוזה הרדי שהוסכם על דעת שניהם. ומאחר שהעובד רשאי להפסיק את עבודתו בכל רגע שירצה, אין הוא זקוק להגנה. אדרבה, הגנה כזאת עלולה לפגום בזכותו להציע את שירותיו כרצונו.

דוגמה אחרת: הזכות מן התורה להפסיק את החוזה – לא לשבות

זכותו של העובד לחזור בו מהסכמתו לעבוד היא דוגמה אחרת שנוגעת לעניין. לפי ההלכה "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום" (בבא קמא קטז ע"ב) – הלכה מהמאה השלישית, שיסודה במחשבה עמוקה על הפסוק "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כה, נה). מי שעבד לאלוהים אינו יכול להיות עבדו של אדם אחר, ומכאן שתלות ועבדות עומדות בניגוד מהותי ללקחי יציאת מצרים. פירוש הדבר שאיש אינו יכול להיות בעליו של בן אנוש, ואיש אינו רשאי לקשור את עצמו למעסיקו בחוזה שמונע ממנו לבחור להפסיק לעבוד בכל רגע שירצה.

לעתים נדמה שחוקים אלו הם הטרמה מוקדמת מאוד של זכות השביתה, אבל אין הדבר כך. זכותו של עובד לחזור בו פירושה שהוא רשאי להפסיק את חוזה העבודה שלו. שביתה נועדה למטרה הפוכה בתכלית – להוסיף ולקיים את החוזה, אבל לשנות את תנאיו.¹¹ לאמיתו של דבר זכותם של העובדים להתאגד הוכרה במשפט העברי כבר בימי קדם,¹² ובמאות האחרונות עלתה לדיון גם שאלת הזכות לשבות. אבל איש מאלה שדנו בסוגיה לא סבר שסימוכין כלשהם

10 ספרא, שם; רמב"ם, הלכות עבדים א, ז.

11 ראו שילם ורהפטיג, דיני עבודה במשפט העברי: עם נספח דיני העבודה באנגליה ובישראל, תל אביב: מורשת, תשכ"ט, עמ' 974-984.

12 תוספתא, בבא מציעא יא, כג; בבא בתרא ח ע"ב.

לזכות השביתה אפשר למצוא בפסוק המקראי או בדין חזרת פועל. משמעיינים בסוגיות, הדמיון ביניהן נעלם מיד.¹³

הגדרת העוני לפי חז"ל: צדקה למי שמתחת לקו הקיום ולעניים יחסית – לא ביחס לאחרים אלא ביחס למצבם הקודם

עתה אעסוק בשאלת ההגדרה כמו שזו באה לידי ביטוי במחשבת החכמים. מהו עוני? ובכן, זה תלוי. האם מדובר בערך או בחוק? לפנינו למשל שיחה בין ארבעה חכמים מן המאה הרביעית:

תנו רבנן, איזהו עשיר? כל שיש לו נחת רוח בעושרו, דברי רבי מאיר. רבי טרפון אומר, כל שיש לו ק' [מאה] כרמים ומאה שדות וק' [ומאה] עבדים שעובדין בהן. רבי עקיבא אומר, כל שיש לו אשה נאה במעשים. רבי יוסי אומר, כל שיש לו בית הכיסא סמוך לשולחנו. (שבת כה ע"ב)

שיחה זו היא מסוג שיחות השולחן שהחכמים התענגו עליהן ועסקו בנושא המדובר מכל זווית אפשרית, ואולי לא ברצינות יתרה. רבי מאיר נותן תשובה פילוסופית: עושר הוא מצב תודעתי, ועשיר הוא מי ששמח בחלקו ובמה שיש לו, בין הרבה ובין מעט. רבי טרפון דוחה אותו על הסף: עושר הוא עושר, ונא לא להתחמק מן הנושא. רבי עקיבא אומר לנו בגילוי לב שהעשיר הוא מי שיש לו אישה טובה, ושאר רכושו אינו חשוב. ורבי יוסי משיב לו ברוח השיר "לו הייתי רוטשילד": לו לא נאלצתי להרחיק כל כך כדי להגיע אל בית הכיסא – זה העושר האמיתי.

אבל הגדרה פרי "סיעור מוחות" כזה שונה תכלית השוני מהפרמטרים השקולים של קביעת מדיניות מעשית. כבר בימים ההם הייתה מערכת קהילתית מאורגנת של איסוף תרומות וחלוקת כספים, והיה צורך לדעת מיהו עני שראוי לסיוע. מובן שאת ההבדלות חיפשו החכמים במקרא.

13 לסקירת מקורות ראו ורהפטיג, דיני עבודה במשפט העברי (לעיל הערה 11).

הפסוק הקובע לעניין זה הוא "כִּי פִתַּח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ לֹא וְהֶעֱבַט תִּעֲבִיטְנוּ דִי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יַחְסֵר לוֹ" (דברים טו, ח). הדברים אמורים בהלוואה, אבל לפי אותו היגיון כוחם יפה גם לנדבה. מה הייתה אפוא הכוונה בכיטויים "די מחסורו" ו"אשר יחסר לו"? הנה הפרשנות העתיקה של הפסוק:

תנו רבנן: די מחסורו אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו. אשר יחסר לו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו; פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלשה מילין (כתובות סז ע"ב).

בהגדרת העוני של חז"ל יש אפוא שני יסודות: הראשון – רמת קיום על פי אמת מידה מוחלטת, כאמור בכיטוי "די מחסורו", ובכלל זה מזון, דיור, ריהוט בסיסי ואפילו דמי חתונה, אם יש צורך בכך.¹⁴ והיסוד השני – הכיטוי "אשר יחסר לו" מביע את הרעיון של עוני יחסי, אם גם במובן מוגבל – לא ביחס לאחרים, אלא ביחס למצבו הקודם של האדם, שאליו הורגל בחייו. גישה זו עולה בקנה אחד עם טענת חז"ל שהעוני – במובן שעסק בו המקרא – כולל רכיבים נפשיים וכלכליים גם יחד.

ברור שדרושות הבהרות בכל הנוגע לשאלה מה קובע את הרגליו של אדם. בסיפור על הלל מסופר על "עני בן טובים", כלומר אדם שהיה מורגל מלידתו לאורח חיים מסוים. האם הדין הוגבל למקרים כאלה בלבד? רוב החכמים סברו שלא.¹⁵ אבל מבחינה מעשית נדרשה תשובה על שאלה יסודית יותר: מה מטרת הסיוע? האם אובדן הדברים שאדם היה רגיל אליהם הוא בגדר צורך של ממש, או שמא הירידה בסולם החברתי היא בגדר השפלה ציבורית? יש הבדל. הרמב"ם למשל פסק שאדם שאיבד את הכנסתו אבל עדיין יש לו רכוש אינו חייב למכור את נכסי המשפחה וזכאי לסיוע כל עוד הוא פונה אל נדבנים פרטיים, אבל אין הוא זכאי לסעד מצד הציבור.¹⁶ דומה שההשפלה הייתה הגורם המכריע

14 הלכות מתנות עניים ז, ג.

15 ראו נפתלי בר-אילן, "זכאותו של העני לצדקה", תחומין 2 (1981), עמ' 459, 465.

16 הלכות מתנות עניים ט, יד.

בפסיקתו. סעד ציבורי אינו יכול למנוע השפלה ציבורית בשל עצם פומביותו, ולכן הוא מוגבל להספקת צורכי הקיום. לא הכול הסכימו אתו. ברם בתחום אחד נקבע מבחן יכולת: המתנות החקלאיות לעניים שפורטו במקרא (לקט, שכחה ופאה) הוגבלו למי שהיה להם פחות מ-200 זוז.¹⁷ דומה שמשאבים מצומצמים אילצו את חז"ל להעדיף להעניק את הסיוע למי שנזקקו לו ביותר.

שמירה על כבודו העצמי של העני

תפיסת הצדקה ביהדות מיוחדת במינה. המילה "צדקה" עצמה, המשמשת במקרא ובלשון חכמים, קרובה ל"צדק" ולא לנרבה דווקא; והיא משקפת את הרעיון שבסופו של דבר כל הרכוש שייך לאלוהים, ולכן הרגשת הצדק, ולא הנדיבות, היא המצווה על הנתינה לזולת. מכאן שהקהילה הייתה רשאית לכפות על היחיד לתת לצדקה, והצדקה אורגנה על בסיס קהילתי. כבר בראשית ימי בית שני התקיימו מוסדות כגון ה"תמחוי", שחילק מזון מדי יום ביומו לכל מי שנזקק; וה"קופה", שחילקה כסף לעניי העיר מדי שבוע בשבוע וכן סכומים מיוחדים לקניית בגדים, לנדוניות לכולות עניות ולהוצאות קבורה לאביונים.¹⁸ ואולם ברור שחלוקת צדקה במקרים מסוימים – למשל כדי לקיים את רמת חייו הקודמת של העני – הצריכה שיקול דעת אנושי מדוקדק. ההחלטה הייתה נתונה בידי צוות של שלושה חכמים, ואחריות עצומה הוטלה על כתפיהם. "יהי חלקי מגבאי צדקה ולא ממחלקי צדקה" (שבת ק"ח ע"ב) אמר רבי יוסי, ואפשר להבין ללבן. הגדרת העוני לא הסתפקה אפוא בחסרונם של צרכים בסיסיים וחייבה בחינה של כל מקרה לגופו. בהלכה כולה שלטה תשומת לב קפדנית לרגשותיו של מקבל הסיוע ולשמירה על כבודו העצמי. עם זה ברור שההגדרה עצמה הייתה הן הגורם למבנה חברתי מסוים הן התוצאה שלו, מבנה שבסודו עמדה הקהילה ונציגיה ניהלו אותה. אפשר לראות את התמורה הרגישה שקרתה מהכלכלה התנ"כית לכלכלה המושתתת יותר על מסחר וכסף. אבל איך אפשר לשמר את הערכים האלה בתוך מבנה פוליטי מודרני? התשובה על שאלה זו ברורה פחות.

17 משנה, פאה ה, ח; הלכות מתנות עניים ט, יג.

18 מוסדות הצדקה מפורטים אצל הרמב"ם, הלכות מתנות עניים ט. לסקירה של מנהגי החברה היהודית ראו: Isidore Epstein, *Social Legislation in the Talmud*, London, undated; Leo Jung, *Human Relations in Jewish Law*, New York, 1967, ch. 2

חלוקה מחדש של ההכנסה אינה הפתרון היחיד: היהדות בתור דמוקרטיה דתית, חוק אחד ושבת אחת לכול

ואולם אילו שאלנו מה יכולה מסורת (!) דתית לתרום לדיון בסוגיית העוני, היה עלינו להכיר בעובדה שהתמודדות ישירה אינה אלא חלק מן התשובה. היהדות, לדוגמה, היא תרבות חובקת כול, ולכן עומדים לרשותה משאבים רבים יותר מן המשאבים העומדים לרשותו של פוליטיקאי או כלכלן, למשל.

הרעיון שאסור לה ליהדות שקיום מצוותיה ירושש את העניים או יהיה מחוץ להישג ידם עמד תמיד ביסוד תפיסת היהדות של החכמים. עליה להיות דת לא מעמדית. זו לא הייתה סוגיה תאורטית; היהדות אכן העמידה דרישות כלכליות, והיה חשוב שאלה לא יביאו לידי פילוג. זו הסיבה למשל לדרישה שהקבורה תהיה פשוטה ככל האפשר;¹⁹ ולכן בימי חג מיוחדים (ט"ו באב ויום הכיפורים), כשהיו בנות ירושלים יוצאות לחולל לפני הבחורים ואלה בחרו מהן כלות, היו כולן לובשות בגדי לבן שאולים "כדי שלא לבייש את מי שאין לה" (משנה, תענית ד, ח).

אביא כאן דוגמה למצבים שהתעוררו מפעם לפעם ולתגובות האופייניות כלפיהם. חג הפסח כרוך במהפך של ממש בסדרי הבית היהודי. חמץ או כל מאכל המכיל חמץ – אסור לאוכלו ואף אסור לו להימצא בבית, ומערכות כלים נפרדות משמשות לאכילה ולבישול. במאה השלישית נהגה הקהילה היהודית בבבל לפי פסיקתו של מנהיגה הדגול, רב שמו. לאחת מפסיקותיו של רב נודעו השפעות חמורות. כל כלי חרס ששימש לבישול במשך השנה, ולכן דבק בו שמץ של חמץ, חובה לנפץ אותו ולהשליכו לפני הפסח, ולא רק להניחו למשמרת עד אחרי החג. פירוש הדבר היה שבכל שנה נאלצה כל משפחה לקנות מערכות חדשות של כלי בישול. בשל כך נוצר ביקוש עונתי גבוה לכלי חרס, והסוחרים בשוק החופשי מיהרו לנצל את הנסיבות ולהעלות את המחירים. כך נוצר מצב של עושר המוכר לנו מספרי הנביאים.

בן דורו וידידו של רב, שמואל, הגיב מיד. הוא כינס את הסוחרים והודיע להם שאם לא ישמרו על יציבות המחירים, יפסוק שיש לנהוג לפי המסורת המקלה

יותר, שלפיה אין לשבור את הכלים הישנים אלא לאחסנם עד צאת הפסח. האיום פעל את פעולתו.²⁰

רבים מחידושי החכמים, אולי רובם, נבעו משיקולים דומים. הם היו שומרי המסורת, אבל גם שומרי אחדות העם; והם ידעו שאין דבר המזיק לאחדות יותר מיהדות שמזוהה עם מעמד כלכלי מסוים.

תחומי ההלכה שהייתה להם העוצמה הרבה ביותר היו אלה שעסקו בהימנעות מעבודה. הראשון שבהם הוא השבת, ואין אדם שלא יסכים עם אמירתו המפורסמת של אחד העם: "יותר מששמרו ישראל את השבת שמרה השבת אותם". בשבת נוצר עולם חלופי שבו לא היה מקום לחציצות המבוססות על עבודה, הכנסה והוצאה. בכל תקופה ובכל מקום, אפילו בקהילות היהודיות המרוכות שחיו בעוני מרוד, חסכו בני אדם כסף כדי לאכול היטב ולהתלבש כהלכה ביום השביעי. בשבת לא היה אפשר להפנים את דמות המנודה שייחס העולם החיצוני ליהודים. השבת טיפחה את הלכידות בקהילה הדתית. ייתכן שהיא אף הייתה גורם מכריע בשימור יכולתם של היהודים להיות כה סתגלנים וניידים מבחינה חברתית. זו הייתה, אפשר לומר, בריאתה של זהות חלופית, שבה סממני השבת – המפה הלבנה, פמוטי הכסף, הסעודות הנינוחות, המשפחה המכונסת – מימשו, ולא סימלו בלבד, את החופש מן הסדר החברתי והכלכלי הקיים.

לתפיסתי זהו חלק חשוב מתפקידה של הדת במערכה. העוני מצמצם את האפשרויות, כמו שעושה גם העושר: "מרבה נכסים מרבה דאגה" (משנה, אבות ב, ח) היה הלל הזקן אומר. אבל המשמעות המיוחסת לאפשרויות בחירה שאינן בהישג ידו של אדם ממעמד כלכלי מסוים היא שאלה תרבותית בעיקרה; ודת נמדדת בהצלחתה או בכישלונה לעצב את התרבות הזאת. מובן שהיהדות לא יכולה לשקוט על שמריה בלי מצעה המפורט למלחמה בעוני. אבל היא ידעה היטב שברוב הזמנים והמקומות אין די בחלוקת הכנסות פשוטה כדי לפתור את כל הקשיים.

התלמוד, למשל, מביא דיאלוג דמיוני בין המלך דוד ליועציו:

20 פסחים ל ע"א. על אסטרטגיה דומה מימי המקדש ראו משנה, כריתות א, ז. עוד דוגמאות ראו Jung, *Human Relations* (לעיל הערה 18), עמ' 106, 113.

כיוון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמרו לו: אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם, לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו, אין הקומץ משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחולייתו. (ברכות ג ע"ב).²¹

דוד הציע חלוקת הכנסות; והחכמים אמרו לו שהעוגה אינה גדולה די הצורך, ולא משנה כיצד יפרסו אותה.

מכאן שמשימה דתית חשובה הייתה להגדיל את טווח האפשרויות העומדות לפני האדם, תהא הכנסתו אשר תהא. היהדות מעולם לא שקלה את האסטרטגיה המתבקשת של בוז להבלי העולם הזה ופיאור נפלאות העולם הבא. היא חיפשה תמיד תשובה ממשית. בשבת היה העני לעשיר, ולא במובן מטפורי כלשהו. ומאחר שעם מיסוד הצדקה הקנו החכמים מעמד של כבוד לעושר, הם גם קבעו כלל שאפילו עני שמתפרנס מצדקה חייב לתת לצדקה, ויש לתת לו די הצורך כדי שיוכל לתרום.²² מעל לכול, הם יצרו תרבות של למידה והשכלה ששלטה בחייהם, וזו ניתנה לכל אדם לכל חייו. הם הבינו היטב את ההשלכות הדמוקרטיות של תרבות כזאת: "בשלושה כתרים נכתרו ישראל", אמרו. "כתר כהונה, זכה בו אהרון; כתרי מלכות, זכה בו דוד; כתרי תורה", שהוא גדול משניהם, "הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכול".²³

זה היה אפוא העולם החלופי הגדול השני. וגם כאן אדגים את כוונתי במובאה של מעשה תלמודי. זמן קצר אחרי חורבן בית שני התעוררה התנגדות לניסיונו של רבן גמליאל, נשיא הסנהדרין, להפוך את המסורת הדתית לשיטתית ולהגביל את חופש הוויכוח ואת הפסיקות הנוגדות. הוא החמיר מאוד עם סגנו, רבי יהושע, כשהשניים התווכחו על סוגיה הלכתית, ובשל כך הוא הורח מן הנשיאות. בסופו של דבר בא רבן גמליאל להתנצל לפני רבי יהושע.

תיאור המעמד ציורי מאוד. דומה שרבן גמליאל התקשה לפתוח בשיחה והביט סביבו וראה שקירות ביתו של רבי יהושע שחורים. "מכותלי ביתך אתה

21 וראו הערות בתוספות שם.

22 גיטין ז ע"ב; רמב"ם, הלכות מתנות עניים ג, ה.

23 רמב"ם, הלכות תלמוד תורה ג, א; לפי משנה, אבות ד, יג; ספרא, קורח קיט; יומא עב ע"ב.

ניכר שפחמי אתה", אמר. רבי יהושע השיב: "אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים, במה הם מתפרנסים ובמה הם גיוזנים" (ברכות כח ע"א).²⁴

הסיפור הזה שובה לב מפני שברור שרבן גמליאל ורבי יהושע יכלו ללמוד יחד ולהתווכח זה עם זה יום-יום בבית המדרש – שהאחד עמד בראשו והאחר היה סגנו – וכל אותו הזמן לא ידע רבן גמליאל העשיר שרבי יהושע הוא איש עני. עד היום הסיפור הזה משכנע באמינותו בתור תיאור נאמן של קהילת לומדי התורה.

לקח שני מן הסיפור, חשוב לא פחות, הוא שחכם שאינו מכיר את קשייהם הכלכליים הממשיים של בני עמו אינו ראוי להיות מנהיגם.

שיקולים ראויים בסוגיות חברתיות: אי-משוא פנים, בקיאות בעובדות ובערכים, מסורת והצורך בקבלת החלטות

וכאן אנו מגיעים אל העניין האחרון: מקומה של המומחיות והשאלות הנלוות על מעמדה ועל תחומי פעולתה של ההכרעה הדתית.

מאחר שההלכה היהודית חודרת לכל פינה, ובשל נטייתה לראות כל פעילות אנושית כנושאת בחובה קדושה בכוח, נדרשו החכמים למומחיות רבה בכל תחום במציאות שהתורה יושמה בו.²⁵ גם בימינו רבנים בעלי סמכות מתבקשים להביע דעה בשאלות מגוונות מאוד, החל באתיקה רפואית, עבור בטעויות שנפלו בספרי תורה ובאתיקה בעסקים וכלה בקביעת השעה שהלילה יורד בה. ואם מביאים בחשבון את אופיים של חלקים גדולים בהלכה היהודית, אי-אפשר לנתק את השאלות האלה מההקשרים האנושיים המסוימים שהן נשאלו בהם.

בפועל השתמע מכך שהחכם היה חייב להיות איש העם, ותמיד הייתה התנגדות עזה להפיכת הרבנות למקצוע. החכם נדרש להשתכר למחיתו ככל אדם אחר, ועל פעילותו בתור חכם לא ניתן לו שכר. רבים מחכמי המשנה

24 והשוו ירושלמי, ברכות ד, א.

25 השופט נדרש להיות מומחה לא רק בהלכה היהודית, אלא גם בתחומים אחרים שעשויים להיות קשורים לסוגיות שהובאו לפניו: רפואה, אסטרונומיה וכדומה. רמב"ם, הלכות סנהדרין ב, א.

והתלמוד היו עובדי כפיים.²⁶ חכמי התורה בימי הביניים היו סוחרים, חנוונים ולא פעם רופאים. אמנם רבים מהם היו עניים, אבל הייתה גם מסורת שעשירים ביקשו להשיא את בנותיהם לתלמידי חכמים, וכך אירע שאם הרב עצמו לא ידע את סודות המסחר או את רזי עולם הכספים, אשתו או חמיו ידעו ועזרו לו.

במידה רבה זה היה המקור לסמכותם של הרבנים. היהדות הרבנית באה לעולם עם קריסת ההיררכיות הרשמיות של הדת: המקדש לא היה קיים עוד והכהונה איבדה את תפקידה, לסנהדרין לא הייתה סמכות רבה ומעמדה הלך וירד. החכם שאב את סמכותו מלמדנותו האישית בתורה ומחוכמת המעשה שלו בלבד. ביסודו של דבר זה המצב גם בימינו, למרות הדוגמה החריגה לכאורה של הרבנות הראשית בישראל. הסכמה לא רשמית, מדעת, היא שמרוממת את גדולי החכמים בכל דור ודור; והרבנים שלפסיקותיהם נודע משקל רב הם בדרך כלל אישים חסרי מעמד רשמי בקהילה.

אחת התוצאות הלא מכוונות של מצב דברים זה היא שמעולם לא הייתה – ואף לא יכולה הייתה לעלות על הדעת – הזדהות של היהדות עם עמדה פוליטית כלשהי. תוצאה אחרת היא שכבר משלב מוקדם מאוד ידעו הכול שיש שאלות דתיות מהותיות שאפשר להשיב עליהן רק על סמך מומחיות של חולין. לדוגמה, פיקוח נפש דוחה את המועדים המקודשים ביותר כגון שבת, פסח ויום כיפור; אבל כדי לקבוע מהו מצב מסכן חיים כזה דרוש רופא.²⁷ בשל מצבים כאלה היה על רבנים ומומחים של חולין לפעול בשיתוף פעולה. כך הדבר גם בשאלה הפוליטית המכרעת ביותר, שאלת המלחמה. בימינו ההלכה מאפשרת למדינת ישראל לצאת למלחמה לצורכי הגנה בלבד, אבל לרב אין מומחיות מיוחדת

26 הלל היה חוטב עצים (יומא לה ע"ב, לפי הטקסט שעמד לרשות הרמב"ם); רב הונא היה שואב מים (כתובות קה ע"א); רבי יהושע שרף עץ לפחם (ברכות כח ע"א); רבי יוסי בן חלפתא היה רצען (שבת מט ע"ב) וכדומה. הרמב"ם גרס שפרנסה ממשלה יד הכרחית למי שמבקש להיות סמכות תורנית. ראו את ביקורתו נגד רבנים מקצועיים המתפרנסים מקופת הציבור: פירוש המשנה, אבות ד, ז; הלכות תלמוד תורה ג, י-יא. במכתב אל תלמידו יוסף אבן עקנין אמר לו הרמב"ם שמוטב לו "להשתכר דרכמה אחת בתור אורג, חייט או נגר", ולא לקבל תשלום בתור רב או מלמד.

27 ראו משנה, יומא ה, ה-ו; יומא פג ע"א. לסקירה מפורטת של סעיפי ההלכות האלה ראו

Sir I. Jakobovits, *Jewish Medical Ethics*, New York: Block, 1975, ch. 4

בתחומי אסטרטגיה ומודיעין צבאי, ולכן חובה עליו – מסיבות דתיות – לשמוע את דעתם של מומחים, תהא עמדתם הדתית אשר תהא, ותמיד להביא בחשבון שגם המומחים עלולים לשגות. מוסכמה מקובלת היא ביהדות ש"אין לדיין אלא מה שענינו רואות" (בבא בתרא קלא ע"א; סנהדרין ו ע"ב). הן בעולם הדתי הן בעולם החול אין חסינות מפני שגיאות, ואף על פי כן אין מנוס מקבלת החלטות. השאלה היא מהו הרגע שבו ההלכה היהודית מתבקשת לפעולה בכל עניין שעדיין אין עליו פסיקה מקובלת. אדם כלשהו – אולי רופא או עובד סוציאלי או איש עסקים – מפנה שאלה אל רב או אל תלמיד חכם שבשיקול דעתו הוא נותן אמון. כשמדובר בשאלה מתחום ההנדסה הגנטית, למשל, או ממינהל עסקים, חובתו של השואל לספק את הפרטים הנוגעים בדבר תוך כדי הצגת השאלה. ידוע לשואל שהרב אולי יתייעץ במומחים אחרים, אבל עליו להציג את השאלה באובייקטיביות רבה ככל האפשר, שכן שאלה מוטה לא תניב תשובה מאוזנת, ותשובה לא מאוזנת לא תתקבל על דעת הקהילה. שום רב לא יניח לאיש בידועין לנצל אותו לטובת אינטרס מגזרי או עמדה אידאולוגית מסוימת.

מרגע שהוצגה השאלה תפקידו של התלמיד חכם לנתח אותה לרכיביה ולבודקה לאור המקורות התורניים של אלפיים השנים האחרונות. האם יש לשאלה הזאת תקדים? אילו דעות הוצגו אז? מהי מסורת הפסיקה ביניהן? האם באמת אפשר להשוות את השאלה הנוכחית לתקדים, או שמא הסוגיה המוסרית השתנתה בעקבות הנסיבות החדשות? סמכותה של התשובה תלויה אך ורק בכוח השכנוע שבה, ובעובדה שהיא ניתנת כתשובה לשאלתו של אדם המבקש לדעת. בקצרה, התמודדותה של היהדות עם שאלות השעה קורית כשמומחה בעובדות מבקש הנחיה ממומחה בערכים; ואין שום דבר המחייב בקשת הנחיה זו, ובכך מומחשת שוב ושוב זיקתה של היהדות אל החיים.

ואי־משוא פנים פירושו שאין הטיה לטובת העניים. המסורת הרבנית חלה על הכול ואינה מעדיפה מגזר מסוים

במקום שהוקצה לי כאן יכולתי להביא סקירה מצומצמת בלבד. לכל הפחות בתחום העוני יש ליהדות שפע רב להציע. נקודה אחת שאולי הייתי צריך להביא בתחילה, אבל בחרתי להניח אותה לסוף, היא שהיהדות פוסלת על הסף, על בסיס

צו מפורש מן המקרא, כל הטיה לטובת העניים. דווקא משום שכל הקוד המוסרי של התנ"ך מכונן לחמלה, הוא מוצא לנכון לצוות "וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ" (שמות כג, ג; וראו ויקרא יט, טו). החמלה, העומדת ביסוד המשפט, אסור לה להטות את המשפט. שמירה קפדנית על אי־משוא פנים, בחינה שוויונית של כל הטעונונים, הדדיות בחובות ובזכויות, תלות הדדית של אינטרסים נוגדים לכאורה – אלו ערכי היסוד של המשפט העברי, ואלו המאפיינים שבדרך כלל באים לידי ביטוי כולל באמירה שהיהדות היא דת של משפט. אני מעדיף לראות בכך את הכלל שהרגש המוסרי חייב להיכנע לרציונליות המוסרית כדי להשיג את יעדיו.

היהדות לא נתנה תשובות מפורטות על הסוגיות הכלכליות והחברתיות של זמננו: הלוואי שנתנה. ניסיתי להראות כיצד מסורת דתית יכולה להעמיד מצע פורה לדיון על ידי טיפוח דיון חופשי והערכתו בתור שכזה, על ידי ראיית הוויכוח עצמו בתור חוויה דתית, ולא רגש או אמונה מסוימים דווקא. תיארתי דגם מסוים של פעילות הגומלין בין המומחיות של חולין ובין הפסיקה הדתית, ואת הדרך שבה פסיקה זו מקבלת את סמכותה. ראינו את קשת הדרכים שבהן מסורת דתית עשויה לנסות להיאבק בעוני; אחת הדרכים – ולא הפחותה שבהן – היא העשרת האפשרויות התרבותיות. ואני מקווה שראינו כמה מן הסכנות שביישום מצוות מן התורה בנסיבות כלכליות שונות בתכלית.

הרבנים ראו בעצמם יורשיהם של הנביאים. אבל לאמיתו של דבר הרבנים הצליחו יותר מהנביאים להצית את דמיונם של כל בני המעמדות בחברה. בכך חדלו יורשי הנביאים מלהיות מפלגת אופוזיציה והיו למעין ממשלה לא רשמית, על כל הכרוך בכך מבחינת האחריות, היעדר משוא הפנים ובחינת התוצאות. נעימת הדברים הנבואית היא ביסודו של דבר קול הבא מן השוליים. אם יש ליהדות הרבנית משהו לומר למי שנמצא מחוץ לגבולותיה, הרי זו הדרך שבה קולה של הדת יכול להיות סמכותי בלי להיות סמכותני, מאחד בלי לוותר על הפלורליזם ורציונלי בלי לאבד את הרגש.

ביטחון ורווחה

מייקל וולצר

שירותים קהילתיים

[...]

קהילה יהודית בימי הביניים

לא אתייחס כאן לקהילה יהודית מסוימת, אלא אנסה לתאר קהילה אופיינית באירופה הנוצרית בימי הביניים המאוחרים. בעיקר אני מבקש לחבר רשימה של צרכים כלליים ואישיים שסיפקה הקהילה לחברה, ורשימה כזאת אינה שונה בהרבה ממוקום למקום. הקהילות היהודיות בארצות האסלאם, בייחוד אלה שתוארו בספריו המצוינים של פרופ' ש"ד גויטיין (Goitein), קיבלו עליהן ביסודו של דבר אותו סוג של שירותי קהילה, אם כי בנסיבות שונות במקצת.¹ בניגוד לאתונה כל הקהילות האלה היו אוטונומיות אבל לא ריבוניות. באירופה ניתנו לקהילות היהודיות סמכויות מיסוי, אף שרבים מהכספים שגייסה הקהילה היא נאלצה למסור לידי רשויות חילוניות – כלומר נוצריות – המלך או הנסיך או האציל המקומי, אם כדי לשלם את המסים שהטילו ואם כתשלומים של שוחד, תמיכה כספית, "הלוואות" וכדומה. אפשר לראות בכך דמי חסות. בערי מצרים שחקר גויטיין גויסו רוב כספי הקהילה בפניות לתרום לצדקה, אבל מן הצורה האחרונה של התרומות עולה שהלחץ החברתי השפיע ביעילות בדומה לשלטון

* Michael Walzer, "Security and Welfare," in: idem, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, pp. 64–94
הקטעים המובאים כאן: עמ' 71–78, 91–93. תרגם במיוחד לאסופה זו: יוסי מילוא.

1 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, II: *The Community* (Berkeley, 1971)

הפוליטי. כמעט שלא היה אפשר לחיות בקהילה יהודית בלי לתרום; ואם לא המירו את דתם לנצרות, לא הייתה ליהודים בררה אחרת; לא היה להם מקום אחר ללכת אליו.

הקהילות היהודיות היו בעיקרון דמוקרטיות, והן נשלטו בידי כלל חברי הקהילה הגברים, שנפגשו בבית הכנסת. בשל לחצים חיצוניים התפתחו בהן אוליגרכיות, וביתר דיוק פלוטוקרטיות – שלטון ראשי המשפחות העשירות ביותר, שהיטיבו מאחרים להתמודד עם מלכים רודפי בצע. אבל בני הקהילה הדתית מן השורה קראו תיגר על שלטון העשירים בלי הרף, וכוחם אוזן גם מכוח סמכותם של בתי הדין הרבניים. הרבנים מילאו תפקיד מכריע בקביעת שיטת המיסוי, עניין שהיה נתון במחלוקת תמידית ולא פעם מרה. העשירים העדיפו מס גולגולת, אם כי בעתות משבר לא יכלו שלא לתרום את הכסף הנחוץ להצלת נפשותיהם ולהצלת הקהילה. הרבנים, כך נראה, העדיפו בדרך כלל מיסוי יחסי (ומקצתם אף העלו את האפשרות להטיל מס פרוגרסיבי).²

כמו שאפשר לצפות בקהילות שקיומן מעורער תדיר וחבריהן נתונים לרדיפות ולהצקות בלתי פוסקות, שיעור גדול מכספי הציבור חולק ליחידים שנקלעו לצרה. למרות הכלל הקדום שעניי עירך קודמים היו הקהילות מחויבות מאוד לפדיון שבויים, דבר המלמד על סולידריות גדולה בין בני עם נרדף. פדיון שבויים היה בגדר חובה מוחלטת המוטלת על כל קהילה שנדרשה לכך, והוא הכביד מאוד על משאביה. "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן", קבע הרמב"ם (משנה תורה, הלכות מתנות עניים ח, י).³ הקדימות הזאת נבעה מן הסכנה הגופנית המידית שמשקפה לכל שבוי, אבל נראה שהייתה קשורה גם לכך שהסכנה לא הייתה גופנית בלבד אלא גם דתית. המרת דת בכפייה או עבדות לאדון לא יהודי היו סכנות שהקהילות היהודיות המאורגנות היו רגישות להן ביותר; שכן אלה היו בבסיסו של דבר קהילות דתיות, ותפיסותיהן בנוגע לחיי הציבור ולצורכי היחיד עוצבו מכוחן של דיונים הלכתיים בני מאות שנים.

2 Salo Wittmayer Baron, *The Jewish Community* (Philadelphia, 1942), pp. 248–256;
H. H. Ben Sasson, "The Middle Ages," in: Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (Cambridge, Mass., 1976), p. 551
3 Baron (לעיל הערה 2), עמ' 333.

הצורות העיקריות של שירותי הקהילה הכלליים – מלבד דמי חסות – היו דתיות באופיין, אף שכללו גם שירותים שהיום היו נחשבים חילוניים. בית הכנסת ובתי הדין וכל עובדיהם מומנו מקופת הציבור. בתי הדין פסקו הלכות לפי התלמוד, והיו להם סמכויות רחבות (להוציא עברות שעונשן מוות). הפעילות הכלכלית כולה הייתה נתונה לפיקוח הדוק, בייחוד העסקים עם לא-יהודים, שכן אלה עלולים היו להשפיע על הקהילה בכללותה. גם התקנות למניעת מותרות, שהיו נפוצות מאוד, תוקנו במחשבה על הנוכרים ונועדו למנוע קנאה וטינה. הקהילה סיפקה מקוואות ציבוריים, לצרכים דתיים בעיקר ולא היגיניים דווקא, ופיקחה על עבודתם של השוחטים. על בשר כשר הוטל מס (גם בקהילות מצרים), כך שהפיקוח על השחיטה היה הן שירות לקהילה הן מקור הכנסה. נעשה גם מאמץ לשמור על ניקיון הרחובות ולמנוע צפיפות יתר בשכונות היהודיות. בשלהי ימי הביניים הקימו הקהילות בתי חולים ושילמו שכר למיילדות ולרופאים של הקהילה.

החלוקה לנזקקים דמתה בדרך כלל לנדבה: פעם או פעמיים בשבוע, בקביעות, חולקו מצרכי מזון; בגדים חולקו לעתים רחוקות יותר וכך גם הקצבות מיוחדות לחולים, להולכים בדרכים שלא יכלו להמשיך בדרכם, לאלמנות וליתומים וכדומה – כל זה בהיקף מרשים אם מביאים בחשבון את גודלן ואת משאביהן של הקהילות. הרמב"ם כתב שדרגת הצדקה הגבוהה ביותר היא לתת לעני מענק או הלוואה או לשתפו בעסק כדי שיעמוד על רגליו שלו (משנה תורה, הלכות מתנות עניים י, ז). רבים ציטטו את המילים האלה, אבל כמו שטען גויטיין לא לפיהן עוצבו השירותים החברתיים של הקהילה היהודית. ייתכן שהעניים היו מרובים מדי או שמצבה של הקהילה היה מעורער מדי, ולא היה אפשר לתת הרבה יותר מתרומות סעד. גויטיין חישוב ומצא שבקרוב יהודי קהיר העתיקה "היה נתמך סעד אחד על כל ארבעה תורמים לצדקה"⁴. התורמים לא תרמו רק כסף, אלא גם מזמנם וממצאם: הם שנמנו עם שליחי הציבור הזוטרים הרבים שעסקו במלאכה האינסופית של ההתרמה והחלוקה. מפעלי הצדקה היו אפוא מעמסה כבדה ומתמשכת, שנחשבה חובה דתית שסיומה אינו נראה לעין עד בוא המשיח,

4 Goitein (לעיל הערה 1), עמ' 142.

והמימרה עליהם: "אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו", מבטאת צדק אלוהי עם קורטוב של אירוניה יהודית. מלבד חלוקת הנדבות לנזקקים ניתנו ליחידים עוד שירותי קהילה, והחשוב שבהם הוא הסיוע למטרות חינוך. במאה החמש עשרה בספרד, כשישים שנה לפני הגירוש, נעשו מאמצים ניכרים להקים מעין מערכת כללית וציבורית של חינוך חובה. בשנת 1432 הטיל ועד ויאדוליד (Valladolid) מסים מיוחדים על בשר ויין וכן על חתונות, בריתות וקבורות והורה כך:

שכל קהילה של חמישה עשר בתי אב [או יותר] תממן את שכרו של מלמד מוסמך, שילמד את ילדיה תורה [...] ההורים חייבים לשלוח את ילדיהם אל המלמד הזה, וכל אחד מהם ישלם לו בהתאם ליכולתו. אם יתברר שתשלום זה אינו מספיק, על הקהילה להוסיף עליו לפי הצורך.

בקהילות שבהן היו ארבעים בתי אב ומעלה נדרשו תלמודי תורה גדולים יותר. הרב הראשי של קסטיליה הוסמך להעביר כספים מקהילות עשירות אל קהילות עניות כדי לתמוך בתלמודי תורה המתקשים לפעול.⁵ תכנית זו הייתה שאפתנית יותר מכל מה שנוסח עד אז, אבל בכל הקהילות היהודיות ייחדו תשומת לב רבה לחינוך: שכר הלימוד של ילדים עניים שולם בידי הקהילה; וסיוע ציבורי בדרגות שונות ותמיכות סעד נוספות ניתנו לבתי מדרש ולתלמודי תורה. יהודים הלכו לבית הספר כדרך שהיוונים הלכו לתאטרון או לאספת העם, ולא היהודים ולא היוונים היו יכולים לעשות זאת לו היו מוסדות אלה מנוהלים כעסקים פרטיים. מן היהודים והיוונים יחד אפשר ללמוד לא רק על היקף הפעילות הקהילתית, אלא גם, וחשוב יותר, על הדרך שבה הערכים המשותפים וההכרעות הפוליטיות עיצבו פעילות זו. בכל קהילה פוליטית שבה החברים משפיעים במידה כזאת או אחרת על הממשל שלהם יתפתחו דפוסי שכאלה: שירותים חברתיים כלליים ופרטניים שמטרתם לשמר ולחזק את התרבות המשותפת. טענה זו כמעט מובנת מאליה ולא היה צורך להזכירה לולא הקולות הנשמעים בימינו הקוראים לכינונה

5 Baron (לעיל הערה 2), עמ' 172. ראו גם Ben Sasson (לעיל הערה 2), עמ' 608-611.

של מדינה מינימלית או ליברטריאנית הדוגלת בעקרונות החופש, והטוענים שאת כל הנושאים האלה (חוץ מביטחון) יש להניח לטיפולו ולרצונו של היחיד.⁶ אבל יחידים שמניחים להם לעשות כרצונם – אם זו אפשרות מעשית כל עיקר – יחפשו להם יחידים אחרים כדי לספק צרכים משותפים. הם זקוקים יותר מדי זה לזה – ולא רק לטובין חומריים שאפשר לספקם באמצעות מסחר חופשי, אלא גם לטובין חומריים שיש להם משמעות מוסרית ותרבותית. בוודאי אפשר למצוא דוגמאות – ויש רבות כאלה – למדינות שלא סיפקו לא את הטובין החומריים ולא את המוסריות, או שסיפקו אותם בדרך גרועה כל כך עד שבני אדם מן השורה לא השתוקקו אלא להשתחרר מעולן. ואולם לאחר שזכו להיוושע אותם בני אדם אינם מסתפקים בשימור השחרור הזה, אלא מפתחים דפוסיים לסיפוק השירותים החברתיים שהם זקוקים להם (לפי תפיסתם). הטוענים בעד המדינה המינימלית לא שכנעו עד כה שום קבוצה ממשית של בני אדם. אדרבה, מה שנפוץ יותר בתולדות המאבקים העממיים הוא הדרישה לא לשחרור אלא להגשמה: הדרישה שהמדינה תגשים את המטרות שהיא מתימרת לשרת, ושהיא תעשה זאת למען כל תושביה. הקהילה הפוליטית צומחת כשקבוצות מודרות לשעבר – פֶּלְבָּאִים, עבדים, נשים, מייעוטים מכל הסוגים – תובעות בזו אחר זו את הנתח המגיע להן בדין בביטחון וברוחה.

חלקים הוגנים

מהו החלק המגיע להן בדין? לאמיתו של מדובר כאן בשתי שאלות. האחת עוסקת בהיקף הטובין שיש לחלק, בגבולותיו של תחום הביטחון והרווחה; זהו נושא של החלק הבא. האחרת עוסקת בעקרונות החלוקה הראויים בתוך התחום, ועליה אנסה להשיב עתה מתוך מה שאפשר ללמוד מן היהודים והיוונים. נפתח בכלל התלמודי שמצווה (ולשון הציווי חשובה לענייננו) לעזור לעני בהתאם לצרכיו. יש בכך היגיון, אני משער, אבל גם משמעות שוללת: יש לסייע לעני לפי צרכיו – לא לפי תכונותיו האישיות כגון יפי מראהו או דבקותו בדת. אחד המאמצים המתמידים והעקשניים ביותר של הארגון הקהילתי היהודי, שלא

6 להגנה הפילוסופית הטובה ביותר על הטענה הזאת ראו Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974)

תמיד נחל הצלחה שלמה, היה למנוע את הקבצנות. הקבצן בא על שכרו בתמורה לכישרונותיו לספר סיפורים, בזכות פנייתו אל הרגש, ולא פעם – בפולקלור היהודי – בשל תעוזתו ועזות מצחו. התמורה שהוא מקבל תלויה בטוב לבו של הנותן, בחשיבותו העצמית ובהרגשת המחויבות החברתית שלו, אבל לעולם לא בצרכיו של הקבצן בלבד. לפיכך אם נהדק את הזיקה שבין הצורך ובין הנתינה, נשחרר את תהליך החלוקה מכל הגורמים הזרים האלה. כשאנו מעניקים מתנת מזון, אנו מגשימים במישרין את מטרת הנתינה – סעד לרעב. בני אדם רעבים אינם צריכים להציג הצגות ולא לעמוד בבחינה ולא לנצח בבחירות.

זה ההיגיון הפנימי, ההיגיון החברתי והמוסרי של השירות הקהילתי. ברגע שהקהילה מקבלת עליה לספק צורך נחוץ, עליה לספקו לכל חבר בקהילה הזקוק לו לפי צרכיו. בפועל תוגבל החלוקה למשאבים הקיימים, אבל כל אמות המידה האחרות, חוץ מן הצורך עצמו, נתפסות כעיוותים ולא כמגבלות של תהליך החלוקה. ומשאביה הקיימים של הקהילה אינם אלא תוצר של העבר וההווה, סך כל עושרם הצבור של חבריה, ולא "עודף" כלשהו של עושר כזה. רבים טוענים שמדינת הרווחה "תלויה בקיומו של עודף כלכלי מסוג כלשהו"⁷. אבל מה פירוש הדבר? איננו יכולים לנכות מן התוצר החברתי הכולל את עלויות התחזוקה של בני אדם ומכונות, את מחיר ההישרדות החברתית, ואחר כך לממן את מדינת הרווחה ממה שנותר, מפני שכבר מימנו את מדינת הרווחה ממה שניכינו. הלוא מחיר ההישרדות החברתית כולל בתוכו את הוצאות המדינה על הביטחון הצבאי, למשל, ועל בריאות הציבור ועל החינוך. צרכים חברתיים מוכרים הם ההוצאה הראשונה המנוכה מן התוצר החברתי; אין לדבר על עודף עד שצרכים אלה באו על סיפוקם. מה שהעודף מממן הוא הייצור וסחר החליפין שמעבר לצורכי הנזקקים. גברים ונשים הלוקחים לעצמם סכומי כסף גדולים בזמן שצרכים אלה עדיין לא סופקו, פועלים כעריצים המשתלטים על חלוקת צורכי הביטחון והרווחה ומעוותים אותה.

אני מבקש לשוב ולהדגיש שצרכים אינם תופעות חומריות בלבד. אפילו הצורך במזון לובש צורות שונות בתנאי תרבות שונים. זו הסיבה לחלוקת המזון הכללית בקהילות היהודיות בערבי חגים דתיים: הצורך כאן היה טקסי

Morris Janowitz, *Social Control of the Welfare State* (Chicago, 1977), p. 10 7

ולא גופני. היה חשוב לא רק שהעניים יאכלו, אלא שיאכלו את האוכל הנכון, שאם לא כן יתנתקו מן הקהילה, והלוא העזרה ניתנה להם מלכתחילה רק מפני שהם חברים בקהילה. בדומה אם נכות היא סיבה לתשלום גמלה, כי אז הגמלה מגיעה לכל אזרח נכה. אבל עדיין יש להגדיר היטב מהי נכות. באתונה נעשה הדבר בדרך אופיינית ליוונים, בהתדיינות משפטית. לא קשה להעלות על הדעת דרכים אחרות, אבל לא סיבות אחרות, אם מביאים בחשבון את נקודת המוצא של ההכרה בנכות. לאמיתו של דבר הגמלאי של ליסיאס הרגיש צורך לומר למושבעים שהוא אזרח טוב כאמת: אין בכוונתי לטעון שההיגיון הפנימי במתן שירותים חברתיים מוכן בנקל תמיד. אבל הטענה המכרעת נגד הגמלאי הייתה שנכותו אינה חמורה, ותשובתו הניצחת הייתה שהוא אכן מתאים להגדרת אזרח נכה כמו שזו הובנה תמיד.

החינוך מעלה שאלות קשות יותר של הגדרה תרבותית, ולכן הוא עלול לסבך את הבנתנו בסוגיית האפשרויות והמגבלות של הצדק החלוקתי בתחום הביטחון והרווחה. ברור שהבערות היא מושג מעורפל יותר מרעב או מנכות, מפני שהיא נמדדת תמיד ביחס לגוף של ידע שהחברה מעריכה. החינוך שילדים זקוקים לו תלוי בחיים שאנו מצפים מהם שיחיו. חינוך ילדים נועד למטרה כלשהי, והם מקבלים חינוך אישי, לא כללי ("חינוך כללי" הוא רעיון מודרני שנועד לעמוד בכמה דרישות של החברה בימינו). בקהילות היהודיות בימי הביניים הייתה מטרתו של החינוך לאפשר לגברים בוגרים להשתתף השתתפות פעילה בתפילות ובלימודי תורה. ומאחר שהנשים לא מילאו תפקיד דתי פעיל, לא קיבלה עליה הקהילה שום מחויבות לתת להן השכלה. בכל תחום אחר של השירות הקהילתי ליחיד – מזון, בגדים, טיפול רפואי – זכו הנשים לסיוע בדיוק באותה מידה כמו הגברים, לפי צורכיהן. אבל נשים לא נזקקו להשכלה מפני שלאמיתו של דבר לא היו חברות מלאות בקהילה (הדתית). מקומן העיקרי לא היה בית הכנסת, אלא משק הבית. שלטון הגברים בא לידי ביטוי ברור בתפילות בבית הכנסת (ואצל האתונאים באספת העם), והוא הומר במטבע קשה של סיוע כספי בתחום החינוך.

מפעם לפעם קראו כותבים תיגר על שליטת הגברים וציינו את חשיבות קיומן של המצוות במסגרת החיים בבית או את החשיבות הרתית הנודעת לגידול ילדים או (לעתים רחוקות יותר) את התרומה שנשים יכולות לתרום לידיעת

התורה.⁸ הטיעון התמקד בהכרח בדת, והצלחתו הייתה תלויה באיזושהו חיזוק מוסרי או אינטלקטואלי של תפקיד הנשים בחיים הדתיים. ומאחר שבתוך המסורת היהודית היו מתחים, היה על מה להתווכח. אבל התיקון שהמתקנים הללו ביקשו להשיג היה שולי ממילא, וככל שידיעתי מגעת מעולם לא טען איש שבבית הכנסת שוררת עריצות של גברים. השוויון בחינוך המתין אפוא עד שהתפתחו קהילות חלופיות שבהן הנשים יכולות אולי להרגיש שהן חברות מלאות. זהו מקור הטיעונים בזכות השוויון בימינו, שעוררו – כמו שאעשה גם אני – את רעיון האזרחות הכוללת.

הקהילות היהודיות אכן ביקשו לכלול את כל הגברים ועל כן התמודדו עם הקושי לארגן מערכת חינוך החוצה מעמדות. את המטרה הזאת אפשר להשיג בכמה דרכים. הקהילה יכולה להקים תלמודי תורה של צדקה לעניים כמו תלמודי התורה המיוחדים ליתומים בקהיר העתיקה. היא גם יכולה לממן את לימודיהם של הילדים העניים בתלמודי תורה שהוקמו והתקיימו במידה רבה בזכות תרומותיהם של העשירים: זה היה הנוהג המקובל בקרב יהודי ימי הביניים. או שהקהילה יכולה לספק חינוך לכול מכספי מערכת המסים ולא לגבות תשלום נוסף אפילו מהילדים שיד הוריהם משגת לשלם יותר ממסים. היו לחצים, לדעתי, לעבור מן ההסדר הראשון אל השני ואחר כך לגרסה כלשהי של ההסדר השלישי, שכן כל תיוג חברתי של עני כ"מקרה סעד" עלול להביא לידי אפלייתו של הילד בתלמוד תורה עצמו; או שהילדים (או הוריהם) יחוו אותו כחוויה משפילה כל כך שתפגום בהשתתפותם בפעילות החדר (או בתמיכת הוריהם בפעילות הזאת). תוצאות כאלה אולי אינן משותפות לכל התרבויות, אבל ברור שהן נפוצות. היהודים בימי הביניים לא ששו לקבל צדקה מן הקהילה, ומי שקיבלו אותה הוכתמו במידת מה. לאמיתו של דבר ייתכן שזו אחת המטרות של הצדקה הציבורית, להטביע אות קיץ על העניים וללמדם את המקום הראוי להם – אמנם בתוך הקהילה, אבל לא כחברים שווים בה. ואולם חוץ מבכמה חברות היררכיות זו מעולם לא הייתה מטרה רשמית או מוצהרת, ומעולם לא מטרה יחידה. ואם המטרה המוצהרת היא למשל ללמד ילדים (בנים) לקרוא בתורה וללומדה, דומה שמערכת חינוך הניתנת לכול בחינם היא ההסדר הטוב ביותר.

גויטיין ציין שבקהילות שחקר ניכרה התקדמות בכיוון הזה, אבל לדעתו הסיבות לכך היו בעיקרן כספיות.⁹ אפשר שרבני ספרד תפסו את ערכו של תלמוד התורה לכול: מכאן יסוד הכפייה בתכנית שהגו. על כל פנים בכל פעם שמטרתו של השירות הקהילתי לסלול את הדרך להשתתפות בקהילה, יש היגיון בהמלצה לכוונן מערכת אחידה של שירותים חברתיים לכל חבריה. ובהחלט אפשר לומר שבמשטרים דמוקרטיים זו מטרתו של כל מערך חברתי. החלטתם של האתונאים לשלם לכל אזרח שבא לאספת העם אותו סכום (קטן) של כסף נבעה אולי מהכרה כלשהי בעובדה זו. לא היה קשה להמציא מבחן אמצעים, אבל האזרחים לא קיבלו תשלום לפי האמצעים שברשותם ולא לפי צורכיהם האישיים, מפני שהתשלום ניתן להם לא כפרטים אלא כאזרחים, וכאזרחים כולם היו שווים. מצד אחר לא הניחו האתונאים למקבלי קצבאות סעד ונכות למלא תפקידים ציבוריים.¹⁰ עובדה זו אולי משקפת תפיסה מיוחדת של הנכות, אבל אפשר גם שהיא מסמלת את ההשפעות המשפילות שלעתים (אם כי לא תמיד) נוצרות כשהשירותים הקהילתיים לובשים צורה של צדקה ציבורית.

[...]

הערה על צדקה ותלות

השפעתם ארוכת הטווח של השירותים הקהילתיים היא הקטנה לא רק של היקף הקנייה והמכירה, אלא גם של הנתינה לצדקה. דבר זה כוחו יפה לפחות לקהילות היהודיות-הנוצריות, שבהן נתפסה הצדקה כתוספת עיקרית למסים ולמעשרות וכמקור העיקרי לתשלומי הסעד לעניים. דומה שבארצות המערב בימינו ככל שמדינת הרווחה מפותחת יותר, כן מתמעט תפקידה של הצדקה והמוטיבציה לתרום לה פוחתת.¹¹ תוצאה זו צפויה למדי, ואולי אפילו רצויה. הטענה נגד הצדקה דומה מאוד לטענה בגנות קיבוץ הנדבות. קיבוץ נדבות הוא מעין הצגה

9 Goitein (לעיל הערה 1), עמ' 186.

10 Kathleen Freeman, *The Murder of Herodes and Other Trials from Athenian Law Courts* (New York, 1963), p. 167

11 ראו *New York Times*, 2 July 1978, p. 1, col. 5

שהנרדבן כופה על העני להציג, והצגה זו מגונה – היא דוגמה מכאיבה ביותר לכוחו של הכסף במקום שכסף אינו אמור להשפיע. "הצדקה פוצעת את המקבל", כתב מרסל מוס (Mauss) במאמרו האנתרופולוגי הקלסי "המתנה", "וכל המאמץ המוסרי שלנו מכונן לצמצם את הפטרונות הלא מודעת המזיקה של הנרדבן העשיר".¹² צדקה גם יכולה לשמש אמצעי לקנות השפעה ולזכות בהערכה, אף סביר יותר להשיג את אלו בתרומה למוסדות של דת, חינוך ותרבות, ולא בסעד רגיל לעניים דווקא. גם מעשים מן הסוג הזה ראויים לגינוי, שכן אפשר לטעון במידה של סבירות שאנשי דת ומאמינים, מורים ותלמידים ואזרחים בכללותם – ולא גברים ונשים עשירים דווקא – הם שאמורים להחליט את ההחלטות הגורליות בתחומים של דת, חינוך ותרבות. אבל כאן אני מבקש להתמקד רק בשימוש הישיר בעושר כדי לסייע לנזקקים – זו המשמעות הקלסית של הצדקה ביהדות ובנצרות.

צדקה פרטית מביאה לידי תלות אישית, ואחר כך היא מולידה את המידות המגונות המוכרות של התלות: יראת כבוד, פסיביות ושפלות רוח מצד אחד, והתנשאות מן הצד האחר. אם השירות הקהילתי מבקש לכבד את חברי הקהילה, עליו להשתדל להתגבר על מידות רעות אלה. אמנם עצם ההחלפה של הצדקה הפרטית בצדקה ציבורית לא תפתור את הבעיה, ואף על פי כן אולי היא נחוצה, שכן לקהילה יש סיכוי טוב יותר לקיים תכנית סעד יציבה, עקבית ולא אישית, ובכך לסייע לעניים לפי צורכיהם. ואולם הסעד כשהוא לעצמו אינו מביא לידי עצמאות: הדפוסים הישנים נותרים בעינם, העניים עדיין נוהגים מתוך יראת כבוד, פסיביות ושפלות רוח, ואילו שליחי הציבור מסגלים להם את ההתנשאות של קודמיהם שפעלו מטעם עצמם. מכאן חשיבותן של תכניות כמו שהמליץ הרמב"ם, שכוונתן להעמיד את העני על רגליו שלו: שיקום, הכשרה, תמיכה כספית בעסקים קטנים וכדומה. גם העבודה עצמה היא דבר שבני אדם זקוקים לו, ועל הקהילה להשתדל לספק תעסוקה לכל מי שאינו מסוגל למצוא עבודה בכוחות עצמו או בעזרת אחרים.

אבל גם זה מצריך מינהל ותכנון מרכזיים ומזמין את התערבותם של המתכננים והמנהלנים. חשוב גם שכל תכנית של שירותי קהילה לא תוציא מכלל

Marcel Mauss, *The Gift*, translated by Ian Gunnison (New York, 1976), p. 63 12

אפשרות כל מיני צורות של סיוע עצמי מקומי והתאגדות חופשית. המטרה היא השתתפות בפעילות הקהילתית, מימוש בפועל של החברות בקהילה, אבל אין לומר שתחילה אדם מתגבר על העוני, ואחר כך, לאחר שיעד זה הושג, העני לשעבר מצטרף אל החיים הפוליטיים והתרבותיים של שאר חברי הקהילה. המאבק בעוני (ובכלל נזקקות אחרת) הוא פעילות מן הסוג שראוי שישתתפו בו אזרחים רבים, עניים ולא עניים ועשירים כאחד. ופירוש הדבר שיש מקום, אפילו בקהילה החותרת לשוויון (מורכב) בין חבריה, למה שריצ'רד טיטמוס (Titmus) כינה "יחסי תשורה" ("the gift relationship").¹³

”אפילו סוס ואפילו עבד”?

צרכים אישיים מול קריטריונים אחידים במתן צדקה

יעל וילפנד

חברות שונות התלבטו כיצד לסייע לעניים ולשכבות החלשות. החכמים, בעקבות התורה, דנו בדרכים לתמוך בעניים וראו בהם קבוצה שזכאית לסיוע בשל מצבה המוחלש. הם הרחיבו במידה ניכרת את הציוויים המופיעים בתורה וכן תיארו מוסדות ודרכי תמיכה שאינם מוזכרים בה כלל. דיונים אלו בספרות חז”ל חושפים שאלות והתלבטויות רבות הנלוות לסיוע לעניים ולהפעלתם של מוסדות ומערכות תמיכה. אחת השאלות העיקריות קשורה לחלוקת המשאבים: כיצד נכון לחלק את כספי הקהילה או כספים פרטיים שנועדו לצדקה, ומהם הקריטריונים הראויים לחלוקת התמיכה בעניים?

המשנה, התוספתא ומקורות נוספים מציעים שתי גישות עיקריות לקביעת אמות המידה לתמיכה: המשנה (פאה ה, ז-ט) מנסה לקבוע את הזכאות לצדקה על פי קריטריונים אחידים ומדורגים בהתאם למצבו הכלכלי של העני; ואילו התוספתא (פאה ד, י) מתייחסת לחוסר המסוים של כל אדם ואדם לעומת מה שהורגל אליו בעבר. לטענתה, על פי התורה חובה למלא חוסר זה גם כשהעלות גבוהה ביותר, בשאיפה לנסות ולהחזיר את העני למצבו הקודם ומתוך התייחסות למשמעות הרגשית-נפשית של ההתרוששות. מקורות נוספים (בכלל זה בתוך המשנה ובתוספתא), תנאיים ואמוראיים, מתלבטים בין שתי הגישות בניסיון

* מאמר זה נכתב הודות למלגת פוסט־דוקטורט באוניברסיטת חיפה בתכנית ”תרבות יהודית בעולם העתיק” במימון הקרן למדעי הרוח מייסודם של יד הנדיב והמועצה להשכלה גבוהה. אני מודה לבני פורת שהזמין אותי להשתתף באסופה ובכנס שנלווה לה במכון הישראלי לדמוקרטיה. מאמר זה לא היה נכתב ללא השיח עמו. עוד אני מודה לאבי, מנחם בן שלום, על שקרא והעיר הערות חשובות.

להגביל את דרישת התוספתא. מאמר זה יעסוק במקורות הארץ-ישראליים בלבד ובכלל זה המשנה, התוספתא, מדרשי התנאים והתלמוד הירושלמי.¹ לא אשתמש בברייתות שבתלמוד הבבלי וכן במדרשים אמוראיים המאוחרים לתלמוד הירושלמי.² עוד לא אעסוק בשאלה אם הדגמים שהציעו החכמים אכן משקפים את אופן ההתנהלות של התמיכה בעניים בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה למעשה, או שמא מדובר בדגם שיש לשאוף אליו.

המאמר יפתח בהצגת דגמי המשנה והתוספתא שהוצגו לעיל לקריטריונים לתמיכה בעניים. לאחר מכן אדון במקורות נוספים במשנה, בתוספתא, במדרשי ההלכה ובתלמוד הירושלמי העוסקים בשאלת הקצאת המשאבים והקריטריונים לנתינה ואברוק היכן הם עומדים ביחס לשתי העמדות שהצגנו. הדיון יעמוד על ההתפתחויות במגוון המקורות הארץ-ישראליים ויברוק אם אלה מבחינים בין קטגוריות שונות של צדקה (למשל צדקה ממקור פרטי או קהילתי) ובין צרכים שונים (למשל מזון לעומת ביגוד). אף ששאלת חלוקתם של המשאבים הקהילתיים רלוונטית לרוב החברות האנושיות, הדיון במקורות ייערך בהתייחסות להקשר ההיסטורי של העולם היווני-רומי.

הדגם של משנה פאה ח, ז-ט: אמות מידה אחידות לזכאות

משנה פאה קובעת את הקריטריונים לזכאות לתמיכה מסוגים שונים על פי מדרג של חוסר כלכלי מדיד ומשתמשת במונחים מוחלטים ושווים לכול. ככל שלאדם חוסר גדול יותר, כך הוא זכאי לתמיכה נוספת:

א. אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכבר בפונדיון מארבע סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שבת נותנין לו מזון שלש סעודות.

1 עריכתה של המשנה מיוחסת לשליש הראשון של המאה השלישית, ואילו התוספתא ומדרשי התנאים נערכו מעט אחר כך. הירושלמי נחתם בשנות השישים של המאה הרביעית.

2 עוד על מקורות אלו בהלכה, כפי שהתפתחה בתלמוד הבבלי ואחר כך, ראו בעבודת הדוקטור של מיכאל הלינגר, מצוות צדקה: בירור הלכתי, ספרותי והיסטורי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס.

- ב. מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחויי מזון ארבע עשרה [סעודות] לא יטול מן הקופה....
- ג. מי שיש לו מאתים זוז לא יטול לקט שכחה ופיאה ומעשר עני.
- ד. היו לו מאתים חסר דינר אפילו אלף נותנין לו כאחת הרי זה יטול.
- ה. היו ממושכנים בכתובת אשתו או לבעל חובו הרי זה יטול.
- ו. אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו.
- ז. מי שיש לו חמשים זוז הוא נושא ונותן בהן הרי זה לא יטול.³

המשנה מגדירה כמה דרגות של מצוקה וכנגדן את הסיוע שיש לתת. פסקה א עוסקת בעניים נודדים ומבחינה בין הניתן במשך ימי השבוע ובין הניתן בשבת. פסקה ב מורה שמי שיש להם מזון ליום המחר – שתי סעודות כפי שהיה מקובל – אינם רשאים לקבל מזון מהתמחוי, ומי שיש להם מזון לשבוע שלם לא ייקחו מהקופה.⁴ הקופה והתמחוי היו במקורם כלי קיבול (הקופה היא סל או קופסה והתמחוי מגש גדול) שבהם נאספו כסף, מזון ופריטים נוספים. כאן ובמקורות אחרים המילים משמשות כינוי למוסדות קהילתיים הפועלים באופן יום-יומי (התמחוי) ושבועי (הקופה). שתי פסקאות אלו (+ב) מתייחסות לתמיכה מידית במי שחסרים מזון או מחסה ללילה ("פרנסת לינה"). מוסדות אלו אינם מוזכרים במקרא, והם דורשים התארגנות קהילתית.⁵

3 הנוסח על פי כתב יד קויפמן, וכך גם יתר הציטוטים מהמשנה.

4 אך ראו את המקבילה בספרי זוטא, דברים יד, כט, המובאת אצל מנחם יצחק כהנא (ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים: מאגנס, תשס"ג): "מזון שלוש סעודות לא יטול מן התמחוי מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה" (עמ' 208). כהנא סבור שהמסורת בספרי זוטא דברים מעידה על הלכה "המקילה על העני ומתירה לו ליטול מן התמחוי גם אם יש לו מזון שתי סעודות" (עמ' 213). ובהערה 29 הוא מוסיף: "הווה אומר גם אם יש לו מזון ליום שלם, לפי הנהוג לאכול שתי סעודות ביום. לעומת זאת בשיעור הנטילה מן הקופה מזון ארבע עשרה סעודות (שבוע של אכילת שתי סעודות ליום) אין משנת ס"ז (ספרי זוטא) חולקת על משנתנו".

5 עוד על התמחוי והקופה ראו אצל זאב ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 1995, עמ' 67-66. וכן בספרי Yael Wilfand, *Poverty, Charity and the Image of the Poor*

בשלב זה המשנה עוברת לעסוק בזכאות לחלקי היבול שהתורה מורה להשאיר לעניים: לקט, שכחה ופאה, המכונים בספרות חז"ל "מתנות עניים", ומעשר עני. הלקט הוא שיבולים יחידות הנופלות תוך כדי הקציר; השכחה היא חבילות שיבולים או חלקי יבול אחר שהקוצרים שכחו; הפאה היא חלק בשדה שהחקלאי נמנע מלקצור והעניים קוצרים אותו;⁶ מעשר העני מחליף על פי החכמים את המעשר השני בשנים השלישית והשישית במחזור שבע השנים של השמיטה.⁷ החכמים עסקו בשאלות רבות הנוגעות למצוות אלו והרחיבו את הפסוקים היחידים המופיעים בתורה למסכת שלמה במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירושלמי – מסכת פאה. כך, בקשר לפאה, למשל, בדקו מהו המינימום שיש להפריש מכלל השדה, באילו יבולים חל החוק ומהו השדה הקטן ביותר שממנו יש להפריש את הפאה. בסוף המסכת הם פונים לעניין הזכאות – מי יכול ליהנות מהמתנות הללו, כלומר מיהו בעצם עני.

פסקה ג קובעת שמי שיש לו מאתיים זוז אינו זכאי למתנות עניים ומעשר עני. כלומר, עני הוא מי שיש לו 199 זוז ופחות. פרשני ימי הביניים וחוקרים בני זמננו התלבטו מה הייתה המשמעות הכלכלית של מאתיים זוז (denarii) באותה התקופה. לפי אחדים סכום זה שווה לעלותם של מצרכי קיום בסיסיים למשך

in Rabbinic Texts from the Land of Israel (Social World of Biblical Antiquity, Second Series, 9), Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014, pp. 161–168

6 ראו ויקרא יט, ט-י; כג, כב; דברים כד, יט-כב.

7 על פי חז"ל על בעל השדה (המכונה לרוב "בעל הבית") להפריש מהיבול על פי סדר זה: (א) תרומה לכהנים (כנראה ביחס של אחד מארבעים עד אחד משישים מהיבול); (ב) מעשר ראשון (עשרה אחוזים) המיועד ללוי (שממנו הלוי מפריש תרומת מעשר לכהן); (ג) מן היבול שנשאר על בעל הבית להפריש מעשר שני, שיש להעלות לירושלים ולצרוך אותו שם. מעשר זה הוחלף בשנה השלישית והשישית במעשר לעניים. במקורות הבית השני כגון כתבי יוספוס פלביוס וספר טוביה אנו מוצאים שיטות חלופיות, למשל מעשר שני ומעשר עני בכל שנה (כלומר שלושה מעשרות בכל שנה), או הוספה של מעשר העני למעשר השני בשנה השלישית והשישית (כלומר שלושה מעשרות רק בשנה השלישית והשישית). מקורות הבית השני וספרות חז"ל מנסים למעשה ליצור שיטה שתכיל הן את הפסוקים הדנים במעשר בספר במדבר (יח) והן את הפסוקים בספר דברים (יד, כח-כט; כו, יב). עוד ראו אצל Wilfand, *Poverty, Charity and the Image of the Poor* (לעיל הערה 5), עמ' 151-153.

שנה (מזון ואולי גם ביגוד).⁸ בניגוד לדעה זו, שמואל וזאב ספראי בפירושו למשנה טענו ש"מאתיים זוז הם הון בסיסי לאדם שאינו עשיר, אך יצא מגדר עניות [...]". מאתיים זוז אלו הם רכוש קבוע, בבחינת קרן, שמפרותיה הוא אמור להתפרנס במשך כל השנה".⁹

מדרש ספרי זוטא לדברים יד, כט, חושף מחלוקת בין בית שמאי לבית הלל בנוגע להלכה זו: "[מכאן] אמרו מי שיש לו מנה לא יטול מעשר עני, מאתיים לא יטול לא פרט ולא שכחה ולא עוללות כדברי בית שמי בית הלל אומ' הכל מאתיים".¹⁰

בניגוד לבית שמאי, המבחין בין מעשר העני למתנות העניים וטוען שמי שיש לו מאה זוז ומעלה לא זכאי למעשר עני, בית הלל קובע רף אחד וגבוה יותר בנוגע לכלל המתנות החקלאיות, והוא מאתיים זוז. המחלוקת בין שני הבתים עוסקת בעצם בשאלה במי יש להתמקד: לפי בית שמאי רק העניים ביותר, אלו שלהם פחות ממאה זוז ומצבם הקשה ביותר, זכאים ליהנות ממעשר עני. לפי בית הלל יש להכליל עניים רבים יותר, גם כאלו שיש להם בין מאה למאתיים זוז, בזכאים לקבל מעשר עני. בהנחה שהמעשר מוגבל בכמותו, יש כאן למעשה מחלוקת כיצד לחלק את המשאבים. העלאת הרף – כמו שהציע בית הלל – אמנם מאפשרת ליותר אנשים להיתמך מהמעשר, אך מקטינה את המשאבים המופנים לעניים ביותר. כמו שהראה ישראל בן שלום, בהלכות בית שמאי ניכר

8 ראו הלינגר, "מצוות צדקה" (לעיל הערה 2), עמ' 27–28; וכן Daniel Sperber, *Roman Palestine, 200–400: Money and Prices*, Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1991 (2nd ed. with supplement), pp. 31–34; Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, London and New York: Routledge, 1994, pp. 431–435. ראו גם מאמרם של רוזנפלד ופרלמוטר, Ben-Zion Rosenfeld and Haim Perlmutter, "The Poor as a Stratum of Jewish Society in Roman Palestine 70–250 Ce: An Analysis," *Historia* 60 (2011), pp. 273–300 (287–288) הכלכלית של 200 הזוז ומתייחסים לעוד מקורות בספרות חז"ל ובספרות רומית המציינים סכום זה.

9 שמואל ספראי וזאב ספראי בהשתתפות חנה ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכת פאה, ירושלים: מכללת ליפשיץ, תשע"ב, עמ' 277.

10 כהנא, ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 4), עמ' 208.

דגש חברתי, ובכמה מקרים יש העדפה של העני על פני העשיר או בעל הבית.¹¹ המשנה בכל אופן מנוסחת על פי עמדת בית הלל ואינה מזכירה את המחלוקת בנושא. בפסקאות הבאות המשנה מוסיפה עוד הנחיות הקשורות לזכאות.

על פי פסקה ד במקרה שלאדם יש 199 זוז והוא מקבל בבת אחת מתנות ששוות הרבה יותר מזוזו הוא רשאי ליטול אותן. פסקה ה קובעת שאם יש לאדם 200 זוז אך הם ממושכנים לבעל חוב או לכתובת אשתו, הוא זכאי למתנות העניים. עוד קובעת המשנה בפסקה ו שהאדם אינו חייב למכור את ביתו ואת כליו אפילו אם הם שווים יותר מ-200 זוז. כלומר, ייתכן מצב שלאדם כלים יקרים ובית יקר אך עדיין יהיה זכאי לקבל ממתנות העניים. פסקה ז מוסיפה שייתכן מצב שבו לאדם יש רק 50 זוז אך הוא מצליח להתפרנס מהם על ידי משא ומתן. במקרה כזה אף שאין לו 200 זוז, הוא אינו זכאי. נראה שפסקאות א-ו מתייחסות לעניים מסוגים שונים, בכללם מי שיש בידם רכוש צנוע אך חיים על ספו של העוני, ולכן הם זכאים ליהנות ממתנות העניים וממערש עני.

המשנה מציעה דגם המרחיב ומפרט את ההנחיות המופיעות בתורה. בדגם זה דרגות הסיוע תואמות את דרגות הצורך: ככל שהחוסר, המוגדר במדרים כמותיים ושווים, גדול יותר, כך העניים זכאים ליותר מתנות. דגם מסוג זה נראה הגיוני ואף מובן מאליו לקורא המודרני: סביר שככל שאדם סובל ממצוקה רבה יותר, כך יהיה זכאי ליותר תמיכה וסיוע. לבן העולם היווני-רומי, לעומת זאת, דגם כזה עשוי היה להיראות משונה ויוצא דופן. בעולם זה שלפני עליית הנצרות לא נתפסו העניים כקבוצה שראויה לסיוע בגלל מצבה הכלכלי. כשהיו חלוקות מזון

11 עוד על מגמת ההלכה של בית שמאי בענייני מתנות עניים ראו ישראל בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים: יד יצחק בן צבי, 1993, עמ' 201-207. כהנא כותב שעמדת בית הלל, התואמת את המשנה, "מקלה על העני" (כהנא [לעיל הערה 10], עמ' 212). לדעתו ההגבלה של בית שמאי שלפיה מי שיש לו מנה (מאה זוז) אינו יכול לקבל מעשר עני מקשה (מחמירה) על העניים. לעניות דעתי המוקד כאן אינו הקלה או הקשייה, אלא מי נכלל בזכאות. בית שמאי מתמקדים בעניים ביותר – קבוצה קטנה יותר וענייה יותר; ואילו בית הלל מרחיבים את הקבוצה הזכאית ובכך מכניסים יותר אנשים בקטגוריה של זכאות למעשר עני. כמו שהעיר בני פורת בהקשר זה: "העלאת קו העוני (ממאה למאתיים) אינה רק מקלה על עניים אלא גם פוגעת בהם; שכן כאשר מגדירים קבוצה גדולה יותר של אנשים כעניים, אותם משאבים יחולקו בין יותר עניים, כלומר כל אחד יקבל פחות" (תכתובת בדואר אלקטרוני, 21 ביולי 2013).

או מתנות אחרות, שיקפה החלוקה בדרך כלל דגם הפוך: בעלי המעמד הגבוה קיבלו יותר באופן שהדגיש את כבודם ואת מעמדם. כך תיאר את החלוקות הללו ארתור הנדס (Hands):

החלוקה הייתה מוגבלת למי שנתפסו "ראויים לכבוד", או במקרה שהחלוקה הייתה מיועדת לכלל האוכלוסייה, קיבלו הללו חלק יחסי גדול יותר. מגמה זו מתועדת הן באסיה הקטנה היוונית הן במערב הרומי, ולאחרונה גם באיטליה עצמה. [...] כאן מתוך חמישים – שמונה כתובות מתייחסות לחלוקות ליותר ממעמד אחד (חלקים שונים של האוכלוסייה קיבלו כמויות שונות), הקונסולים של העיר מופיעים תמיד כמקבלים ובדרך כלל כמעמד בעל הפריבילגיות הרבות ביותר [...] במקרים קיצוניים האפליה לרעת האנשים הפשוטים היא ביחס של חמישים לאחד, ואפליה ביחס של פי שלושה או פי חמישה היא רגילה לחלוטין.¹²

המשנה מציגה אפוא תמונה הפוכה למקובל באימפריה הרומית: ככל שיש לאדם פחות הוא מקבל יותר. דגם זה מנסה להציג אמות מידה אחידות לזכאות לקבלת סיוע הן ממוסדות הקהילה והן מהמתנות החקלאיות (מתנות עניים ומעשר עני) המצוינות בתורה. כאשר ניגשים לתוספתא, פאה ד, י, דומה שדגם התמיכה והקריטריונים לחלוקת המשאבים דומים יותר למקובל בעולם היווני-רומי.

הדגם של תוספתא, פאה ד, י: דִּי מְחִסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֵר לוֹ

התוספתא מעגנת בפסוקים מקראיים את הדגם שלה לתמיכה בעניים:

כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן מֵאֶחָד אֶחִידָה בְּאֶחָד שְׁעָרֶיהָ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ נָתַן לָךְ לֹא תֵאֱמָץ אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחֶידָה

Arthur R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968, p. 91 (התרגום שלי).

הָאָבִיּוֹן: כִּי פָתַח תִּפְתַּח אֶת יָדָךְ לּוֹ וְהֶעֱבַט תַּעֲבִיטְנוּ דֵי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר
יְחָסֵר לּוֹ (דברים טו ז-ח).

אף שבמקורו הפסוק מתייחס לחובה להלוות לשכן במצוקה, בכמה מקומות פירושוו החכמים כמתנה ולא כהלוואה, ולכן יכלו להשתמש בו כדי להסביר את האופן הנכון שיש לתת צדקה. ואכן כך נעשה גם בתוספתא:

היה משתמש בכלי מילת נותנין לו כלי מילת
מעה נותנין לו (מאה) מעה
עיסה נותנין לו עיסה
פת נותנין לו פת
להאכילו בתוך פיו מאכילין אותו בתוך פיו
שנ' 'די מחסורו אשר יחסר לו' אפי' [אפילו] עבד אפי' סוס
"לו" זו אשה שנ' 'אעשה לו עזר כנגדו'.
מעשה בהלל הזקן שלקח לעני אחד בן טובים סוס שהיה מתעמל
בו ועבד שהיה משמשו. שוב מעשה באנשי הגליל שהיו מעלין
לזקן אחד ליטרא בשר בציפורי בכל יום.¹³

התוספתא מציגה דגם שלפיו יש לספק לכל אדם את החוסר המסוים שלו, כמו שמצווה הפסוק: "די מחסורו אשר יחסר לו". כלומר, לפי הבנת התוספתא יש לבחון את מצבו של האדם לפני שהפך לעני וכך לדעת למה הוא רגיל ומה חסר לו. אמנם פרק ד של תוספתא, פאה, מכיל גם מקבילות לחלק הראשון של דגם המשנה, הדין בנתינה ברמה הבסיסית באמצעות הקופה והתמחוי (כך למשל תוספתא, פאה ד, ח-ט); אך בתוספתא, פאה ד, י, ניתן למצוא נדבך נוסף שאינו מופיע במשנה פאה: חיוב בנתינה נדיבה במיוחד ליחידים מרקע מיוחס. לפי תוספתא זו יש אפילו לספק לו בגדים יקרים ביותר (כלי מילת). המקור אף מספר על הלל הזקן שסיפק לעני בן טובים סוס ועבד, ועל אנשי הגליל שנתנו לזקן אחד בשר מדי יום, הרבה יותר מהמקובל בתזונה הארץ-ישראלית באותה תקופה.

13 תוספתא, פאה ד, י (מהדרות ליברמן, עמ' 58).

אין ספק שדוגמאות אלו מעידות על סיפוק מותרות וצרכים העשויים לעלות הון רב. אין מדובר רק בהוצאות ניכרות, בתוספתא יש בעצם גישה המשמרת את הסדר המעמדי הקודם – העניים בני הטובים או מי שהיו רגילים למותרות לפני שירדו מנכסיהם צריכים לקבל יותר ממי שרגילים לעוני. נראה שיש כאן תשומת לב ורגישות לגיוון שבצורכיהם של העניים ובייחוד לקושי של מי שהיה רגיל למותרות ואיבד אותן. גישה זו מתיישבת היטב עם הגישה ההיררכית-מעמדית של חלוקת המזון והמתנות באימפריה הרומית כמו שתיאר הנדס. אמנם בניגוד לעולם היווני-רומי התוספתא שמה את העניים במוקד תשומת הלב כקבוצה הראויה לתמיכה, אך בניגוד למשנה היא בהחלט מספקת דגם היררכי ולא שוויוני, העלול, כשמדובר בתמיכה של הקהילה, להיות בגדר עול כלכלי כבר. ואכן, כמו שנראה בהמשך הדברים, כמה מקורות מספרות חז"ל מנסים לסייג את הדרישה הזאת בכל מיני צורות.

גם מקורות נוצריים מתארים חלוקה לא שוויונית של צדקה שנוקטת הכנסייה. כך למשל כתב פיטר בראון:

חליפת המכתבים של גרגוריוס הגדול בסופה של התקופה הנידונה משרטטת את המרחב שבתחומו היה יכול בישוף המופקד על כס עתיר נכסים לפרש את חובתו "לדאוג לעניים". איש עיוור, פילימוד (Filimud), הניצב בתחתית הסולם החברתי, קיבל קיצבת מזון שנתית בסך חצי סולידוס. לעומת זאת, דודתו של גרגוריוס מצד אמו וכן אלמנותיהם של שני אנשים רמי יחס קיבלו 40 ו-20 סולידים בשנה, וכן קצבת תבואה בסך 400 ו-300 מודים. כך היה ביכולתן להחזיק משק בית גדול. 3,000 נזירות פליטות שהתיישבו ברומא קיבלו סכום שני סולידים כל אחת. בתקופה הקלאסית קיבל איש הפלבס הרומי מדי שנה סכום זהה במצרכי מזון במסגרת מפעל האנונה.¹⁴

14 פיטר בראון, עוני ומנהיגות באימפריה הרומית המאוחרת, תרגום: אורי שפיר, ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 2008, עמ' 72; ובאנגלית: Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, NH: University Press of New England, 2002, p. 60; וראו המקורות שאליהם בראון מפנה בספרו.

גם כאן, כמו בתוספתא, תשומת לב וסיוע ניתנים לכלל העניים, אך התמיכה באה לידי ביטוי באופן היררכי ועל פי מעמד, ובמובן זה היא משקפת את הנורמות הנהוגות בעולם היווני-רומי. בראון גם טוען כי המקורות מבטאים "חרדה עתיקת ימים מפני התרוששות של אנשים אמידים יחסית והשלכותיה".¹⁵ ואכן רגישות לדרסטיות שבידידה מנכסים באה לידי ביטוי גם במקורות אחרים בספרות חז"ל מארץ ישראל.¹⁶ לצערנו, אנו חסרים רשימות מפורטות של תמיכה למעשה כמו שמופיעים במקורות שמביא בראון או כמו במקורות שנמצאו בגניזה הקהירית המשקפים את המצב במצרים בימי הביניים.¹⁷ בנוגע לספרות חז"ל, מלבד דוגמאות אחדות המוזכרות במקורות אין לנו מסמכים המאפשרים שחזור מדויק של הסיוע לעניים בפועל.

עוד יש לשים לב לשאלה אם המשנה והתוספתא עוסקות באותו סוג של צדקה ובאותו המקור למשאבים המועברים לעניים. משנה, פאה ח, ז-ט, מדברת על שני סוגים של תמיכה בעניים: הראשון הוא התמיכה הקהילתית בעניים נודדים ובעניי הקהילה (הקופה, התמחוי ופרנסת לינה); והשני הוא מתנות העניים ומעשר העני – אותו חלק מהיבול שהחקלאי מחויב להפריש לעני. תוספתא, פאה ד, י, איננה מתייחסת למתנות העניים ולמעשר עני, אלא לתמיכה במזון, בלבוש ובסיפוק צרכים שונים (ואפילו מותרות) וכנראה לתמיכה קהילתית, שכן החלק הראשון של המקור (שלא הובא כאן) מדבר בפירוש על התארגנות כזו של התמחוי, הקופה ואיסוף הבגדים.¹⁸

שני המעשים הסוגרים את היחידה חדר-משמעיים פחות: הלל הזקן סיפק סוס ועבר, ואנשי הגליל – בשר. האם עשו זאת כיוזמה פרטית ועל חשבונם או שמא כנציגי הציבור? הדבר אינו מתבהר.

- 15 בראון, שם, עמ' 72.
- 16 ראו לדוגמה בראשית רבה עא (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 829-830); או הסיפור על רבי יונה בירושלמי, פאה ח, ט, כא ע"ב; שקלים ה, ו, מט ע"ב.
- 17 Mark R. Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton NJ: Princeton University Press, 2005
- 18 החלק הראשון של תוספתא, פאה ד, י, שלא ציטטתי כאן, כולל דיון בעניי המעוניין לתרום לקופה או לתמחוי.

עד כה נתקלנו אפוא בשלושה סוגים של תמיכה בעניים: התארגנות קהילתית (קופה, תמחוי, ביגוד ולינה), מתנות מהיבולים (בכללן מעשר עני ומתנות עניים כגון פאה, לקט ושכחה) ואולי נתינה לעניים מסוימים ביוזמה פרטית. כפי שנראה בהמשך הדברים, אין קשר בין מקור התמיכה (מתנות מהיבולים על פי הציווי המקראי או התארגנות קהילתית) ובין העדפה של אחד הדגמים: שוויונית על פי מצב כלכלי (בנוסח משנה פאה) או השבת העני למעמדו הקודם (בנוסח תוספתא, פאה ד, י').

די מחסורו אשר יחסר לו? האם עשירים שירדו מנכסיהם ראויים לעזרה מיוחדת

משפחת בית נבטלה¹⁹

הסיפור על משפחת בית נבטלה מופיע בתוספתא, פאה ד, יא – כלומר ביחידה העוקבת לזו שבה עסקנו – וכן במקורות נוספים, והוא מדגים תמיכה נדיבה ביותר במשפחה אחת:

אמרו: משפחת בית נבטלה היתה בירושלם והיתה מתיחסת עם בני ארנון היבوسی. העלו להם חכמים שלש מאות שקלי זהב ולא רצו להוציאן חוץ מירושלם.²⁰

המקור מציג דוגמה למאמץ שעשו החכמים כדי לאפשר למשפחת בית נבטלה להמשיך להתגורר בירושלם. המשפחה מוצגת בסיפור כקשורה לארנון היבوسی, שממנו קנה דוד המלך את מקום המזבח בירושלם.²¹ אזכורו של ייחוס זה נועד

- 19 שם המשפחה מופיע בגרסאות שונות במקורות השונים. לצורך הדיון אשתמש בשם כמו שהוא מופיע בתוספתא כתב יד וינה בלי להכריע איזה מהשמות מדויק. וראו את הדיון אצל שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, סדר זרעים, חלק א, ניו יורק: מכון מ.ל. רבינוביץ, תשט"ו, עמ' 186-187.
- 20 תוספתא, פאה ד, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 58).
- 21 שמואל ב כד, יח-כה; דברי הימים א כא, טו.

להדגיש את הקשר של המשפחה לירושלים מדורי דורות (אפילו לפני דוד!).²² החכמים מוצגים כמעורבים בתמיכה הנדיבה במשפחה ומקור הכסף לסיוע אינו מוזכר. כמו הסיפור על הלל הזקן, גם כאן מדובר במקרה מתקופת הבית השני. בספרי דברים הסיפור על המשפחה מופיע פעמיים אך ללא אזכור ייחוסה המיוחד של המשפחה:

”בשעריך” (דברים כו, יב), מלמד] שאין מוציאין אותו מן הארץ לחוצה לארץ. אמרו משפחת בית נבלטא היתה בירושלם ונתנו להן חכמים] שש מאות ככרי זהב ולא רצו להוציאן חוץ לירושלם].²³

בספרי דברים הסיפור מופיע בצמוד לפסוקים הדנים במעשר עני:

כִּי תִכְלֶה לַעֲשֹׂר אֶת כָּל מַעֲשֵׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שָׁנָה
הַמַּעֲשֵׂר וְנִתְּתָה לְלוֹי לְגֵר לִיתוּם וְלֹאֲלִמְנָה וְאָכְלוּ בַשְּׂעָרִיךָ וְשָׂבְעוּ.
(דברים כו, יב)
מִקְצֵה שְׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעֲשֵׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהוּא
וְהִנַּחְתָּ בַשְּׂעָרִיךָ:
וְכֹא הַלְוִי כִּי אֵין לוֹ חֶלֶק וְנִחְלָה עִמָּךְ וְהָגֵר וְהִיתוּם וְהָאֲלִמְנָה אֲשֶׁר
בַּשְּׂעָרִיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבְעוּ לְמַעַן יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדְךָ
אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה. (דברים יד, כח-כט).

הצמדת הסיפור על משפחת בית נבלטא לפסוקים הדנים במעשר עני מחזקת את האפשרות שלפי הבנת המדרש, הכסף לשמירת המשפחה בירושלים הגיע ממקור

22 הרצון לאפשר לאנשי העיר להחזיק בבתייהם מתבטא גם בתקנת הלל. תקנה זו מתייחסת אל דין ערי החומה המקראי, המאפשר למי שמכר את ביתו לשוב ולגאול אותו בתוך 12 חודשים (ויקרא כה, כט-ל). תקנת הלל אפשרה לאדם להפקיד את הכסף בלשכה ולפרוץ ולהיכנס חזרה לבית שמכר. היתר זה מנע את האפשרות שהקונה יסתתר וכך ימנע מהמוכר לגאול את ביתו. ראו משנה, ערכין ט, ג-ד; ספרא בהר ד, ח.

23 סיפור זה מופיע פעמיים בספרי דברים, בעמ' שג וקי (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 321, 171). בנוסח בספרי דברים קי המילה "חכמים" איננה נזכרת.

זה. לכאורה הוצמדו בספרי דברים שני עניינים: אי-הוצאת מעשר העני לחוץ לארץ ואי-הוצאת המשפחה מירושלים. בכל אופן הבחירה במעשר עני כרקע לסיפור על משפחת בית נבטלה איננה מקרית. מעשר עני שונה ממתנות העניים באופן החלוקה. בניגוד למתנות העניים, שהעני קוצר או אוסף בעצמו בשדה (מלבד במקרים של בעיה בטיחותית, למשל בטיפוס על עצים), את מעשר העני מחלק בעל הבית. בניגוד לאיסור החל על בעל הבית לקבוע מי ייהנה ממתנות העניים (תוספתא, פאה ב, יג), בכל הנוגע למעשר עני החכמים חלוקים ביניהם אם בעל הבית יכול לשמור חלק מהמעשר לקרוביו ולחבריו.²⁴

עוד חשוב לציין שמעשר מהיבולים יכול להגיע לשווי גדול ביותר. בעולם היווני-רומי הייתה חלוקת המזון חלק מהותי ממיסודם של יחסי פטרוֹן-קליינט, והנתינה ביססה מערכת של ציפייה להכרת תודה ולהחזר במידת האפשר. שליטה בזהות המקבלים הכרחית לביסוס יחסי פטרוֹנות. למחלוקת החכמים בעניין היכולת לשלוט בזהות הנהנים (לפחות במידה מסוימת) ממעשר העני יש אפוא משמעות כלכלית וחברתית חשובה. כמו שנראה גם התלמוד הירושלמי, המציין גם הוא את הייחוס לארנן היבוס, מציג קשר למעשר העני הן בהקשר שהסיפור משובץ בו והן בפרשנות שהירושלמי נותן לו:

24 לפי תוספתא, נדרים ז, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 121), אם אישה נודרת שלא תינהג מהבריות, היא עדיין יכולה לקבל מהם מעשר עני ("קונם שאני נהנית לבריות אין יכול להפר יכולה ליהנות בלקט בשכחה ובפיאה ובמעשר עני"). כלומר, במעשר עני, כמו ביתר המתנות, אין טובה (אין ציפייה להחזר מצד המקבל), ולמעשה הן אינן שייכות עוד לנותן. בכתב יד ערפורט של תוספתא, פאה ב, יג, הדבר נאמר במפורש ("מעשר עני אין בה משום טובה אפילו עני שבישר' מוציא את שלו מתחת ידו"). לפי גישה זו הנותן מעשר עני אינו יכול לשלוט בזהות המקבל, כמו ביתר מתנות העניים. במקורות אחרים, לעומת זאת, בעל הבית (החקלאי) מחלק לעניים מזדמנים, אך רשאי גם לשמור חלק מהמעשר לקרוביו. ראו למשל משנה, פאה ה, ה; ח, ה-ו; תוספתא, פאה ד, ב; ספרי דברים שג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 321); ירושלמי, פאה ח, ו, כא ע"א; וכן הסיפור על רבי יהודה הנשיא שנהג לתת את מעשר העני שלו לאחד מתלמידיו (ראו ירושלמי, פאה ח, ח, כא ע"א, וכן גם בירושלמי, סוטה ג, ד, יט ע"א). ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 19), עמ' 152-153. שליטה ולו חלקית על זהות המקבלים עשויה מעצם טיבה ליצור יחסים של תלות והדדיות.

משפחת אנטבילא היתה בירושלם והיתה מתייחסת שלארנן היבוס. פעם אחת פסקו להן חכמ' שש מאות כיכרי זהב שלא להוציאן חוץ לירוש'.²⁵

הסיפור על משפחת בית נבטלה מופיע מיד לאחר הסיפור על מעשר העני שרבי יהודה הנשיא נתן לאחד מתלמידיו. כמו כן רובד הסתם (רובד העריכה האמוראי) של הירושלמי, המגיב לסיפור, קושר אותו למעשר עני:

דהוון דרשין [שהיו דורשים]: "בשעריך" "בשעריך". לרבות ירושלם.²⁶

לדעת התלמוד ההופעה הכפולה של המילה בשעריך (בדברים יד, כח-כט) מדגישה שיש לשמור את המשפחה בירושלים (שבה יוקר המחיה גבוה) ולא רק בארץ ישראל.²⁷ עצם העובדה שהירושלמי נדרש להסביר את הסכום הגדול שחכמים פסקו למשפחה אחת מעיד שלדעת האמוראים נתינה נדיבה כזאת איננה מובנת מאליה ואיננה דגם לתמיכה בעניים.

נוכל לסכם: (א) הסיפור על משפחת בית נבטלה מופיע בתוספתא, בספרי דברים ובירושלמי מציג דוגמה שבה החכמים תמכו בנתינת סכום גבוה מאוד למשפחה מיוחסת כדי לאפשר לה להישאר בירושלים. התוספתא והירושלמי מדגישים בפירוש את זכותה של המשפחה בירושלים מדורי דורות; (ב) הקישור למעשר עני אינו מופיע בתוספתא, אבל מופיע בספרי ובירושלמי.²⁸ סביר שהקישור של המסורת על משפחת בית נבטלה למעשר עני מאוחר להיווצרות

25 ירושלמי, פאה ח, ה, כא ע"א. כל הציטוטים ומראי המקום מהתלמוד הירושלמי מובאים על פי מהדורת התלמוד הירושלמי של האקדמיה ללשון עברית, תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן, עם השלמות ותיקונים, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, 2001.

26 ירושלמי, פאה ח, ה, כא ע"א.

27 אפשרות אחרת היא שמדובר בשני המקומות שעוסקים במעשר עני: דברים כו, יב, ודברים יד, כח-כט.

28 אף שלא נאמר בפירוש שהכסף ניתן מכספי מעשר עני, ניתוח האופן שעורכי הספרי והירושלמי שיבצו את הסיפור בטקסט וכן התגובות של רובד הסתם על הסיפור מחזקות את הרושם שהעורכים אכן "קראו" את הסיפור בהקשר זה.

הסיפור עצמו: בירושלמי הקישור מופיע ברובד האמוראי, המסביר את הברייתא המכילה את הסיפור עצמו, ונראה שגם לפני הספרי עמד הסיפור באופן עצמאי, והוא שיבץ אותו בהקשר של מעשר העני; (ג) בניגוד למקורות התנאיים, שבהם נראה שאין הסתייגות מכך שהחכמים העבירו סכום כסף כה גדול למשפחת בית נבטלה, רובד הסתם בירושלמי חש צורך להצדיק ולהסביר את הנתונה הנדיבה. כמו שנראה בהמשך הדברים, סוגיית הירושלמי אינה מקבלת כפשוטה את הדרישה לתמוך באופן חריג בעניים מרקע מיוחס; (ד) הסיפור על משפחת בית נבטלה אינו מופיע במשנה כלל. ייתכן שהדבר מקורו בכך שהמשנה מצטטת פחות סיפורים ומעשים בהשוואה לתוספתא ולירושלמי, אך ייתכן גם שיש כאן התנגדות עקרונית לדרישה לתמוך בנדיבות רבה בעניים מרקע מיוחס.

למרות הסתייגויות אלו התוספתא, ספרי דברים והירושלמי (וכן מקורות מאוחרים יותר) מביאים את הסיפור ובכך מחזקים את הגישה שיש לתמוך בנדיבות רבה בעניים מרקע מיוחס (דגם התוספתא של "די מחסורו אשר יחסר לו"). מקורות תנאיים אחרים מסתייגים מגישה זו, ובהם יעסוק החלק הבא של המאמר.

מקורות תנאיים המסתייגים מנתינה נדיבה על פי הדגם של תוספתא, פאה ד, י'

מדרש התנאים ספרי דברים, בדרישתו את הפסוק שעליו התוספתא מבססת את הדגם שלה לנתינה ("כִּי פֶתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לֹא וְהַעֲבַט תַּעֲבִיטְנוּ דִּי מְחָסְרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסֵר לוֹ", דברים טו, ח), מסייג את הדגם הנדיב וההיררכי של התוספתא בקביעתו שהעשרה של עני אינה בגדר המצווה:

"די מחסורו". אין אתה מצוה לעשרו. "אשר יחסר לו". אפילו סוס ואפילו עבד. מעשה בהלל הזקן שנתן לעני בן טובים אחד סוס שהיה מתעמל בו ועבד שיהא משמשו. שוב מעשה בגליל העליון שהיו מעלים לאורח ליטרא בשר שלציפרי בכל יום. "לו", זו אשה כענין שנאמר (בראשית ב' יח) "אעשה לו עזר".²⁹

29 ספרי דברים קטז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 175).

הספרי אינו מתעלם מהסיפורים על המקרים שבהם ניתנה תמיכה נדיבה של מותרות ואף מציג אותם, אך מוסיף הסתייגות באמצעות ההבחנה בין הביטויים "די מחסורו" ל"אשר יחסר לו". בקישור לפסוק אחר מאותו הפרק ("כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוה לאמר פתח תפתח את ידך לאחיה לענייך ולאבניך בארצה", דברים טו, ח) הספרי מציג את גרסתו שלו לגיוון ולהיענות לצרכיו הייחודיים של כל עני ועני במדרש המזכיר את התוספתא:

תוספתא, פאה ד, י	ספרי דברים ק"ח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 177)
היה משתמש בכלי מילת נותנין לו כלי מילת.	"פתוח תפתח את ידך לאחיד לעניך לאביונך", למה נאמרו כולן?
מעה נותנין לו (מאה) מעה עיסה נותנין לו עיסה פת נותנין לו פת להאכילו בתוך פיו מאכילין אותו בתוך פיו.	הראוי ליתן לו פת נותנין לו פת עיסה נותנ' לו עיסה מעה נותנ' לו מעה להאכילו בתוך פיו מאכילין אותו בתוך פיו.

בניגוד לתוספתא, בספרי דברים אין מוצגת האפשרות שכלי מילת, הבגדים היקרים, כלולים במחויבות לסיפוק צרכיו של העני. הספרי מסתפק אפוא בגיוון הדרכים לסיפוק תזונה לנזקקים על פי האופן שהם רגילים לזון בו. הגיוון הוא בדרך שהצרכים הבסיסיים מסופקים.

אפילו בתוספתא עצמה הדרישה לתמוך בעניים לפי הסטטוס הקודם שלהם, ואפילו לספק סוס או עבד, סמוכה ליחידה אחרת הקובעת שעל מי שירדו מנכסיהם למכור את כליהם ולהחליפם בכלים מאיכות נמוכה יותר:

היה משתמש בכלי זהב מוכרן ומשתמש בכלי כסף בכלי כסף מוכרן ומשתמש בכלי נחשת בכלי נחשת מוכרן ומשתמש בכלי זכוכית.³⁰

30 תוספתא, פאה ד, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 58).

לפי מקור זה על העני, ובייחוד זה שהיה עשיר קודם לכן, לרדת במתינות ברמת חייו. דרישה זו אינה מופיעה אפילו בדגם המשנה שבו העני אינו מחויב למכור את ביתו ואת כליו כדי להיות זכאי למתנות העניים ("אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו"). הסמיכות של שני המקורות הנראים סותרים זה את זה נראית תמוהה, כמו שציינה אליסיה גריי (Gray):

תוספתא, פאה ד, י, וד, יא, אינן מתיישבות זו עם זו בקלות. אם לפי ד, י, אנחנו אמורים "לתת" לעני בדיוק מה שחסר לו, מדוע ד, יא, דורשת ממנו למכור את חפציו האישיים היקרים ולהשתמש בחפצים בעלי ערך פחות? אם הן ד, י, הן ד, יא, פונות לעשירים שירדו מנכסיהם, קשה להבין מדוע קודם מספקים להם את המותרות שהם רגילים להם רק כדי שאחר כך יצטרכו להחליף את חפציהם האישיים היקרים בחפצים פחותי ערך (או ההפך).³¹

אכן, ניסיון ליישב בין שני המקורות כבר מופיע בתלמוד הירושלמי. הירושלמי מבחין בין חפצים הנוגעים בגוף (בגדים) וחפצים שאינם נוגעים, לפחות לא ברציפות כמו כלים. כמו שנראה בהמשך הדברים, בירושלמי יש ניסיון לצמצם את הנתינה הנדיבה ואת המותרות למקרים ספציפיים ויוצאי דופן ובתשומת לב מיוחדת לביגוד. גם גריי מציעה פתרון לסתירה בין שתי היחידות מהתוספתא. לדעתה המקור הראשון (ד, י), המחייב לספק לכל נזקק לפי צורכו, פונה לקהילה; ואילו הדרישה לירידה ברמת החיים פונה לעני עצמו. כלומר, הקהילה נדרשת לספק את המותרות, ואילו העני נדרש לרדת ברמת החיים.

לדעתי יש לשקול את האפשרות ששני מקורות אלה נושאים מסר סותר. כך תוספתא, פאה ד, י, מציעה שאיפה אידאלית לספק לכל עני לפי סגנון החיים שהיה רגיל לו לפני שירד מנכסיו ובכך להחזירו למצבו הקודם; ואילו תוספתא, פאה ד, יא, מציעה מודעות לקושי לספק מותרות, למחסור במשאבים לשם כך,

Alyssa M. Gray, "The Formerly Wealthy Poor: From Empathy to Ambivalence in Rabbinic Literature of Late Antiquity," *Association for Jewish Studies (AJS) Review* 33 (2009), p. 109. (התרגום שלי).

ואולי גם לחוסר נכונותה של הקהילה לספק מותרות, ודורשת מהעני לרדת מעט ברמת החיים. אם אכן לשתי היחידות מסר שונה, נוכל לומר שכבר בתוספתא מופיעה הסתייגות מהדגם שלפיו יש לספק לכל עני תמיכה על פי סגנון החיים שהורגל לו.

נוסף על ההסתייגויות בספרי דברים ובתוספתא, בדגם של המשנה שסקרנו קודם אין כל התייחסות למחויבות לספק מותרות. המזון, הסיוע מהקופה ופרנסת הלינה וכן מתנות העניים אמורים להתחלק לפי סטנדרטים שוויוניים לכול. ההתייחסות היחידה העשויה לרמוז להטבה למי שבא מרקע עשיר היא שאין מחייבים אותו למכור את ביתו ואת כליו כדי לקבל סיוע. בשני מקומות נוספים המשנה מתייחסת למצבם המיוחד של מי שהיו עשירים ונהפכו לעניים או לסיוע לנזקקים על פי מצב כלכלי קודם. כמו שנראה, בשני המקרים אין הקהילה או הציבור חייבים לשאת בהוצאות חריגות. המקור הראשון מתייחס ללשכה במקדש שממנה נתמכו עניים בני טובים:

שתי לשכות היו במקדש: אחת לשכת חשיים ואחת לשכת הכלים.
לשכת חשיים – יראי חט נותנין לתוכה בחשיי [בחשאי, כלומר
בסתר] ועניים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשיי (שקלים ה, ו).

התוספתא מוסיפה שלשכות כאלה פעלו גם בערים ולא רק במקדש:

כשם שהיתה לשכת חשאיין במקדש כך היתה בכל עיר ועיר מפני
שעניים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשיי.³²

המקורות התנאיים מתארים את המוסדות הייחודיים הללו כפועלים בתקופת הבית. בכל אופן אין עולה מהם שלעניים שבאו ממעמד גבוה סופקו מותרות או שכל חסרונם סופק, אלא שמכיוון שהתביישו לקבל סיוע, אפשרה להם לשכת החשאים להיתמך בדיסקרטיות. זאת ועוד, גם התרומה למוסדות אלו מוצגת כתרומתם של יחידים יוצאי דופן: יראי החטא. על פי מנחם בן שלום, יראת החטא

32 תוספתא, שקלים ב, טז (מהדרות ליברמן, עמ' 211).

היא "מניעת חטא מלכתחילה וניסיון למונעו כליל, כדי להביא לידי מציאות של קדושה ואמונה ללא חיץ עם הקב"ה"³³. נראה אפוא שהנתינה בחשאי נועדה למנוע את הכיבודים או את הכרת התודה שהנותן בפומבי עשוי לקבל,³⁴ ובכך נתינתם של יראי החטא הופכת לכזאת שאינה מונעת ממניעים פסולים. כך או כך ברור שלמוסד זה תרמו יחידי סגולה. נוכל לסכם ולומר שהמשנה מציגה את לשכת החשאיים כמוסד מיוחד שפעל בזמן הבית ואינו חלק בלתי נפרד מדגם התמיכה שלה. אפילו בדרך שהוא מתואר אין אזכור של מותרות, נתינה נדיבה במיוחד או חיוב של הקהילה להפעיל לשכות כאלה. עוד התייחסות של המשנה והתוספתא לכך שיש לספק צדקה על פי מעמד מופיעה במשנה כתובות, במקור העוסק בנישואי היתומה:

המשיא את בתו סתם לא יפחות לה מחמשים זוז [...] וכן המשיאין את היתומה לא יפחתו לה מחמשים זוז ואם יש בכיס מפרנסין אותה לפי כבודה (כתובות ו, ה).³⁵

המקור מציג את דרישת המינימום מהאב וממי שמשיא את היתומה. עם זאת הוא מכיר בכך שקיימים הבדלי סטטוס שבדרך כלל באים לידי ביטוי בהוצאות הנישואין, ולכן במקרה של יתומה הוא ממליץ שהקהילה הדואגת לנישואיה תשיא אותה "לפי כבודה", כלומר לפי ייחוסה ומעמדה המשפחתי. עם זאת חשוב לציין שהמשנה מתנה את החיוב להשיא יתומה "לפי כבודה" באפשרות הכלכלית: "אם יש בכיס"³⁶. המשנה קובעת אפוא כי חובה להשיא את היתומה במינימום, ואילו בנוגע לתוספת ליתומה בעלת ייחוס ומעמד הדבר תלוי במשאבים שיש בידו

- 33 מנחם בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ח, עמ' 203.
- 34 ראו גם בברית החדשה, מתי ו, ב.
- 35 ראו גם תוספתא, כתובות ו, ז: "המשיא את בתו ופסק עם חתנו שיעמוד ערום וילבישנה אין אומ' יעמוד ערום וילבישנה אלא מכסה את הראוי לה וכן המשיאין את היתומה לא יפחתו לה מחמשים זוז ואם יש בכיס מפרנסין אותה לפי כבודה".
- 36 במקור אחר (משנה, שבת טז, כב) מתוארת כבדרך אגב מגבית קהילתית בבית הכנסת להשאת יתום ויתומה.

הקהילה. במקרה זה המשנה והתוספתא מגלות מודעות לעול הכלכלי העלול להיות כרוך בצדקה על פי מעמד וייחוס, ולכן אינן מחייבות לספק צורכי נישואין ליתומה "על פי כבודה".

עד כה ראינו שבמקורות תנאיים, בכלל זה בתוספתא עצמה, אפשר למצוא הסתייגות מהדגם שלפיו יש לספק לכל עני "די מחסורו אשר יחסר לו" ואפילו מותרות בהתאם לאורח חייו ולמעמדו לפני שירד מנכסיו. ההסתייגות נעשית בכמה דרכים: בפרשנות שונה של הפסוק "די מחסורו אשר יחסר לו", בתביעה מהעני לרדת ברמת החיים שהורגל אליה, בהצגת הנתינה לפי מעמד קודם כמותנית בעודף כספי, בתיאור מוסד לתמיכה בעניים בעלי סטטוס גבוה כמוסד שפעל בימי הבית ותרמו לו רק אנשים יוצאי דופן בצדיקותם, או בהתעלמות מהמחויבות המיוחדות למלא את החוסר הייחודי למי שהורגלו למותרות. בסעיף הבא נבחן את הדרכים שבהן התמודד התלמוד הירושלמי עם המקורות המציגים תמיכה נדיבה במיוחד בעניים ממעמד גבוה.³⁷

התלמוד הירושלמי

הירושלמי, המקור האמוראי היחיד הנידון במאמר זה, מסתייג מנתינה נדיבה לעשירים. הוא אינו שולל נתינה כזאת באופן קטגורי, אלא עושה זאת על ידי הסברת המקורות התנאיים המציגים נתינה נדיבה כתלויים בנסיבות ובמקרים מסוימים, בצרכים מסוימים ובאפיקי צדקה מסוימים (בעיקר משאבים פרטיים ומעשר עני). כמו שכבר ראינו בנוגע לסיפור על הסכום העצום שניתן למשפחת

37 השוו לעמדתה של אליסיה גריי שככל הנוגע ליחס לעניים ממעמד גבוה (כלומר מי שהיו עשירים וירדו מנכסיהם) יש הבדל מהותי בין התנאים לאמוראים. לדעתה מקורות תנאיים מגלים אמפתיה לעניים כאלה, ואילו מקורות אמוראיים מארץ ישראל מתחילים לגלות יחס דו-ערכי כלפיהם, בייחוד כלפי הדרישה שהקהילה תתמוך בהם לפי מעמדם הקודם. לדעת גריי הדבר קשור למעמד החברתי-כלכלי של האמוראים. בניגוד לתנאים, שהיו עשירים ולכן ביטאו אמפתיה כלפי בני מעמדם, האמוראים חיו בתקופת משבר – המאה השלישית באימפריה הרומית – והיו מעורבים יותר בצדקה הקהילתית, ולכן גם הגבילו את התמיכה הנדיבה. Gray, "The Formerly Wealthy Poor" (לעיל הערה 31), עמ' 101-133. לדעתי, כאמור, ההסתייגות מהנתינה הנדיבה (הדו-ערכיות בלשונה של גריי) מופיעה כבר במקורות תנאיים.

בית נבטלה, התלמוד הירושלמי מציג את הנתינה המופלגת לעניים כמקרה מיוחד של משפחה הקשורה לירושלים מדורי דורות ובפרשנות מסוימת של החכמים לפסוקים. בנוסף, על פי ההקשר בסוגיה מדובר בכספים של מעשר עני, שבהם לפי אחדים מהמקורות (בכללם כמובן הירושלמי) אפשר לבחור (לפחות חלקית) את המוטבים של המתנה. נבחן אפוא כמה דוגמאות שמציגים כיצד הירושלמי מתייחס לגישה המחייבת נתינה נדיבה העולה מהדגם של התוספתא:

והתני. מעשה בהלל הזקן שלקח לעני בן טובים סוס אחד להתעמל
בו ועבר לשמשו. שוב מעשה באנשי הגליל שהיו מעלין לזקן אחד
ליט' [בשר] צפרים בכל יום.
ואיפשר כן.
אלא דלא הוה אכל עם חורנין.³⁸

הירושלמי פותח בציטוט ברייתא דומה לזו שראינו בתוספתא ובספרי על הלל הזקן ועל אנשי הגליל. מיד לאחר מכן תמה סתם (רובד העריכה) הירושלמי על כמות הבשר הגדולה שניתנה לאדם אחד: "ואיפשר כן" – האם זה אפשרי?³⁹ בשלב זה הירושלמי מסביר את המקרה כמקרה ייחודי שלו נסיבות מיוחדות. הפרשנים חלוקים על משמעות המילים "דלא הוה אכל עם חורנין". יש שהציעו שאדם זה אכל רק בשר ולא שום מאכל אחר, כך שכמות בשר כזאת הייתה הכרחית בשבילו.⁴⁰ היו שהציעו שהזקן אכל ביחד עם אחרים, כך שכמות הבשר

38 ירושלמי, פאה ח, ח, כא ע"א.

39 ליברמן, **תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 19)**, עמ' 186, משווה את סוגיית הבבלי המביאה סיפור זה וכותב: "ובבבלי הנ"ל: שלקחו לעני בן טובים אחד מצפורי ליטרא בשר בכל יום. ליטרא בשר מאי רבותא? אמר רב הונא ליטרא בשר משל עופות. ובבבל, שהיה שם בשר בזול, שאלו ליטרא בשר מאי רבותא? אבל בא"י שאלו: ואיפשר כן?".
40 הפני משה (הרב משה מרגלית) מסביר כדיבור המתחיל: "אלא דלא הוה אכיל עם חורנין. כלומר מפני שהיה רגיל שלא לאכול שום תבשיל הנעשה עם מאכלים אחרים. א"נ (אי נמי) שהיה רגיל לאכול בלבדו תמיד ומתנהג בחשיבות הרבה ובמעדנים כאלו וכפי שהוא רגיל כך היו מעלין לו".

לא הייתה מיועדת לאדם אחד.⁴¹ כך או כך הירושלמי מציג את המקרה כתולדה של נסיבות מסוימות מאוד, ובכך מפקיע אותו מלהיות דגם לאופן שיש לתת בו צדקה. אין אפוא הכרח לספק בשר (שנחשב יקר בארץ ישראל באותה תקופה) לכל מי שהיה רגיל לכך, אלא במקרים מיוחדים ביותר. כמו שהוזכר קודם לכן, הירושלמי עומד על הסתירה בין שתי הברייתות שראינו גם בתוספתא פאה (ד, י ויא):

תני. משתמש בכלי זהב נותנין לו [כלי] כסף. כלי כסף נותנין לו כלי נחושת. כלי נחושת נותנין לו כלי זכוכית. [...] והתני היה משתמש בכלי מילת נותנין לו כלי מילת. כאן בגופו וכאן שאינו בגופו.⁴²

בניגוד לתוספתא, בברייתא שבירושלמי נראה כי אין מדובר בכליו של העני שהוא עצמו אמור למכור, אלא בכלים שהאוכל לעני מוגש בהם, כמו שמראה גם הסיפור המופיע מיד בהמשך הסוגיה ונדון בו להלן.⁴³ כך או כך הירושלמי מבחין בין כלי אוכל ובין ביגוד. בניגוד לביגוד, שבנוגע לו חובה לספק ביגוד יקר (כלי מילת) למי שהיה מורגל בכך, בנוגע לכלי אוכל הירושלמי גורס שאין חשיבות

41 וכך מפרש יוסף ענגיל בפירושו גליוני הש"ס: "נ' (נראה) דתיבת אלא צריך להיות אחר תיבת אכיל [...] דלא הוה אכיל אלא עם חרונין היינו שכך היה יוקר רוח רגילותו לאכול רק עם אחרים ומסיבת אורחים ונתנו לו הליטרא בשר ציפרין עבירו ועבור האחרים ואין כאן הפלגה". שטיינזלץ מסתמך על שינוי הגרסה שבפירושו גליוני הש"ס, ובפירושו במהדורות שטיינזלץ הוא כותב כך: "שלא היה אוכל אלא עם אנשים אחרים". עם זאת נראה שההצעה להוסיף "אלא" אינה נסמכת על כתב יד, כי אם על הקושי להסביר את דברי הירושלמי.

42 ירושלמי, פאה ח, ח, כא ע"א.

43 את ההבדל בין הברייתא בירושלמי למקור בתוספתא אפשר להסביר בכמה דרכים: ייתכן שהיו לפנייהם מקורות שונים; ייתכן שהירושלמי איחד את הצורה ששתי הברייתות מנוסחות בה עם הפועל "נותנין לו", אולי משום שהדבר מנוגד להלכה מפורשת במשנה הקובעת שאין לחייב את העני למכור את כליו כדי להיות זכאי לסיוע; או שלחלופין במציאות המוכרת למחברי הירושלמי אנשים מכרו את המותרות שלהם כשירדו מנכסיהם.

להתאמה לסגנון החיים שמקבל הסיוע היה רגיל לו. הירושלמי כאמור מסביר את הניגוד לכאורה בין הכלים (שבהם אפשר להוריד את הרמה) ובין הביגוד (שיש לספק) בנימוק: "כאן בגופו וכאן שאינו בגופו". הפרשנים הסבירו את ההבדל בין שני סוגי הכלים לא כהבחנה בין כלים לבגדים (שגם הם כאמור מכונים כלים), אלא כהבחנה בין כלים הנוגעים בגוף לכאלו שאינם נוגעים בו. כך למשל, הרב משה מרגלית, בפירושו פני משה, מסביר שבכלים שאדם משתמש בהם לגופו כמו כלי מילת למלבושיו מספקים לו כמו שהיה רגיל, ואילו "בשאינן כלים של גופו" אפשר להוריד את הרמה, למשל בכלי עבודה. רבי אליהו מפולדא מבחין בין כלים שהם לנוי ובין כלים שהם לצורך גופו. בכל אופן ברור שלדעת הירושלמי יש להסביר את ההבדל בין כלי האוכל, שאין לספק, ובין כלי מילת – הביגוד היקר – שיש לספק; וההבחנה קשורה כנראה לאופן השימוש בכלים אלו (ולמגעם עם הגוף). עם זאת בהמשך הסוגיה שציטטנו למעלה מופיע סיפור שלפיו כלל אין צורך לרדת ברמת כלי האוכל בהדרגה, אלא אפשר לרדת מיד לסוג הפשוט ביותר:

חד מן אילין דנשייתא איתנחת מן ניכסוי והוון זכין ליה במאן
 דחסף. והוא אכל ומותיב. אמ' ליה אסיא. עיקר תבשילה לא מן
 גוא לפסא (λοπάς) הוא. אכיל מן לפצא.
 [אחד מאלו [מחוגו או משפחתו] של הנשיא ירד מנכסיו והיו זוכים
 בו [נותנים לו מזון כצדקה] בכלי חרס. הוא אכל והקיא. אמר לו
 הרופא: "האם התבשיל במקורו אינו מהסיר?" אכל מהסיר].⁴⁴

הסיפור מתאר את ההשפעה הטראומטית העלולה להיגרם מירידה דרסטית באיכות כלי האוכל. בן משפחה של הנשיא (או אחד מבני חוגו) ירד מנכסיו ונסמך על צדקה כדי לקבל מזון. ארוחתו סופקה בצלחת חרס. בתגובה לכלי ההגשה הקיא העני לאחר שאכל. הרופא הזכיר לו שמכיוון שאוכל (גם זה שהוגש בכלי זהב או כסף) בושל במקור בכלי חרס, אין בעצם סיבה לתגובה כזאת. הסיפור מסתיים בכך שהעני אוכל ישירות מהסיר! לפי מקור זה אין חשיבות לירידה הדרגתית כמו שמציעה הברייתא בירושלמי ("משתמש בכלי זהב נותנין

לו [כלין] כסף. כלי כסף נותנין לו כלי נחושת. כלי נחושת נותנין לו כלי זכוכית". מהסיפור ברור גם שאין ביכולתו של העני למכור את כליו היקרים ולקנות כלים יקרים קצת פחות כמו שמציעה תוספתא, פאה ד, יא, שכן נראה שאין עוד ברשותו כלים יקרים, ובודאי לא נעשה מאמץ לשמור על רמת החיים שהורגל לה לפי הדגם של "די מחסורו אשר יחסר לו" המופיע בתוספתא, פאה ד, י. יותר מזה, הסיפור מציג את התגובה הקשה לשינוי ברמת החיים באופן אירוני: האיש הקיא בשל אכילה מכלי הגשה מחרס, אך בעצם אין בזה כל היגיון, כיוון שהאוכל בושל בכלי חרס (בין שהוגש בצלחת זהב ובין שבצלחת חרס). שיבוץ הסיפור בסוגיה מראה שלדעת הירושלמי גם כשמדובר בכלים (ואפילו בכלי אוכל), אין חשיבות ואין חיוב לשמור על רמת החיים שהאדם שירד מנכסיו הורגל לה. עד כה ראינו כמה דוגמאות שבהן הירושלמי מסתייג מהחיוב לשמור על רמת החיים של מי שירדו מנכסיהם, בייחוד כשמדובר במותרות. ואולם כאשר הירושלמי דן בביגוד, הדברים נראים אחרת, ונראה שניתן למצוא בו את החיוב לספק בגדים באופן היררכי, כלומר על פי מעמדו הקודם של העני, או בלשון חכמים: "לפי כבודו". חיוב זה עולה במסכת פאה בירושלמי בדיון בשאלה אם יש צורך לדקדק, כלומר לבחון ולברוק את העני הבא לבקש סיוע:

- א. איתפלגון [היו חלוקים] רב ור' יוחנן. חד' אמ' [אחד אמר]. מדקדין [חוקרים, בודקים] בכסות ואין מדקדין בחיי נפשות. וחרנה אמ' [והאחר אמר] אף בכסות אין מדקדין מפני בריתו שלאברהם אבינו.
- ב. מתנית' פליגא על מאן דאמ' [ברייתא חולקת על מי שאמר] אף בכסות אין מדקדין. פתר ליה. לפי כבודו. ותני כן. במה דברים אמורים. בזמן שאין מכירין אותו. אבל בזמן שמכירין אותו אף מכסין אותו. והכל לפי כבודו.⁴⁵

פסקה א מציגה את המחלוקת בין רב לרבי יוחנן. האחד חושב שיש לבדוק את הזכאות של הפונה כאשר מדובר בביגוד (כסות), ואילו במזון (חיי נפשות) לא

צריך לבדוק. האחר חושב שבשניהם אין צריך לדקדק אלא לתת מיד: "מפני בריתו שלאברהם אבינו". הפרשנים נדרשו להסביר את הנימוק. כך למשל, הרב מרגלית בפירושו פני משה גורס שיש לספק בגדים באופן מידי כדי להגן על העני מחשיפת סימן הברית ("שלא יתבזה ויתגלה בריתו וזהו כבודו של אברהם אבינו").⁴⁶ רבי אליהו מפולדא טוען שיש לספק את הבגדים ללא חקירה, מכיוון שפחיתות כבוד היא לבן ברית ללכת עירום ("שגנאי הוא לבן בריתו של אברהם אבינו לילך ערום"). בכל אופן בשלב זה מדובר בביגוד באופן כללי, ולו גם הבסיסי ביותר, ולא דווקא בלבוש שונה על פי מעמד. בפסקה הבאה (ב) הירושלמי טוען שיש ברייתא החולקת על הגישה שאין מדקדקים בלבוש. נראה שמדובר במקור המופיע בתוספתא, פאה, ודן בעניים נודדים:

אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכבר בפונדיון מארבע
סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שמן וקטנית שבת נותנין לו
מזון שלש סעודות שמן וקטנית דג וירק במה דברים אמורים בזמן
שאינ מכירין אותו אבל בזמן שמכירין אותו אף מכסין אותו.⁴⁷

לפי תוספתא זו החובה לספק מזון היא כלפי כלל העניים, ואילו לבוש ניתן רק לאלו המוכרים. כלומר, כשמספקים לבוש יש צורך בבדיקה ואין נותנים לכל אחד. לכאורה יש אפוא צורך בבדיקה בלבוש, והדברים מתיישבים עם הדעה הראשונה בירושלמי, אך הם מקשים על האמורא שטען שאין לבדוק. כאן התלמוד ממשיך וטוען שאת הקושיה (שמביאה הברייתא על הדעה שאין צריך לבדוק)⁴⁸ אפשר ליישב, והפתרון הוא בכך שבסיפוק בגדים סתם, כלומר בגדים פשוטים, אכן אין לבדוק, אבל כאשר מספקים בגדים "לפי כבודו", כלומר לפי הסטטוס

46 הפני משה מתייחס למצב שהעני המבקש כסות הוא עירום.

47 תוספתא, פאה ד, ח (מהדרות ליברמן, עמ' 57).

48 ראו את פירושו של לייב מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי: המונחים העקריים, ירושלים: מאגנס, 2009, עמ' 525-528, למונח "פתר לה": "על פי רוב 'פתר לה' מתרץ קושיה על אמורא (לעתים רחוקות על הסתמא) על ידי מתן פרשנות חדשה למקור ממנו הקשו".

הקודם של הפונה, יש צורך לבדוק. ואכן בשלב זה הירושלמי מציג ברייתא הזוהה כמעט לתוספתא אך עם תוספת:

ירושלמי, פאה ח, ז, כא ע"א	תוספתא, פאה ד, ח
במה דברים אמורים? בזמן שאין מכירין אותו אבל בזמן שמכירין אותו אף מכסין אותו, והכל לפי כבודו.	במה דברים אמורים? בזמן שאין מכירין אותו אבל בזמן שמכירין אותו אף מכסין אותו.

מסוגיה אפשר אפוא ללמוד שלפי הירושלמי יש לספק בגדים לפי העיקרון של "לפי כבודו", כלומר באופן היררכי לפי מעמדו של הפונה, שיש להכירו כשמדובר בבגדים יקרים. מדוע אפוא הירושלמי מאמץ את העיקרון של "לפי כבודו" כשהדברים נוגעים לביגוד? נראה שבירושלמי יש מודעות לחשיבותם של הבגדים. כך למשל, בהמשך הסוגיה הדנה במתנות נדיבות לעניים ממעמד גבוה, קצת אחרי הסיפור על בן חוגו של הנשיא שירד מנכסיו, התלמוד מדגיש את החשיבות שלאדם יהיה בגד מיוחד לשבת ולחג ואת צערם של החכמים והתלמידים החסרים בגד נוסף בשל קשיים כלכליים ולכן מתקשים בקיום המצווה. אך דומה שזו איננה הסיבה היחידה לרגישותו של הירושלמי כלפי החוסר בביגוד. ייתכן שהיבט נוסף הוא הבושה – בושתו של האדם החסר ביגוד הולם. הקישור בין חוסר בביגוד מתאים לבושה עולה גם במקורות נוספים, למשל במסכת תענית במשנה:

אמר רבן[ן] שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל[ן] כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בני ירושלם⁴⁹ יוצאין בכלי לבן שאולים שלא לבייש את מי שאין לו (תענית ד, ח).⁵⁰

49 במהדורת הרפוס של המשנה את הבגדים הלבנים שאולים לובשות בנות ירושלים. לפי כתב יד קאופמן מדובר בבני ירושלים.

50 על הנוסחים של משנה זו ראו פנחס מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים": על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה, תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 147-178 (ובייחוד עמ' 168-172).

לפי מקור זה, כמו שהגיע לדינו, רבן גמליאל טען שהימים שבהם יצאו בני ירושלים בבגדים לבנים שאולים היו הימים הטובים ביותר לישראל. פנחס מנדל סבור שרבן שמעון בן גמליאל הדגיש את הימים הללו כימים של שמחה ספונטנית הקשורה למקדש. לטענתו התוספת "שלא לבייש את מי שאין לו" מאוחרת למשנה, אך כבר הייתה לפני הירושלמי.⁵¹ אם קריאה זו נכונה, המילים "שלא לבייש את מי שאין לו", שנוספו בשלב מאוחר יותר, הוסיפו ממד חדש: ימים אלו היו ימים של שמחה גם מפני שבהם נמחקו הסממנים החיצוניים של ההבדלים המעמדיים המתבטאים בביגוד ונמנעה הבושה ממי שלא היה בידם ביגוד הולם. הקשר ההדוק בין בושה לחוסר בביגוד מתאים, כפי שעולה ממקורות חז"ל, היה חזק ויוחסה לו חשיבות רבה בעולם הרומי שחכמי ארץ ישראל חיו בו. בתרבות הרומית אנו מוצאים שלבוש מבטא מעמד. כמו שהסביר ריצ'רד סולר (Saller), שינוי בכגד יכול היה לחשוף לעין כול את התמורה שחלה במעמדו הכלכלי של האדם:

הלבוש הרומי שימש לסימון מעמד: סנטורים לבשו טוגות עם פס סגול רחב. בני מעמד הפרשים טוגות עם פס סגול צר, והאזרחים טוגה לבנה פשוטה. העניים לבשו במקרה הטוב לבוש גס ולא נוח [...] ובמקרה הפחות טוב בלואי סחבות מלוכלכים. יובנליס מספר שאין דבר בעוני הלא שמח (*infelix paupertas*) שקשה לשאתו יותר מהלעג המושך אליו למשל הביגוד הקרוע או המזוהם

51 מנדל, שם, טוען שרבן גמליאל אינו מתמקד בבושה, אלא שהזכרת כלי הלבן קשורה לבית המקדש:

שני הימים האלה [...] קשורים קשר הדוק לבית המקדש, ובשניהם השתתף כל העם בירושלים (ורבים באו בוודאי מחוץ לעיר). ומזה מתברר המסר העיקרי של רבן שמעון בן גמליאל, שכן דווקא בשני הימים האלה בלט במיוחד הקשר ההדוק של העם – כל העם – לבית המקדש. קשר זה התבטא בשמחה גדולה, עממית וספונטאנית, אשר סימניה החיצוניים היו הבגדים הלבנים (של הבנים בלבד?) והמחולות של הבנות. ייתכן שבהזכרת כלי לבן יש רמז נוסף לקשר לבית המקדש, שהרי ממקורות חיצוניים אנו למדים, שבאי בית המקדש בימי הבית השני לבשו בגדים לבנים לפני כניסתם למקדש (עמ' 170).

(Satire 3.152). החשיבות שניתנה לביגוד כסמל סטטוס הביאה אפוא לידי כך שיהיה בלתי אפשרי להסתיר עוני אמיתי.⁵²

בעולם הרומי שינוי במלבושיו של האדם שיקף כאמור לכל הסובבים אותו – מכרים וזרים – את התמורה שחלה במעמדו. ירידה ברמת הביגוד עלולה הייתה לבייש את העני ובייחוד את מי שבאו ממעמד גבוה. ייתכן שלכן הירושלמי מבחין בין ביגוד לשאר המותרות.⁵³ לא מפתיע אפוא שחכמי הירושלמי, בהיותם חלק מהעולם הרומי, החריגו את הלבוש משאר המותרות וחייבו לספק אותו "לפי כבודו", כלומר לפי היררכיה של מעמד. במובן זה ההבחנה "כאן בגופו וכאן שאינו בגופו" מרמזת אולי לא רק על ההבחנה בין דברים הנוגעים או שאינם נוגעים בגוף, אלא בין דברים שאינם חלק מהגוף לכאלה ההופכים להיות כמעט חלק ממנו ומבטאים את זהותו כלפי חוץ.

סיכום

במאמר זה הוצגו שני דגמים לאופן שבו יש לחלק את המשאבים בתמיכה בעניים: הדגם הראשון, המופיע במשנה פאה ח, ז-ט, מציע חלוקה לפי קריטריונים אחידים ומדורגים של מצוקה כלכלית; ואילו הדגם השני, המופיע בתוספתא, פאה ד, י, מציע שיש לתמוך בעניים על פי מעמדם הקודם. מיכאל הלינגר, שעמד על ההבדלים בין גישת המשנה לגישת התוספתא, גרס שגישת תוספתא (ד, י) קרובה יותר לגישה המקראית, הקוראת לספק לכל עני את החסר לו; ואילו המשנה משקפת גישה מציאותית:

Richard Saller, "Poverty, Honor and Obligation in Imperial Rome," *Criterion* 52 (1998), p. 37 (התרגום שלי).

53 תשומת לב דומה לבושה המוגברת של עניים ממעמד גבוה החסרים ביגוד הולם עולה גם במקורות נוצריים מתקופה מאוחרת הרבה יותר, כפי שכותב פיטר בראון, עוני ומנהיגות (לעיל הערה 14), עמ' 73: "בשנת 557 הוא [פלגיוס] כתב בדחיפות לבישוף של ארל שישלח לו אספקה של ביגוד זול בעבור העניים: ברדסים, טוניקות וגלימות קצרות: 'כי בעיר גדול המחסור בביגוד, כך שרק בצער ובלב כבד יכול אני לראות את אנשינו, שבעבר היו בני טובים ואנשים אמידים'". וראו את ההפניות שם.

נראה שהדרישה להגיש עזרה בהיקף כה נרחב היא ברמה התיאורטית, ברמה האידאלית, ולמעשה כתוב במשנה שיש להגביל את הנתינה מהמקורות הציבוריים למינימום ההכרחי לקיום.⁵⁴

הלינגר מסביר את ההבדל בין המשנה לתוספתא בתמורות היסטוריות:

נראה שהצורך בהגדרה זו נובע משינוי לרעה במצב הכלכלי כתוצאה מהמלחמה ברומאים והחורבן שבא בעקבותיה, שגרמו לריבוי העניים מחד גיסא ולדלדול המקורות הכלכליים הפרטיים והציבוריים מאידך גיסא.⁵⁵

לפי עמדתו של הלינגר, הלכות התוספתא משקפות נהגים שהיו מקובלים בתקופה מוקדמת יותר, ואילו המשנה משקפת את ההתפתחות שחלה בעקבות הידרדרות המצב הכלכלי.

לדעתי הדגם שהתוספתא מציגה, וכן המקורות הנוספים בספרות חז"ל הגורסים שיש לספק את החוסר של העני גם כשמדובר במותרות, אינו קרוב יותר לצייווי המקראי. המוטיבציה לפרש את "די מחסורו אשר יחסר לו" במשמעות של סיפוק הצרכים על פי הסטטוס הקודם של העני תואמת את הנורמות המעמדיות של העולם היווני-רומי. כלומר, אף שהתוספתא מצטטת את הפסוק, פרשנותה איננה הכרחית אלא נובעת מהרקע התרבותי של העולם שבו חיו החכמים. במקורות חז"ל הגישה המבחינה בין מעמדות מתנסחת בביטוי "לפי כבודו". בהקשר של תמיכה בעניים גישה זו מביאה לידי ביטוי את הרצון לשמור על מעמדם הקודם של מי שבאו מרקע עשיר וכן את הרגישות והחרדה האופיינית לעולם היווני-רומי מפני הירידה מנכסים.

אין כאן אפוא גישה אידאלית אל מול גישה מציאותית אלא שני דגמים: האחד, זה המופיע במשנה, מעמיד במרכזו אתוס שוויוני יחסית בכל הנוגע

54 הלינגר, "מצוות צדקה" (לעיל הערה 2), עמ' 3.

55 שם. ראו גם עמ' 27.

לעניים, כך שזכאותם נקבעת על פי מדרג שווה של מצב כלכלי – כלומר, ככל שאדם עני יותר הוא זכאי לסוגים רבים יותר של תמיכה. דגם זה, העשוי להיראות מובן מאליו לקורא המודרני, משקף תמונה הפוכה לחלוקה המקובלת בעולם הרומי, שבו ככל שלאדם כבוד ומעמד גבוהים יותר, כך יקבל יותר. הדגם האחר, זה שבתוספתא פאה ד, י, בוחן את מעמדו הקודם של העני וקובע שיש לתמוך בו בהתאם, ובכך הוא תואם יותר את הנורמות המקובלות בעולם הרומי. דוגמה מעשית לחלוקה כזאת של צדקה מצאנו במה שכתב בראון על הכנסייה הנוצרית.⁵⁶

ראינו שכבר במקורות התנאיים, ואפילו במשנה ובתוספתא עצמן, יש התחבטות בנוגע לחיוב לספק עזרה על פי מעמד קודם. במשנה הדבר בא לידי ביטוי בהלכה בנוגע להשאת היתומה. המשנה פותרת זאת באומרה שאם יש אפשרות כלכלית מפרנסים אותה "לפי כבודה", ואם אין – משיאים אותה במינימום, שהוא חמישים זוז. הלכה זו חושפת את התחשבותה של המשנה במשאבי הקהילה. ראינו שספרי דברים מסייג את החיוב לתת מותרות לעני בהבנה גורפת פחות של החיוב "די מחסורו אשר יחסר לו" ובאי-אזכורם של כלי המילת (הבגדים היקרים) בחיוב לתת לכל עני לפי מה שהורגל לו. גם תוספתא, פאה ד, יא, מביעה גישה שאינה מתיישבת עם תוספתא, פאה ד, י, בכך שהיא דורשת מהעני למכור את כליו ולקנות כלים פשוטים יותר. דומה שמקורות אלו מתייחסים ברובם לתמיכה בעניים באמצעות משאבים קהילתיים.

עם זאת ראינו גם את הסיפור על משפחת בית נבטלה וכן את הסיפור על הלל שסיפק סוס ועבד ועל אנשי הגליל שסיפקו בשר רב לאדם אחד. סיפורים אלו מופיעים בתוספתא, בספרי דברים וכן אחר כך בירושלמי. אף שייתכן שהלל סיפק את הסוס ואת העבד מהונו הפרטי, בספרי דברים ובירושלמי הסיוע למשפחת בית נבטלה מוצג כממומן מכספי מעשר העני, ואילו אספקת הבשר עשויה הייתה לבוא ממשאבים קהילתיים. כך או כך, המשך מסירתם של סיפורים אלו מעיד שהתביעה לתת מותרות באה לידי ביטוי לא רק בתוספתא אלא גם במקורות אחרים. עם זאת סיפורים אלו נעדרים מהמשנה וכן נעדר החיוב לספק מותרות או לתמוך בעניים לפי מעמדם הקודם.

התלמוד הירושלמי מבטא גישה המסתייגת מהדרישה לספק מותרות לעניים. ראינו שהירושלמי מציג אחדים מהסיפורים שציינו קודם בהקשר מסוים מאוד, ובכך הם אינם עוד בגדר דגם להתנהלות כללית, אלא מקרה מיוחד. כך למשל, משפחת בית נבטלה היא משפחה המיוחסת לארנן היבوسی וכן יש צורך לתרץ ולהסביר את העובדה שהחכמים פסקו להם סכום כה גבוה. אספקת הבשר לזקן בגליל הוסברה בכך שהוא יכול לאכול רק בשר (או שמא לא אכל לברו אלא עם אחרים); כלומר, שוב מדובר במקרה פרטי המצריך הסבר, ולא בדגם לכול. הירושלמי אף מביא סיפור המעמיד באופן אירוני ומגוחך את הצורך של העשירים לאכול מכלים מפוארים ובעצם טוען שאין היגיון בבסיס דרישתה של התוספתא שהעשיר שהפך לעני ירד אך במעט באיכות הכלים. אין גם סיבה, לפי הירושלמי, להגיש לעני מרקע מכובד את האוכל בכלים מפוארים. עם זאת דומה שהירושלמי מחריג את הלבוש, שכן אותו יש לספק "לפי כבודו". כמו שראינו, תשומת לב כזאת ללבוש תואמת את הנורמות של העולם היווני-רומי, שבהן הלבוש שיקף מעמד, והיעדר לבוש הולם היה מביא לידי בושה עמוקה.

המאמר חשף את שתי הגישות העולות במשנה, פאה ח, ז-ט, ובתוספתא, פאה ד, י, בעניין האופן הנכון שיש להשתמש בו במשאבי הקהילה, במתנות העניים, במעשר העני ובמשאבים פרטיים לשם תמיכה בעניים. ראינו שספרות חז"ל מארץ ישראל איננה מציגה גישה אחידה בנושאים אלו, והמקורות מעידים על התחבטות והתדדינות בין שתי הגישות. כרקע לדיון עומדים מצד אחד אתוס השוויון (מבחינה מעמדית) של המקרא, הקורא לתמוך בחלשים ביותר דווקא, ומן הצד האחר המערכת ההיררכית-מעמדית של העולם היווני-רומי, המגלה חרדה מפני התרוששות ורגישות כלפי הקושי שחוה אדם אמיד שירד מנכסיו. המשנה והתוספתא מציגות דגמים מנוגדים המבטאים את האתוס המקראי מצד אחד ואת האתוס הרומי מן הצד האחר, ואולם שני הדגמים שואבים רכיבים מתוך שני האתוסים הללו. כך, גם המשנה היא חלק מהעולם התרבותי הרומי, וגם היא איננה אדישה לנימוק של "לפי כבודו"; ואילו התוספתא מרחיבה את עולמו של העולם הרומי, שבו לא ראו בעניים "רגילים" קבוצה שיש לסייע לה, וכוללת יחד הן את העניים הללו והן את העשירים שירדו מנכסיהם. נוסף על אתוסים אלו, נראה שגם המודעות למוגבלות הכלכלית של הקהילה משפיעה על ההתלבטות כיצד להשתמש נכון במשאבי הקהילה למען התמיכה בעניים.

תאוריות של מדיניות רווחה ומקורות חז"ל

עיון בעיצוב התנאי של מוסד המעשר השני

עדי ליבזון

מבוא

השיח האקדמי בנושא מדיניות רווחה מתמקד בעיקר בחלוקה של משאבים חומריים ובפרמטרים סטטיים למדידה של אי־שוויון בהכנסות, והתמקדות זו מתבטאת במרכזיותם של מדדי אי־שוויון כגון מדד ג'יני ומדד אטקינסון.¹ שיח

* מאמר זה הוא פיתוח של המאמר: "Transforming Social Welfare Policy: The Reconstruction of the Institution of the Second Tithe as a Model for Social Welfare Policy," *Journal of Law and Religion* 29 (2014), pp. 259–274. בגרסה העברית יש התייחסות רחבה להקשר שהמוסד "מעשר" עומד בו בהשוואה למוסדות הלכתיים מקבילים, ובעיקר ליישומים אפשריים של הגישה החז"לית בחברה ובכלכלה המודרניות. מאמר זה גם יצא נשכר מהערותיו הרבות והמועילות ביותר של ד"ר בני פורת ומעבודת עריכה יסודית של קרן גליקליך. שורשו של המאמר בשיעור שהעברתי לזכרה של אמי ז"ל, מוריה ליבזון. יהיו הדברים לזכרה. אני מודה ליצחק בנבגי, לחיים שפירא ולמשתתפי הסדנה לצדק חברתי בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר־אילן ולמשתתפי הכנס בנושא צדק חברתי של המכון הישראלי לדמוקרטיה על הערותיהם המועילות, ובייחוד לצילי דגן על הערותיה ועל תרומתה לקידום המאמר. גרסה עברית זו נכתבה הודות לתמיכה של התכנית לזכויות אדם ויהדות של המכון הישראלי לדמוקרטיה, ששימשה כר פורה לפיתוח המאמר, ועל כך תודתי לעומדים בראשה: חנוך דגן, שחר ליפשיץ וידידיה שטרן. האחריות הבלעדית לטעויות היא שלי.

1 מדד ג'יני מודד את התפלגות ההכנסות הנתונה בחברה (עקומת לורנץ) ביחס למצב של שוויון מושלם. המקדם של מדד ג'יני נע בין הערכים 0 ו־1 על בסיס השטח הכלוא בין עקומת לורנץ, המשקפת את התפלגות ההכנסות הנתונה בחברה, ובין עקומה של שוויון מלא. כאשר התפלגות ההכנסות בחברה שוויונית לגמרי, עקומת ההתפלגות חופפת את עקומת השוויון המלא, כך שהשטח הכלוא בין הגרפים והמקדם של מדד ג'יני הוא 0. כאשר כל המשאבים נמצאים אצל פרט אחד בחברה, השטח הכלוא

אקדמי זה חלחל גם לזירה הפוליטית והשפיע עד מאוד על קובעי המדיניות בעולם המערבי.² אחד הקולות העיקריים בשיח זה הוא זרם "שוויונאות המזל" (luck egalitarianism), הגורס כי מטרת-העל של מערכת הרווחה היא "לבער את השפעתו של גורם המזל מהמערכת האנושית".³ אף שזרם זה מתמקד ביצירת שוויון בחברה, הוא השפיע על מטרות-העל של מדיניות הרווחה בכללה, ובכלל זה על גישות שאינן שוויוניות טהורות.

זרם חלופי לשוויונאות המזל, אף שהוא מקובל פחות, מתמקד באלמנטים הדינמיים של דפוסי חלוקת המשאבים: בתהליך החלוקה ובעיקר בשאלה כיצד המכניזמים של החלוקה יכולים להשפיע על כבוד האדם (במובן של respect) ועל כבודם העצמי של הפרטים. נציגו העיקריים של זרם זה, שבספרות מכונה "שוויונאות היחס" (relational egalitarianism), הם ג'ונתן וולף ואליזבת אנדרסון, הטוענים שההתמקדות בחלוקת המשאבים החומריים עלולה לחתור תחת ממדים אחרים – כבוד וכבוד עצמי.⁴

1. בין הגרפים הוא הגדול ביותר האפשרי, והוא מצוין במדד ג'יני על ידי המקדם 1. מדד אטיקנסון מאפשר לשנות את רמת הרגישות לשינויים ברמות ההכנסה השונות. הסטטיות של מדדים אלו נעוצה בכך שהם מתייחסים להתפלגות נתונה, ללא שום התייחסות לצורה ולתנאים שבה היא נוצרה.

2. דוגמה להשפעתם החזקה של מחקרי האי-שוויון הסטטיים של פערי הכנסה על המדיניות אפשר למצוא בדבריו של פיטר אורזג (Orszag), לשעבר ראש המשרד למינהל ותקציבים בממשל אובמה: "עבודתו של סאז [Saez] על אי-שוויון בהכנסות ומסים עזרה לי לעצב את תפיסתי בנושאים אלו והשפיעה על התקציב של ממשל אובמה". ראו, Peter Orszag, "Congratulatory to Emanuel Saez," *Official White House Web Site*, 27.04.2009 (כל התרגומים במאמר הם שלי אלא אם כן צוין אחרת). תומס פיקטי (Piketty) ועמנואל סאז, שלמחקרם מתייחס אורזג, הם כלכלנים ולא פילוסופים פוליטיים, ועבודתם מתבססת על ההנחה שמדיניות חברתית צריכה להתמקד בחלוקה של משאבים חומריים. לתיאור העמדה העקרונית המנחה אותם בעבודתם ראו Annie Lowrey, "For Two Economists, The Buffet Rule is Just a Start," *New York Times*, 16.4.2012

3. Elizabeth Anderson, "What is the Point of Equality?," *Ethics* 109 (1999), p. 288

4. על שוויונאות יחס ראו Stuart White, "Welfare Philosophy and the Third Way," in: Jane Lewis and Rebecca Surender (eds.), *Welfare State Change: Towards a Third Way*, New York: Oxford University Press, 2004, p. 37
Jonathan Wolff, "Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos,"

במאמר זה ברצוני לחשוף כיצד גישה זו של "שוויונאות היחס" באה לידי ביטוי כבר בהלכה התנאית של המעשר השני – אחד התשלומים שהמקרא קובע שעל האדם להפריש מתנובת שדהו. בדרך כלל מוסד זה אינו נתפס כמוסד שתפקידו רווחה, אבל העמדתו בהקשר של גישת "שוויונאות היחס" תחשוף את תפקידו הרווחתי-חברתי.

שוויונאות המזל ושוויונאות היחס

מושג השוויון של וולף ואנדרסון מושתת בעיקרו על הביקורת על תפיסת השוויון של זרם שוויונאות המזל – הזרם הדומיננטי בתאוריה של מדיניות חברתית. את היסודות לזרם הדומיננטי הניח רונלד דבורקין בתחילת שנות השמונים,⁵ ובעשרים השנים שלאחריו פיתחוהו חוקרים כגון ג'רלד כהן, ריצ'רד ארנסון ופיליפה ון פריז.⁶ כאמור למעלה, כל ההוגים הללו הניחו שמטרת-העל של מדיניות חברתית היא "לשרש את השפעתו של המזל על המערכת האנושית", או במילותיו של ארנסון: "בבסיס הדאגה לצדק חברתי עומד הרצון לפצות פרטים על ביש מזל".⁷ אליזבת אנדרסון תיארה את המכנה המשותף של התפיסה כך:

Philosophy & Public Affairs 27 (1998), p. 197; idem, "Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos Revisited," *Journal of Ethics* 14 (2010), p. 339 של אליזבת אנדרסון ראו Anderson (לעיל הערה 3). חוקרים נוספים המזוהים עם זרם זה הם: Samuel Scheffler, "What is Egalitarianism," *Philosophy & Public Affairs* 31 (2003), pp. 5–39; idem, "Choice, Circumstance and the Value of Equality," *Politics, Philosophy and Economics* 4 (2005), pp. 5–28; Christian Schemmel, "Distributive and Relational Equality," *Politics, Philosophy and Economics* 11 (2012), pp. 123–148

Ronald Dworkin, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Journal of Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), p. 333 5

Gerald Allan Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics* 99 (1989), pp. 906–944; Richard Arenson, "Equality and Equality of Opportunity for Welfare," *Philosophical Studies* 56 (1989), pp. 77–93; Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, New York: Oxford University Press, 1997 6

Richard Arenson, "Rawls, Responsibility and Distributive Justice," in: Marc Fleurbaey and John Weymark (eds.), *Justice, Political Liberalism and* 7

שוויונאות המזל נשענת על שתי הנחות: שיש לפצות אנשים על חוסר מזל שלא הגיע להם, ושפיצוי זה צריך להגיע אך ורק ממקורות של אחרים שהתמזל מזלם.⁸

המלומדים בזרם שוויונאות המזל חלוקים ביניהם על מה שאנדרסון מכנה: המרחב שבו לדעתם יש להחיל את השוויון,⁹ או בלשונו של כהן "המטבע של הצדק השוויוני".¹⁰ רונלד דבורקין, אריק רקווסקי (Rakowsky) וג'ון רומר (Roemer) טוענים שעל גישת שוויונאות המזל להתמקד בחלוקת משאבים. ון פריז טוען שעליה להתמקד ב"חופש אמיתי": זכויות משפטיות ואמצעים שהפרט יכול בעזרתם להגשים את מטרותיו. ארנסון סבור ששוויונאות צריכה להתמקד בשוויון הזדמנויות להשגת רווחה אנושית; וכהן סבור שהיא צריכה להתייחס לשילוב בין יכולות אישיות, הזדמנויות להשגת רווחה מיטבית וחלוקה של משאבים. אנדרסון מציעה לחלק את זרם שוויונאות המזל לשני תתי-זרמים עיקריים: המתמקדים בשוויון של רווחה (ארנסון וכהן) והמתמקדים בשוויון של משאבים (דבורקין וון פריז).¹¹

ביקורתה של אנדרסון על שוויונאות המזל מתמקדת בכך שהקריטריון העיקרי לאיתור היחידים שעל הממשלה להעביר להם משאבים מחזק את המבנה ההיררכי של החברה:

שוויונאות המזל מבססת את זכות התביעה של אזרח אחד ממשנהו על העובדה שאחדים נחותים מאחרים בכל הנוגע לערך של חייהם, כישרונם ואיכויות אישיותם. העקרונות של שוויונאות המזל מביעים רחמנות המזלזלת במי שהמדינה מתייגת כנחותים ומשתמשים בקנאה כבסיס להעברת משאבים מבעלי המזל

Utilitarianism: Themes from Harsanyi and Rawls, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 80

Anderson, "What is the Point" (לעיל הערה 3), עמ' 288. 8

Anderson, שם. 9

Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice" (לעיל הערה 6). 10

Anderson (לעיל הערה 3), עמ' 293. 11

לחסרי המזל. עקרונות אלו מטביעים תווית שלילית על חסרי המזל ופוגעים בכבודם של בעלי המזל, בכישלונם להראות כיצד הקנאה מחייבת אותם.¹²

לפי גישתה של אנדרסון, על ידי חיזוק היחסים ההיררכיים בחברה גישה שוויונאות המזל מביסה את עצמה: אף שעיקר מטרתה לצמצם את האי-שוויון באמצעות העברת משאבים חומריים, בסופו של דבר היא רק מגבירה אותו על ידי פגיעה בכבודם ובכבודם העצמי של המסתייעים. אנדרסון מדגימה נקודה זו במכתב היפותטי המלווה המחאת תשלום מהמדינה למגוון קבוצות של מקבלי התמיכה:

לנכים: פגמיכם המולדים והיעדר יכולתכם התפקודיות עושים את חייכם שווים פחות מחייהם של אנשים רגילים. כדי לפצות אתכם על חוסר מזל זה אנחנו, בעלי היכולות, נעניק לכם כמות נוספת של משאבים שתספיק כדי להפוך את חייכם לבעלי ערך, כך שלפחות אדם אחד, במקום כלשהו, יחשוב שחיוו ניתנים להשוואה לחיוו של אדם רגיל.

למטומטמים ולחסרי הכישרון: אנחנו מודיעים לכם בצער שאנשים אחרים אינם מעריכים את המעט שיש לכם להציע למערכת הייצור. כישרונותיכם מועטים מכדי שיהיה להם ערך שוק משמעותי. בשל חוסר מזלכם להיוולד עם כישרונות מועטים בלבד, אנחנו היצרנים נפצה אתכם: נאפשר לכם לקחת חלק בעושר שייצרנו באמצעות כישרוננו המעולים ויכולותנו המוערכות.

למכוערים ולחריגים החברתיים: כמה עצוב שאתם כה דוחים את האנשים מסביבתכם ואין בנמצא אף לא אחד המעוניין להיות חברכם או בן זוגכם לנישואין. לא נפצה אתכם בכך שנהיה חבריכם – לנו יש החירות לממש את חברויותינו – אך אתם תוכלו לנחם את עצמכם בבדידותכם הנוראית על ידי צריכת הטובין החומריים

12 Anderson, שם, עמ' 289.

שאנחנו, היפים והמקסימים, נספק. ומי יודע, אולי לא תצאו כאלה
נפסדים באהבה אם בן זוג פוטנציאלי יגלה כמה אתם עשירים.¹³

את ביקורתה אנדרסון מסכמת במשפט אחד:

שוויונות מזל מכתימה פרטים נחותים בטבעם ומעלה בוז פרטי
למדרגת אמת רשמית.¹⁴

ביקורת דומה על שוויונות המזל מעלה ג'ונתן וולף. לטענתו, ההגדרה של
תאורטיקנים אלו בעניין מה ששוויון צריך להכיל איננה עולה בקנה אחד עם
אתוס השוויון, שלו שני רכיבים עיקריים: הוגנות וכבוד. אף שזרם זה מספק
מענה מושלם לרכיב ההוגנות, הוא מתעלם מהרכיבים של כבוד וכבוד עצמי,
המשלימים אותו. וכך, למרות המתח המובנה שבין שני הרכיבים הללו, המקשה
על יישומם בעת ובעונה אחת,¹⁵ שוויונות המזל נוקטת מבט צר מדי וחד-ממדי:

ככלל שוויונות ליברלית מתעלמת מהיבטים רבים של הכלכלה,
בכללם הבעלות על גורמי הייצור, ניהול הייצור, חלוקת ההכנסה,
הנובעת פחות או יותר ישירות מהבעלות על גורמי הייצור,
בנקאות, פיננסים והצורות שבהן דפוסי העבודה יכולים לשמש
מקור לתועלת ולמעמסה כאחד.¹⁶

לעומת קריאתו של וולף להתמקד בכבוד, אנדרסון קוראת להתמקד בשוויון
כיחס חברתי:

התמקדות בשוויון כיחס חברתי, שלא כמו ההתייחסות אליו רק
כאל דפוס חלוקתי, מאפשרת לנו לראות שכדי לעמוד בדרישות

13 שם, עמ' 305.

14 שם, עמ' 306.

15 Wolff, "Fairness, Respect" (לעיל הערה 4), עמ' 106.

16 שם, עמ' 339.

של שוויון אנחנו יכולים לבחור בין חלוקה של משאבים חברתיים
ובין שינוי של היבטים אחרים.¹⁷

גישתה של אנדרסון מעלה את השאלה באילו עוד היבטים של שוויון יש להתמקד
נוסף על חלוקת משאבים. יצירת שוויון באמצעים כאלה דורשת יצירתיות,
והשואה לכך יכולה לשמש מדיניות הרווחה של התנאים, כמו שזו באה לידי
ביטוי במוסד המעשר השני. אציג אפוא מוסד הלכתי זה.

שוויונאות יחס ומוסד המעשר השני

מוסד המעשר השני הוא כאמור אחד התשלומים שהמקרא קובע שעל האדם
להפריש מתנובת שדהו. על בעל השדה להעלות ולאכול בירושלים עשרה אחוזים
מתוצרתו בשנה הראשונה, השנייה, הרביעית והחמישית של מחזור השמיטה.
בדרך כלל מוסד זה נתפס כבעל פונקציה דתית אנכית שבין אדם לאלוהיו –
הבאת פירותיו למקום הקדוש ביותר, למקום שכינתו של האל, ולא כבעל
פונקציה חברתית אופקית – הסדרת היחסים בין אדם לחברו; אבל העמדתו
בהקשר של גישת "שוויונאות היחס" תחשוף את תפקידו הרווחתי-חברתי.
המאמר אינו מסתפק בתיגו תאורטי-מודרני של התפיסה התנאית, אלא
מטרתו העיקרית היא לספק גרסה ייחודית ליישומה של שוויונאות היחס במוסד
המעשר השני. הצגת גרסה זו יכולה לתרום תרומה חשובה לשיח התאורטי,
בעיקר על רקע העובדה שהמושג "שוויונאות היחס" עדיין מתגבש.¹⁸ בבחינת
עיצובו התנאי של המעשר השני אחשוף את תאוריית הרווחה היצירתית העומדת
בבסיסו ואת העקרונות המנחים את עיצובו. הפנייה למוסד המעשר השני כדי
לחשוף את התאוריה החברתית-רווחתית העומדת בבסיס ההלכה התנאית היא
חידוש בפני עצמה, שכן החוקרים המעטים שפנו למקורות תנאיים כדי לאתר
את העקרונות של המדיניות החברתית-רווחתית של הז"ל התמקדו בתחומים

Anderson, "What is the Point?" (לעיל הערה 3), עמ' 336. 17

Schemmel, "Distributive and Relational Equality" (לעיל הערה 4). 18

אחרים כגון מעשר עני, שמיטה ויובל, שבהם הקשר לתאוריה חברתית ישיר וכולט יותר.¹⁹

ספרות המחקר הדגישה את החשיבות שהעניקה ההלכה לאופן שציוויים חברתיים מבוצעים בו ואת ההשפעות של אופן הביצוע על מערכת היחסים בין הנותן למקבל.²⁰ ניתוחו של המעשר השני במאמר מוסיף על ניתוחים אלו של המצוות החברתיות בהלכה בשני מישורים עיקריים:

- בתקופה ובתארוך של הטקסטים שהמאמר עוסק בהם. לעומת הכתיבה המחקרית הנזכרת, המדגישה את אופן הנתינה בעיקר למן ספרות התלמוד ועד הראשונים – מהמאה הרביעית ועד המאה ה-15²¹ – מאמר זה מאיר את הדגש הניתן להבניית מערכת יחסים שוויונית בין פרטים ממעמד כלכלי שונה בספרות התנאית המוקדמת יותר, מהמאות השנייה והשלישית.
- בתיאור מערכת היחסים שמבני ההלכה יוצרים. לעומת המחקר שהדגיש בעיקר את החשיבות שהעניקה ההלכה לעיצוב הזיקה הנפשית בין המקבל לנותן, מאמר זה מדגיש את החתירה לטשטוש הריבוד החברתי העלול

19 ראו למשל בני פורת, "צדק חברתי לאורו של דין היובל", *אקדמות יג (תשס"ג), עמ' Adam S. Chodorow, "Tithing and (Flat) Tax Complexity," University ;107-77 of Pittsburgh Law Review* 68 (2007), pp. 267–305; idem, "Biblical Tax Systems and the Case for Progressive Taxation," *Journal of Law and Religion* 23 (1) (2007), pp. 51–96

20 ראו למשל אבי שגיא, *אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים: כתר, 2006, עמ' Isadore Twersky, "Some Aspects of the Jewish Attitude Toward the Welfare State," Tradition* 5 (1963), pp. 137–158 (לתרגום מאמרו של טברסקי ראו באסופה זו, בעמ' 318–338).

21 טברסקי מתמקד בסיפורם של ר' עקיבא וטורנוסרפוס המופיע בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא (Twersky, שם, עמ' 138–143), בפרקי זמן התושבות המחילים חובות צדקה המופיעים במסכת שבת (שם, עמ' 146–147) ובפרטי ההלכות של נתינת צדקה המופיעים במסכת בבא בתרא בתלמוד הבבלי, בייחוד ברמב"ם בהלכות מתנות עניים (שם, עמ' 148–153). אבי שגיא מתמקד בשמונה מדרגות הצדקה של הרמב"ם (לעיל הערה 20, עמ' 481–482) ובעיצובן של הלכות צדקה בטור, בבית יוסף, ברמ"א (שם, עמ' 480–585) וגם באחרונים (שם, עמ' 486–487).

להתקיים גם כשיש זיקה נפשית משמעותית ביניהם.²² טענה זו עולה בקנה אחד עם טענתו של בני פורת בנוגע למגמת הטשטוש המעמדי במקרא, כמו שזה בא לידי ביטוי בהדגשת האחוה כמקור הנורמטיבי לסיוע ל"אחיך".²³ מאמר זה חושף כיצד שכללו התנאים את האמצעים המוסדיים להשגתה של מטרה זו.

אף שהמוקד בגישתם של וולף ואנדרסון – וכן בזרם של שוויונאות המזל שהם מבקרים – הוא קידום השוויון בחברה, טענתם רלוונטית לתאוריות של צדק חברתי באופן כללי. עיקר טענתם נוגעת ל"יחידות" הבסיסיות שצריכות לעמוד בבסיס תאוריות של צדק חברתי, ובכלל זה בבסיסן של תאוריות שמטרתן איננה בהכרח יצירת שוויון מלא בחברה. כמו שצוין בספרות המחקר, רוב חילוקי הדעות בתוך זרם שוויונאות המזל נוגעים ליחידות הבסיס או למרחב שיש ליישם בהם את תאוריית השוויונאות,²⁴ כך שהדיון של וולף ואנדרסון וכן של שוויונאות המזל רלוונטי לתופעות החברתיות העיקריות שעל התאוריה החברתית-רווחתית להתמקד בהן באופן כללי. ספרות המחקר כבר דנה בחוסר הבהירות המושגית בגישת שוויונאות היחס: רוב הכותבים בזרם זה התמקדו בביקורת של שוויונאות המזל, אך לא יצקו תוכן חיובי ברור ומוגדר בחלופה המושגית שהציעו.²⁵ במאמר זה אנסה להראות מדוע דווקא העובדה שמוסד המעשר השני אינו מזהה כבעל פונקציה חברתית-חלוקתית טומנת בחובה את האפשרות לקידום

22 שגיא מדגיש את החמלה שבצדקה. חמלה היא אמנם עמדה רגשית הדורשת "להתייחס אל הזולת כאישיות קונקרטית בעלת צרכים, רציות ומצוקות יחודיים" (שגיא, שם, עמ' 480), אבל היא איננה מטשטשת את הריבוד החברתי ואיננה מעמידה את העני בסטטוס מקביל לזה של הנותן. גם ה"יסודות הסובייקטיביים" של מצוות צדקה, העומדים במרכז מאמרו של טברסקי (Twersky), לעיל הערה 20, עמ' 150-154) מדגישים את הצורך ואת החשיבות שביחס כלפי המקבל, המלווה את הנתינה, אך אינם מטשטשים ולעתים רק מחזקים את העובדה שיש כאן גורם נותן וגורם מקבל.

23 בנימין פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה: עקרונות יסוד" (ראו באסופה זו, בעמ' 274-317).

24 Anderson, "What is the Point?" (לעיל הערה 3), עמ' 290; Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice" (לעיל הערה 6).

25 Christian Schemmel, "Why Relational Egalitarians Should Care About Distributions," *Social Theory & Practice* 37 (2011), pp. 365-390

מטרות חברתיות.²⁶ לדעתי המעשר השני יכול לשמש דגם, ולו מופשט, לעקרונות מנחים למדיניות חברתית-רווחתית מודרנית ולאופן שיש ליישם, אף שהוא נטוע בהקשר של חברה אגררית-דתית ועל כן נראה מרוחק וחסר רלוונטיות לחברה מתועשת-חילונית.

הניסיון המוצע להעשיר את השיח של תאוריה מודרנית בבחינה של פרקטיקה מסורתית דתית קדומה עלול להיראות תמוה וחסר תוחלת, ואולם יורגן הברמס הצדיק ניסיון זה וראה בעצם המפגש פוטנציאל לחדשנות:

פעם אחר פעם מצאה הפילוסופיה במפגשה עם מסורות דתיות, ובכלל זה גם מסורות מוסלמיות, מקור להמרצה לחדשנות, כשמפגש זה מאפשר לה לשחרר את התוכן הקונגטיבי מהכימוס הדוגמטי [הסגירה הדוגמטית; dogmatic encapsulation] בכור ההיתוך של השיח הרציונלי.²⁷

הברמס אף בחן את התהליך ש"ההמרצה לחדשנות" מתרחשת בו:

למסורות דתיות יש כוח מיוחד לנסח אינטואיציות מוסריות, בייחוד בכל הנוגע למסגרות רגישות של חיי קהילה. במצב של דיון פוליטי פוטנציאל זה הופך את השפה הדתית למועמד לתיווך של תוכני אמת, שלאחר מכן אפשר לתרגם מאוצר המילים של קהילה דתית מסוימת לשפה הנגישה לכלל הציבור.²⁸

- 26 טענה זו משיקה לטענה בדבר היתרון הנורמטיבי שבחלוקה באמצעות מערכת המשפט הפרטי הודות להפחתת הפגיעה בכבודו של המקבל. Daphna Lewinsohn-Zamir, "In Defense of Redistribution through Private Law," *Minnesota Law Review* 91 (2006–2007), pp. 330–331. בנוגע ליתרונות נורמטיביים שמקורם בפן האקספרסיבי של חלוקה באמצעות דיני הקניין ראו Hanoach Dagan, "Taking and Distributive Justice," *Virginia Law Review* 85 (1999), pp. 791–792.
- 27 Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14 (2006) p. 17.
- 28 Habermas, שם, עמ' 10.

פוטנציאל ה"המרצה לחדשנות" רלוונטי ביותר לתאוריה של מדיניות רווחה, הקשורה באופן ישיר והדוק ל"מסגרת רגישה של חיי קהילה". במושגיו של הברמס המטרה העומדת בבסיס מאמר זה היא לתרגם את התפיסה הרתית המונחת ביסוד המעשר השני לשפה חילונית, באמונה שעצם התרגום יש בו כדי להעשיר את השיח הפילוסופי-החילוני. יתרה מזו, פיתוח היכולת האפיסטמית של אדם לבחון את אמונותיו באופן רפלקסיבי מחוץ לעולם המושגים הרתי ולקשור אותן לתפיסה חילונית יכול להעשיר גם את השיח התוך-רתי.

בחלק השני של המאמר אציג את מוסד המעשר השני כמו שהוא מופיע במקרא ואדגיש את העיצוב החדשני שהעניקו לו התנאים ואת הפיכתו למוסד שיש לו פונקציה רווחתית-חברתית. בחלק השלישי אמקם את מוסד המעשר השני בהקשר הרחב של המוסדות המשפטיים שיש להם מטרה חברתית בהלכה התנאית. בחלק זה אטען שמוסד המעשר השני עוצב כך שישמש מוסד משלים למוסד השמיטה. בהקשר זה אציין כיצד עיצוב זה של המעשר השני עולה בקנה אחד עם מדיניות רווחה הדומה לזו של וולף ואנדרסון. בחלק הרביעי אתאר כמה כיוונים כללים ליישום המודל הטמון במעשר השני, שמעצבי מדיניות המעוניינים לפעול על פי עקרונות גישתם של וולף ואנדרסון במדיניות הרווחה יכולים לאמץ.

הפונקציה החברתית של מוסד המעשר השני

מעשר שני הוא רק הפרשה אחת מתוך מכלול שלם של הפרשות שבעל השדה מחויב בהן. לפי פרשנות חז"ל הפרשות אלו כוללות:

- תרומה. הפרשה לכוהנים ללא שיעור מדויק במקרא, אבל התנאים קבעו שראוי שהשיעור מתוך היבול השנתי ינוע בין 1/40 (עין טובה) ל-1/60 (עין רעה) (משנה, תרומות ד, ג).
- מעשר ראשון. הפרשה של בעל השדה ללוויים בשיעור עשרה אחוזים מהתוצרת בכל שנה ושנה (במדבר יח, כא).
- תרומת מעשר. הפרשה של הלוויים לכוהנים בשיעור עשרה אחוזים מתוך המעשר הראשון שניתן להם בכל שנה (במדבר יח, כה).

- מעשר עני. בעל השדה צריך להפריש עשרה אחוזים מתוך התוצרת של שדהו לעניים בשנים השלישית והשישית למחזור השמיטה.²⁹

כמבט ראשון נראה שלמעשר השני – שבו אנו מתמקדים – אין שום נגיעה למדיניות רווחה חברתית: אכילת הפירות בירושלים היא בעיקרה פעולה דתית שאינה מכוונת להשפיע על רווחתם של פרטים אחרים. תשומת הלב של החוקרים המעוניינים במדיניות חז"ל בתחום הרווחה והמיסוי הוקדשה אפוא למעשר העני.³⁰

ואולם עיון מעמיק יותר יגלה שחז"ל עיצבו מחדש את מוסד המעשר השני כתכנית חברתית, ועיצוב זה בא לידי ביטוי בשני מישורים: האחד, יצירתה של התחלפות שנתית עם מעשר העני – שחל רק בשנים שהמעשר השני איננו חל בהן – תופעה שאין לה רמז בפשטי המקראות. בקביעת התחלפות שנתית זו – תופעה ייחודית בהלכה – חז"ל מבטאים שאכילתו של הבעלים את פירות המעשר השני בירושלים מקבילה לאכילתו של העני את פירות מעשר העני בשנים שהוא חל בהן. המישור האחר – הלכות המעשר השני עוצבו כך שהן "מקלפות" מהפירות את סממניהם העיקריים של בעלותו של בעל השדה עליהם. שני מישורים אלו משלימים זה את זה, ויחדיו הם מעצבים מחדש את מוסד המעשר השני כמוסד שיש לו תכלית חברתית.³¹ להלן אדון בכל אחד מהיבטים אלו בנפרד ואראה כיצד הם מצטרפים לעיצוב דגם מקורי של מדיניות חברתית-רווחתית.

29 קיומה של מתנה זו, היקפה ושיעורה אינם ברורים בפשטי המקראות ומבוססים על דרשות התנאים. ראו להלן, הערה 33.

30 לדוגמה למחקר ששאף להסיק מתוך מוסד המעשרות את תאוריית החלוקה של חז"ל בנוגע לתחום המסים ראו Adam S. Chodorow, "Tithing and (Flat) Tax Complexity," *University of Pittsburgh Law Review* 68 (2007), pp. 267–306 idem, "Biblical לקביעה מוצהרת שהמעשר השני אינו רלוונטי למדיניות חברתית ראו "Biblical Tax Systems and the Case for Progressive Taxation," *Journal of Law and Religion* 23 (2008), pp. 51–96 "קשה לראות כיצד מעשר זה [המעשר השני] שיקף את השיקולים בדבר הקצאה הוגנת של המחויבויות החברתיות או מבוסס עליהם" (עמ' 82).

31 עיצוב מוסד המעשר השני כמוסד בעל פונקציה חברתית איננו מעקר את משמעותו הדתית, בייחוד לנוכח העובדה שמשמעותו החברתית איננה מנוגדת למשמעותו הדתית, אלא נובעת מתוך נקודה משותפת – החלשת סממני הבעלות של הבעלים.

ההתחלפות השנתית של מעשר העני והמעשר השני

ההתחלפות על ציר הזמן בין מעשר העני למעשר השני היא תופעה ייחודית וחריגה בתחום המתנות בפרט ובהקשר ההלכתי בכלל, שכן אלו המתנות היחידות שהאדם אינו צריך להביא על בסיס שנתי. יתרה מזו, אלו המצוות היחידות ה"מחליפות" זו את זו וחלות רק בשנים "רגילות" מסוימות.³²

החלשה זו יכולה לנבוע ממגמה דתית של הרגשת היות כל העולם קנינו של הא-ל, ויכולה לנבוע מתוך מגמה לצמצם את הפערים החברתיים בין בעלי הבעלות ובין חסרי הבעלות. במאמר זה אראה כיצד אופן החלשת הבעלות על פירות המעשר השני של התנאים נוטה למגמה הראשונה יותר מלשנייה.

מצוות הקשורות לשנת השמיטה, אף שאינן חלות באופן שנתי, אינן מחליפות מצוות אחרות, ותחולתן המוגבלת קשורה לקדושת השביעית. גם מצוות נטע רבעי, החלה בשנה מסוימת, איננה מחליפה מצווה אחרת. בנטע רבעי (המוזכרת בספר ויקרא יט, כג-כד) לאדם אסור לאכול את פירותיו של עץ חדש שהוא נטע בשלוש שנותיו הראשונות, ואת פירות השנה הרביעית הוא מצווה להעלות לירושלים ולאוכלם שם. רק מהשנה החמישית ואילך הוא יכול לצרוך את פירות הנטיעה החדשה צריכה חופשית. מצוות נטע רבעי אינה אפילו מצווה הבנויה על מחזור שאיננו חד-שנתי. אף שהאדם צריך להמתין כמה שנים עד העלאת הפירות לירושלים, ההמתנה בשנים אלו מקורה בציווי על פער זמן בין האירוע המכונן את החובה (נטיעת העץ) ובין יישומה, אך לא ניתן לראות במצווה זו מצווה הבנויה על מחזוריות. בהקשר של נטע רבעי מעניין לציין שהעלאת הפירות לירושלים ואכילתם שם בשנה הרביעית איננה מופיעה במקורות המקראיים של המצווה, שנאמר בהם רק ש"וּבְשָׁנָה הָרְבִיעִית יִהְיֶה כָּל-פְּרִי קֶדֶשׁ הַלֹּלִים לַה'" (ויקרא יט, כד). גם דין זה הוא פיתוח תנאי בעקבות היקש של נטע רביעי למעשר השני: "שהרי הוקש נטע רבעי למעשר השני בג' דברים שנקרא נטע רבעי קדש וטעון הבאת מקום ופדיון" (פסיקתא זוטרטא, פרשת נשא). ההיקש בין נטע רבעי למעשר השני איננו רק בנוגע לחובת האכילה בירושלים, אלא גם בנוגע לצורת ההתייחסות לפירות, כגון ההגבלות על האכילה. הפיתוח התנאי בנטע רבעי בכל הנוגע לחובת האכילה בירושלים מחזק את הטענה שחז"ל ראו בהעלאת הפירות לירושלים אמצעי לריסון תחושת הבעלות של בעל השדה, שמקורה בייצור עצמי. תחושת הבעלות החזקה רלוונטית ביותר במקרה של נטיעת עצי פרי, שבה לא רק שהאדם מייצר פירות, אלא זו פעולה של הצבר הון שבאמצעותה הוא מייצר את אמצעי הייצור לייצור הפירות. העיון בהתפתחות ההלכתית של נטע רבעי מחזק את הטענה שחז"ל משתמשים בהעלאת לירושלים כדי לשרש את תחושת הבעלות של הבעלים על הפירות.

תופעה ייחודית זו של ההתחלפות השנתית בין שתי המצוות אינה רמוזה בפשטי המקראות. הפסוקים המקראיים המשמשים מקור למצוות המעשר השני הם אלו:

עֶשֶׂר תַעֲשֶׂר אֶת כָּל-תְּבוּאֹת זְרַעַךָ, הַיֵּצֵא הַשְּׂדֶה, שְׁנָה שְׁנָה. וְאֶכְלַתְּ
לְפָנַי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשִׁכְן שְׁמוֹ שָׁם, מֵעֵשֶׂר דִּגְגָה
תִּירְשֶׁה וַיִּצְהַרְהָ, וּבְכֹרֶת בְּקֶרֶךָ וּצְאֲנָה: לְמַעַן תִּלְמַד, לִירְאֶה אֶת ה'
אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים (דברים יד, כב-כג).

הביטוי "שנה שנה" לכאורה מדגיש שמצוות המעשר השני צריכה להתקיים על בסיס שנתי. גם בפשטם של הפסוקים שמצוות מעשר עני מבוססת עליהם אין אינדיקציה שלתחולתה של מצווה זו זיקה לתחולתה של מצוות המעשר השני:

כִּי תִכְלֶה לַעֲשׂוֹר אֶת-כָּל-מַעֲשֵׂר תְּבוּאֲתֶךָ, בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת
הַמַּעֲשֵׂר. וְנָתַתָּה לְלוֹי, לְגֵר לִיתוֹם וְלְאַלְמָנָה, וְאָכְלוּ בְשַׁעְרֶיךָ,
וְשָׂבְעוּ (שם, כו, יב).

פשטם של הפסוקים של מעשר עני אמנם מגביל את תחולת המעשר לשנה השלישית, והבנתם כמתייחסים לכל שנה שלישית משנת השמיטה כך שיכללו גם את השנה השישית אף היא בהחלט בגדר פרשנות סבירה.³³ ואולם אין שום אינדיקציה שבשנה שבעל השדה נותן מעשר עני הוא פטור מלתת את המעשר השני. נראה שההתחלפות השנתית בין המעשר השני לבין מעשר העני היא בעיקרה הבניה פרשנית של התנאים, כמו שהדבר שמשתקף במדרש ההלכה:

33 את הביטוי "מעשר עני" טבעו חכמים. בתורה אין תיאור של מתנה המכוונת אך ורק לעניים, אלא המתנה מכוונת גם כלפי הלוויים וגם כלפי אלמנות ללא ציון מפורש של קריטריון כלכלי בנוגע ללוויים ולא למנות. אף שספרי דברים (פסקא קט) פירש את הפסוק כמכוון רק כלפי אלמנות עניות, ייתכן גם לפרש "אלמנה" ככוללת גם אלמנה עשירה, כמו שפירש ר' יהודה את האיסור "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבול בגד אלמנה" (דברים כד, יז) כמתייחס גם לאלמנות עשירות (בבא קמא קטו ע"א).

יכול יהו שני מעשרות נוהגים בה, תלמוד לומר שנת המעשר, מעשר אחד נוהג בה ואין שני מעשרות נוהגים בה. אין לי אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב, מנין לרבות שאר מעשרות? תלמוד לומר "מעשר תבואתך" ריבה [...] איני יודע מי ידחה מפני מעשר עני, אם מעשר ראשון אם מעשר שני, תלמוד לומר "ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה" יבא הלוי ויטול חלקו מכל מקום. דברי רבי יהודה. רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך, הרי הוא אומר: "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה" מה נחלה אינה זוה, אף מעשר ראשון אין זו.³⁴

לפי הדרשה התנאית, בשנה שמעשר העני ניתן זהו המעשר היחיד הניתן מתוך דרשה של הצירוף "שנת המעשר" והדגשת לשון היחיד: רק מעשר אחד מתוך שני המעשרות. מתוך דרשה זו המדרש מסיק שאחד המעשרות האחרים אינו ניתן בשנה שניתן מעשר העני, ושהמעשר השני הוא שנדחה מפני מעשר העני. חיזוק לטענה שההתחלפות בין מעשר העני למעשר השני איננה טמונה בפשט הפסוקים אפשר למצוא במסורת פרשנית חלופית מימי הבית השני, כפי שהיא משתקפת בספרו של יוספוס פלביוס, קדמוניות היהודים. יוספוס מתאר את המתנות שהחקלאי מחויב בהן:

על שני המעשרות שאמרתי לעיל שחייבים לחלקם כל שנה ושנה, אחד ללויים ואחד לחגיגות, יש להוסיף בכל שנה שלישית מעשר שלישי ולחלקו למילוי מחסורם של נשים אלמנות ובנים יתומים.³⁵

יוספוס אומר בפירושו שהמעשר השני (שתיאר קודם לכן וכינה אותו "לחגיגות") ניתן בכל שנה ושנה, ואילו מעשר העני ניתן רק בכל שנה שלישית. תיאורו של יוספוס משקף מסורת פרשנית חלופית שלכאורה נראית מבוססת על פשטי המקראות. לא משנה אם בפועל נהג העם כמו שיוספוס מתאר או שהמנהג שרווח

34 ספרי דברים, פסקא קט (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 170).

35 יוספוס פלוויוס, קדמוניות היהודים, ספר רביעי, פרק ח, תרגום: אברהם שליט, ירושלים: מוסד ביאליק, 1978, עמ' 132.

היה בהתאם לפרשנות חז"ל. עצם העובדה שהתקיימה מסורת פרשנית חלופית הנראית צמודה לפשטי המקראות היא החשובה כדי לתמוך בטענתי.³⁶ העובדה שפרשנותם של חז"ל סתתה מפשטי המקראות מעלה את השאלה מה היה המניע הפרשני לסטייה זו – מה הייתה מטרתם של חז"ל ביצירת ההתחלפות בין המעשר השני למעשר העני שאין לה סמך בכתובים? להלן אטען שהחלפה זו היא רכיב עיקרי, לצד עוד רכיבים משלימים, בעיצוב מחדש של מוסד המעשר השני והעברתו ממוסד הממוקד בתכלית דתית – דבקות בא"ל על ידי האכילה בעירו – למוסד הממוקד בתכלית חברתית.³⁷

ההחלפה בין שני המעשרות באה להציב את המעשר השני על מישור משותף עם מעשר העני ולהעמידו כחלופה מקבילה ושקולה. ההחלפה מבטאת את הקבלתו של בעל השדה האוכל מפירות המעשר השני לעני האוכל מפירות מעשר העני. במסגרת המעשר השני בעל השדה נמצא באותו סטטוס של העני האוכל את הפירות של מעשר העני. בעל השדה נחשף להתנסותו של העני האוכל את הפירות במנותק מהשדה שבו גידל את הפירות, כמו העני האוכל פירות המנותקים מתהליך גידולם. בעל השדה אוכל את הפירות כמקבל ולא כמגדל. אמנם בפועל הוא בעצם מקבל את הפירות מעצמו, אך הנסיבות והאופן שבהם הוא אוכל אותם דומים לפרט המקבל פירות ולא לאכילה של בעל שדה את הפירות שהוא עצמו גידל. להלן אראה את הרכיבים המשלימים שבהם השתמשו

36 גם בכמה ספרים חיצוניים נראה שהמעשר המובא בשנה השלישית והשישית מובא נוסף על המעשר השני: טוביה א, ז-ח (נוסח B); ספר היובלים לב, יא. מתוך מקורות אלו הסיק גייגר שזו אכן הייתה ההלכה הקדומה שחז"ל סטו ממנה (אברהם גייגר, המקרא ותרגומו: בזיקתם ולהתפתחותה הפנימית של היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט, עמ' 113-116). אלבק אינו מקבל את עמדתו של גייגר שלפיה ממקורות אלו אפשר להסיק בנוגע להלכה הקדומה (חנוך אלבק, סדר זרעים מפורש, ירושלים: מכון ביאליק, תשי"ז, עמ' 243), אבל כמו שכבר הוער לעיל, לעניין הטענה במאמר זה לא משנה אם מקורות אלו נחשבים עדי ראיה להלכה הקדומה. כך או כך הם משקפים מסורת פרשנית חלופית לפסוקים ממסורת חז"ל. ראו אנציקלופדיה מקראית, ה, הערך "מעשר", עמ' 208-211.

37 בנוגע ליחס בין מהפכה זו של חז"ל במוסד המעשר השני ובין מגמה רחבה יותר בקרבם להתאים את ההלכה לחיים ללא מקדש ראו להלן הערה 60.

חז"ל כרי לבסס את הפונקציה החברתית של המעשר השני בהעמדת בעל השדה במקומו של העני.

“קילוף” סממני הבעלות מפירות המעשר השני

ניתוח המקורות התנאיים של הלכות המעשר השני חושף מגמה של הגבלת בעלותו של בעל השדה על הפירות שגידל. מתברר שתפיסת הקניין של חז"ל והאלמנטים העיקריים שנכללו בה דמו לתפיסה הרומית של הקניין.³⁸ לפי תפיסה זו, לקניינו של אדם על חפץ או על דבר אחר שלושה ביטויים עיקריים: (א) הזכות להחזיק (*ius possendi*); (ב) הזכות להשתמש (*ius utendi*); (ג) הזכות לפגוע, שפורשה כזכות להעביר (*ius abutendi*).³⁹

משפטנים מודרנים רבים שימרו את מושג הקניין הרומי ובעקבותיו את הגישה שהקניין מבוסס על שלושה רכיבים אלו: החזקה, שימוש והעברה.⁴⁰ הבולט שבהם היה ויליאם בלקסטון, שבאמצע המאה השמונה עשרה הגדיר את זכות הקניין כך:

38 על נקודות ההשקה והדמיון בין מקורות תנאיים ואמוראיים ובין המשפט הרומי ראו Boaz Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*, I, New York: Jewish Theological Seminary, 1966, pp. 17–24

39 Barry Nicholas, *An Introduction to Roman Law*, New York: Oxford University Press, 1962, p. 154

40 חנוך דגן חילק את הגישות המודרניות למושג הקניין לשלוש קבוצות: (א) הגישה הפורמלית, המגדירה את המושג קניין באופן אחיד לפי המקרים והאופן שהוא חל בהם; (ב) הגישה הסובסטיביבית (שבמרכזה עומד וסלי ניוקומב הופלד [Hohfeld]) הרואה בקניין אגד של זכויות המנותקות זו מזו וקשורות יחד רק באופן נומינלי באמצעות המושג “קניין”; (ג) הגישה הראליסטית שהוא עצמו מציע, המשלבת אלמנטים משתי הגישות הקודמות. כמו בגישה השנייה, המושג “קניין” אינו מוגדר לפי רשימה סגורה של מקרים ואופנים שהוא חל בהם, ובדומה לגישה הראשונה הוא חותר לקשור את מופעה באמצעות הערך שמוסד הקניין נועד לקדם בהקשר מסוים (Hanoch Dagan, *Property: Values and Institutions*, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. XI–XII). על היחס בין מושג הקניין הרומי ובין הגדרתו של בלקסטון ראו Richard Epstein, *Takings*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 59

הזכות השלישית המוחלטת, האינהרנטית לכל איש אנגלי, היא זו של הקניין, המורכב משימוש חופשי, הנאה והעברה של כל רכישותיו, ללא שליטה או החלשה, לבד מהחוקים שבארץ.⁴¹

את הגדרת מושג הקניין המשפטי כמורכב משלושת הרכיבים הללו אימץ גם בית המשפט העליון האמריקני: "זכות קניין בדבר פיזי תוארה כזכות 'להחזיק, להשתמש ולהעביר את החפץ'".⁴²

בחלק זה של המאמר אמחיש כיצד עיקרו התנאים, ולו באופן חלקי, את בעלותו של בעל השדה מפירות המעשר השני, בהטלת מגבלות על כל אחד משלושת ההיבטים של הקניין שנמנו לעיל: הגבלות על ההעברה של הפירות, על אופני השימוש בהם ועל המרחבים שבהם הבעלים יכולים להחזיק בהם פיזית.

(1) הגבלת העברות והמסחור של הפירות

מסכת מעשר שני פותחת במשנה הזאת:

מעשר שני אין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין מחליפין אותו ולא שוקלים כנגדו ולא יאמר אדם לחברו בירושלים הילך

41 William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, I, London: Murray Jarvis Fielding, 1786 (10th ed.), p. 138. תומאס מריל טוען שהגדרה זו של בלקסטון אינה עולה בקנה אחד עם ההגדרה שהוא מספק בכרך השני כ"שליטה בלעדית ללא מצרים וללא עוררים שאדם טוען לה ומיישם אותה על אובייקטים בעולם מתוך שליטה מוחלטת של זכות של כל פרט אחר בעולם" (שם, עמ' 2). מריל טוען שאת הגדרתו זו של בלקסטון אפשר לסווג כ"אסנציאליזם חד-ממדי", המתמקד רק ביכולת למנוע מאחרים מלהשתמש בחפץ או להגביל שימוש כזה, ואילו את ההגדרה הראשונה יש לסווג כ"אסנציאליזם רב-ממדי". מריל העמיד בסימן שאלה את הזיקה שישנה לפי חוקרים אחרים בין מושג הקניין הרומי ובין שלושת הרכיבים המוזכרים אצל בלקסטון, שבה הרכיבים "שימוש חופשי" ו"הנאה" נראים חוזרים על עצמם. Thomas W. Merrill, "Property and the Right to Exclude," *Nebraska Law Review* 77 (1998), pp. 734-736

42 *Loretto v. Teleprompter Manhattan CATV Corp.*, 458 U.S. 419, 435 (1982)

יין ותן לי שמן וכן שאר כל הפירות אבל נותנין זה לזה מתנת חנם
(מעשר שני א, א).

המשנה אוסרת את המכירה של פירות המעשר השני או את השימוש בהם כמשכון. בתוספתא מופיעות מגבלות נוספות:

מעשר שני אין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין מרהינין אותו ואין מחליפין אותו ולא שוקלין כנגדו דינרי זהב אפילו לחלל עליהן מעשר שני ולא יתנם לשולחני להתנאות בהן ולהלוותן להתעטר בהן. אם בשביל שלא יעלו חלודה, הרי זה מותר. כיצד אין מוכרין אותו? לא יאמר הילך מאתים ותן לי מנה. כיצד אין ממשכנין אותו? לא יכנס לביתו וימשכנו על מעשר שני שלו.⁴³

ברשימה המפורטת והמגוונת של ההגבלות על ההעברה הן של פירות המעשר השני הן של המעות שבהן הם נפרדו, התוספתא מגבילה את העברתם אפילו בהלוואה.

המשנה מציינת הגבלה נוספת, אפילו חמורה יותר, במקרה שאין מתקיימת העברה מלאה, אלא הגבלת עצם המסחור של הפירות:

לא יאמר אדם לחבירו העל את הפירות האלו לירושלם לחלק אלא אומר לו העלם שנאכלם ונשתם בירושלם. אבל נותנים זה לזה מתנת חנם (מעשר שני ג, א).

במשנה זו שני הצדדים אינם צדדים לעסקה כלכלית שבה המעשר השני עובר ידיים. שני הצדדים יוצרים שותפות: הם ישתפו פעולה בהבאת הפירות לירושלם ויחלקו בהם. אף שאין כאן העברה ישירה של הפירות מצד אחד לצד אחר, המשנה אוסרת בכל זאת לבצע פעולה מעין זו, שכן אף שאין כאן העברה של ממש, יש כאן מסחור של הפירות ולו באופן מוחלש – שימוש בפירות כתמריץ

43 תוספתא, מעשר שני א, א (מהדורת ליברמן, עמ' 243).

לביצוע פעולה. גם בכך המשנה רואה דבר בעייתי. מסחור הוא ההליך שבו פירות נהפכים לחפץ סחיר המיועד להיות מועבר מיד ליד. גם אם אין העברה מיד ליד, עצם ההתייחסות אליהם כאל חפץ סחיר היא בעייתית לשיטת המשנה. למרות המגבלות על מסחורם של הפירות המשנה מאפשרת לפדות אותם כדי להקל על המסע לירושלים – להחליפם בכסף או בטובין אחרים שאפשר לצרוך בירושלים.⁴⁴ אבל עם זה היא מטילה מגבלות רבות על פעולת הפדיון כדי להגביל את העבירות ואת המסחור של הפירות. דוגמה לכך אפשר למצוא במשנה הזאת:

בית שמאי אומרים לא יעשה אדם את סלעיו דינרי זהב ובית הלל מתירין אמר רבי עקיבא אני עשיתי לרבן גמליאל ולרבי יהושע את כסף דינרי זהב (מעשר שני ב, ז).

אף שמוותר לפדות את הפירות בכסף כדי להקל על העלייה לירושלים, יש הגבלה על החלפת מטבעות הכסף שבהם נפדו הפירות בסוג אחר של מטבע, גם אם מדובר במטבע יקר יותר של זהב. גם אם הפירות נפדים אפוא בכסף, מגבלות העבירות ממשיכות לחול גם על הכסף עצמו. גם כאן אין מדובר בעבירות מלאה – הווי אומר כסף המחליף ידיים – שכן שני סוגי המטבעות הם בבעלותו של בעל השדה. נראה אפוא שגם במקרה זה המשנה מגבילה את יכולת המסחור: ההגבלות הן על פעולות שיגבירו את יכולת העבירות של המעות, גם אם המעות אינן עוברות מבעלות של גורם אחד לבעלות של גורם אחר. מגבלה דומה מופיעה גם במשנה הזאת:

הפורט סלע ממעות מעשר השני בית שמאי אומרים כל הסלע מעות ובית הלל אומרים שקל כסף ושקל מעות רבי מאיר אומר אין מחללין כסף ופירות על הכסף וחכמים מתירין (מעשר שני ב, ח).

44 יש לציין שאפשרות זו אינה מצוינת מפורשות במשנה אלא רק במובלע. אין משנה האומרת מפורשות ש"פודין פירות מעשר שני", אלא רק משניות המורות על ההגבלות בפעולת הפדיון: "אין מחללין מעשר שני על אסימון" (מעשר שני א, ב. וראו להלן, בעמ' 421, עוד דוגמאות להגבלות על פדיון הפירות).

נראה שגישתו של ר' מאיר מאמצת את העיקרון של המשנה הקודמת ולוקחת אותו עוד צעד קדימה. אף שאפשר לפדות פירות בכסף, אי-אפשר לפדות פירות בתוספת כסף תמורת כסף. גם ממשנה זו נראה שהמגבלה אינה רק על ההעברה כשהיא לעצמה, אלא אפילו על ההתייחסות לערך של המעשר השני כערך עביר, פן נוסף של קומודיפיקציה (מסחור – רידוד ערכו של דבר לערכו השוקי).⁴⁵ ערבוב הערך של הפירות עם ערך הכסף מבטא התייחסות לפירות כאל סחורה, בדומה לכסף. ערבוב שני סוגי הערך מטשטש את ההבדל בין שני סוגי ערך שונים: ערך השימוש של הפירות וערך החליפין של הכסף, ומשטח את כל סוגי הערך לערך חד-ממדי.⁴⁶ אף שקומודיפיקציה כשהיא לעצמה איננה מננית עם הרכיבים העיקריים של הבעלות, היא נגזרת של זכות ההעברה. יתר על כן, ניתן לראות בה את אחד הביטויים החזקים ביותר לשליטתו של האדם בחפץ. בהליך המסחור האדם יוצר מחדש את ערכו של החפץ. הפרגמנטציה של ערך השימוש של הפירות לערך חליפין, ליבתו של הליך המסחור, מגבירה את פוטנציאל הסחירות והעבירות של הבעלים. הגברת טווח אפשרויות ההעברה העומדות לפני הבעלים מגבירה את האופן שהקניין תורם לחיזוק תחושת האוטונומיה של האדם.⁴⁷ מסיבה זו המשנה הגבילה לא רק את העברת הקניין, אלא גם את מסחורם של הפירות – יצירת יכולת עבירות מוגברת, שהיא בגדר סממן משמעותי לבעלות.⁴⁸

- 45 בנוגע לפגיעה של המסחור באפשרות קיומן של צורות הערכה שונות ראו Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. XIII
- 46 ההבחנה בין ערך חליפין ובין ערך שימוש עומדת בבסיס תורת הערך המרקסיסטית. ראו קרל מרקס, *הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית*, ספר ראשון, תרגום: צבי וויסלבסקי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 30-34.
- 47 נראה שלהבנה זו של מוסד הקניין מכנה משותף עם הגישה ההגליאנית – קניין כראליזציה של חירות הפרט. ראו גיאורג פרידריך הגל, *פילוסופיה של המשפט*, תרגום: גדי גולדברג, ירושלים: שלם, 2011, עמ' 55-64.
- 48 על האופן שבו המסחור יכול להגביר את האוטונומיה ואת זהותו העצמית של הפרט ראו Tsilly Dagan and Talia Fisher, "Rights for Sale," *Minnesota Law Review* 96 (2012), pp. 120-122. ההבחנה של המשנה בין מסחור חלקי, שבו הפירות מומרים בכסף, ובין מסחור מלא, שבו הפירות מומרים עבור כסף, וערך השימוש שלהם "מעורבב" עם ערך החליפין של הכסף, יכולה לשמש דוגמה טובה לטיעון העיקרי

(2) הגבלות על השימוש בפירות המעשר השני

מלומדים אחדים סבורים שהאלמנט החשוב ביותר של הקניין הוא יכולתם של הבעלים לשלוט באופן השימוש של המשאב. כמו שתיאר ג'יימס פנר (Penner) גישה זו: "קניין הוא הזכות לקבוע באופן בלעדי כיצד ייעשה שימוש בדברים מסוימים".⁴⁹

אף שהיכולת להדיר אחרים היא מאפיין עיקרי של מושג הקניין, פנר סבור שבהשוואה ליכולת ההדרה של האחר, שימוש הוא גורם בסיסי יותר בהשפעתו על האוטונומיה של הפרט. הפונקציה העיקרית של הדרת אחרים מהמשאב היא האפשרות להשתמש בו.⁵⁰ המרכזיות של יכולת הבעלים לקבוע את השימוש הראוי במשאב בהגדרה של קניין ובעלות באה לידי ביטוי גם בעמדתה של לריסה כץ: "המאפיין המגדיר בעלות הוא הסמכות המיוחדת לקבוע את האג'נדה של המשאב".⁵¹

לכאורה נראה שהיכולת לשלוט בשימושו של המשאב עומדת במרכזה של "הסמכות המיוחדת לקבוע את האג'נדה של המשאב". המשנה מגבילה את שליטתם של הבעלים בשימוש בפירות המעשר השני ואף קובעת את האג'נדה שלהם, ובכך מאיינת את יכולתם של הבעלים לשלוט בה. היא מגבילה בפירוש את השימושים של הבעלים בפירות המעשר השני:

מעשר שני ניתן לאכילה ולשתיה לסיכה לאכול דבר שדרכו
לאכול לסוך דבר שדרכו לסוך לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא
את השמן אין מפטמין שמן של מעשר שני ואין לוקחין ברמי

של דגן ופישר, שעל הציר בין דברים בני עבירות ובין דברים שאינם בני עבירות יש כמה אפשרויות ביניים לשלב בין השניים, והמיקום הראוי על הציר עשוי להשתנות לפי ההקשר. ההבחנה של המשנה עשויה לחפוף במידה רבה את ההבחנה שדגן ופישר מעלות בין מסחור של משאבים ובין מסחור של טרנוקציות (שם, עמ' 114).

49 James E. Penner, *The Idea of Property in Law*, New York: Oxford University Press, 1997, p. 87

50 שם.

51 Larissa Katz, "Exclusion and Exclusivity in Property Law," *University of Toronto Law Journal* 58 (2008), p. 290

מעשר שני שמן מפוטם אבל מפטם הוא את היין נפל לתוכו דבש ותבלין והשביחו השבח לפי חשבון דגים שנתבשלו עם הקפלוטות של מעשר שני והשביחו השבח לפי חשבון עיסה של מעשר שני שאפאה והשביח השבח לשני זה הכלל כל ששבחו נכר השבח לפי החשבון וכל שאין שבחו נכר השבח לשני (מעשר שני ב, א).

המשנה מגבילה אפוא את אופני השימוש במעשר השני אפילו לאחר שהובא לירושלים.

בניגוד לטענה המוצעת במאמר זה, ניתן לטעון שהמגבלות על השימוש מקורן בקדושתם של הפירות – למנוע שימוש בזוי בפירות הקדושים – ואינן נובעות מהמוטיבציה לשרש את ממדי הבעלות. תימוכין לטענה זו אפשר למצוא בכך שגם על פירות תרומה מוטלות הגבלות על אופני השימוש. במקרה של תרומה נראה שההגבלות מקורן בקדושת הפירות, ולא דווקא בהשרשת בעלות.⁵² לטענה זו ייתכנו שתי תשובות: הראשונה, ייתכן שיש אמת בכך שההגבלות על השימוש נובעות מקדושת הפירות כמו בתרומה, אך השאלה מדוע פירות המעשר השני מוגדרים קדושים עדיין פתוחה. ייתכן שבמקרה של המעשר השני משמעות הגדרתם כקדושים היא מניעת שליטתם של הבעלים בהם. אפשר לטעון טענה זו גם כשפירות התרומה מוגדרים קדושים, אך אין הכרח בכך. אף שבשתי הקטגוריות ההלכתיות – התרומה והמעשר השני – יש מאפיין דומה של קדושה, משמעות מאפיין זה ומטרתו עשויים להיות שונים. התשובה השנייה היא

52 בהקשר זה יש להעיר שטענה מעין זו, המבוססת על אנלוגיה בין המעשר השני לתחום הלכתי אחר שבו יש מגבלות דומות, עשויה להתעורר באנלוגיה לתחומים הלכתיים נוספים: ההגבלות על שימוש והעברה של פירות שמיטה ותחימת אכילת קודשים קלים בירושלים. כדי לבסס את הטענה שבמקרה של המעשר השני מטרת ההגבלות היא שירוש מאפייני הבעלות, יש להשוות את ההלכות לתחומי ההלכה הנוספים שבהם יש מגבלות דומות. השוואה מעין זו חורגת מענייניו של מאמר זה. אך גם ללא השוואה מקיפה לתחומי ההלכה האחרים, נראה שאגידת כל המגבלות אל תוך מוסד הלכתי אחד בד בבד עם ההתחלפות על ציר הזמן בין המעשר השני למעשר העני מספקות עדות חזקה לכך שמטרת ההגבלות במעשר השני היא שירוש תחושת הבעלות.

שההגבלות על השימוש בפירות המעשר השני שונות מההגבלות על השימוש בפירות תרומה, כמו שהדבר בא לידי ביטוי בין השאר גם במשנה הזאת:

רבי שמעון אומר: אין סכין שמן של מעשר שני בירושלם וחכמים מתירין. אמרו לו לר' שמעון: אם הקל בתרומה חמורה לא נקל במעשר שני הקל? אמר להם: מה לא אם הקל בתרומה החמורה מקום שהקל בכרשינים ובתלתן. נקל במעשר שני הקל מקום שלא הקל בכרשינין ובתלתן? (מעשר שני ב, ב).⁵³

לפי ר' שמעון, ולכאורה גם לפי דעת חכמים, ההגבלות על השימושים של פירות המעשר השני חמורות יותר מההגבלות על השימושים בפירות התרומה. ההבדל ביניהם, חכמים מודים, הוא שיש שימושים שאפשר לעשות בפירות תרומה ואי־אפשר לעשות בפירות המעשר השני, כגון השימוש בתלתן לצרכים אחרים מאכילה (כתכשיר ניקוי). ר' שמעון לעומת זה מרחיב את פער התחולה האיסורית בין תרומה למעשר השני גם על השימוש בשמן – איסור הסיכה בשמן שמקורו בפירות המעשר השני לעומת היתר הסיכה בשמן תרומה. לפי ר' שמעון ההגבלות על השימוש בפירות המעשר השני חזקות יותר וחמורות במידה ניכרת מההגבלות על שימושים בפירות תרומה.

סוג נוסף של הגבלה על פירות המעשר השני נשנה בתוספתא:

מעשר שני אין נותנין אותו לא על גבי צינית ולא על גבי חית ואין עושין אותו קמיע.⁵⁴

התוספתא מגבילה את השימוש בפירות המעשר השני כאמצעי ריפוי או כקמע. סייגים אלו על צורות השימוש, ובכלל זה שימושים שלכאורה אינם בזויים, מגבילים במידה ניכרת את שליטתו של האדם בפירות ומצמצמים את התפיסה שהאדם הוא בעל הפירות והם קניינו. מקורות תנאיים אלו מדגישים אפוא את ההגבלות הניכרות

53 עוד משניות מתייחסות לפערים בשימושים המותרים של פירות המעשר השני ופירות התרומה. ראו משנה, מעשר שני ב, ג-ד.

54 תוספתא, מעשר שני א, ג (מהדרת ליברמן, עמ' 243).

שהתנאים הטילו על השימושים האפשריים בפירות המעשר השני, החמורות יותר מקטגוריות אחרות שבהן הוטלו הגבלות על שימוש כגון פירות תרומה.⁵⁵

(3) צמצום התחום שהאדם יכול להחזיק פירות ולצרוך אותם

כמו שצוין בפתיחת המאמר, הזכות להחזיק במושא הקניין היא אחד ההיבטים העיקריים של זכות הקניין. הגבלות על יכולת ההחזקה ותחומיה מצמצמות את המובן שבו האדם הוא בעלים של החפץ והחפץ הוא קניינו, בייחוד אם מבינים את מושג הקניין כ"שליטה עריצה" – שליטה בלעדית על המשאב.⁵⁶ אחת ההגבלות המוטלות על פירות המעשר השני היא התחום שאפשר להחזיקם בו – כלומר, התחום שהם יכולים להימצא בו. לדעתם של כמה מהתנאים ברע שהפירות הוכנסו לירושלים, אי-אפשר להוציאם משם:

מעות נכנסות לירושלים ויוצאות, ופירות נכנסין ואינן יוצאין.
 רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף הפירות נכנסין ויוצאין (מעשר
 שני ג, ה).

55 תימוכין נוספים להבחנה בין משמעות ההגבלות על פירות המעשר השני ובין הגבלות דומות בקטגוריות הלכתיות דומות מסדר זרעים, כגון תרומה, דמאי, מעשר, כלאיים שביעית, אפשר למצוא במבנה הספרותי של המשניות של המעשר השני בהשוואה למבנה הספרותי של המסכתות האחרות בסדר זרעים. מסכת מעשר שני היא היחידה הפותחת במשנה המתארת את מכלול האיסורים המוטלים על הפירות: "מעשר שני אין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין מחליפין אותו ולא שוקלים כנגדו ולא יאמר אדם לחברו בירושלים הילך יין ותן לי שמן וכן שאר כל הפירות" (מעשר שני א, א). מניית מכלול האיסורים וההגבלות המוטלות על פירות המעשר השני (חמש במספר) כמשפט הראשון הפותח את המשנה הראשונה ייחודית ואינה מופיעה אף לא באחת מהמשניות הפותחות את כל המסכתות האחרות בסדר זרעים. פתיחה זו מאותתת שגם עורך המשנה רצה להדגיש פן זה דווקא בהקשר של המעשר השני, אף שהגבלות דומות קיימות גם בקטגוריות הלכתיות אחרות בסדר זרעים, כגון תרומה וערלה.

56 Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (לעיל הערה 41), עמ' 2. ראו גם Penner, *The Idea of Property in Law* (לעיל הערה 49), עמ' 103. חנוך דגן מכנה תפיסות קניין אלו "קניין כריבונות". ראו חנוך דגן, קניין בפרשת דרכים, תל אביב: רמות, 2005, עמ' 23-24.

לפי הדעה הראשונה, ההגבלה היא על התחום שאפשר להחזיק בפירות נוסף על ההגבלה על השימוש. מרגע שבעל הפירות הביא אותם לירושלים, השתנה מעמדו ביחס אליהם: הוא אינו יכול להחזיק בהם ולהעבירם להיכן שהוא רוצה, והוא אינו יכול להוציאם מירושלים.

שירוש ממד הבעלות בא לידי ביטוי גם בתוכן החיובי של ההגבלה – אכילת הפירות בירושלים דווקא, נוסף על הפן השלילי של עצם ההגבלה על החזקתם ועל השימוש בהם במקומות אחרים. לתפיסתם של התנאים ירושלים היא הסמל האולטימטיבי לטריטוריה ללא בעלים, מקום שלא יכול להיות בבעלותו של איש. ירושלים עומדת מעל הקטגוריה של בעלות. רעיון זה בא לידי ביטוי בעמדה התנאית שירושלים לא נתחלקה לשבטים, כמו שנאמר בתלמוד:

מיתבי [הקשו בבית המדרש]: בבית ארץ אחזתכם – אחזתכם מיטמא בנגעים, ואין ירושלים מיטמא בנגעים. אמר רבי יהודה: אני לא שמעתי אלא מקום מקדש בלבד. הא בתי כנסיות ובתי מדרשות מיטמאין, אמאי? הא דרכין הוו! [מדוע? הרי הם של עיירות] – אימא: אמר רבי יהודה: אני לא שמעתי אלא מקום מקודש בלבד. במאי קמיפלגי? [כמה הם חולקים?] תנא קמא סבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים, ורבי יהודה סבר: נתחלקה ירושלים לשבטים, ובפלוגתא דהני תנאי, דתנאי: [מחלוקתם מבוססת על מחלוקתם של תנאים אלו, כפי ששנינו] מה היה בחלקו של יהודה – הר הבית, הלשכות והעזרות. ומה היה בחלקו של בנימין – אולם והיכל ובית קדשי הקדשים. ורצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת בחלקו של בנימין, ובה מזבח בנוי, והיה בנימין הצדיק מצטער עליה בכל יום לכולעה, שנאמר חפף עליו כל היום לפיכך זכה בנימין ונעשה אושפיזן [מארח] לשכינה. והאי תנא סבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים. דתנאי: אין משכירים בתים בירושלים, מפני שאינן שלהן. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: אף לא מטות. (מגילה כו ע"א).

סוגיה זו מעלה את אחת ההשלכות ההלכתיות העיקריות של העמדה הרעיונית שירושלים לא נחלקה לשבטים, שפורשה כמבססת את המסקנה שגם לפרטים

אין זכות בעלות מלאה על שטחה.⁵⁷ לשום פרט אין זכות לגבות דמי שכירות מאדם השווה בביתו בירושלים. איסור זה מבטא את העובדה שמידת השייכות של הבית לבעל הבית אינה מוחלטת, וגם לאורח יש זיקה אל הבית. עמדתו של ר' אליעזר ברבי צדוק הולכת עוד צעד אחד בהגבילה את אפשרות הבעלות המוחלטת לא רק בנוגע לשטח ולמקרקעין של ירושלים, אלא גם בנוגע למיטלטלין הנמצאים בה כגון מיטות. לפי עמדה זו כמו שהיא מוצגת בסוגיה,⁵⁸ פירוש הקביעה ש"ירושלים לא נתחלקה לשבטים" כקביעה החלה בנוגע למעמד קטגוריית הקניין בה באופן רחב יותר, מתחוור אף יותר.

במסכת בבא קמא יש עוד ביטויים הלכתיים המלמדים שהימרא ש"ירושלים לא נתחלקה לשבטים" היא עמדה רדיקלית בכל הנוגע למעמדה המוגבל של קטגוריית הבעלות בירושלים, ולא רק בנוגע לאופן חלוקת הארץ בין השבטים:

עשרה דברים נאמרו בירושלים: אין הבית חלוט בה, ואינה מביאה עגלה ערופה, ואינה נעשית עיר הנדחת, ואינה מטמאה בנגעים, ואין מוציאין בה זיזין וגזוזטראות, ואין עושין בה אשפתות, ואין עושין בה כבשונות, ואין עושין בה גנות ופרדסות חוץ מגנות, וורדין שהיו מימות נביאים הראשונים, ואין מגדלים בה תרנגולין,

57 מובן שפרשנות זו איננה הפרשנות היחידה ואפילו לא בהכרח הסבירה ביותר לקביעה שירושלים לא נתחלקה לשבטים. את הקביעה הזאת אפשר להבין כמתייחסת אך ורק לאופן חלוקת הארץ בין השבטים, אך ההשלכות ההלכתיות בתלמוד מעידות על פרשנות רחבה יותר, המשפיעה גם על היחס בין הפרטים ובין הבתים והמיטלטלין שברשותם.

58 דבריו של ר' אליעזר כפשוטם אינם נובעים בהכרח מהקביעה ש"ירושלים לא נתחלקה לשבטים", שלכאורה מוסבת על שטחה של ירושלים ולא על המיטלטלין המצויים בה. ואולם הסתם (עורך הסוגיה) מביא את דבריו של ר' אליעזר כנובעים מהקביעה שירושלים לא נתחלקה לשבטים. כך שלפי דעת הסתם, ר' אליעזר פירש קביעה זו באופן רחב כחלה לא רק על הקרקעות, אלא גם על אחדים מהמיטלטלין, לפחות אלו הקשורים ליכולת לדור במקום. אפשר לטעון שהסתם מתכוון להביא את דברי חכמים רק כביסוס לעיקרון שירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואולם מכך שהסתם פירט גם את עמדתו של ר' אליעזר, ועמדתו של ר' אליעזר מובאת כתוספת על דעתם של חכמים, מתברר שגם עמדתו זו נתפסה כנובעת מאותו העיקרון.

ואין מלינין בה את המת. אין הבית חלוט בה – דכתיב: וקם הבית [...] אשר לו חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו, וקסבר: לא נתחלקה ירושלים לשבטים. ואינה מביאה עגלה ערופה – דכתיב: כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלהיך נותן לך לרשתה, וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואינה נעשית עיר הנדחת – דכתיב: עריך, וירושלים לא נתחלקה לשבטים. ואינה מטמאה בנגעים – דכתיב: ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם, וירושלים לא נתחלקה לשבטים (בבא קמא פב ע"ב).

לכאורה נראה שגם הלכות אלו הן ביטוי לכך שלשום גורם אין בעלות על ירושלים – לא רק לאחד השבטים, אלא אף לא לאחד הפרטים. שלא כמו התפיסה המקובלת – הרואה בהיותה של ירושלים יעד לפירות המעשר השני והמבוססת על ממד הקדושה שלה ועל זיקתה לקדושת הפירות – לפי פירוש זה היותה של ירושלים יעד הפירות מבוססת על ממד אחר הקיים בה: ירושלים כעיר הנמצאת מעל הקטגוריה של הבעלות. אכילת הפירות בתחום שקטגוריית הקניין מוגבלת בו מאוד מחדדת את תודעת היעדר הבעלות של החקלאי המגדל על תוצרתו. ההבניה של צריכת פירות המעשר השני על ידי בעל השדה כאכילה של גורם נעדר בעלות איננה מסתכמת רק על ההגבלות על הממדים הקלסיים שהבעלות באה בהם לידי ביטוי ועל האכילה במקום המסמל את היעדר הקטגוריה של בעלות, בניתוק מהשדה שבבעלותו. פן נוסף המחזק חוויה זו מתבסס על כמות הפירות שהבעלים צריך להביא – עשרה אחוזים מכלל תנובת שדהו. כמות הפירות האדירה המגיעה לירושלים בשנות המעשר השני – עשרה אחוזים מכלל התנובה הארצית, נוסף על התנובה המקומית – מובילה לירושלים מספר גדול של אנשים הזקוקים למזון. בשל כמות הפירות והזמן המוגבל העומד לרשותו של בעל השדה לשהות הרחק מביתו ומשדהו, עליו לחלוק את פירותיו עם אחרים, אף שאין לו שום חיוב משפטי לכך. כך, הבעלים אוכל את הפירות כשהוא מוקף באנשים חסרי בעלות האוכלים את הפירות כ"מקבלים" יחד אתו.⁵⁹ כלומר,

59 הדגשת מאפיין זה של המעשר השני – שנסיבות המעשר מצריכות את האדם להתחלק בפירותיו עם אחרים – מופיעה גם אצל הרמב"ם במורה נבוכים: "גם את מעשר שני

הן בשל המבנה המשפטי וההגבלות על פירות המעשר השני הן בשל התנאים הסביבתיים שפעולת האכילה מתבצעת בהם, האכילה בירושלים נעשית כולה בהקשר של אכילה של גורם המקבל מאחרים.⁶⁰

ציווה להוציא על מזון בלבד בירושלים כדי שזה יעורר בהכרח למתן צדקה שהרי אי אפשר להחליפו אלא באכל, ויהיה קל לאדם להקנותו מעט מעט. זה מחייב להתכנס במקום אחד כדי שהאחווה והאהבה בין האנשים תתחזקנה מאוד" (חלק ג, פרק לט, מהדרות שוורץ). אף שהרמב"ם מתייחס לפן האחווה במעשר השני, נראה שאצלו תפקיד האחווה הפוך מזה המוצע כאן. אצל הרמב"ם נראה שהמטרה העליונה של המעשר השני היא עידוד מתן צדקה. יצירת תחושת האחווה היא אמצעי להגשמת יעד זה. לפי הטיעון במאמר זה היחס בין הצדקה לאחווה הוא הפוך – המטרה העליונה היא האחווה, והעברת המשאבים היא האמצעי להשגת מטרה זו.

60 בהקשר זה יש לציין שהעיצוב מחדש של מוסד המעשר השני עשויה להיות חלק ממגמה רחבה יותר בספרות התנאית שלאחר החורבן של הירידה במרכזיותו ותפקידו של המקדש וניסיון למלא את החללים שנוצרו מצמצומן של הפרקטיקות המקדשיות בפרקטיקות שבהן אין המקדש ממלא תפקיד מרכזי. הדוגמאות הקלסיות למגמה זו הן אוסף התקנות של ר' יוחנן בן זכאי במשניות מסכת ראש השנה ד, א-ד. הדגש החזק יותר על פרקטיקות חברתיות בהשוואה לפרקטיקות מקדשיות בהקשר של מעשר שני בא לידי ביטוי במשנת מסכת ידיים ד, ג:

בו כיום אמרו עמון ומואב מה הן בשביעית? גזר ר"ט מעשר עני וגזר ר"א בן עזריה מעשר שני. א"ר ישמעאל אלעזר בן עזריה עליך ראייה ללמד שאתה מחמיר שכל המחמיר עליו ראייה ללמד. אמר לו ר"א בן עזריה ישמעאל אחי אני לא שניתי מסדר השנים טרפון אחי שינה ועליו ראייה ללמד. השיב ר"ט מצרים חוץ לארץ, עמון ומואב חוץ לארץ. מה מצרים מעשר עני בשביעית אף עמון ומואב מעשר עני בשביעית. השיב ר"א בן עזריה: בבל חוץ לארץ, עמון ומואב חוץ לארץ מה בבל מעשר שני בשביעית אף עמון ומואב מעשר שני בשביעית [...] א"ר יהושע הריני כמשיב על טרפון אחי אבל לא לענין דבריו. מצרים מעשה חדש ובבל מעשה ישן והנדרון שלפנינו מעשה חדש. ידון מעשה חדש ממעשה חדש ואל ידון מעשה חדש ממעשה ישן. מצרים מעשה זקנים ובבל מעשה נביאים והנדרון שלפנינו מעשה זקנים ידון מעשה זקנים ממעשה זקנים ואל ידון מעשה זקנים ממעשה נביאים. נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד אמר לו מה חרוש היה לכם בבית המדרש היום אמר לו נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית ככה רבי אליעזר ואמר "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" צא ואמור להם אל תחושו למנינכם. מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי

המעמד של ירושלים כעיר ללא בעלות כמניע להיותה היעד לפירות המעשר השני משתקף גם במיקומה החריג של הלכה יב בפרק א של תוספתא מעשר שני:

הלכה יא
הלוקח צבי בירושלם אין צריך לאכל כנגד העור שחוט צריך
לאכל כנגד העור.

ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמוץ ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית.

המשנה מביאה שתי פרקטיקות נהוגות בנוגע למעשר הניתן בחוץ לארץ בשנת השמיטה (בארץ ישראל אין מפרישים שום מעשר בשנת שמיטה). הפרקטיקה הראשונה היא "המעשה הישן" בבבל, שלפיו מפרישים מעשר שני, והפרקטיקה השנייה היא "המעשה החדש" במצרים – להפריש מעשר עני. הפערים בין "המעשה הישן" ל"מעשה החדש" עשויים לנבוע ממעמדם של המקדש וירושלים בהקשר ההיסטורי שבו כל אחד מהמעשים תוקן. "המעשה הישן" נתקן כשעמד בית המקדש במלוא הדרו ותפס מקום מרכזי בחיי הפולחן היהודיים. על כן נתקן בחוץ לארץ להפריש מעשר שני, פעולה שבמרכזה עומדת הקדושה של המקדש וירושלים. "המעשה החדש", לעומת זאת, ייתכן שנתקן לאחר חורבן המקדש או לפחות בסוף זמן הבית, כשמוקד החיים הדתיים עבר מפרקטיקות שהמקדש עומד במרכזן לפרקטיקות חברתיות, ועל כן יש העדפה של מעשר עני על פני מעשר שני. הסבר זה מראה מדוע זמן התקנה חשוב לקביעת תוכנה. בעניין משנה חריגה זו והמבנה הספרותי שלה ראו מנחם כהנא, "עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה", תרביץ 73 (2003), עמ' 51-64 (אני מודה לד"ר חיים שפירא על שהפנה אותי למשנה זו ולמאמרו של פרופ' מנחם כהנא). המקרה של המעשר השני הוא עדיין מקרה ייחודי בצורת התמודדותו עם השינוי במעמדה של ירושלים. בניגוד לתקנות ר' יוחנן בן זכאי, כאן אין ניסיון לצמצם את מרכזיותה של ירושלים, אלא ניסיון להבנות מחדש את הפונקציה שירושלים ממלאת – מקדושתה כעיר מקדש למעמדה כמקום המוצב מעבר לממד של הבעלות. העיצוב מחדש של המוסד ההלכתי של המעשר השני משיק לתהליך המטונימיזציה בעיצוב מחדש של חז"ל של טקס הסוטה, שמתאר ישי רוזן-צבי: "בביטוי מטונימיזציה אני מתכוון להרחבה שעוברות הלכות המקדש בבית המדרש, מתוך האופי הטקסטואלי בלבד של העיסוק בהן, בלא שהתחומים עצמם יידחו או יומרו באחרים. לאמור, הלכות המקדש ממשיכות לעמוד במקור, אך הן סופחות אליהן הקשים חדשים ועניינים שונים הקרובים להן בתחומן". ראו ישי רוזן-צבי, **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה**, ירושלים: מאגנס, 2008, עמ' 257, הערה 77.

הלכה יב

אין משכירין בתים בירושלם מפני שהן של שבטים ר' לעזר בי ר' שמעון אומר אף לא המטות.

הלכה יג

עורות של מקדשין בעלי אשפיזין באין ונוטלין אותן בזרוע. לולבי הזרדין והחרובין: עד שלא ימתיקו – [אין] נקחין בכסף מעשר, משימתיקו – נקחין בכסף מעשר, אבל הלוף והחרדל והתורמסין ושאר כל הנכבשין בין משימתיקו בין עד שלא ימתיקו נקחין בכסף מעשר. בנות הריע נקחין בכסף מעשר ואין מטמאות טומאת אוכלין. חלות הריע – אמר ר' יוסה בא ר' יוחנן בן נורי אצל ר' חלפתא אמר לו חלות הריע מה הן שילקחו בכסף [מעשר]? אמר לו: לא ילקחו! אמר לו: אף אני אומר כן אלא שעקיבה אמר ילקחו.

לכאורה נראה שהלכה יב איננה נוגעת כלל להלכות המעשר השני. גם מקומה בתוך רצף ההלכות שבתוספתא בין הלכות הנוגעות ישירות להלכות המעשר השני נראה תמוה.⁶¹ הלכה יב היא הלכה כללית הנוגעת לאנשים המגיעים לירושלים אם לצורך עלייה לרגל, אם לצורך הקרבת קורבנות. לכאורה זיקתה

61 אפשר לטעון שמשנה זו קשורה למעשר השני בשל הצורך לאכול את המעשר השני בירושלים. כדי לאכול עשרה אחוזים מיבולו אדם צריך לשהות זמן מה בירושלים, ועל כן במקרה הרווח צריך למצוא מקום ללון שם. כך שישנה זיקה, ולו עקיפה, בין משנה זו ובין המעשר השני. לפי הסבר זה אפשר גם להבין את הקשר בין הלכה א, יב, ובין הלכה א, יג: הסיבה שהמארח רשאי לקחת את עורות הבהמות שנקנו ממעות המעשר השני היא שהאירוח שלו אפשר לבעלים את האכילה בירושלים ללא כל תמורה אחרת (בהקשר זה יש לציין שהתוספתא מדגישה שהמארח אינו מקבל את העורות, אלא המארח לוקח אותם – ניסוח המדגיש את חוסר השליטה של הבעלים במעשר השני שלו). הקושי בתשובה זו הוא שהצורך לשהות בירושלים איננו מוגבל למעשר השני דווקא, אלא רלוונטי לכל הנושאים הנידונים בסדר קודשים, בחלקים נרחבים מסדר מועד ובחלקים נוספים מסדר זרעים. הצורך לשהות ולהתארח בירושלים רלוונטי לכל הרגלים ולכל הקורבנות שיש בהם אכילת בעלים, כך שיש להסביר מדוע דין זה – שאין משלמים על שכירות בירושלים – קשור בייחוד למעשר השני.

למעשר השני איננה חזקה יותר מזיקתה לרוב ההלכות השנויות בסדר קודשים ובחלק מסדר מועד הדנות בעלייה לרגל, כגון במסכתות פסחים, סוכה, מועד קטן וחגיגה, שבהן מוצבת הדרישה ההלכתית לאכילה בירושלים. ההבנה של מוסד המעשר השני המוצעת במאמר זה מבהירה את הרלוונטיות של הלכה יב שבתוספתא למסכת מעשר שני. היסוד שעל פיו בירושלים בעלות פרטית אינה אפשרית – שהאיסור לגבות דמי שכירות הוא אחד הביטויים החזקים ביותר שלו – הוא מרכזי ביותר למוסד שבדיון. העיקרון העומד ביסודו כפי שעיצבוהו המקורות התנאיים הוא הבניית אכילת הפירות מתוך שירוש סממנים של בעלות. גם היותה של ירושלים יעד הפירות מקורה במגמה זו – התוספתא מדגישה את המאפיין של ירושלים כמקום שחלותו של מוסד הבעלות מצומצמת בו. מאפיין זה הוא המניע העיקרי להבאת פירות המעשר השני לירושלים, ועל רקע הסבר זה מקומה של הלכה יב במסכת מעשר שני נהירה ומוכנת.

המעשר השני כתמונת הראי של מצוות השמיטה

האופן שבו עיצבו התנאים את מוסד המעשר השני מעמיד אותו במערכת יחסים מעניינת ביותר עם אחד המוסדות החברתיים הבולטים בהלכה – שמיטת קרקעות.⁶² כדי להבין לעומק את מערכת היחסים בין שני מוסדות הללו, יש להתמקד במוסד השמיטה ולהבין את היחס בין שניים מרכיביו העיקריים: האחד – שהשדות יהיו פתוחים לכולם; והאחר – האיסור לעבוד בשדה. מבחינת התכלית החברתית של מצוות השמיטה חשיבות הרכיב של פתיחת השדות לכלל הציבור מובנת מאליה. אבל מנקודת מבט זו תפקיד איסור העבודה בשדה מובן פחות. איסור זה לא רק שאיננו משפר את מצבם של השכבות החברתיות-כלכליות הנמוכות, אלא נראה שהוא אפילו פוגע בהן. אם לבעל השדה היה מותר לעבוד בשדה, תנובת השדה

62 יש פער בין התיאור המקראי של מצוות השמיטה בספר שמות ובספר ויקרא. בספר שמות מודגש הפן החברתי – השמיטה כמכניזם חלוקתי שבביל העניים; ואילו בספר ויקרא מודגש הפן הדתי – השביתה כביטוי לבעלותו של אלוהים על הארץ. על הבחנה מפורסמת זו בין שני התיאורים ראו שמעון גרשון רוזנברג (הרב שג"ר), "קדושה ושביתה בשבת ובשמיטה", בתוך: איתמר ברנר ואהרון אריאל לביא (עורכים), על המחיה ועל הכלכלה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים: ראובן מס, 2008, עמ' 16-18.

הייתה גדולה יותר ומכאן גם כמות המזון שכלל העם יכול היה ללקט. לכאורה מצבם של פרטים מרדק חברתי-כלכלי נמוך היה טוב יותר לולי הייתה עבודה השדה אסורה בשנת שמיטה.⁶³

בהנחה שאיסור העבודה הוא חלק מהמנגנון החברתי של מוסד השמיטה, יש להבין את הפונקציה החברתית של מוסד זה באופן רחב יותר ממנגנון שנועד רק לחלוקת משאבים. הפונקציה החברתית שאפשר לייחס לשני הרכיבים – פתיחת השדה לכלל האנשים ואיסור העבודה – היא העמדתם של הפרטים חסרי הקרקע במעמד של בעלי קרקע. לשם כך אין די בזכות המוענקת להם לאסוף פירות מהשדה. כל עוד יש גורם שמעבד את השדות שבזכותו ניתן להם לאסוף את הפירות, מערכת היחסים ההיררכית של יצרנים מצד אחד ומקבלים מהצד האחר נשמרת. כדי לקעקע מערכת יחסים זו יש להימנע מהעמדת אוספי הפירות כתלויים ביצרנותו של גורם אחר. כדי לנתן את מערכת היחסים ההיררכית של מייצר ומקבל,⁶⁴

63 גישה המספקת הצדקה נורמטיבית לפגיעה ברווחתם של פרטים בלי לשפר את רווחתו של אפילו אדם אחד היא זו שדריק פרפיט מכנה "יישור כלפי מטה" (leveling down): פגיעה הנעשית כדי לצמצם אי-שוויון (Derek Parfit, "Equality and Priority," *Ratio* 10 [1997], pp. 210–211). לא ברור שאת אי-העבודה בשדות בשנת השמיטה אפשר להצדיק אפילו על בסיס "יישור כלפי מטה": אף שלבעלי השדות אין תנובה גדולה, ייתכן שאי-השוויון רק גובר בהשוואה למצב שבו בעלי השדות היו מעבדים את השדות, וחסרי הבעלות היו מקבלים תנובה גדולה במידה ניכרת. כך למשל נניח שנקודת המוצא החלוקתית לפני שנת השמיטה הייתה כזו שלחסרי הבעלות היו 2 יחידות של תנובה ולבעלי השדות היו 10 יחידות תנובה. שדה לא מעובד מפיק 4 יחידות תנובה, המחולקות באופן שווה, כך שהיחס החלוקתי בין בעלים לחסרי בעלות הוא: 4:12 (לבעלי השדות יהיו 12 יחידות תנובה: ה-10 שברשותם ו-2 מתוך 4 יחידות התוצר הנוספות); ולחסרי הבעלות יהיו 4 יחידות תנובה: ה-2 שהיו בבעלותם ו-2 יחידות התוצר הנוספות). נניח ששדה מעובד מפיק 10 יחידות, אך הבעלים היו חייבים להפריש רק ארבעים אחוזים מהתנובה לחסרי הבעלות, כך שהיחס החלוקתי שנוצר הוא: 6:16. אי-השוויון ביחס חלוקתי זה הוא קטן מהאי-שוויון באפשרות הראשונה, שבו לבעלי השדות היו פי שלושה משאבים מחסרי הבעלות. כך, אף שהחלוקה במקרה השני שוויונית פחות, היא עדיין יכולה לצמצם במידה רבה יותר את סך אי-השוויון.

64 את הבנת מטרתה של השמיטה באופן זה ייחס הרב שג"ר לרמב"ם. ראו הרב שג"ר, על המחיה ועל הכלכלה (לעיל הערה 62), עמ' 31–32. לניתוח דומה של מצוות השמיטה ראו Zvi Zohar, "The Consumption of Sabbatical Year Produce in Biblical and

יש אפוא לאסור על בעל השדה לעבד אותו.⁶⁵ לפי פרשנות זו המטרה החברתית העומדת ביסוד מוסד השמיטה המקראי דומה למטרה החברתית שביסוד גישתם של וולף ואנדרסון שעליה עמדנו למעלה – יצירת מערכת יחסים שוויונית גם במחיר הגדלה מסוימת של הפערים במישור המשאבים החומריים ואפילו במישור הרווחה.

לפי הבנה זו של העיקרון החברתי העומד ביסוד השמיטה, מוסד המעשר השני הוא המוסד המשלים למוסד השמיטה ומשמש תמונת ראי שלו. בזמן

Rabbinic Literature,” in: Harvey E. Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without*, New York: State University of New York Press, 1987, pp. 93–101. זוהר מנהיר את מטרת מצוות השמיטה בעזרת המושג האנתרופולוגי *Communitas* של טרנר (Vincent Turner, *The Ritual Process*, Chicago: Aldine, 1969) – מצב שהפרטים בחברה חווים בו אחוות אחים שוויונית על ידי הסרה זמנית של המחיצות החברתיות.

65 רציונל זה לכאורה אינו מצדיק את איסור נעילת השדה ואת איסור העבודה של חסרי הבעלות. אם מטרתן של ההלכות הללו לעקר את בעלותו של בעל השדה ולהפוך את חסרי הבעלות לבעלים, לכאורה היה צריך לאפשר להם לבצע פעולות אלו, המחזקות את ממד הבעלות שלהם. ואולם הטלת מגבלות אלו גם על חסרי הבעלות אינה סותרת את המטרה המוצעת לעיל. מתן אפשרות לגורם כלשהו לגדר את השדה משמר את המבנה ההיררכי הקיים, רק שבמקום שלבעלים המקוריים תהיה שליטה מלאה על השדה, בעלות עם שליטה מלאה ניתנת לבעלים חדשים בצורה של “תפיסה ראשונית” (first possession), אך עדיין כל שאר האנשים בחברה מודרים מהשדה. איסור העבודה נכרך באיסור למנוע שימוש של אחרים: כל עוד האדם העובד אינו יכול להבטיח לעצמו את פירות עבודתו, הבסיס לעיבוד השדה נשמט. את הרתיעה מכינון הקניין על בסיס גישת התפיסה ראשונית אפשר להסביר בעזרת אימוץ יסוד חלופי לקניין: קניין זיקת צבירה (accession) – שהקניין נובע מהסטטוס של האדם, המשקל הסגולי שלו בתור מנהל נכס. לפי גישה זו רמת הבעלות הניתנת לאדם נגזרת מהרקע הקנייני שלו – אם הוא מחזיק בנכסים אחרים שיש להם זיקה לנכס הקיים. ואולם לפי תפיסה זו היחס בין סטטוס אישי לקניין הפוך ממה שנטען עד כה במאמר. המאמר הראה כיצד קניין יכול לכונן את הסטטוס האישי של האדם, ואילו לפי הגישה של זיקת הצבירה של קניין, היחס בין השניים הוא הפוך: הסטטוס האישי הוא המכונן את הסטטוס הקנייני. על ההשוואה בין שני יסודות קניין אלו ולניתוח שלהם ראו Thomas W. Merrill, “Accession and Original Ownership,” *Journal of Legal Analysis* 1 (2) (2009), pp. 459–510

שתכלית מוסד השמיטה להעמיד את חסרי הקרקע במעמד החברתי של בעלי הקרקע, מטרת המעשר השני הפוכה – להעמיד את בעלי הקרקע במעמד של מחוסרי הקרקע, שהפירות שהם אוכלים אינם פרי עבודתם ויצירתם, אלא הם סמוכים על שולחנם של אחרים.⁶⁶ מטרת-העל של שני המוסדות – השמיטה והמעשר השני – משותפת: טשטוש הגבולות בין מעמדות חברתיים ומיטוט, ולו באופן זמני ובהיקף מוגבל,⁶⁷ של המבנה החברתי ההיררכי. שני המוסדות מוציאים לפועל מטרה זו באמצעות היפוך התפקידים ומערכת היחסים בין בעלים למחוסרי בעלות ובין תורם ויצרן למקבל. היפוך התפקידים וחשיפת כל אחת מהקבוצות לחוויית החיים ונקודת המבט של הקבוצה האחרת, גם אם בתחום ובזמן מוגבלים, מפחיתים את הניכור בין הקבוצות והופכים את הפערים מפערים איכותיים – של תורמים יצרניים ומקבלים – לפערים כמותיים של מינון תפקיד הפרט כתורם וכמקבל. כך החברה אינה מחולקת בחדות לפרטים יצרנים ולפרטים מקבלים: לכל הפרטים יש הקשרים שהם מתפקדים בהם כיצרנים והקשרים שבהם מתפקדים בהם כמקבלים. הפערים הם במינון.

66 אף שמאמר זה מבוסס על התפיסה הפורמלית של קניין (ראו לעיל הערה 40), ייתכן שיש קשר משמעותי בין הגדרתו של דגן את המושג "קניין" ובין האופן שבו חכמים עיצבו את בעל השדה כחסר קניין בפירות. אפשר לטעון שהטרנספורמציה שעשו חכמים איננה רק של מעמדו של בעל השדה כלפי הפירות, אלא של מושג הקניין עצמו. ביסוד גישתם של חכמים – שאת מעמדו של בעל השדה כלפי הפירות אפשר לעצב באופן יצירתי על ידי הטלת מגבלות מסוימות – עומדת הגישה שייכתנו מוסדות שונים של קניין שיש להם תכליות שונות, וקניין איננו רק מתג שאפשר להדליק או לכבות. בהמשך להערה הקודמת, אפשר להציע שמוסד המעשר השני נועד להתמודד עם הבעיות הנורמטיביות שקניין על בסיס זיקת צבירה מעלה: לנוכח העובדה שקניין הוא נגזרת של הסטטוס של האדם ביחס לנכסים העומדים בויקה לנכס שבמוקד הדיון, חכמים פועלים במישור הסטטוס, שהוא הגורם החשוב לקביעת זכויות הקניין וחלוקת המשאבים בחברה. לעניין הבעיות הנורמטיביות שהגישת זיקת הצבירה של קניין מעלה ראו Merrill, שם, עמ' 497-504.

67 המעשר השני רלוונטי רק לעשרה אחוזים מתנובת השדה ורק באחדות מהשנים של מחזור השמיטה. שמיטה רלוונטית רק כל שנה שביעית.

סיכום והשלכות

במאמר זה ניסיתי להראות כיצד התנאים עיצבו את מוסד המעשר השני מחדש – ממוסד המתמקד בפרט התאולוגי למוסד המתמקד בפרט החברתי. התפקיד החברתי שמוסד המעשר השני ממלא מתבסס על מדיניות חברתית המתמקדת במערכת היחסים בין הפרטים שלא מן ההיבט החומרי. מוסד המעשר השני עם מוסד השמיטה עשויים ליצור מערכת מדיניות חברתית קוהרנטית ומקיפה. הגישה העומדת ביסוד מדיניות זו משיקה לגישה המכונה "שוויונות היחס". גישה זו, שמייצגים אותה בספרות המחקר וולף ואנדרסון, מדגישה את החשיבות שבהתמקדות של המדיניות החברתית במכלול היחסים בין פרטים, להבדיל מגישת "שוויונות המזל", המתמקדת בחלוקה של משאבים ורמות רווחה. כמו גישת שוויונות היחס, גם הגישה התנאית מתרכזת בכבוד ובעיקר בכבודם העצמי של הפרטים הנובע ממעמדם ביחס לאחרים בחברה, גם כשקידום מעמדם החברתי של הפרטים החלשים בא על חשבון כמות המשאבים החומריים שהם מקבלים ואפילו רווחתם.

אף שחלוקת המשאבים החומריים משפיעה במידה ניכרת על מערכות היחסים בין פרטים, היא אינה צריכה לעמוד לבדה במוקד המדיניות החברתית. גישת הרווחה התנאית עשויה ליצוק תוכן ייחודי אפילו לגישת שוויונות היחס, שהספרות ביקרה אותה על היעדר תוכן חיובי מוגדר.⁶⁸ הגישה התנאית מתמקדת בחשיפתם של בני המעמדות החברתיים-כלכליים לנקודות המבט ולחוויותיהם של בני המעמדות האחרים. החשיפה ההדדית מייצרת תחושת שייכות מסוימת לקבוצות האחרות, ובכך מפחיתה את תחושת הניכור ביניהן.

מבחינה פילוסופית מדיניות רווחה זו עולה בקנה אחד עם הגישה ההגליאנית שההווייה היא מחשבה.⁶⁹ גישה זו מצדיקה את התמקדותה של מדיניות הרווחה באופן שאנשים תופסים בו את עצמם ואת זולתם. לבעלות על משאבים חומריים עשויה להיות משמעות חברתית, והיא משפיעה על האופן שבו הפרט

68 Schemmel, "Why Relational Egalitarians" (לעיל הערה 25).

69 גיאורג פרידריך הגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, תרגום: ירמיהו יובל, תל אביב: מאגנס, 2001, עמ' 159. יובל מעיר שאין מדובר בזהות מוחלטת. כוונתו של הגל שהמחשבה מניעה את ההווייה.

תופס את עצמו ועל האופן שבו אחרים תופסים אותו.⁷⁰ הגישה ההגליאנית מנוגדת לחלוטין לגישה המרקסיסטית, שעל פיה יצירת תחושת השייכות של חסרי הבעלות למעמד החברתי של בעלי האמצעים היא יצירת תודעה כוזבת שנועדה לשמר את שליטתם של בעלי האמצעים באמצעי הייצור. מרקס עצמו הנגיד את גישתו לגישתו של הגל (שכינה "הפילוסופיה הגרמנית") וטען ש"לא התודעה קובעת את החיים, אלא החיים את התודעה".⁷¹ כך שבניגוד לגישתו של הגל הגישה המרקסיסטית שומטת את הקרקע מתחת הגישה הסוציאליט שהוצגה לעיל, שהתמקדה בשינוי תודעתי של הפרטים.

אמנם מטרת המאמר הייתה להציע דגם כללי אפשרי למדיניות חברתית, אבל אפשר להציע גם מדיניות קונקרטיית העולה בקנה אחד עם הגישה התנאית המתוארת, המתמקדת בסטטוס החברתי של הפרטים בחברה ולא בכמות המשאבים העומדים לרשותם דווקא. מדיניות כזאת אפשר להציע בשני מישורים: הראשון, והחדשני יותר, הוא בתחום המס. לפי מדיניות זו נתייחס לסממנים של סטטוס חברתי גבוה כחלק מבסיס המס, וכפועל יוצא נמסה סממנים אלו. השני, שכבר נדון בהרחבה בספרות, הוא בתחום הרווחה – העדפת תכניות רווחה אוניברסליות על פני תכניות רווחה ממוקדות.

המס. בניגוד לגישות המיסוי המקובלות, שלפיהן רמת המיסוי נקבעת אך ורק לפי כמות המשאבים או הרווחה של הפרטים, אני מציע למסות סממנים של סטטוס חברתי. סממני הסטטוס החברתי ימוסו לא משום שהם מסמנים עושר או רמת רווחה, אלא מעצם קיומם. גם אם לפרט אין משאבים או רווחה ברמה גבוהה מזו של חברו, עדיין יהיה מוצדק למסות אותו בשיעור גבוה יותר. ברצוני להציע שלושה יישומים קונקרטיים למיסוי סטטוס: מיסוי הוצאות עסקיות-אישיות מעורבות, מיסוי תרומות ומיסוי מוצרי צריכה אקסקלוסיביים. אתמקד בעיקר ביישום הראשון של הוצאות מעורבות, שכן בעיניי הוא המעניין ביותר.

מקרים שבהם בעל העסק או עובד נהנה באופן אישי מהוצאות הכרחיות לניהול העסק – כגון טיסות לחו"ל או ארוחות במסעדות לצרכים עסקיים –

70 שם.

71 קרל מרקס, "האידיאולוגיה הגרמנית", בתוך: הנ"ל, כתבי שחרות, תרגום ועריכה: שלמה אבינרי, תל אביב: ספרית פועלים, 1977, עמ' 233.

מעלים שאלה מהי התייחסות המס ההולמת. מצד אחד, כמו כל הוצאה עסקית אחרת, לבעל העסק אמורה להיות האפשרות לנכות הוצאות אלו מהכנסתו, שכן הן הכרחיות לניהול העסק ולמקסום הרווחים בו. שלילת האפשרות לניכוי תביא לידי פגיעה ברווחה החברתית: אם לא יוכל בעל העסק לנכותן, הוא עלול להימנע מלבצע פעולות נחוצות ובכך להקטין את רווחי החברה ואת רווחתו או את רווחת עובדיו. מן הצד האחר ניכוי ההוצאות הללו יאפשר לבעל העסק או לעובדיו ליהנות מצריכה אישית פטורה ממס ויפגע ברמת ההגינות של מערכת המס.

להלכה הדין הישראלי אינו מאפשר לנכות הוצאות מעורבות,⁷² אבל למעשה לא פעם הן נציבות מס הכנסה הן הפסיקה מאפשרות זאת.⁷³ הסיבה העיקרית

72 פקודת מס הכנסה (נוסח חדש), התשכ"א-1961, סעיף 17 ("לשם בירור הכנסתו החייבת של אדם ינוכו – זולת אם הניכוי הוגבל או לא הותר על פי סעיף 31 – יציאות והוצאות שיצאו כולן בייצור הכנסתו בשנת המס ולשם כך בלבד"; ההדגשה שלי). החוק הישראלי מבוסס על החוק האנגלי בעניין זה, הקובע שניתן לנכות הוצאות אך ורק אם הוצאו "wholly and exclusively in the production of income". אך בניגוד לחוק האנגלי, המתייחס רק לניכוי הוצאות של עסקים, החוק הישראלי חל גם על ניכוי הוצאות של שכירים. ראו אמנון רפאל, **מס הכנסה, תל אביב: רונן, 2009** (מהדורה רביעית), עמ' 434.

73 הביטוי החזק והמאוחר ביותר בפסיקה לטטייה מלשון החוק המפורשת הוא בפסק דין של בית המשפט העליון בע"א 4243/08, **פ"ש גוש דן נ' ורד פרי מיסים כג/3** ה-90, משנת 2009, שבו קבע בית המשפט שאפשר לנכות הוצאה של טיפול בילדים על אף ממד ההנאה האישית הקיים בה. פסק דין זה המשיך מגמה ארוכה ורבת שנים שבהן בפועל הכירה הפסיקה באפשרות לנכות הוצאות שלאמיתו של דבר היו הוצאות מעורבות. ראו ע"א 35/67, **חיים שתדלן נ' פ"ש ת"א 4**, פד"י כ"א (1) 455 (שבו נקבע שעל פקיד השומה לנסות לבודד את רכיב ההוצאה העסקית לעו"ד מהרכיב האישי); עמ"ה 468/67, **גבוביץ-ומפן בע"מ נ' פ"ש ת"א 3** פד"א כ' ב' 140, 146; עמ"ה 45/97 **יאיר לבב נ' פ"ש ת"א 3**, מיסים יג/4 ה-201, ה-215-214. על סטייתו של הפסיקה מלשונו המפורשת של החוק במקרה זה ראו יאיר ניידורף, "הוצאה מעורבת", **מיסים כב (3) (2008)**, א-68: "ככל שעיינתי והוספתי ועיינתי בפסיקה בנושא זה, הסתבר לי כי הפסיקה אינה תואמת בהכרח את מה שאני סברתי שהחוק קבע בצורה חד-משמעית"; "מכל האמור עד כה עולה, כי הררישה החד-משמעית לכאורה, שבסעיף 17 רישא, לפיה תנאי להתרת הוצאות הוא שהשימוש בה יהיה לייצור הכנסה בלבד, אינה כה חד-משמעית ביישומה בפסיקה" (שם, עמ' 73). ראו גם רפאל (לעיל הערה 72) עמ' 435 (הכותב בנוגע להוצאות מעורבות: "זוהי לשון החוק, אך בפועל אין נוהגים כך").

להתנגדות לניכוי היא החשש שמתן אפשרות כזאת יביא לידי כך שהוצאות אישיות רבות "יולבשו" כהוצאות עסקיות, ובכך תינתן אפשרות לצריכה פטורה ממס גם כשההוצאה איננה באמת בגדר תרומה לעסק. חשש זה מביא לידי כך שהוצאות הנראות מעורבות, גם אם לאמיתו של דבר בעל העסק או העובד אינם נהנים מהן באופן אישי, אינן ממוסות. מקרים אלו נתפסים כמחיר שאנו משלמים כדי למנוע צריכה פטורה ממס. זו הסיבה שהפסיקה סתה מלשונו המפורשת של החוק בנטייה להימנע מהמחיר של גישה זו, והמקרים שבהם היא סוטה מ"מס האמת" הראוי הם כשממסים הוצאה שנועדה בעיקרה למטרות עסקיות. לפי הרציונל התנאי שהוצג במאמר זה מוצדק למסות סטטוס גבוה, ומיסוי זה כשהוא לעצמו אינו תלוי ברמת הרווחה או ברמת המשאבים של הפרט. התאמה כלפי חוץ בין הוצאות עסקיות ובין האינטרס האישי היא סממן לסטטוס חברתי גם אם בפועל הפרט איננו נהנה מההוצאה. לפי ניתוח זה המקרים שבהם פרטים אינם נהנים מהוצאה הנתפסת כמעורבת אינם בגדר "מחיר" של המדיניות, אלא מקרים שבהם המיסוי מוצדק מעצם העובדה שהם מאותתים על סטטוס חברתי גבוה. רציונל זה תומך בגישה מחמירה יותר של החוק כלפי מקרים של הוצאות מעורבות בשל ההצדקה למסות פרטים על הוצאות שכלפי חוץ נתפסות כמעורבות ללא קשר לשאלה אם הם אכן נהנו לאמיתו של דבר מההוצאה. אימוצו של רציונל זה יחליש את התמריץ של מערכת הפסיקה לסטוט מלשון החוק כפשוטה, שכן גם כשממסים הוצאות שבעיקרן נועדו למטרה עסקית, מיסוי זה איננו בגדר "מחיר" שמשלמים בעבור כלל ברור ואחיד, אלא מיסוי הוצאות שגם ברמה הנורמטיבית ראוי למסות.⁷⁴

לדוגמה שבה נציבות מס הכנסה מאפשרת במקרים מסוימים של הוצאות מעורבות לנכות חלק מההוצאה ראו עמ"ה (ת"א) 703/71, מעונות שד' רוטשילד נ' פ"ה ת"א 4, פד"א ה' 95 (שבו פקיד השומה אפשר לנישומה לפנים משורת הדין לנכות חלק יחסי מהוצאות ביתה בעבור המרתף שהיא משכירה).

74 בעניין ההצדקה למסות סטטוס חברתי גבוה כשהוא לעצמו במנותק מהשאלה אם הפרט הפיק תועלת ממנו ראו Adi Libson, "Taxing Status: Tax Treatment of Mixed Business and Personal Expenses," *University of Pennsylvania Journal of Business Law* 19 (2015), pp. 1139–1180

היישום השני של הגישה התנאית להתמקדות בסטטוס חברתי הוא התייחסותו של המיסוי לתרומות. בישראל, בדומה לרוב המדינות OECD, תרומה מזכה בהטבת מס ניכרת – זיכוי מס בגובה 35 אחוזים מהתרומה.⁷⁵ ספרות המחקר דנה בשאלה אם הטבות המס על תרומות מוצדקות.⁷⁶ מוקד הדיון הוא האם תרומה היא דפוס של צריכה, כלומר האם כדי שטרנזקציה תיחשב צריכה צריך שהאדם ייחנה ממנה באופן כלשהו, או שמא כל החלטה רצונית של אדם להוציא משאבים גם אם שלא על מנת לייצר הכנסה תיחשב צריכה?

הגישה התומכת בסטטוס חברתי גבוה כבסיס למס תתמוך בשלילת הטבת המס על תרומות, ללא קשר לשאלה אם תרומה זו מוגדרת כפעולה של צריכה. תרומות אלו הן סממן חזק למעמד חברתי – הן מעניקות לאדם בולטות ונראות ציבורית המעמידות אותו במעמד חברתי גבוה, ולפי גישת מיסוי הסטטוס ראוי למסות הוצאות שכאלה גם אם אינן מבטאות בהכרח דפוס של צריכה.

75 פקודת מס הכנסה (נוסח חדש), התשכ"א-1961, סעיף 46א. יש שני משטרים עיקריים למתן הטבת המס על תרומות. האחד, שגם ישראל חוסה תחתיו, הוא מתן זיכוי חלקי על התרומה. משטר זה נהוג גם במדינות כגון קנדה, צרפת, הונגריה, ניו זילנד, פורטוגל וספרד. המשטר השני הוא באמצעות ניכוי של ההוצאה מהכנסת הנישום, והוא נהוג בארצות הברית ובמדינות אחרות כגון אוסטרליה, בלגיה, צ'כיה, דנמרק, גרמניה, יוון, אירלנד, לוקסמבורג, מקסיקו, הולנד, נורווגיה, פולין ושווייץ. רק במדינות מעטות מתוך מדינות OECD – אוסטריה, פינלנד, איסלנד, סלובקיה ושוודיה – אין שום הטבת מס על תרומות. ראו "Global Tax Surveys Data," *International Bureau of Fiscal Documentation (IBFD) data basis*

76 Mark G. Kelman, "Personal Deductions Revisited: Why They Fit Poorly in an 'Ideal' Income Tax and Why They Fit Worse in a Far from Ideal World," *Stanford Law Review* 31 (1979), pp. 831–883. הטוען שההטבות לתרומות מוצדקות כי יכולת צריכה כשהיא לעצמה איננה הכנסה. ראו גם Stanley A. Koppelman, "Personal Deductions under an Ideal Income Tax," *Tax Law Review* 43 (1988), pp. 679–730. הטוען שהיכולת לצרוך היא רכיב שצריך להיכלל בהכנסה, גם אם הצריכה לא בוצעה בפועל, ועל כן אין הצדקה להטבת המס הניתנת לתרומות. ראו גם Johnny Rex Buckles, "The Community Income Theory," *Indiana Law Journal* 80 (2005), p. 962. מכוון שהפוטנציאל לצרוך איננו כשהוא לעצמו הכנסה, דרושה שליטה בפועל על המשאבים לאורך זמן.

היישום השלישי נוגע לשיעור מס צריכה גבוה יותר על מוצרי צריכה אקסקלוסיביים כגון יאכטות ומטוסים פרטיים.⁷⁷ מוצרי צריכה אקסקלוסיביים הם סממן בולט למעמדו החברתי הגבוה של הפרט, ולכן לפי גישה הרואה בסטטוס חברתי גבוה חלק מבסיס המס, יש הצדקה להעלות את שיעור המס על מוצרים אלו. זאת ועוד, מס צריכה הוא מס רגרסיבי – אנשים בעלי רמות הכנסה שונות משלמים אותו תשלום מס בקניית מוצר, כך שבעל ההכנסה הגבוהה משלם שיעור נמוך מהכנסתו בהשוואה לפרט בעל הכנסה נמוכה יותר הרוכש את אותו המוצר. בהעלאת שיעור מס הצריכה על מוצרים אקסקלוסיביים שצריכתם במתאם חיובי עם רמת ההכנסה, מס הצריכה נעשה פרוגרסיבי יותר.⁷⁸

לכאורה, אם מדיניות זו מוצדקת, נגיע לאותה תוצאה מיסויית גם ללא ההתייחסות לסטטוס חברתי הגבוה כחלק מבסיס המס. אולם ההצדקה של המעמד החברתי לשיעור המס הגבוה היא אכן חשובה, כי הצדקה זו חלה על קבוצה רחבה של מקרים שהשיקול החלוקתי איננו חל עליהם. במקרים שבהם הצריכה רגישה מאוד למחיר, עד כדי איון הרכישה של המוצרים האקסקלוסיביים, ההצדקה החלוקתית לא תחול עליהם. כלומר, העלאת מחירו של מוצר בעקבות השתת המס תביא לידי כך שמוצרים אלו כמעט שלא יירכשו, גם על ידי פרטים בעלי הכנסה גבוהה. העלאת המס על המוצרים רק תביא לידי הקטנה של המסים הנגבים מבעלי ההכנסה הגבוהה, ולכן רק תצמצם את חלוקת העושר בחברה במקום להרחיבו. לעומת זאת ההצדקה של ההתייחסות לסטטוס החברתי הגבוה כחלק מבסיס המס תתמוך גם במקרים אלו בהגדלת שיעורו של מס הצריכה על מוצרים אקסקלוסיביים. הקטנת הצריכה של מוצרים המחדדים את פערי המעמדות החברתיים בין פרטים חיובית כשהיא לעצמה, גם אם היא מלווה בהקטנת פערי רמות המשאבים בין הפרטים בחברה.

77 בישראל התרחב לאחרונה השימוש בהגדלת שיעור המיסוי על מוצרים אקסקלוסיביים כגון מטוסים, יאכטות וגם טרקטורונים, רכבי יוקרה, מקררים גדולים ומסכי ענק. ראו צו תעריף המכס והפטורים ומס קנייה על טובין (תיקון מס' 28), התשע"ג-2013, ק"ת 140.

78 בנוגע להטלת מס צריכה דיפרנציאלי לפי מוצרים כדי להגביר את רמת הפרוגרסיביות של המס ראו Thomas D. Griffith, "Progressive Taxation and Happiness," *Boston College Law Review* 45 (2003–2004), p. 1395

במישור השני גישת הז"ל עולה בקנה אחד עם אימוץ תכניות אוניברסליות בתחום הרווחה. תכניות רווחה אוניברסליות הן תכניות שבהן הממשלה מספקת שירותים או סיוע ללא מבחן הכנסה כגון מערכת תחבורה ציבורית, מערכת ביטוח בריאות ממלכתית וקצבאות ילדים. אף שהשקעת משאבים רבים יותר במוצרים ציבוריים כדי שיהיו אטרקטיביים גם לשכבות ממעמד חברתי-כלכלי גבוה עשויה להגדיל את האי-שוויון החומרי בחברה, בה בעת היא עשויה לצמצם את הסגרציה החברתית בין המעמדות ולהקטין את הניכור בין קבוצות מרקע חברתי-כלכלי שונה. את ההשפעות החלוקתיות של הרחבת ההשקעה במוצרים ציבוריים אפשר לנטרל בהגדלת נטל המס על החתכים הגבוהים יותר, שנהנים מהרחבת ההשקעה במוצרים הציבוריים. יישום זה מעניין פחות משום שכבר נדון רבות בספרות,⁷⁹ ועל כן אין כאן דגם או שיקול נוסף שהמודל החז"לי מייצר, אלא רק עוד תימוכין לדגם המופיע בספרות.

היישומים המוצעים בשני המישורים – המתמקדים בהקטנת הסממנים של הפערים במעמד החברתי של הפרטים ומלווים בפגיעה מצומצמת ומוגבלת במנגנוני השוק של המשק – עשויים לקבל את השראתם מתפיסת הז"ל הנדרונה במאמר זה. כמו הגישה החז"לית הנדרונה בהקשר של עיצוב מוסד המעשר השני, המדגישה את הקטנת הפערים המעמדיים באפיקים נוספים מלבד האפיק של רמת משאביהם של הפרטים, גם יישומים אלו מנסים לשרש או להקטין פערים מעמדיים באפיקים אחרים מן האפיק של העברה ישירה של העושר בין פרטים עם רמות משאבים שונות. היישומים בשני המישורים מקדמים מטרה זו, אך באופנים הפוכים. היישום במישור הראשון מתמקד בהנמכת סמלי הסטטוס של פרטים מהשכבות החזקות בלויית פגיעה חומרית בשכבות אלו; ואילו היישום השני

79 לגישה הדוגלת, על בסיס טיעונים דומים, במדיניות זו של הרחבת תכניות רווחה אוניברסליות על חשבון תכניות רווחה ממוקדות, ראו Theda Skocpol, *The Missing Middle*, New York: Century Foundation, 2000, p. 30. גם גוסטה אספינג-אנדרסן תומך בתכניות אוניברסליות כחלק מהדגם של המשטר החברתי-דמוקרטי, אבל השיקול העיקרי שהוא מעלה למען גישה זו הוא מתחום הכלכלה הפוליטית: תכניות אוניברסליות מאפשרות לשמור על קואליציה רחבות התומכות בתכניות הרווחה. ראו Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Oxford: Blackwell, 1990, pp. 27–28

מתמקד בהעלאת הסטטוס החברתי של השכבות החלשות בלויית הטבה חומרית לשכבות החזקות יותר. גם אם יישומים אלו מעלים בעיות פרקטיות שיקשו על הפעלתם, יש בהם כדי להתוות כיוון לאופן שבו רכיב מהגישה החז"לית שהוצגה כאן, המתמקדת בפערי מעמדות ולא בפערי העושר כשהם לעצמם, יכול להיות מתורגם לכלי מדיניות המתאים לחברה, לכלכלה ולמשק המודרניים.

שער רביעי

הקניין הפרטי

פאת השדה

ג'וזף סינגר

וְכִי יִמּוּדֶיךָ אֶחִידֶיךָ וּמִטָּה יָדוֹ עִמָּךָ וְהַחֲזַקתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךָ
(ויקרא כה, לג).

האומר שלי שלי ושלך שלך זו מידה בינונית, ויש אומרים זו מידת סדום (פרקי אבות ה, י).

שבועיים לפני חג המולד של שנת 1997 ישן חסר בית אחד, חוֹסֵה פְּלוֹרִס שמו, בגן ציבורי בבוסטון. הלילה היה קר, והאיש לא החזיק מעמד. "גופו מקופל בצפייה לשינה ולנחמה על אדמתו הקרה של גן ציבורי מפורסם בעולם", הרהרה פטרישה סמית. "חוסה פלורס מת מפני שהיה לכדו, והרוח הייתה לו כשמיכה פרושה ממעל".¹ איננו יודעים בדיוק מדוע ישן פלורס תחת כיפת השמים. ידוע לנו שהיה שתיין. מאחר שאין מתירים להכניס משקאות אלכוהוליים לבתי מחסה, השתיינים הבאים ללון בהם חווים גמילה זמנית. ייתכן שמשום כך בחר לישון בגן הציבורי.² ייתכן שלו השתדל יותר היה מוצא לו מקום בטוח ללון בו. הוא יכול היה למצוא מיטות פנויות בבית המחסה פֵּיין סְטְרִיט אֵין בבוסטון, ופלורס ידע איך להגיע לשם. אולי היה עליו להתאמץ ולעבור את הלילה ההוא בלי אלכוהול. הוא כבר עשה זאת פעם.³ אבל דבר אחד ודאי. בני אדם אינם ישנים

* Joseph William Singer, *The Edges of the Field*, Boston: Beacon Press, 2000, pp. 38–56, 61–62. תרגם במיוחד לאסופה זו: יוסי מילוא.

1 Patricia Smith, "Deaths Mar Our Fantasy World," *Boston Globe*, December 15, 1997

2 Stephanie Ebbert, "Deadly Period for Homeless Is Troubling Activists: 6 Lives Lost Since Middle of December," *Boston Globe*, January 28, 1998

3 Stephanie Ebbert, "Homeless Mourn One of Their Own: Memorial Service Held on Common," *Boston Globe*, December 12, 1997

מרצונם תחת כיפת השמים בחורף אם יש להם משפחה שהם חיים עמה או מקום בטוח לשהות בו. ללא רכוש משלו לא היה לחוסה פלורס מקום לשהות בו. מוסד הרכוש הפרטי אולי איננו אשם במותו. אחרי ככלות הכול אחריות היא עניין אנושי. לפלורס היו אפשרויות אחרות. ועם זה האפשרויות שעמדו לפניו היו מוגבלות; מחלתו תרמה במידה רבה לנסיבות שהביאו למותו.⁴ הוא נזקק לעזרה כדי להתמודד עם מחלתו וניסה ללא הצלחה להתקבל לתכנית טיפול. הוא גם ניסה למצוא לו מקום מגורים קבוע. אבל הכול הסתיים בלא כלום.⁵ אולי היה עליו להתעקש יותר. אולי מצבו ותסכולו על שכל ניסיונותיו עלו בתוהו הקשו עליו לעמוד על שלו. אולי הוא היה ניצל אילו נעשו מאמצים גדולים יותר – או מאמצים מסוג אחר – לעזור לו. ואולי, בסופו של דבר, לא היה מה לעשות. מעט יותר משנה לאחר מותו של חוסה פלורס מתו בבוסטון עוד שני חסרי בית בנסיבות דומות.⁶ בסך הכול בחורף 1999 מתו ברחובות בוסטון שמונה גברים חסרי בית. רובם היו מכורים. לאיש מהם לא הייתה גישה לקורת גג שהייתה יכולה להצילם ממוות בקפיאה.

בדצמבר 1998 הופסקה קצבתם של מקבלי הסעד הראשונים שהגיעו לתקרת השנתיים שקבעה מדינת מסצ'וסטס. מקצתם יסתגלו, מקצתם לא. כולם ייאבקו קשות כדי להתפרנס, כדי לטפל בילדיהם.

הבעיות של חסרי הבית שהם חולי נפש או שתיינים סבוכות. רבים מסרבים לקבל עזרה. ובכל זאת המשפט "הוא מת מפני שהיה לבדו" אינו נותן לי מנוח. אפשר שחוסה פלורס לא היה מת אילו היה לו מקום שבו היה מתקבל בכרכה או מישוהו שהיה מכניס אותו לביתו כמו שהוא. "בית הוא המקום שכאשר אתה חייב ללכת אליו, חייבים להכניסך פנימה", לימד אותנו רוברט פרוסט (Frost), אם לא ידענו זאת.⁷ ואם אין לאדם לא בית ולא משפחה והוא כבר ניצל את כל הכנסות

- Stephanie Ebbert, "Homeless Man Found Dead on Park Bench Downtown," 4
Boston Globe, December 13, 1998
- Francie Latour, "A Cold Night, A Life Ended on Common: Homeless Man 5
 Found Frozen Beneath Tree," *Boston Globe*, December 11, 1997
- Ebbert, "Homeless Man Found Dead" (לעיל הערה 4). 6
- Robert Frost, "The Death of the Hired Man," *A Concise Treasury of Great 7
 Poems*, New York: Pocket Books, 1942, pp. 33–34

האורחים, מה אז? כולנו זקוקים למקומות משלנו או לאחרים שינהגו בנו כבבני המשפחה המורחבת, משפחת האדם, ויבטיחו שיש לנו מקום ללכת אליו. ואף על פי כן בימים אלו של שפע כלכלי חדלנו להרגיש דחיפות באשר לגורלם של מי שטובעים במים הגואים ונקלעים לנסיבות נואשות. דומה ששכנענו את עצמנו שאין להם את מי להאשים בצרתם אלא את עצמם. ואולי אנחנו מפקפקים ביכולתן של הממשלות ונותנים אמון רב מדי ביתרונות "השוק החופשי" ו"האחריות האישית". התומכים בתכניות הממשלה לסייע לנפגעי השינויים הכלכליים סופגים קיתונות של לעג ונחשבים רגשנים, ליברלים "יפי נפש" שאינם מבינים דבר בדרכי העולם. זה עידן של "אהבה קשוחה" – אנו זונחים את החלשים לגורלם ומצדיקים זאת בכך שמדובר בביטוי העליון להערכה שאנו רוחשים כביכול לכבוד האדם. תפיסה זו מאפשרת לנו לדכא את ההרגשה שמחובתנו המוסרית להגיב לסבלו של הזולת שבקרבו.

כשאנו נכנסים לכנסייה, לבית כנסת או למסגד, אנו שומעים מסר שונה בתכלית. אומרים לנו לאהוב את רעינו כמונו, מלמדים אותנו להיות נדיבים, מבינים, רחמנים. הלוא גם אנחנו עלולים היינו להיות מוכי גורל לולא חסד אלוהים. יהודים שומעים את דברי התורה: "פְּתַח תְּפַתַּח אֶת יָדְךָ לְאֶחִיךָ לְעִנְיָךָ וּלְאֶבְיָךָ" (דברים טו, יא), "כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם [...] עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאִלְמָנָה וְאֶהָב גֵּר לְתַת לוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה. וְאֶהְבֶּתֶם אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (דברים יז-יט). נוצרים שומעים את הדברים האלה וגם את משנתו של ישו: "כִּי רַעֲב הָיִיתִי וְתֹאכְלִנִי צָמָא הָיִיתִי וְתִשְׁקֹנִי אֲרַח הָיִיתִי וְתִאֶסְפוּנִי [...] מֵה שְׁעֵשִׂיתֶם לְאֶחָד מֵאֵחֵי הַצָּעִירִים הָאֵלֶּה לִּי עֲשִׂיתֶם" (מתי כה, לה-מ). ועל המוסלמים הקוראן מצווה: "לִכֵּן אֵת הִיתוּם אֵל תַּעֲשׂוּק, וְאֵת הַקִּבְצָן אֵל תִּסְלַק" (קוראן, סורה 93, ט-י).

גם מי שאינם דתיים באים מדי פעם בפעם במגע עם ערכיהם העליונים. המספידים בלוויות בדרך כלל אינם מרבים לשבח את הנפטר על עושרו הרב, אלא מספרים לנו כמה טוב היה האיש למשפחתו ולחבריו וכמה יפה נהג באחרים. הנפטרים נזכרים בזכות מעשיהם הטובים. לא פעם אנו מוצאים את עצמנו משבחים בני אדם הדואגים לאחרים ואינם חושבים רק על עצמם. חשוב לזכור את הרגשות האלה, את האמונות האלה, את הערכים האלה, כשאנו עוסקים בפוליטיקה, במשפט ובכלכלה. הרטוריקה הפוליטית שלנו התרחקה מדי מהערכים של סולידריות, דאגה לזולת, חמלה וטוב הלב, והלכה כברת דרך ארוכה מדי לכיוון זניחתם של מי שהכלכלה השאירה מאחור.

בארצות הברית רכוש ודת נחשבים בדרך כלל עניינים פרטיים – הרכוש משום שהבעלות עליו היא עמוד התווך של האוטונומיה מכוח השלטון, והדת משום שהמצפון מוגן מפני הממסד הדתי של המדינה. יש סיבות טובות להגן על עצמאותו של היחיד ועל חופש הדת והמצפון. ערכים אלו נטועים עמוק במסורת החוקתית שלנו. אבל בה בעת אי-אפשר להפריד לגמרי בין המוסר ובין החוק והדת, ודיני הקניין – החוק השולט בשוק – תלויים בבחירות מוסריות בכל הנוגע לקווי המתאר ההוגנים של החיים החברתיים. דעותינו על דרגת ההגינות המינימלית במשק ודרישתנו שהמערכת הכלכלית תעלה בקנה אחד עם כבוד האדם מושפעות עמוקות מן המקורות של אמונותינו וערכי היסוד שלנו. מעצבי החוקה ביקשו להעניק הגנה טובה לרכוש, אבל הם אף ראו בעיני רוחם אומה שהבעלות על הרכוש נפוצה בקרבה.⁸ רעיון זה, לחלק את הבעלות על הרכוש בין רבים ולא לצמצמה לחוג צר של אצולה או אריסטוקרטיה פאודלית, הושתת במידת מה על רעיונות דתיים של כבוד היחיד. יתר על כן, מחברי החוקה שיערו שההגנה על הרכוש תתקיים ככפיפה אחת עם המנהגים הדתיים, הכוללים בתוכם מחויבות לזולת.

בשל חוסר הבהירות בהגדרת הקניין חשוב לקבוע אילו ערכים ישמשו להגנה על קווי המתאר הראויים של הזכויות המשפטיות. ערכים אלו קובעים אילו סוגים של יחסים חברתיים רצויים בעיני החוק ואילו אסורים. הדת עשויה לספק תובנה. אני בוחן כאן את הרטוריקה הדתית בתקווה לחלץ באמצעות המסורות האלה הכרה כלשהי או לעורר איזו שהיא אמונה. אבל אני גם סבור שיש לנו מה ללמוד ממאות שנים של מחקר ופולמוס על תפקידו הראוי של המוסר בעולם הכלכלה. הדתות הגדולות התמודדו עם השאלה מהן החובות המוטלות על האדם הטוב בעולם המסחר והציעו דרכים לעצב את המערכת הכלכלית כך שתעלה בקנה אחד עם כל רוחב היריעה של ערכינו. אם נתבונן במסורות הדתיות, אולי נעמיק את אחיזתנו בערכים אלו ונמצא מידה של השראה כיצד להתמודד עם המתחים בין הרדיפה אחר הרווח ובין הרדיפה אחר האנושיות.

אפתח במסורת שהניעה את פוירשטיין (Feuerstein), במידת מה מפני שהיא תסייע לנו להבין כיצד הוא תופס את תפקידו כבעל רכוש, ובמידת מה מפני שזו

Gregory S. Alexander, *Commodity and Propriety*, Chicago: University of Chicago Press, 1997, pp. 26–42 8

המסורת שלי ואני מכיר אותה היטב.⁹ אבל יש לי עוד סיבה להתחיל במקום הזה. המסורת היהודית היא אחד ממקורות התפיסה המודרנית של חשיבות היחיד, העומדת במרכז המסורת החוקתית והפילוסופית שלנו. התנ"ך מלמד אותנו שכל אדם נברא בצלם אלוהים, ומה שאנו עושים, כל אחד מאתנו, יש לו חשיבות. מקדושתו של כל אדם עולה בהכרח שכל בן אנוש, מעצם היותו בן אנוש, ראוי למקום בעולם. לכן המסורת היהודית מגנה הן על הרכוש הפרטי הן על העניים והמדוכאים. היא מלמדת אפוא שאפשר להכיר במחויבות מוסרית עמוקה בלי לערער את מוסד הרכוש ובלי לפגוע בשגשוג הכלכלי. אחר כך אעבור לאסלאם ולנצרות ואראה שהחובות שהטילו ההלכה והמוסר היהודיים אינן יוצאות דופן ואינן חורגות מן הזרם המרכזי של האמונה הדתית בארצות הברית.¹⁰

המבול

הרכוש נהנה מהגנה רחבה מאוד במסורת היהודית. זו באה לידי ביטוי בשניים מעשרת הדיברות: "לא תגנוב" ו"לא תחמוד... כל אשר לרעך". ההלכה ייחדה תשומת לב רבה להגדרת זכויותיו של בעל הרכוש. כמה מסכתות בתלמוד עוסקות בהלכות שעניינן בעלות על רכוש.¹¹ מדוע ההגנה על הרכוש היא אחת המשנות המוסריות העיקריות בתנ"ך ובייחוד בתורה?

הבה ניזכר בסיפור נח והמבול. בספר בראשית ו, יא, התורה מספרת שאלוהים הרס את העולם מפני שהארץ "נִשְׁחָתָה" ומלאה "חֶמְסִים". חמס פירושו בדרך כלל אלימות, פריעת חוק, עוול ורשע.¹² חטאים אלו היו איומים כל כך עד שנאמר

9 | הערת העורכים: בפתח הספר הביא המחבר את סיפורו של אהרן פוירשטיין, איש עסקים ממצ'ז'סט. לאחר שנשרף מפעל הטקסטיל שלו כליל בשנת 1995, נהג פוירשטיין בהוגנות יוצאת דופן. מכוח תודעת מחויבותו הדתית הוא לא רק הבטיח לבנות את המפעל מחדש, אלא הודיע שהוא ישלם לעובדיו את שכרם ככל שתשיג ידו ויעשה כל שביכולתו כדי להעסיק מחדש את כולם. דאגתו לעובדיו וליציבות הכלכלית של קהילתו הפכה אותו לגיבור לאומי, והוא שימש למנהיגים דתיים ופוליטיקאים במקומות רבים דוגמה לניהול העסקי הראוי.

10 | הערת העורכים: בשל מגבלות מקום לא תורגמו החלקים על הנצרות והאסלאם.

11 | ככללן בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא.

12 | "Violence" Gen. 6:11, in: A. M. Silbermann (ed.), *Chumash with Targum Onkelos, Haphtarot and Rashi's Commentary*, Jerusalem: Silbermann

"וַיִּנְחָם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאָרְץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לְבוֹ" (בראשית ו, ו). לנוכח כל העוול שעשה האדם בתולדות האנושות, איזה עוול יכול היה להיות נורא כל כך שהביא את אלוהים להתחרט על שברא את האדם מלכתחילה? מהם הדברים הנוראים שגרמו לאלוהים ל"התעצב אל לכו"?

רש"י,¹³ פרשן התורה הדגול איש ימי הביניים, רואה בסיבה הראשונה לחורבן העולם – "ותישחת הארץ" – "לשון ערווה ועבודת אלילים".¹⁴ חטאים מיניים ועבודת אלילים הביאו לידי "אנדרלמוסיא [שבאה לעולם והורגת טובים ורעים".¹⁵ לפי פרשנותו של רש"י, לחטאים אלו נודעה השפעה חזקה כל כך, עד שהביאה על העולם את המבול, עונש המתעלם מן הצדק ומעניש "טובים ורעים" גם יחד.¹⁶ אביבה גוטליב-זורנברג טוענת ש"גם חטאים מיניים וגם עבודת אלילים עשויים להיראות כחטאים 'נדיבים', שבאמצעותם בני אדם מביעים וחווים לא פעם כמיהה להתעלות מעל עצמיותם, לקשור עצמם עם הזולת".¹⁷ הסיבה העיקרית שבשלה חזר בו אלוהים מבריאת האדם היא הסיבה השנייה המובאת בבראשית: החמס. לדעת רש"י חמס הוא "גזל", וחכמים אחרים מסכימים עמו.¹⁸ לפי המסורת לא היה די בזימה ובאלילות להביא לידי המבול. רש"י כותב ש"לא נחתם גזר דינם

Family, 1934; *The Torah: The Five Books of Moses*, 3rd ed., Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publications Society, 1992; "Lawlessness": Gen. 6:11, in: W. Gunther Plaut (ed.), *The Torah: A Modern Commentary*, New York: Union of America Hebrew Congregations, 1981; "Wrongdoing": Gen. 6:11, in: Everett Fox (trans.), *The Five Books of Moses*, New York: Schocken Books, 1995; "Outrage": Gen. 6:11, in: Robert Alter (trans.), *Genesis: Translation and Commentary*, New York: W. W. Norton, 1996

13 ר' שלמה יצחקי (1105-1040).

14 פירוש רש"י לבראשית ו, יא.

15 רש"י לבראשית ו, יג; וכן אצל Aviva Gottlieb-Zornberg, *Genesis: The Beginning of Desire*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995, p. 51

16 שם.

17 שם.

18 Meir Tamari, *The Challenge of Wealth: A Jewish Perspective of Earning and Spending Money*, Northvale, NJ: Jason Aronson, 1995, p. 36

אלא על הגזל".¹⁹ אמנם החטא המיני ועבודת האלילים הביאו לידי חורבן כולל וחוסר הבחנה, אבל "רק בגלל הגזל, אי-כיבוד הרכוש הפרטי, נגזר ונחתם גזר הדין הסופי".²⁰ מדוע ראה רש"י בשוד ובגזל, בתפיסת רכוש בכוח הזרוע, את הקשר ששבר את גב הגמל, את תו ההיכר של עולם שאין לו ישועה? הפרשנות המדרשית על מיניותו של דור המבול מדגישה את "סיפוק התאוות החמסני"²¹ של בני הדור. "וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ" (בראשית ו, ב). הביטוי "ויקחו להם" הוא המפתח לקשר שבין החטא המיני לגזל; כששני החטאים מופיעים בסמיכות כזאת הכוונה לאונס, ומיניות מן הסוג הזה "אינה מעשה אהבה אלא מעשה גזל".

המעשה הפרדיגמתי שביסודו של החטא המיני הוא מעשה של סיפוק תאוות חמסני, הדוחק לקרן זוית את כל ה"עולמות" האחרים, את כל "האני" האחרים. כשרש"י אומר שגזר הדין נגד דור המבול נחתם רק בגלל חטא הגזל, אנו יכולים להבין שהוא מתאר את טבעה של הפנטזיה המינית השלטת (הפנטזיה האלילית) של התקופה. זו פנטזיה שבה האני תופח וממלא את כל העולמות, התפשטות קולוניאלית המכחישה מכול וכול את קיומם של עולמות אחרים של עצמיות ושל תרבות. "אני או אתה..." ביסודו של דבר זו מיניות של אכזריות, לא של יחסים ארוטיים. זו "רדיפה אחר אקסטזה שבהכרח מוציאה מכלל אפשרות התייחסות לבני אדם אחרים". מה שעומד בבסיסה הוא "היעדר סקרנות", אם ננקוט מונח שטבע [ריצ'רד] רוטרי [Rotry].²²

הגזל משמש כאן לציין חוסר סקרנות באשר לצרכיו של הזולת. הוא מגלם רצון לקחת בכוח הזרוע. הוא מתעלם מן האחר בתור אדם, ברייה שנבראה בצלם. הוא

19 רש"י לבראשית ו, יג; וכן אצל Gottlieb-Zornberg (לעיל הערה 15), עמ' 51 (ההדגשה שלי).

20 Gottlieb-Zornberg, שם.

21 שם, עמ' 52.

22 שם, עמ' 52-53.

הולך יד ביד עם עבודת אלילים, שכן הגזלן מניח שהוא רשאי לעשות את מעשהו בלי שעניי האל הפקוחות תמיד יבחינו בו, ושהאדם הנגזל אינו ראוי לכבוד, לדאגה, להתחשבות, הניתנות לברייה שהניצוץ האלוהי זורח מתוך עיניה. זו עבודת אלילים במשמעות שהעברייין סוגד לפרי יצירתו שלו – ביסודו של דבר הוא סוגד לעצמו – ולכן הוא מחלל את תחומיהם של אחרים.

גוטליב-זורנברג מציינת כי אחרי המבול נשאר נח כלוא בתיבה למעלה משבעה חודשים. למה? למה הורה לו אלוהים להישאר בתיבה עם משפחתו ועם כל בעלי החיים? מה עשה שם? חז"ל אומרים שנח למד את דפוסי האכילה של בעלי החיים.²³ דפוסי האכילה של בעלי החיים? למה חשוב היה ללמוד את הנושא הזה? מה קורה פה?

גוטליב-זורנברג מציינת כי כשאמר אלוהים לנח שכל בני האדם ייספו במבול חוץ ממנו וממשפחתו, נח לא שאל שום שאלה, לא מחה, לא דיבר בזכותם של החפים מפשע העתידים למות עם האשמים. פרשנים טוענים שנח היה האיש הצדיק היחיד בדורו, אבל רש"י ואחרים חולקים עליהם. המבול סחף כל דבר שעמד בדרכו בלי הבחנה, את הטוב ואת הרע גם יחד. כשאלוהים מגלה לאברהם את תכניתו להשמיד את סדום ועמורה, אברהם מוחה ומסנגר על החפים מפשע. אברהם מייצג תודעה מוסרית מפותחת יותר ומראה דאגה לזולת, ואילו נח מסתפק בעובדה שמשפחתו עתידה להינצל ואינו נושא את קולו למען האחרים. לדברי חז"ל, חוויית השהייה בתיבה, הכליאה הממושכת, היא בגדר שיעור בתודעה המוסרית שחסרה לבני דור המבול: היכולת לדאוג לצורכי הזולת ולהכיר את מציאות חייו. ה"צדיק" מוגדר ב"יכולתו לטפח את הנזקקים". כשלמד נח להאכיל את בעלי החיים, כשבדק וחקר למה הם זקוקים ומתי, זו הייתה לו "השתלמות ממושכת בטוב לב, במה שרוטרי מכנה 'סקרנות'". "ידיעת הצורך היא אמת המידה העליונה של אותה דאגה רכה, סקרנית, המאפיינת את אלוהים ואת האדם הדומה לאלוהים".²⁴

סגרנו אפוא מעגל שלם מגזל (הגנה על הרכוש) ועד טוב לב (דאגה לצורכי הזולת). מה הלקח מסיפור המבול? האם הוא עוסק בהגנה על זכויותיהם של

23 שם, עמ' 41, 59-64.

24 שם, עמ' 60-61.

בעלי הרכוש או בהגנה על הנזקקים? פרשנותם של חז"ל קושרת יחד את שני העקרונות ואינה רואה סתירה ביניהם. גזל הוא היפוכו של הדאגה לזולת, חציית גבולות חסרת עכבות, אבל הוא גם בגדר אי־נתינה של מה שהזולת זכאי לקבל. גוטליב־זורנברג אומרת שגם מהפכת סדום נסבה על אותם חטאים, אונס וגזל. החטא המיני בסדום איננו מעשה סדום, כמו שמקובל לחשוב, אלא אונס, וחז"ל רואים בו צורה מרושעת ביותר של אונס. הנאנסים בסדום הם נוכרים, נוסעים, מבקרים בעיר, רחוקים מביתם וממשפחתם, שאין להם מקום ללון בו מלבד בבתי זרים. הם חשופים לפגיעה יותר מאחרים. הגזל בסדום כרוך בהפרת מצוות הכנסת אורחים כלפי זרים והיעדר דאגה לעניים. הנביא יחזקאל רואה בחטא סדום "גבהות לב": "הֲנֵה זֶה הָיָה עֵוֹן סְדֹם אֲחֹתֶךָ גְּאוֹן שִׁבְעַת לַחֵם וְשִׁלֹּת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וְלִבְנוֹתֶיהָ יָד עָנִי וְאֲבִיוֹן לֹא הִחְזִיקָה" (יחזקאל טז, מט). במדרש יש סיפורים על נוסעים שאנשי סדום הונו אותם, הרעיבו אותם והניחו להם למות. גזלו מהם את החיים או את התזונה שהם זקוקים לה, את החלק המגיע להם, את מה ששייך להם בדין. "והיה בבוא אביון אל ארצם ונתנו לו כסף וזהב, והעבירו קול בכל העיר לבלתי תת לו פת לחם לאכול. והיה אם ישב האביון בארץ ימים ומת ברעב, כי לא ימצא פת לחם לאכול. ובמותו יבואו כל אנשי העיר ולקחו את כספם וזהבם אשר נתנו לו. והיה כל איש אשר ידע את כספו ואת זהבו אשר נתן לו, ייקח והלך לו" (ספר הישר, פרשת וירא, עמ' נח-סב).²⁵ כלומר, אנשי סדום היו מרעיבים את הזרים על ידי מניעת מזון.

כיצד החובה לדאוג לנוסע ולעני קשורה לגזל? מזווית הראייה של החוק דומה ששני הדברים מנוגדים. הגזל הוא לקיחת רכוש מבעליו, ואילו הצדקה פירושה נתינה למי שאין להם. איך האכזריות כלפי החלש – הזר, חסר הבית – יכולה להיחשב צורה של גזל?

רכוש וצדיקות

"אֵל תִּנְנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו" (ויקרא כה, יד). הציווי הזה בפרק כה של ספר ויקרא הוא המקור לחלק גדול מן ההלכה היהודית העוסק בהתנהלות השוק. התלמוד

מתיר יחסי שוק, אבל ממתן את האינטרס האישי באמצעות המחויבות ההדדית והעזרה לזולת. הוא דורש מאתנו לראות את האחר כאילו הוא אחינו או אחותנו. הוא תובע מאתנו לנהוג בהם כמי שנבראו בצלם אלוהים. תפיסה זו משפיעה על גישתה של היהדות לרכוש.

צדקה

אמנם התורה מכירה במוסד הקניין הפרטי, אבל יש בה קריאות לא מעטות לחלוק את הרכוש עם מי שאין להם. שוב ושוב אנו מצווים לחפש את האלמנה, את היתום, את הגר ואת העני. מה שמייחד אנשים אלו מאחרים הוא היעדר הרכוש. ועם זה לנוכח הצורך הזה בעלי הרכוש מחויבים תמיד "לֹא תִקְפֹץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחִיךָ הָאֶבְיֹן". חובה זו מתייחסת לכל בני הקהילה שאין להם אמצעים, בכללם גם בני שבט לוי, שבניגוד לשאר השבטים לא קיבלו נחלה. "וְכֹא הֲלוֹי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהִגֵּר וְהִיתוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ וְאֶכְלוּ וְשָׂבְעוּ לְמַעַן יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה" (דברים יד, כט). האלמנה, היתום והגר מוזכרים בתנ"ך כקבוצה אחת תריסר פעמים לפחות. המילה "גר" לבדה מוזכרת מאה פעמים לפחות, שכן שוב ושוב אנו מצווים לדאוג לזר שבתוכנו (לשוהה הארעי, לחסר הבית). "כְּאֲזָרַח מִכֶּם יְהִי לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם, וְאֶהְבֶּתָ לוֹ כְּמוֹךָ, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (ויקרא יט, לד).²⁶

החובה לדאוג לנזקקים איננה עניין של פילנתרופיה בלבד ואיננה עניין רק לנדיבות או לרחמים או לחוסר אנוכיות. מדובר בצדק. המילה "צדקה" נגזרת מהשורש צ-ד-ק. החובה לסייע לנזקקים היא עניין של צדק, לא של בחירה אישית. חובתו של אדם לחלוק את הכנסותיו עם העניים אינה עניין של חסד ואינה עומדת לבחירה; היא חובה. אנחנו מצווים לפעול למען הצדק ולתת לעניים את החלק המגיע להם. העושר שהעניק אלוהים לאדם לא נועד רק "לסיפוק צרכיו ושאיפותיו של בעל הרכוש, [אלא] גם כדי לספק את צורכי העניים [...] וכך החברה קונה לה זכות קניין על עושרו של היחיד כדי לספק, באמצעות פעולות מיסוי כפויות, את צורכי הרווחה והחברה של חבריה". מכאן שהצדקה אינה קריאה לנדיבות בלבד. "ההימנעות מן ההשתתפות במימון [צורכי העניים] נעשית

26 ראו גם דברים יד, כז וכט; וכן טו, ח, יא.

שקולה לגנבה – אם ממקבלי הממון ואם משאר המשתתפים, שעתה נאלצים לגייס סכום גדול יותר".²⁷

למה הוטלה החובה הזאת? הפסוק שהובא לעיל מונה שתי סיבות: "כי גרים הייתם בארץ מצרים" ו"אני ה' אלוהיכם". ראשית, גרים הייתם בארץ מצרים, ואפילו עבדים, ואתם יודעים מה פירוש הדבר להיות מנושלים. "וְגַר לֹא תִלְחָץ, וְאִתָּם יִדְעֶתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות כג, ט). ושנית, "אני ה' אלוהיך" אשר הוציאך מארץ מצרים. לולא חסד האל עדיין הייתם עבדים במצרים. עליכם לראות את עצמכם מבעד לעיני הגר. אלוהים הוציאכם ממצרים והוליד אתכם במדבר ונתן לכם את התורה בהר סיני וכתת לכם ברית, ובמסגרתה קיבלתם עליכם לחיות חיים קיבוציים וחיים אישיים של חסד, וקיבלתם עליכם להמשיך את מלאכת הבריאה באמצעות מעשים המביאים לידי תיקון עולם. החובה לדאוג לגר היא מן הסוג הזה בדיוק: חובה שיסודה בצו האל. אין כאן עניין של חסד אישי דווקא, אלא של מבנה העולם. זה הבסיס ליחסי אנוש הגונים ובני קיימא, הישרים בעיני אלוהים, המכירים בכך שכל אדם נברא בצלם אלוהים. היהודים מצוים לנהוג כאילו כל אחד מאתנו היה במעמד הר סיני וקיבל את התורה. המתנה הזאת מטילה על האדם גם חובות ואחריות אישית: "עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאֶהְבֵּת חֶסֶד וְהִצַּנֵּעַ לְכֵת עִם אֱלֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח).

המשנה מזהה את האדם הממוצע עם מי שמגן בקפדנות על זכות הקניין הפרטי, מי שאומר "שלי שלי ושלך שלך". אדם שכזה אינו מוכן לעזור לאחרים ואינו מכיר בחובה האישית שעושרו ורכושו מטילים עליו. המשנה מוסיפה: "ויש אומרים זו מידת סדום".²⁸ והנביא יחזקאל אומר: "הִנֵּה זֶה הָיָה עֶוֹן סֹדֶם אֲחֻתְךָ, גָּאוֹן שִׁבְעַת לֶחֶם וְשִׁלֹּת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וְלִבְנוֹתֶיהָ, וַיֵּד עֲנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הִחֲזִיקָה. וְתַגְבְּהִינָה וְתַעֲשִׂינָה תוֹעֵבָה לְפָנָי, וְאָסִיר אֶתְהֶן כְּאִשֶּׁר רָאִיתִי" (יחזקאל טז, ט-ג). "תפיסתם של תושבי סדום בנוגע למוחלטות של הרכוש הפרטי דוהה כל מחויבות לעזור לאחרים, בניגוד מוחלט לתפיסת היהדות בנוגע לזכויות מוגבלות של הקניין הפרטי".²⁹

Tamari (לעיל הערה 18), עמ' xxiii.

שם, עמ' 128.

שם, עמ' 148.

החובה לדאוג לנזקקים אינה מסירה מן הנזקקים את המחויבות לדאוג לעצמם. לאמיתו של דבר החובה לתת צדקה מהותית כל כך למבנה היחסים החברתיים הצודקים עד שאפילו העניים נדרשים לתת צדקה, כדי להכיר בצורכיהם של אחרים.³⁰ לכבודו העצמי של האדם, להרגשת האנושיות שבו, הכרחי שיראה את עצמו כמי שאחרים זקוקים לו והוא מסוגל להיענות להם ולסייע להם. עזרה הדדית אינה מבטלת את חובתו של אדם לדאוג לעצמו ולהשתתף במלאכת תיקון העולם. לאמיתו של דבר מעשה הצדקה הגדול ביותר הוא לאפשר למקבל הצדקה לעמוד על רגליו שלו.³¹ כמו שאמר הרמב"ם: "מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך [שהענין]... כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול" (הלכות מתנות עניים י, ז).³²

לקט

"לֵה' הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ, תִּבְּלֵ וַיִּשְׁבֵּי בָהּ" (תהלים כד, א). הארץ ופירותיה הם מתנות אלוה, ואין למנוע את פרי הארץ מהנזקקים לו. בפרשת יוסף במצרים מסופר על ראיית הנולד של יוסף כשאחסן תבואה לשנות הרעב כדי שכל אדם במצרים יוכל לעמוד בזמנים הרעים. בדומה, מצווים בעלי הרכוש להניח חלק מיבולם לעניים: הם מצווים שלא לקצור את השדה עד קצהו ("פאה")³³ ולא ללקט שיבולים או ענבים שנפלו ארצה בזמן הקציר או הבציר ("לקט")³⁴ ולא לחזור ולאסוף עוללות ועומרים שנשמטו ונשכחו בשדה ("שכחה").³⁵ מה שנותר בשדה נועד לעני ולגר, לאלמנה וליתום – מי שאין להם חלקת אדמה משלהם או מי שקשרי המשפחה שלהם נותקו. מצוות אלו אינן בגדר צדקה ואינן מתנות שבעל הקרקע מעניק לנזקקים, אלא החלק ששייך לחסרי הקרקע מתוך השפע שהעניק האל.³⁶

30	שם, עמ' 167.
31	שם, עמ' 170-171.
32	שם, עמ' 170.
33	ויקרא כג, כב. וראו Tamari (לעיל הערה 18), עמ' 132-145.
34	ויקרא יט, ט-י; כג, כב; דברים כד, כ-כא. וראו Tamari, שם, עמ' 156.
35	דברים כד, יט.
36	על "פאת השדה" לפי תפיסת הנצרות ראו Jim Wallis, <i>The Soul of Politics: Beyond "Religious Right" and "Secular Left,"</i> New York: Harcourt Brace, 1995, p. 200

בייחוד חביבה עליי מצוות השכחה. הנה הן שם – אלומות קצורות, קשורות ומונחות בשדה – והקוצר יוצא משהו בלעדיתן? יש כאן רמז שראוי לו לבעל הקרקע לשכוח מעט מיבולו בשדה. אותו הדבר אמור בפאה. בעל השדה אינו רשאי להניח את פאת השדה לא זרועה. הוא חייב לשתול ולזרוע את החלקה עד קצותיה, מפני שלעניים הזכות לקבל את חלקם בקציר. הם בעלים חלקיים של הקרקע ויבולה, ועמלו של הבעלים נעשה בחלקו למענם. בעלי הקרקע תלויים בהכרה של הלא בעלים שאדמה זו אכן קניינם. משום כך בעל הקרקע אינו רשאי לראות באדמתו מונופולין בלעדי, ותנובתה חייבת להיות זמינה להזין את כל בני הקהילה. מאחר שכל אדם נברא בצלם, כל אדם זכאי לחלקו בשפע שהעניק האל. בספר רות מסופר על נעמי ובעלה אלימלך ושני בניהם, מחלון וכיליון, המהגרים מישראל אל ארץ זרה, ושם שני הבנים נישאים. את המשפחה פוקד אסון, והבעל ושני הבנים מתים. נעמי האלמנה אומרת לשתי כלותיה שהן חופשיות לחזור אל בית אביהן, ואילו היא תשוב לארץ ישראל. אחת הכלות אכן חוזרת לביתה, אבל רות מתעקשת לדבוק בנעמי והשתיים חוזרות אל עיר הולדתה של נעמי כאלמנות חסרות קרקע. נעמי שולחת את רות ללקט בשדות כדי שיהיה להן מזון לאכול.

חז"ל אומרים שהייתה סיבה למותם של הגברים במשפחה. בעלה של נעמי, אלימלך, היה איש עשיר, אבל עזב את ישראל בתקופה של רעב בתקווה למצוא חיים טובים יותר במקום אחר. כשהם יצאו מן הארץ, הם לקחו את עושרם עמם. בעלה של נעמי, וכנראה גם נעמי עצמה, מנעו אפוא מזון מאחרים וגרמו סבל רב. מותו ומות בניו בא להדגיש את החשיבות שבדאגה לאחרים בימים קשים. תוצאת האנוכיות הייתה שאשתו וכלתו נעשו תלויות בלקט מן השדות שהוא מנע מאחרים.³⁷

כמו בסיפורי המבול ובפרשת סדום ועמורה, התורה מציגה ברגש רב את החשיבות שבמחויבות שיש לבעלי הקרקע כלפי חסרי הקרקע. הלוא לולא חסד אלוהים היו גם הם עלולים להיות עניים...

S. Rabinovitz (trans.), *Midrash Rabbah: Ruth*, New York: Soncino Press, 1983, pp. xii, 8–9; Aviva Zornberg, "The Concealed Alternative," in: Judith A. Kates and Gail Twersky Reimer (eds.), *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*, New York: Ballantine Books, 1994, pp. 65, 70–71

יובל

אל החובה לתת צדקה ולהשאיר בשדות חלק מן היבול למען העניים נוסף הציווי להניח לקרקע בכל שנה שביעית – כמו ששת ימי השבוע שבסופם שבת. השנה השביעית היא "שנת שמיטה", ויבולה באותה שנה הוא רכוש הציבור. "וְהִיְתָה שֵׁבֶת הָאָרֶץ לְכֶם לְאֹכְלָהּ, לָהּ וּלְעֶבְדָּהּ וּלְאִמָּתָהּ וּלְשִׁכְרָהּ וּלְתוֹשֵׁבֶהּ הַגֵּרִים עִמָּךְ" (ויקרא כה, ו). יכול הקרקע בשנת שמיטה אינו רכוש פרטי; כל מה שהשדה מצמיח באותה שנה שייך לכול.

השבת מבטיחה יום מנוחה לכול; היא מנהיגה דמוקרטיזציה של שעות הפנאי. שנת השמיטה היא בגדר אישור שהבעלים האמיתיים של הקרקע הוא אלוהים. מנוחת השבת היא זמן מקודש שבו אפילו העניים שבעניים יכולים להרגיש כמלכים ומלכות. ובשנת השמיטה מה שצומח בשדה הוא נחלת הכלל, כדי להזכירנו שבעיני האל כולנו חשובים באותה מידה.

השנה החמישים, שבאה לאחר שבעה מחזורי שמיטה ("שֶׁבַע שָׁבֻעַת שָׁנִים"), היא שנת שבתון או יובל. בשנת היובל משחררים עבדים, שומטים חובות ומחלקים את האדמות מחדש. "וּקְרָאתֶם דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יִשְׁבֵּיהָ, יוֹבֵל הוּא תְּהִיָּה לְכֶם, וְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחְזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מְשַׁפְּחֹתוֹ תָּשׁבוּ" (ויקרא כה, י).

בספר במדבר שבטי ישראל מתפקדים. מדוע? תשובה אחת היא שכל אדם חשוב. כל אדם נברא בצלם ולכל אדם יש חובות וזכויות שמקורן במעמד זה. המפקד גם נעשה כדי לקבוע כמה קרקע תינתן לכל שבט; שבט גדול יותר יקבל שטחים נרחבים יותר. פעם בחמישים שנה מי שמאבדים את אדמתם בגלל חוב יכולים לשוב אל אדמתם ואל משפחותיהם. אדמתם מוחזרת להם. הדאגה לזכויותיו של כל אדם ואדם מורחבת להבנת יחסי הגומלין, התלות ההדדית, שבין בני האדם.

לפי התורה בני אדם אינם "בעליה" של הקרקע. היא שייכת לאלוהים וניתנת להם כפיקדון. השימוש בקרקע מעמיד יחס מתמשך בין האדם לאלוהים. אי אפשר להשתמש בקרקע בדרכים הנוגדות את מצוות האל, והחוקים המובאים בתורה מציעים כמה דרכים להבטיח שלכל אדם בקהילה תהיה גישה לרכוש.

לא ברור אם מערך חוקי היובל אכן קונים אי פעם, אבל הוא מבטא מסגרת של עקרונות שנועדו להשפיע על הכלכלה. חוקי היובל מגנים על זכויות הבעלים, אבל בה במידה מבטיחים שחוסר השוויון הקשור בבעלות ימותן

בכמה דרכים כדי להקנות לכול גישה לרכוש, ואי־שוויון המצטבר עם הזמן יבוא על תיקונו בחלוקה מחדש שתיעשה פעם בתקופה ותבטיח שלכל אדם יש בית ואמצעי מחיה.

אמצעי מחיה כהגבלה על התחרות הכלכלית

בתלמוד התפתחה מערכת משפטית שלמה המתייחסת לעניינים אזרחיים, הכוללת גם יחסי משפחה ויחסים עסקיים. לפי התלמוד, "עושה אדם חנות בצד חנותו של חברו, ומרחץ בצד מרחצו של חברו ואינו יכול למחות בידו, מפני שיכול לומר לו: אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי".³⁸ אבל זכות התחרות העסקית בטלה אם בשלה עלול בית העסק הראשון להתקשות להוסיף ולהתקיים בשוק. רש"י אף מרחיק לכת וטוען שדי שהעסק הראשון יפסיד נתח גדול מהכנסותיו כדי שפתיחת העסק המתחרה לא תהיה מוצדקת ותיאסר. העיקרון הזה הוא אחד מיישומי הכלל "וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ".³⁹

ההגנה על יכולתו של כל אדם להתפרנס למחייתו או להיתמך בידי אחרים באמצעות הצדקה, מגבילה את סוגי הפעילות הכלכלית המותרים ביחסי השוק. על המעסיקים מוטלת חובה מפורשת לשלם לעובדיהם במועד, "כִּי עָנִי הוּא וְאֶלְיוֹ [אל השכר] הוּא נִשָּׂא אֶת נַפְשׁוֹ" (דברים כד, טו). והרמב"ם מדגיש שאדם צדיק כל דרכיו "באמת ובאמונה":

משאו ומתנו של תלמיד חכם באמת ובאמונה: אומר על לאו לאו ועל הן הן. מדקדק על עצמו בחשבון; ונותן ומוותר לאחרים כשייקח מהן, ולא ירקדק עליהן [...] מחייב עצמו בדברי מקח וממכר, במקום שלא חייבה אותו תורה, כדי שיעמוד בדיבורו ולא ישנהו, ואם נתחייבו לו אחרים בדין מאריך להן ומוחל להן ומלווה, וחונן. ולא ירד לתוך אומנות חברו, ולא יצר לאדם לעולם בחייו [...] ואדם שעושה כל המעשים האלו וכיוצא בהן עליו

38 בבא בתרא כא ע"ב; מובא אצל Tamari (לעיל הערה 18), עמ' 72.

39 Tamari, שם, עמ' 74-75.

הכתוב אומר "וַיֹּאמֶר לִי עֲבָדִי אֶתָּה, יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בָּךְ אֶתְפָּאֵר"
 (ישעיהו מט, ג).⁴⁰

חובתו של אדם לאחרים שעמם יש לו יחסי מסחר נועדה למנוע "עושק". התורה אוסרת לקחת אבני ריחיים כערבות להלוואה (לדוגמה דברים כד, ו), מפני שהריחיים נחוצות לטחינת גרגרים לקמח. צורכי יסוד כגון שמיכה או מעיל הנלקחים כערובה להלוואה חייבים להיות מוחזרים מדי לילה (שמות כב, כה-כו).

רכוש וכבוד

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו (ויקרא כה, יד)

אל תונו איש את אחיו. חכמי התלמוד הרחיבו את איסור ההונאה לא רק לענייני כספים, אלא גם להונאה בדיבור. ההלכה אוסרת מחירים מופקעים וניצול של יתרונות בלתי הוגנים בעסקאות.⁴¹ התנהגות שכזאת כמוה כגנבה. והונאה אינה מצמצמת לענייני כספים ("הונאת ממון") אלא גם להונאה שנעשית בדיבור ("הונאת דברים"): במסגרת איסור ההונאה בדיבור אסור לצרכן לנצל את החנות רק כדי לבדוק מחירים; מי שמבזבז את זמנו של המוכר כשאין לו כוונה לעשות אתו עסקים גוזל את זמנו. אלו נחשבים מסחר לא הוגן.⁴² גם מתיחת ביקורת על גר צדק או חוזר בתשובה נחשבת סוג של הונאה. הונאה כזאת – בדיבור, ברכילות, במסחר לא הוגן – נחשבת גרועה יותר מהונאה מן הסוג האחר.⁴³ התלמוד מלמד אותנו שדיני הקנייה והמכירה הם כללים של כבוד האדם. העובדה שמושג אחד – הונאה – כולל גם התנהלות לא הגונה במסחר וגם פגיעה באמצעות הדיבור מלמדת שלשני המעשים השליליים האלה מבנה משותף. שניהם בגדר פגיעה באדם. מי שאינו מכבד את רכושו של אחר, פוגע בו מפני

40 הלכות דעות ה, יג; מובא אצל Tamari, שם, עמ' 135.

41 Tamari, שם, עמ' 53-61.

42 שם, עמ' 52.

43 שם, עמ' 53.

שאינו רואה בו אדם שנברא בצלם. מי שהולך רכיל על חברו ופוגע בשמו הטוב או ברגשותיו, גוזל ממנו את כבודו. את כל דיני הרכוש בהלכה היהודית אפשר להכליל באמירה אחת: מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך. כבוד את רכושם של אחרים; כבוד את זכותם לצבור להם רכוש. המושג המרכזי "הונאה" דורש שכל אדם יורשה להשתתף השתתפות מלאה בחיי החברה באמצעות בעלות מסוג כלשהו, ועסקים בין אדם לחברו ייעשו כך שאדם יוכל להתגאות במעשיו. אהרון פוירשטיין לא היה אדם נטול אנוכיות. החלטתו לשמור על תעסוקתם של עובדיו גם לאחר שהמפעל שבבעלותו הושבת בגלל שרפה וניסיונו לגונן עליהם מבחינה כספית עד שהמפעל ישוב וייבנה, הייתה במידת מה החלטה עסקית שנועדה להפיק רווחים לו ולמשפחתו. הוא השתמש ברכושו כדי להרוויח כסף לעצמו ולמשפחתו, וכל ימיו היה איש עסקים ממולח. "מנהלים אחרים חושבים שאני מין טיפש שלא יודע מה לעשות בכסף המיותר שלו", אמר פוירשטיין והוסיף:

אבל טיפול הגון בעובדים טוב לבעלי המניות. אני רואה בעובדים שלי נכס, לא הוצאה כספית שצריך לקצץ בה. איכות הפולֶרְטֶק [האריג הסינתטי שיוצר במפעל של פוירשטיין] היא הדבר שאני מוכר. כשאני נוהג באנשים בהגינות כמו שהייתי רוצה שינהגו בי, הם מייצרים את האיכות הזאת. כשאתה עושה את הדבר הנכון סיכוייך להרוויח גדולים מכשאתה גורם עוול.⁴⁴

פוירשטיין לא הרגיש שהוא רשאי לפעול בלי לדאוג לטובתם של עובדיו ושלו, הקהילה שהוא חי בה. חלק מהמניע שלו היה להגן על האינטרסים הכלכליים שלו, אבל חלק אחר ביקש לנהוג בהגינות כלפי האנשים שעמם היו לו יחסים ארוכים, והם היו תלויים בו לפרנסתם. הוא גם הכיר בעובדה שהוא תלוי בהם. הוא ידע איזה תפקיד מילאו בהצלחתו הכלכלית, ולכן חיפש ומצא דרך להרוויח

Josh Simon, "Heroes of the Moment: The Mensch of Malden Mills; When Fire Destroyed a Mill and Threatened the Jobs of His Workers, Aaron Feuerstein Heeded an Ancient Rabbinic Teaching: 'Where there is no Man, Be a Man'," *Life*, May 5, 1997 44

כסף ובה בעת למלא את חובתו. שיקול זה עתיד היה לשרת אותו היטב מן הבחינה הכלכלית. ועם זה סבר פוירשטיין שחובתו לנהוג כך גם אם יפסיד מעט כסף – אבל לא אם הדבר יפגע בו קשות. הוא התעשר בזכות עבודתם ורצונם הטוב של עובדיו, ולא היה מסוגל לנטוש אותם לגורלם במצפון שקט כשהסתמנה אפשרות כלכלית סבירה אחרת. פוירשטיין השתמש ברכושו באופן העולה בקנה אחד עם יכולתם של האחרים להיעשות בעלי רכוש. הוא נהג בעובדיו כאילו יש להם חזקה כלשהי – של בעלות – במקום עבודתם. הוא ראה בהם במובן מה שותפים עסקיים ונהג בהם כך.

החוק לא חייב את פוירשטיין לנהוג כמו שנהג. הוא פעל לפי הכלל התלמודי "לפנים משורת הדין". אחדים מחכמי התלמוד סברו שהמבול נגרם מפני שבני אדם התעלמו מ"מעשים אסורים אבל חוקיים".⁴⁵ לפעמים גם פעולה על פי שורת הדין עלולה לעשות שמות. בתלמוד מסופר שמאחר שלקחת דבר שערכו קטן מ"שווה פרוטה" אינה בגדר גנבה, הלכו כל תושבי העיר [סרוס], אנשים נשים וטף, וכל אחד מהם לקח רק בצל אחד מתוך אסמו של איכר עד שלא נותר שם דבר.⁴⁶ זו הסיבה שמעשה כזה אמנם חוקי מן הבחינה הטכנית, אבל אדם שומר חוק יאסור על עצמו לעשותו.

זאת ועוד, בתי הדין הרבניים הפכו לא פעם את העקרונות ההוגנים האלה לחוקים בני אכיפה.⁴⁷ ומאחר שהחובות המוסריות האלה תורגמו לחובות משפטיות שאפשר לאכוף אותן, צמחה ההלכה היהודית, והיא אוסרת לנהוג בעובדים כב"אמצעי ייצור בלבד".⁴⁸ כך למשל, בתי דין רבניים בישראל דורשים ממעסיקים לשלם לעובדיהם הוותיקים פיצויי פיטורין כשהם מפוטרם משום שהמעסיק נקלע לקשיים כלכליים.⁴⁹

45 Tamari (לעיל הערה 18), עמ' 37-39.

46 סנהדרין קט ע"ב; מובא אצל Tamari, שם, עמ' 38.

47 Aaron Kirschenbaum, *Equity in Jewish Law: Beyond Equity: Halakhic Aspirationism in Jewish Civil Law*, New York: Yeshiva University Press, 1991, pp. 109-136

48 Tamari (לעיל הערה 18), עמ' 109.

49 שם, עמ' 120; Kirschenbaum (לעיל הערה 47), עמ' 127.

החשיבות שבפעולה "לפנים משורת הדין" באה לידי ביטוי במימרה התלמודית הידועה "מי שפרע", המופיעה באמצע מסכת המוקדשת לדינים הנוגעים לענייני רכוש ומכר. חז"ל קובעים את הכלל שבעסקת קנייה מסירת הסחורה, ולא התשלום, היא המאורע החותם את העסקה והופך אותה בלתי הדרה. אם אני מסכים למכור לך את מכונתי ומעביר לידך את הבעלות על המכונתי, אתה נהפך לבעל המכונתי וחייב לשלם לי את דמי הקנייה. אבל אם אתה נותן את הכסף תחילה, כל אחד מאתנו רשאי לחזור בו מן העסקה. הכלל הוא שמסירת המכונתי היא היוצרת את המחויבות. פירוש הדבר שהבטחה בלי מסירת סחורה אינה עסקה הניתנת לאכיפה משפטית. לפי הדין התלמודי אין חובה לקיים הבטחה אלא אם נעשות פעולות אחרות כגון העברת הסחורה לידי הקונה.

אבל דעתם של החכמים לא הייתה נוחה מן הכלל הזה. משתמע ממנו למשל שאני יכול לסגת מן העסקה גם אם כבר שילמת לי את הכסף תמורת המכונתי וגם אם הבטחתי למכור לך אותה, ואתה סמכת על כך שתקבל אותה באותו היום. התלמוד מפרט את הוויכוחים בין החכמים ומספר לנו: "אבל אמרו [חכמים]: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה [מגדל בבל] הוא עתיד להיפרע ממי שאינו עומד בדיבורו".⁵⁰ אף על פי שלפי המסורת הדבר אינו נחשב לא חוקי (כלומר לא נכלל כדין שנקבע בתורה או בתלמוד), החשיבו החכמים כל כך את העמידה בדיבור – גם אם החוק היבש אינו מחייב זאת – עד שהוסיפו את הקללה הזאת בנוגע למי שאינו מקיים הבטחתו.

למעשה אמרו החכמים ששבירת הבטחה היא חטא כבד כל כך, פוגעני כל כך לכבוד האדם ולסדר הנכון של היחסים בין בני אדם, עד שהוא מייצג את אותו סוג רשע שבגללו הביא אלוהים את המבול על העולם ופיזר את יושביו לכל עבר. אדם שומר חוק אינו עושה רק מה שהחוק מחייב, אלא מקיים את העקרונות שביסוד החוק ואת מה שהמוסר מחייב. כמה מן העקרונות האלה חשובים ויסודיים כל כך עד שהם נעשו חלק מן החוק. לפיכך חייבו בתי הדין הרבניים מעסיק שמפטר עובדים לנהוג לפנים משורת הסכמי העבודה. תהליך דומה אירע בתולדות המשפט בבריטניה ובארצות הברית, והוא חלק מן הדרך

שבה עקרונות היושר שהתפתחו בבית המשפט של יושר הפכו להיות חוקים בני אכיפה, אף שלפני כן לא היו בני אכיפה בבתי המשפט הרגילים.

[...]

וקראתם דרור בארץ

לדברי אביבה גוטליב-זורנברג יעקב הוא האדם הראשון בתנ"ך שתואר כאדם "עובד" וכאדם ש"אוהב" את בת זוגו. העבודה נחוצה כדי להמשיך את מלאכת היצירה של העולם, והיא קשורה באהבה. הביטוי התנ"כי לבעלות על רכוש הוא "ויהי" ("וַיְהִי לוֹ צֶאֱן רְבוֹת"; בראשית ל, מג). הרכוש קשור לאדם, ומי שאין לו דבר אינו אדם חופשי. "עני משול למת", אמרו חז"ל.⁵¹ אדם ש"נזקק לאחרים" לצורך עצם קיומו אינו יכול לתפקד כחבר שווה זכויות בקהילה. בראש ובראשונה אדם כזה יתקשה, לאסונו, להתפלל. "הוא יתייסר בגלל מבטיהם של אחרים, שיעוררו בו תודעה עצמית שגורלו נגזר מראש. תפילותיו ייעשו נגועות".⁵² לכן אדם חסר כול אינו חופשי. זו הסיבה שבשנת היובל, אחת לחמישים שנה, יש לשחרר את העבדים ואת מי שהשתעבדו בגלל חוב ולהשיב את כולם אל אדמתם ואל משפחתם. כדי לשוב אל משפחתו אדם זקוק לבית שאפשר לחזור אליו, וכדי שיהיה לו בית לחזור אליו עליו להיות בעל קרקע שבה יהיה ביתו.

"וקראתם דרור בארץ לכל ישראֵל", אומר ספר ויקרא (כה, י) וקושר בין החירות ובין הצורך להבטיח שכל חבר בקהילה יהיה בעל רכוש או יהיה חלק ממשפחה שיש לה רכוש. בחזון הזה חוסר כול קשור לעבדות. פוירשטיין נהג בעובדיו כבבני אדם; הוא העריך אותם. "אני רואה בעובדים העומדים כאן לפני את הנכס החשוב ביותר של מפעלי 'מולדן מילס'. אני רואה בהם, כמו כמה חברות, הוצאה שאפשר לקצץ בה".⁵³ להיות חסר כול פירושו להיות פחות ערך, מנותק, מוצא מעולם היחסים ההדדיים. להיות בעל רכוש פירושו לקבל מתנה; להיות בעל רכוש שהוא גם אדם, "מענטש", פירושו לדעת שהמתנה לא ניתנה לבעליה לברם.

51 Gottlieb-Zornberg (לעיל הערה 15), עמ' 203-204.

52 שם, עמ' 206.

53 "Decency to the Rescue," *Phoenix Gazette*, January 20, 1996

דיני עשיית עושר בין יהדות לליברליזם

חנוך דגן

א. הויכוח על מעמדו של המשפט העברי

הקהילה המשפטית בישראל חלוקה זה שנים רבות בשאלת המעמד הנורמטיבי שיש ליתן למשפט העברי במשפטנו הנוהג. נקודת ציון חשובה למחלוקת היא הכנתה של החקיקה האזרחית החדשה, "פרויקט העצמאות" של המשפט הישראלי, אשר שאבה כללים ועקרונות (בין היתר) מהמשפט העברי. נקודת ציון נוספת היא חקיקתו של חוק יסודות המשפט, תש"ם-1980, אשר מפנה ל"עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל" כמקור משפטי פורמלי שיורי בשיטתנו. ורק לאחרונה, עם חקיקתם של חוקי היסוד החדשים, נתחדשה המחלוקת והפעם סביב הפנייה בהם לערכי מדינת ישראל כ"מדינה יהודית ודמוקרטית".

בשאלה זו, של ייצוג המורשת המשפטית של העם היהודי במערכת המשפטית של מדינת ישראל, נתייצבו שני מחנות. שופטים ואנשי אקדמיה חובשי כיפה רואים בדרך כלל אפשרות זו בכרכה ורבים מהם רואים לעצמם שליחות לקדם משימה זו.¹ מרבית הקהילה המשפטית – ובפרט רוב המשפטנים החילוניים –

* המאמר לקוח בשלמותו מתוך: דניאל גוטוויץ ומנחם ברינקר (עורכים), משפט והיסטוריה, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ט, עמ' 165-190.

תודתי נתונה למיכל אלברשטיין-דוידוביץ', לדפנה ברק-ארז, לרון חריס, לברכיהו ליפשיץ, למני מאוטנר, לפרץ סגל וללאון שלף, שקראו טיוטות קודמות של המאמר והעירו הערות חשובות. כמו כן אני מודה לקרן המחקר של אוניברסיטת תל אביב על עזרתה במימון המחקר.

1 ראש וראשון הוא הפרופ' מנחם אלון, שהיה שופט בית המשפט העליון והמשנה לנשיאו. ראו: מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשמ"ח, חלק רביעי.

מתנגדת, ומנסה למזער עד כמה שניתן את ה"פרצות" שדרכן הורשה כבר המשפט העברי "לטפטף" הלכות למשפטנו. מרביתם ממשיכים להעדיף את הפנייה למשפט האנגלי (שאותו ירשנו עם העצמאות) ולמשפט האמריקני (שממנו מושפע משפטנו יותר ויותר בעשור האחרון) במקורות להשוואה ולהשראה.² למותר לציין, שכיום ידם של האחרונים, המעדיפים להמעיט ולא להרבות משפט עברי, על העליונה.³

כל מי שסבור, כמוני, שלמשפט יש השפעה מעצבת על חיינו החברתיים והתרבותיים,⁴ חייב להכיר בחשיבותו של הויכוח ובהשלכותיו על המישורים הכלליים באים: עד כמה ניתן ועד כמה רצוי להחיות בחברה הישראלית המודרנית כללים משפטיים אשר עשויים להיראות לנו כשייכים להיסטוריה (אם כי עודם נוהגים בקרב שומרי תורה)?⁵ ומאיך גיסא, הניתן כלל לטעון לרציפות תרבותית של עם ישראל ללא מידה כלשהי של רציפות משפטית?⁶

- 2 נקודת ציון (סימבולית) חשובה במעבר מהשפעה אנגלית להשפעה אמריקנית היא ד"ר 29/84, 30 קוסי נ' בנק י.ל. פויכטונגר בע"מ ואח', פ"ד לח (4) 505. לירידת השפעתו של המשפט האנגלי ועליית השפעתו של המשפט האמריקני ראו: י' שחר ואחרים, "נוהגי ההסתמכות של בית המשפט העליון – ניתוחים כמותיים", משפטים, כז (תשנ"ו), עמ' 119, 157-159.
- 3 ראו במיוחד: ד"ר 13/80 הנדלס נ' בנק קופת עם בע"מ ואח', פ"ד לה (2) 785; בג"צ 1635/90 ז'רזובסקי נ' ראש הממשלה ואח' פ"ד מה (1) 749, 858-860. לניתוח מידת הההיזקות למשפט העברי בפסיקה ראו: ס' דויטש, "המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט", מחקרי משפט, ו (תשמ"ח), עמ' 7-37.
- 4 לדיון ראשוני בפונקציה המעצבת של המשפט ראו: ח' דגן, "הפועל לשמירת עניין הזולת", משפטים, כד (תשנ"ה), עמ' 463, 480-484.
- 5 על קשיי הנגישות (של המשפטן החילוני) למקורות המשפט העברי, החשש מאי-התאמתה של שיטת משפט זו למציאות המודרנית, והקושי ב"הכלאתה" עם המשפט הישראלי ששורשיו אנגליים ראו: מ' חשין, "מורשת ישראל ומשפט המדינה", זכויות אדם בישראל, ר' גביוון (עורכת), ירושלים תשמ"ב, עמ' 47-83.
- 6 להדרגת הפן התרבותי-לאומי של הפנייה למשפט העברי ראו, למשל: א' קירשנבאום, "חוק יסודות המשפט – מציאות וציפיות", עיוני משפט, יא (תשמ"ו), עמ' 117, 124-126. אך ראו: פ' שיפמן, "המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט", שנתון המשפט העברי, יג (תשמ"ו), עמ' 371, 377. לעיגון הכבוד לעבר, שהוא אחד ממאפייני המשפט, בהיות המשפט חלק מעולם התרבות שלנו, המטיל עלינו ככזה חובה

והאם העמדות שאנשי המשפט נוקטים בשאלה שלפנינו אינן נגזרות, מהר מידי וחרף מידי, מההשתייכות החברתית של המציגים אותן?⁷ שאלות אלה חשובות בעיני ואין לי ספק שלא נאמרה בהקשר אליהן המילה האחרונה. ויחד עם זאת, איני סבור שהדיון במעמדו של המשפט העברי יכול להתמצות רק בהן.

במאמר זה אני מבקש לפתוח חזית נוספת בסוגיה מרכזית זו של המשפט הישראלי; ולהסיט את הויכוח על מעמדו של המשפט העברי למוקד אחר: להראות ששיטות המשפט המתחרות על השפעה בשיטתנו אינן רק שייכות למורשות משפטיות שונות, אלא גם מייצגות – ועל כן מעצבות – ערכים חברתיים מהותיים שונים.⁸ אעשה זאת תוך שימוש בסוגיה אחת, אשר בהקשר אליה יכול המשפט הישראלי לפנות ל"אופציית המשפט העברי" מזה או ל"אופציה האנגלו-אמריקנית" מזה. לימוד סוגיה זו יפתח, כך אני מקווה, צוהר לבירורן של ההשלכות החברתיות הרחבות של דחיקת הנרטיב היהודי לשולי שיטתנו המשפטית ושל ההעדפה הברורה של המשפט הישראלי לינוק השראה מעבר אחר, זה של המערב הליברלי.⁹

הסוגיה שבה אתמקד מכונה "זה נהנה וזה לא חסר", והחלופות הן – חייב או פטור: המשפט העברי פוטר את הנהנה; המשפט האנגלו-אמריקני מחייב. בעמודים הבאים אנסה להראות שתשובות כלליות אלה תואמות אתוסים סוציו-אקונומיים מתנגשים. אטען גם שפרטי הדוקטרינה של המשפט העברי שבה

A. Kronman, "Precedent and Tradition," *Yale Law Journal*, 99: ראו: (1990), p. 1029

7 על הקשר שבין היחס הכללי לדת במדינה והחשש מכל כניעה, "אפילו בעקיפין, להשפעות דתיות בלתי רצויות", לבין היחס החשדני למורשת ישראל בשפיטה ראו: ל' שלף, "בין משפט פלילי לבין משפט עברי – לקראת יסודות משפטיים למורשת ישראל", פלילים, ג (תשנ"ג), עמ' 102, 141-142.

8 הערכים החברתיים המתחרים על הבכורה, שבהם אני עוסק, אינם בהכרח חופפים לתחומי המחלוקת המסורתיים שבין דתיים וחילוניים בחברה הישראלית.

9 להצגה של בית המשפט העליון כמבצר זיקתה הערכית של מדינת ישראל למערב הליברלי ראו: מ' מאוטנר, ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי, תל אביב תשנ"ג.

מתמקד מאמר זה, תואמים את הניואנסים הדקים יותר של האתוס החברתי של היהדות.¹⁰

המיתאם שבין האתוס המערבי לבין הדוקטרינה שלו ובין ההשקפה היהודית על אדם וחברה לבין האופן שבו עיצב המשפט העברי את כלליו המשפטיים מחייב אותנו, לטענתי, למקד את הדיון המשפטי, קרי: את הבחירה בין ההיסטוריות המתחרות על מעמדן בשיטתנו, בבחירה הערכית שבין השקפות עולם מתחרות אלו. הבחירה בין חייב ופטור בשאלה שהצגתי מחייבת הכרעה בין המורשת הליברלית המערבית לבין המורשת היותר קהילתית שמציעה היהדות.

זאת ועוד: אני סבור שהצגתו של מיתאם כזה מחזקת את הנחת העבודה שלי: לבחירת מקורות ההשוואה וההשראה הדוקטרינריים של המשפט, לקביעה איזו מורשת משפטית אנו ממשיכים, עשויות להיות השלכות על אופי החברה שאנו בונים. לפיכך אני סבור, שהכרעה כזו מחייבת את הצדדים למאבק על מעמדו של המשפט העברי בשיטתנו לבחון את עמדותיהם תוך התייחסות מפורטת ומושכלת לדיוקנה של החברה העתידית שאנו מבקשים לעצב.

איני מתכוון לנקוט כאן עמדה בבחירה חשובה זו; מטרתי צנועה יותר. נראה לי שבעידן זה של נכונות המשפט להעמיד הלכות מושרשות לבחינה

10 ודוק: הקשר בין אתוס לבין דוקטרינה, שעליו אני מצביע, אינו בהכרח סיבתי; איני טוען, למשל, שהאתוס החברתי של היהדות הוא הגורם שהביא להתגבשות הדין באופן שהתגבש. לצרכים המעניינים אותי די להראות שקיים קשר מסוג חלש יותר; שקיימת התאמה גבוהה יחסית בין אתוס לבין דין. (לא נובע מכך שהתאמה זו היא מקרית: חכמי המשפט העברי – או שופטי המשפט האנגלו-אמריקני – פועלים במסגרת של תרבות מסוימת, הכוללת הבנות טבועות מסוימות באשר לראוי ולשאינו ראוי ביחסי אדם וחברו, ומסגרת זו מכתיבה להם [במשתמע] את הפתרונות הדוקטרינריים). כמילים אחרות: מטרתו של הניתוח המוצע כאן אינה לברר מה היו מניעי הפוסקים לפסיקתם, אלא לספק כלים המקשרים דין לערכים. כלים אלה נדרשים, לדעתי, לכל מי שנמצא בצומת דרכים של בחירה בין קולות מתחרים, ומעוניין לחדור מעבר להוראות הדין על מנת שבחירתו תונע מהערכים שבבסיסו. מסיבה זו אין לי קושי עם טענה המצביעה על הסבר מתחרה לדוקטרינה או עם טענה החולקת על קיום קשר של גרימה בין האתוס לבין הדין.

מחודשת¹¹ יש חשיבות מכרעת – לפחות בתחום הסוציו-אקונומי שבו אני עוסק – שהמשפט הישראלי יוכל אכן לבחור. אך כמו בכל פרקטיקה אנושית, גם במשפט, לא כל טיעון ולא כל אפשרות פרשנית הם לגיטימיים. הקהילה המשפטית מגדירה לחבריה מהן החלופות שמתוכן רשאים הם לבחור.¹² כאשר השיח המשפטי המרכזי כולל רק מקור השראה אחד, זה של התרבות המערבית (ודוברי המשפט העברי נדחקים בו לשוליים כ"משהו אחר"), אין למעצבי המשפט הישראלי בחירה של ממש; בהעדר אלטרנטיבה אמיתית למשפט שמציע לנו המערב – המשפט שולט בנו ולא אנו בו. רק אם נפנים לשיח המשפטי המרכזי טקסט נגדי, רק אם נכלול בו גם דוקטרינה התואמת אתוס שונה מספיק מזה של המערב הליברלי – נוכל לומר שהמשפט מעמיד בפנינו מיגוון אמיתי של אפשרויות; שאכן אנו מעצבים חברה ולא משכפלים מודל קיים. בהקשר התרבותי של מדינת ישראל אני מכיר רק שיטת משפט אחת עשירה, מורכבת ומוכרת דיה שיכולה לשמש בתפקיד זה: המשפט העברי.¹³ לכן, חשוב בעיני להפוך את המשפט העברי לאופציה פרשנית לגיטימית ושוות ערך, שכל שחקן במשפט הישראלי חייב לפחות להכיר. לימוד המשפט העברי על ידי המשפטן הישראלי החילוני יאפשר לו לעמת בין חלופות, לבחון אפשרויות שונות (לעיתים ממש סותרות) לעיצוב יחסי אדם וחברו. לימוד המשפט העברי אינו צריך להיתפס לפיכך כפרויקט של כפייה דתית אלא כפרויקט משחרר; פרויקט שמעמיד אלטרנטיבה אמיתית מול הפנייה מערבה, גם אם בסופו של יום נבחר בערכי המערב, אך הפעם מתוך מודעות למשמעות שהם נושאים בחובם.

11 ראו דעת הרוב בבש"פ 537/95, גנימאת נ' מדינת ישראל, פ"ד מט (3) 355; דנ"פ 2316/95, גנימאת נ' מדינת ישראל, פ"ד מט (4) 589.

12 יש הטוענים, שהגבלה זו של הקהילה הפרשנית נעשית באמצעות קביעת נורמות מחייבות; אחרים טוענים, שהמוגבלות (היחסית) של השחקנים מעוגנת בהכנות המוקדמות הטבועות בפרקטיקה שבה הם משתתפים. ראו: O. Fiss "Objectivity and Interpretation," *Stanford Law Review*, 34 (1982), p. 739; S. Fish, "Fish, v. Fiss," *Doing What Comes Naturally*, Durham & London, 1989, p. 120; O. Fiss, "Conventionalism," *Southern California Law Review*, 58 (1985), p. 177

13 ראו בדומה: ב' ליפשיץ, "המשפט הישראלי והמשפט העברי – זיקה ועצמאות", **משפטים**, יט (תש"ן), עמ' 859, 868-869.

ב. התשתית האידיאולוגית שבבסיס דיני עשיית עושר

המקרה, שאת הטיפול המשפטי בו אני מבקש לבחון, הוא פשוט. א' נוטל אינטרס של ב' ביחס למשאב¹⁴ כלשהו שלו, מבלי שקיבל ממנו הסכמה, מפורשת או משתמעת. הוא מפיק באמצעות אינטרס זה רווח. ב' ("המזכה") תובע את א' ("הזוכה") ומבקש סעד כספי כנגד ריווחי א', שהופקו לטענתו "שלא על פי זכות שבדין". א' אינו מציג כל טענת הגנה פוזיטיבית, אך מתריס כנגד זכותו של ב' לרווחים, אשר עולים בהרבה על הנזקים שנגרמו לו מהנטילה ואפילו על שווי השוק של המשאב (או שווי השימוש בו בתקופת הנטילה).¹⁵

במקום אחר אני עומד בהרחבה על מיגוון הסעדים הכספיים שבית משפט יכול לפסוק במקרה כזה, ועל הקשר שבין בחירה זו של המשפט לבין האתוס הסוציו-אקונומי של החברה שבגדרה הוא פועל,¹⁶ ואיני יכול לחזור כאן על פרטי הניתוח. אך לענייננו אין בכך צורך. על מנת לחשוף את הקשר שבין דיני עשיית עושר לבין תפיסות יסוד של צדק חלוקתי די בהתייחסות קצרה לשלושה סעדים כספיים מרכזיים – "דמי נזק", "שווי שוק" ו"רווח" – ולערכים החלוקתיים שאותם הם באים לשרת.

1. הסעדים הכספיים

המונח "דמי נזק" מתייחס לערך הפגיעה שנגרמה למזכה עקב הנטילה (אליו, כזכור, צריך להיות הסעד הכספי מוגבל לטענת הנתבע-הזוכה במקרה שאותו אנו

14 "משאב" משמש אצלי כמונח כולל לכלל האינטרסים שבהם דנים דיני עשיית עושר (על פי החוק: "נכס, שירות או טובת הנאה אחרת"), קרי: כל אמצעי להפקת יתרונות כלכליים או לסיפוק צרכים או מימוש רצונות. משאב יכול להיות מה שמוגדר במסגרת ענפי משפט אחרים כקניין מוחשי (מקרקעין או מטלטלין) או ערטילאי (זכויות יוצרים, סימני מסחר, פטנטים); הוא יכול להתייחס לאינטרס של אדם בעצמו או במאפיינים מסוימים שלו (כמו אברי גופו או שמו הטוב); והוא יכול גם להתייחס לאינטרס שיש לאדם בסוד מסחר, יחסים חוזיים (עם צדדים אחרים מהנוטל), ואפילו ציפיות והזדמנויות.

15 הרוגמא המובהקת בעולם המשפט האנגלו-אמריקני למקרה זה היא פסק הדין הנודע בעניין *Edwards v. Lee*, 96 S.W.2d 1028 (Ky. 1936)

16 ראו: H. Dagan, *Unjust Enrichment: A Study of Private Law and Public Values*, Cambridge, 1997

בוחנים). ביתר דיוק, נזק – כמשמעו לעניין מאמר זה – קורה כשהנטילה פגעה במצבו הכספי של המזכה, כלומר כשהיא הורידה את שווי המשאב שבחזקתו או הסיטה (או מנעה) קבלת רווחים מצדדים שלישיים, אשר לולא התערבות הנוטל היה המזכה משיג. כך, דמי נזק כוללים "רווחים שאבדו", אך אינם כוללים את הנזק ההיפותטי שבעצם הנטילה, הפלישה או ההפרה של האינטרס של המזכה במשאב הנידון. ודוק: נזק אינו היפותטי אם הזוכה היה יכול ומעוניין להשתמש בנכס למטרות מניבות רווחים. במקרה כזה, אי-תשלום מצד הזוכה ייכלל בגדר הקטגוריה של "רווחים שאבדו". רק אם במועדים הרלוונטיים לא היה המזכה מסוגל או שלא היה מעוניין להפיק מהמשאב רווח, נגדיר את עצם הנטילה כנזק היפותטי, ונאמר שסעד של דמי נזק לא יתיימר לכסות אותו.

מנגד, "רווח" – הסעד שאותו תובע המזכה – מתייחס לכלל התקבולים שהפיק הזוכה מהשימוש שעשה באינטרס שנטל בניכוי ההוצאות שהוציא בהפקתם.¹⁷ רווח שונה, כמובן, מדמי נזק בכך שהוא מתמקד בהתעשרותו של הזוכה (ב"שווי הזכיה") ולא בנזקו של המזכה.

כמו "רווח" גם "שווי השוק" של האינטרס שנטל או של השימוש בו מכוון למדוד את "שווי הזכיה" של הנתבע. אך סעד כספי זה אינו מודד את שווי הזכיה על פי מה שקרה במקרה הספציפי, אלא על פי השוק. שווי שוק הוא המחיר שהיה משתלם עבור המשאב (או השימוש העתידי בו) בעסקה רצונית בין צדדים אנונימיים, תמי לב, ומיודעים; זהו המחיר שנסגר בשוק החופשי בעסקאות דומות.

2. הערכים המתחרים

הבחירה בין הסעדים הכספיים השונים שהצגתי (וכמה אחרים, שהדיון בהם חורג מענייננו) אינה בחירה טכנית, כפי שהדבר עשוי להיראות במבט ראשון. נהפוך הוא: הבחירה המשפטית של סעד כספי מגלמת הכרעה ערכית בין השקפות עולם מתחרות; בין תפיסות שונות באשר ליחס שבין אדם לחברו.

17 רשותו של זוכה "לנכות ממה שעליו להשיב את מה שהוציא או התחייב להוציא או השקיע באופן סביר להשגת הזכיה" מעוגנת בסעיף 3 לחוק עשיית עושר ולא במשפט, תשל"ט-1979.

קביעת הסעד של רווח כסעד הנוהג בשיטה מקנה לבעלים של משאבים שליטה על משאביהם. הסיבה לכך היא, שסעד כזה מרתיע נוטלים בכוח מלעקוף את שולחן המשא ומתן, מליטול חר צדדית את אינטרס התובע מבלי להשיג קודם לכן את הסכמתו לכך. זאת באשר קביעתו של הדין, שהזכאות לכל ריווחי הנטילה נתונה למזכה, הופכת את התערבותם של נוטלים כאמור במשאביו לחסרת כל טעם מבחינתם. במילים אחרות: לו היה הזוכה יודע, עובר לנטילה, שזו תהא תוצאתה – לא היה טורח ליטול, שכן פסיקת סעד של רווח הופכת כל נטילה כזו לבלתי כדאית. כך מרתיע סעד של רווח נוטלים בכוח, ונותן תוקף לשליטת מזכים בכוח במשאביהם.

הגנה כזו על שליטתם של אנשים במשאבים שלהם מבטיחה שבעליו של כל משאב יהיה בעל המילה האחרונה באשר לקורות אותו, שהסכמתו תהיה תנאי הכרחי להעברה תקפה של המשאב (או לשימוש לגיטימי בו). כך מבטא כלל משפטי המזכה תובעים בריווחי הנוטלים מהם את השאיפה להבטיח לכני אדם את חרותם השלילית, משמע את האפשרות של כל אחד מהם להיות אדון לעצמו בתחום הכפוף לשליטתו ואת החופש שלו מפני התערבותם של אחרים. ערך זה של חרות שלילית מייצג פן חשוב בהבנתנו את מושג החופש, ומקובל לומר – לפחות לפי התיאוריה הליברלית – שתחום מינימלי של חרות שלילית הוא תנאי הכרחי להתפתחות עצמיותנו וייחודנו כבני אדם נפרדים; בני אדם המסוגלים לבחור באופן אוטונומי מטרות ואמצעים ולהיות אחראים לבחירתנו זו. מערכת משפטית המחויבת לערך של חרות שלילית כערך הבלעדי שעל המדינה לקדם – קרי: שיטת משפט ליברטריאנית – תעמוד, לפיכך, על אימוצו הרחב של כלל של רווח, שכן רק כלל כזה מותח גבול קשיח סביב בני אדם ומגן עליהם זה מפני התערבותו של זה במידה המרבית.

מנגד, בחירה בסעד של שווי שוק לא תספק את הליברטריאן, שכן אין היא מבטיחה את שליטת הזוכה במשאב,¹⁸ ולפיכך היא חותרת תחת האידיאל הליברטריאני של היות כל אדם הפוסק האחרון בענייניו. אך הבחירה בסעד של

18 הסיבה לכך היא, שרווח הנוטל עשוי לעלות על שווי השוק, ועל כן נוטל בכוח, שצופה שימוש ריווחי במיוחד עלול להעדיף שלא להתריין כלל עם המזכה, לקחת, ולשלם בדיעבד.

שווי שוק – היינו: השבת הסטטוס קוו הכלכלי על כנו – מבוססת על אידיאל אינדיווידואלי אחר: הגנה על האינטרסים החומריים של בני אדם, על רווחתם הכלכלית.¹⁹

הערך שמוצא האינדיווידואליסט בשמירת הרווחה הכלכלית של הפרט הוא כמעט מובן מאליו. רווחתו הכלכלית של כל אחד מאיתנו מגלמת את האמצעים שבעזרתם הוא מגשים את רצונותיו ומממש את מה שהוא מבין כאושר. כל גריעה שלא על דעת מרווחתי הכלכלית פוגעת באפשרות שלי להגשים את רצונותי ומהווה מכשול בדרך לאושר שלי. כלל המשיב למזכה את שווי השוק של המשאב שניטל ממנו (או של השימוש בו בתקופת הנטילה) בא לרפא תוצאות אלה. שני הכללים שבהם דנתי עד כאן מתמקדים בהגנה על ענייניו של המזכה. החלופה השלישית העומדת לרשות בית משפט במקרה שבו עוסק מאמר זה – זו המגבילה את המזכה לדמי נזק – שונה מהם ומצריכה (לפחות בתרבות המשפטית המערבית המודרנית) הסבר נרחב יותר. חלופה זו מתמקדת (גם) באינטרסים של בני אדם אחרים בקהילה (המשפטית) של המזכה. משטר משפטי המאמץ חלופה זו נוגס בנסיבות מסוימות בזכויותיהם של בני אדם בקנייניהם ויוצר מאגר משותף שממנו זכאים בני אדם אחרים באותה קהילה – זרים לבעל המשאב במקרה שבו אנו עוסקים – ליהנות, ובחינם. הוא עושה כן על מנת לתת תוקף לטענותיהם של אותם זרים לחלוק עם המזכה את אפשרות ההנאה מהמשאב שבבעלותו.

19 לכאורה די בסעד של דמי נזק על מנת להבטיח רווחה כלכלית, שהרי אם המזכה מפוצה בעבור נזקו, מצבו לאחר הנטילה זהה למצבו לפניו, ומה לו כי ילין? אך הרווחה המגולמת במשאב, קרי: ערכו הכלכלי, שווה לסכום ההכנסות (ושאר ההנאות) שניתן להפיק ממנו (כשהוא מהוון לערך נוכחי). מכאן, שאם ברצוננו להגן על רווחתו הכלכלית של התובע, הרי שאין כל הצדקה שנוציא מכלל העיסקאות נושאות הרווחים שהנכס עשוי להניב שום עיסקה שהיא, ובכלל זה לא את העיסקה הפוטנציאלית עם הנתבע. הגנה על הרווחה הכלכלית של המזכה מחייבת אם כן כי הזוכה ישיב לו (למזכה) את מה שיכול היה לקבל לולא עקף הזוכה את שולחן המשא ומתן, היינו: את שווי אובדן ההזדמנות להגיע עימו לעיסקה שתניב לו רווח מהמשאב נשוא המחלוקת. אומנם אין אנו יודעים על איזה מחיר היו הצדדים מסכמים במשא ומתן כזה (שהרי הזוכה נטל את המשאב חד צדדית), ובכל זאת אנו יכולים להגיע להערכה סבירה שלו באמצעות פנייה לסעד של "שווי שוק", הוא הסכום שבו נחתכו עיסקאות דומות בשוק החופשי.

אני מציע להתייחס לכלל כזה כאל גילוי של "אלטרואיזם ממוסד": דוקטרינה משפטית המיועדת לעודד אנשים להביא בחשבון את האינטרסים של אנשים אחרים לדאוג להם הלכה למעשה. פילוסופים התחבטו רבות בזיהוי ההסברים האפשריים לחשיבות שאנו מייחסים לאלטרואיזם, ואין זה המקום להרחיב בסוגיה זו. לענייננו די להזכיר שתי דעות.²⁰ דעה אחת מעגנת את הערך של אלטרואיזם ביכולתו של כל אחד מאיתנו (ואולי בצורך שלו) לבחון דברים מנקודת מבט אובייקטיבית, חסרת משוא פנים, קרי: להתנתק מהאני שלו ולראות את עצמו כאחד מבין רבים, שכולם – בדיוק כמוהו – הם בני אדם במובן העמוק ביותר של המילה. דעה אחרת מסבירה ערך זה במושגים קומוניטריים: יש לנו צורך (קיומי) לראות עצמנו כחלק ממכלול, להשתייך לקהילה סולידרית, להיות במובן העמוק ביותר "ביחד" עם בני אדם אחרים; מכאן נטייתנו הטבעית לתרום לקהילה, שהיא, על פי הגישה הקומוניטרית, חלק מאיתנו. הסברים אלה שונים מבחינות רבות;²¹ ובכל זאת יש להם מכנה משותף חשוב – אם גם לא מפתיע – אחד, קרי: ההכרה בחשיבות שאנו מייחסים (או שעלינו לייחס) לאחר.

אכן, אני רואה בכלל המגביל את סערו של בעל קניין לרמי נזקו אמצעי שמטרתו לחזק אותו פן שבנו המכיר בחשיבותם של אחרים (להלן "פן האחר של האני"). כלל כזה מניח "אני מפוצל"; "אני" הקרוע בין נקודת המבט האישית שלו, העסוקה בקידום ענייניו האישיים במובנם הצר (קידום האושר העצמי שלו, כפי שהוא מתמצה בצריכתו העצמית), לבין נקודת המבט האובייקטיבית (או הקומוניטרית, בהתאם לדעה שנאמץ שדבר הערך הטבוע באלטרואיזם) שלו, שהיא המקור של פעולות אלטרואיסטיות. כמוסד אלטרואיסטי, דוקטרינה

20 את הדעות מייצגים, בהתאמה, תומס נייגל ומייקל סנדל. ראו: T. Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, 1978, pp. 3, 19, 82, 88, 100, 144; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, 1982, p. 143

21 "האחר" של נייגל, ה"נאור-קאנטיאן", הינו "בן אדם", בעוד שקומוניטריאן כסנדל ידבר בודאי על "בן קהילתי". נייגל מעגן את הציווי האלטרואיסטי ברציונליות; הוגים קומוניטרים יטו, מן הסתם, לבססה בתחושות "טבעיות". כליברל יוצא נייגל מנקודת מוצא המכירה בהיותנו פרטים נפרדים זה מזה, בעוד סנדל הקומוניטריאן רואה בקהילה חלק מההגדרה של ה"אני", רכיב מכוונן של זהותו, של האופן שבו כל פרט מבין ומגדיר את עצמו.

המגבילה את סעדם של מזכים לדמי נזקם שואפת להשריש, לשמר ולחזק בנו את פן האחר.²²

הדימוי של אני מפוצל עוזר להבין את המידה המוגבלת של אלטרואיזם שכלל המגביל את סעדו של מזכה לדמי נזקו בא למסד: המזכה, אחרי הכל, אינו נדרש על פיו לצאת מגדרו ולהקריב משאב ממשאביו לטובת הזוכה. המשפט רק קובע, שבנסיבות מסוימות (מוגדרות היטב) נדרש הזוכה לשלם רק על הנזק הממשי שגרם ולא על שווי השוק של המשאב שנטל או על הרווח שהפיק ממנו. הגבלה זו של האלטרואיזם, שלו נותן הדין תוקף מוסדי, נראית סבירה לדוקטרינה משפטית המודעת לכך שהאני שלנו מפוצל, וכי בצידו של פן האחר שבו – הפן שאותו היא באה לטפח – יש בנו צד נוסף, שהוא לפחות שווה ערך וכוח, המרוכז בעצמנו.

חשוב לעמוד על הקשר שבין דוקטרינה כזו לבין תוכניות חלוקתיות של "סיפוק צרכים חיוניים" ושל "שוויון". אומנם לכאורה אין כל קשר כזה: כללי המשפט הפרטי, שאליו משתייך הכלל הנידון כאן, אינם רגישים למצבם הסוציאו-אקונומי של הצדדים, ואילו תוכניות של "סיפוק צרכים חיוניים" ו"שוויון" (לפחות כפי שאני מתייחס אליהן להלן) מתמקדות בדיוק במצבו הסוציאו-אקונומי (המוחלט או היחסי, בהתאמה), של האדם שבו מדובר. ובכל זאת, ברצוני להצביע על קשר בין הטעמים – שהזכרתי לעיל – העומדים ביסוד כלל המגביל את סעדו של מזכה לדמי נזקו לבין הטעמים שבבסיס תוכניות חלוקתיות המבוססות על המושגים של "סיפוק צרכים חיוניים" ושל "שוויון".

תוכניות לסיפוק צרכים חיוניים מעוגנות בעדיפות המוסרית של הספקת מינימום משאבים לכל (מזון, מקום מגורים, כבוד עצמי) על פני סיפוק רצונות

22 יומרה זו, שאני מייחס למשפט, לטפח בנו אלטרואיזם – ולא רק לעודד התנהגויות של שמירת עניין הזולת – עשויה להיראות בעייתית: האם ניתן כלל לקדם אלטרואיזם – מושג המוגדר תוך שימת דגש על מניע הפועל דווקא, ולא (או לא רק) על עצם ההתנהגות המיטיבה – באמצעי הכופה של המשפט? האם התערבות המשפט אינה מרוקנת התנהגויות מיטיבות כאלה – לפחות ככל שהן מונעות על ידיה – מכל סממן אלטרואיסטי? ואם כך – מה בדיוק אלטרואיסטי בדיון? האין לומר, שלא תיתכן כלל חקיקה שהיא אלטרואיסטית; "חקיקה אלטרואיסטית" הינו דבר והיפוכו? לדיון בשאלות אלה ראו: דגן (לעיל, הערה 4), עמ' 478-484.

אחרים של שאר בני החברה (ויש הגורסים שגם של הנזקקים עצמם). קיימת מחלוקת בדבר ההצדקה לעדיפות זו. מחד גיסא, יש המון המדגישים שסיפוק צרכים חיוניים מבוסס על (ומטפח) רגישות בסיסית לגורלם של אחרים, דאגה לזולת, או לכל הפחות נכונות לעזרה הדדית. אחרים חולקים וסבורים שניתן להצדיק תוכניות כאלה רק על סמך מחויבותנו לחרות הפרט, ומכאן שיש לספק לנזקקים רק את המינימום הנדרש לצורך הפעלתו של רצון חופשי. להבחנה בין הצדקות אלה – שיכוננו להלן גירסאות "חזקה" ו"חלשה" של סיפוק צרכים חיוניים – חשיבות מכרעת לצורך ההגדרה של הצרכים החיוניים ושל המידה הראויה של סיפוקם.²³

המושג של שיוויון, כפי שאני מתייחס אליו כאן, מסמן כל תוכנית חברתית המעדיפה את החלש על פני החזק; שנותנת משקל עודף לשיפור תנאי הראשון על פני סיפוק עוד יתרון לאחרון. איני יכול לדון כאן באיזו שהיא רמת פירוט בתוכניות השונות המכוונות לקידומו של ערך השיוויון, אשר משמשות נושא למחלוקות – פילוסופיות ופוליטיות-מתמשכות (ואולי אינסופיות). ובכל זאת ראוי לציין מכנה משותף חשוב של לפחות שתיים מבין התוכניות השוויוניות הבולטות ביותר בפילוסופיה הפוליטית המודרנית. הן עקרון ההבדל של ג'ון רולס והן תוכנית הביטוח ההיפותטי של רונלד דבורקין מבוססים על התפיסה שיתרונות מסוימים (לא מעטים) שיש לנו, בין אם הם חברתיים או כלכליים ובין אם טבעיים, הינם שרירותיים מנקודת מבט מוסרית.²⁴ תפיסה כזו נראית מפתיעה. הרי לכל אחד מאיתנו כשרונות, נכסים, יכולות ומאפיינים חברתיים וטבעיים כאחד – שהם ייחודיים לו. מנקודת מבטו של כל פרט ופרט לא רק שאין אלה מאפיינים שאינם בלתי רלוונטיים מבחינה מוסרית, אלא – נהפוך הוא – אלה הם המרכיבים שעושים אותנו למי שאנו; מאפיינים אלה הם חלק בלתי נפרד

23 הדעות הנזכרות בטקסט מיוצגות היטב, בהתאמה, על ידי כתביהם של דיוויד ברייברוק וצ'רלס פריד. ראו: D. Braybrooke, *Meeting Needs*, Princeton, 1987; C. Fried, "Is Liberty Possible?," *Liberty, Equality, and Law*; S. McMurrin (ed.), salt Lake City, 1987, p. 89

24 ראו: J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971; R. Dworkin, "What is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), p. 283

מעצמנו, מהאופן שבו אנו מגדירים את זהותנו. לפיכך, ניתן לדעתי להסביר את הכוח שבקריאה לשיוויון רק אם אנו מכירים בנקודת המבט האובייקטיבית, המאיצה בכל אחד מאיתנו לראות עצמנו כאחד מיני רבים, ולפיכך להכיר בשרירותיות העובדה, שיתרון זה או אחר שבידיו נמצא אומנם בחזקתו. נמצא, שקיים קשר חשוב בין כלל המגביל מזכים לדמי נזקם לבין תוכניות חזקות של סיפוק צרכים ותוכניות שיוויוניות המבוססות על טענת שרירותיות היתרונות הטבעיים, החברתיים והכלכליים שבידינו. תוכניות מהסוג הראשון מבוססות על אותה תחושת ביחד שביסוד ההצדקה הקומוניטרית לכלל הנידון כאן; תוכניות מהסוג השני חולקות עם כלל זה את נקודת המבט האובייקטיבית, חסרת הפניות, המעוגנת בקשר שלנו (המעוגן רציונלית, ולא רגשית) לבני אדם אחרים.

3. דיני עשיית עושר וצדק חלוקתי

בשלב זה ברצוני להציג את הטענה בדבר קיום תשתית אידיאולוגית עמוקה בבסיס דיני עשיית עושר באופן פורמלי יותר. לשם כך אטען, שיש לדוקטרינה הנידונה כאן מרכיב חלוקתי חשוב. ליתר דיוק אטען, שמועיל לבחון אותה כ"תכנית (או תבנית) חלוקתית", ושקיים מיתאם חשוב בין תוכנית חלוקתית זו לבין האתוס הנורמטיבי הרחב יותר של החברה שבה מדובר.

"תכנית חלוקתית" היא כל תוכנית לחלוקתם של יתרונות או נטלים בין קבוצת אנשים על פי אמת מידה כלשהי.²⁵ קל לראות שהדוקטרינה הנידונה כאן אכן מהווה תוכנית חלוקתית: דיני עשיית עושר צריכים לקבוע אילו נטילות חד צדדיות של משאבים ממי שמחזיקים בהם הן "בלתי צודקות" ומחייבות תיקון, ואילו נטילות הן מותרות ולגיטימיות. לגבי נטילות אסורות קובעת הדוקטרינה גם את מידת הסעד המתאימה. קביעות אלה מגדירות את היקף הטענות המוכרות

25 כך מגדיר אריסטו את המונח "צדק חלוקתי". ראו: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, T. Irwine, trans., 1985, pp. 122–125. מכיוון שאמת המידה שלפיה נעשית החלוקה יכולה להיות כל אמת מידה – שיוויון, צרכים חיוניים, תרומה חברתית וכיו"ב – אני מציע להתייחס לאותו מושג בשם "תכנית חלוקתית", וזאת על מנת להדגיש שאין בהכרח קשר בין תוכנית חלוקתית נתונה לבין מה שנתפס על ידינו כחלוקה צודקת.

בדין שיש לנו לגבי משאבים נדירים. בכך הן עלולות כדי חלוקה חברתית של יתרונות ונטלים, דהיינו מהוות תוכנית חלוקתית.

ההצדקה לחלוקה זו או אחרת מעוגנת בערכים שבהם דנתי בסעיף הקודם – שליטה, רווחה כלכלית, או שיתוף – המשמשים כאמת המידה שלפיה מחולקת הזכויות לפרטים המחזיקים במשאבים השונים. יתירה מזו: חשיפת קריטריוני חלוקה אלה מלמדת שהתוכנית החלוקתית שהדוקטרינה מכוננת אינה מחלקת רק טענות למשאבים ספציפיים, אלא גם "משאבים חברתיים ראשוניים" ביחס לאותם משאבים: חרות שלילית, ביטחון בשימור רווחה כלכלית קיימת ואחריות חברתית (קרי: אחריות של כל אחד משאר בני החברה) לגורלם של אנשים.

משאבים חברתיים אלה מתנגשים, כך שבחירה באחד מהם גוררת נגיסה במשנהו: כלל המכבד את טענת הזוכה לשיתוף מתעלם (במצבים מסוימים) מהכרעתו של המזכה באשר למה שייעשה למשאב שבחזקתו, ובכך חותר תחת חרותו השלילית. יתר על כן: כאלטרואיזם ממוסד – בנבדל מהתנהגות אלטרואיסטית וולונטרית – כלל כזה כופה שיתוף פעולה ומאיים בכך, במובן עמוק עוד יותר, על מאמצי הפרט לחיות את חייו כראות עיניו, על פי בחירתו האוטונומית. מנגד, מתן שליטה על משאב למחזיק בו מחייב, בהגדרה, דחייה של כל טענה מצד מישהו אחר לחלוק. יתר על כן; הגישה שכלל המקנה שליטה למזכה מטמיע-גישה של התמקדות בעצמך-עשויה להיתפס כמסכלת את ציפיותיהם של כל אלה המעוניינים לחיות בחברה סולידרית, המטפחת את "פן האחר" של חברה. אכן, כל נקודת איזון על פני הרצף של שליטה-שיתוף היא בחירה, הקרבה בלתי נמנעת של ערכים מסוימים לטובת ערכים אחרים. מכאן טענתי כי בדוקטרינה הנידונה כאן טמונה תוכנית לחלוקתם של אותם משאבים חברתיים ראשוניים.

יתר על כן: ברצוני להציע – כהנחת העבודה של מאמר זה – כי קיים קשר בין תוכנית חלוקה זו לבין האתוס הנורמטיבי המנחה את החברה שבה מדובר. הצעה זו השתמעה כבר בין השיטין בדיוני בערכים המתחרים לעיל, עת קישרתי את הכלל הדוקטרינרי המקדם שליטה עם השקפת עולם ליברטריאנית ועמדתי על הדמיון שבין הטעמים שביסוד כלל המקדם שיתוף לבין הטעמים שבבסיס תוכניות חלוקתיות המבוססות על "סיפוק צרכים חיוניים" ועל שיוויון. קשרים אלה באו להציע כי ניתן לצפות שכלל השליטה אכן יופיע בחברות ליברטריאניות, ואילו הכלל המכיר בלגיטימיות טענתו של הזוכה לשיתוף יופיע בחברות המחויבות יותר לתוכניות חזקות של סיפוק צרכים או לתוכניות

שיויוניות. (בדומה, ניתן ללמוד מהזיקה השנייה הנ"ל, ששיטת משפט שתבחר לאמץ כלל של שיתוף תוסף לו סייג דוקטרינרי שיוודא שאומנם הזוכה הוא נזקק או שמצבו הסוציו-אקונומי טוב פחות מזה של המזכה.)

הוגי דעות מסוימים – אני קורא להם ליברטריאנים של המשפט הפרטי – סבורים שאין כל קשר מחויב בין האתוס החברתי לבין דוקטרינות המשפט הפרטי, דוגמת זו הנידונה כאן. הנימוק הטיפוסי שהם מביאים לכך הוא נימוק של "חלוקת עבודה" בין משפט ציבורי לבין משפט פרטי.²⁶ הדאגה לרווחתם של אנשים אחרים, הם טוענים, נמצאת באחריותו (הבלעדית) של השלטון המרכזי, וצריך שתיעשה במנגנונים של מיסוי וחלוקה מחדש של העושר. מנגד, כל פרט ופרט, בהשתמשו ברכושו, אינו נדרש לנקוט כל יחס של דאגה לזולת או התחשבות בו. להיפך, הוא רשאי לקדם את ענייניו הוא בלבד. חלוקה חדה זו נעוצה בניסיון לשמור את החרות (השלילית) של הפרט מזה ולקדם ערכים שיויוניים – שלהם מטיפים, ברגיל, כותבים אלה – מזה.

אני סבור, שהבחנה חדה כזו היא בעייתית. לטענתי, התוכנית החלוקתית שבבסיס דוקטרינות המשפט הפרטי אינה יכולה לעמוד בסתירה לערכים החלוקתיים שהחברה רוצה לקדם. במילים אחרות: אני מאמין, שלא ניתן להכיל במערכת משפט אחת משפט פרטי ליברטריאני ומשפט ציבורי שיויוני. אין ביכולתי להגן כאן באופן מספק על טענה זו. לענייננו די אם אציין כי היא מבוססת על ההשקפה, לפיה קיים יחס הדדי בין תפיסות המוסר של פרטים בחברה לבין המוסדות החברתיים, ובפרט המשפט: מצד אחד, המשפט משקף את הערכים הרווחים בחברה; מצד שני, המשפט מעצב את זהותנו, מחדיר בנו ערכים. המשפט – כמו שאר המוסדות החברתיים, בפרט המוסר הנוהג – מעצב את זהותנו ומעוצב על ידינו; האינטראקציה בין הפרטים בחברה ובין המוסדות החברתיים השונים היא מתמדת ובר-זמנית. לפיכך, למרות שמוסר חברתי ומשפט אינם זהים – ואף ספק אם קיימת נקודת זמן שבה הם יהיו כאלה – הם בני שיח בהליך מתמיד: הליך שבו בני אדם-שתודעתם וערכיהם מעוצבים במידה רבה, אך לא מוחלטת, על ידי החברה שבה הם חיים – מעצבים מוסדות חברתיים (מוסר, משפט) אשר בתורם משפיעים על התודעה העצמית של בני אדם אחרים (ושל עצמם). וחוזר חלילה.

26 ראו למשל: R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, 1986, pp. 276–312

אם אכן זהו – בקווים כלליים מירי – היחס שבין משפט לחברה, הרי כל ניסיון להכיל במערכת משפטית אחת ערכים חלוקתיים סותרים (דוגמת משפט פרטי ליברטריאני ומשפט ציבורי שיויוני) נידון להכשיל את עצמו. איני טוען, שיש לקבוע בשני התחומים אותה רמה של מחויבות לאחר. אבל ככל שאנו מאמינים שהמשפט לא רק משקף את ערכינו אלא גם מעצב אותם, הרי זה נראה מלאכותי לצפות שאותו אדם שלא נדרש לתת (כמעט) כל תשומת לב לאינטרסים של רעהו בכל פעולה המושפעת מהמשפט הפרטי, קרי: בהמוני המגעים הבינאישיים שיש לו כעניין של יום ביומו עם שאר בני הקהילה שלו, ישעה לתביעותיהם של אחרים (זרים באותה מידה) – או אפילו יכיר בלגיטימיות שלהן – לנתחים מרכושו כשמגיע גובה המס (שליח המשפט הציבורי) לתבוע את נגסו. לשון אחרת: אם גישותינו זה לזה הן במידה כלשהי תוצר של קביעות המשפט באשר למגעים שלנו זה עם זה – של המשפט הפרטי – הרי שלא ניתן לצפות שהגישה המתמקדת בעצמך, שמצמיח משפט פרטי ליברטריאני, תניב כשנגיע לעיצוב משפטנו הציבורי, מדיניות שיויונית או כזו השוקדת על סיפוקם של צרכים חיוניים (מדיניות הנשענת, במילים אחרות, על "פן האחר" של האני). התאמה מושלמת אינה נדרשת; אך הפרדה חדה פשוט אינה אפשרית.

ג. "זה נהנה וזה לא חסר" –

משמעות הרתיעה מן המשפט העברי

בהינתן ניתוח סכמטי זה של התשתית האידיאולוגית של דיני עשיית עושר, ניתן לפנות לטיעון העיקרי שברצוני לבסס כאן, לטענה כי לדחייה של כללי המשפט העברי ביחס למקרה המעסיק אותי כאן ולהעדפה של כללי המשפט האנגלו-אמריקני על פניהם יש משמעות חלוקתית מכרעת. הסיבה לכך ברורה בשלב זה של הדברים: כללי המשפט בשיטות השונות שמהן יכול המשפט הישראלי לינוק השראה משקפים אתוסים נורמטיביים שונים. חשוב מכך: הבחירה ביניהם עשויה (או עלולה) גם להשפיע על האתוס הסוציו-אקונומי של החברה הישראלית במגזרים רחבים בהרבה מתחום הדיון הנוכחי.

בפרק זה ברצוני להתמקד במשמעות הרתיעה מכללי המשפט העברי בהקשרנו על ידי דיון באופן שבו הם מגלמים אתוס סוציו-אקונומי עדין, ובעיני רבים גם

אטרקטיבי מבחינה נורמטיבית.²⁷ כפי שאטען בפרק הבא כל מי שמעדיף את הדוקטרינה של המשפט האנגלו-אמריקני בתחומנו על זו שמציע המשפט העברי, צריך להשוות אתוס זה לאתוס המתחרה לו – קרי: האתוס האינדיווידואלי הנושב אלינו ממערב, ולהכיר במשמעויות החלוקתיות של הכרעתו המשפטית.²⁸

1. התוכנית החלוקתית של המורשת היהודית²⁹

היהדות מנסה לאזן בין עצמאות היחיד ורווחתו לבין התפיסה הקהילתית החזקה המצויה במחשבה היהודית. כמו גישות אינדיווידואליות רווחות (במערב הליברלי), היהדות מדגישה את חשיבותו של כל פרט: כל אדם נוצר בצלם, ולפיכך כל אדם מקודש באופן שווה ומיוחד; רווחתו וחרותו של הפרט עומדות בבסיס כללים הלכתיים רבים. ויחד עם זאת, היהדות רואה בהשתייכותו הקהילתית של אדם מצב טבעי, ועומדת על כך שהזהות העצמית של בני אדם מוגדרת באופן חברתי. התורה, טוען לן גודמן, שואפת לכינונה של קהילה, ולא רק חברה; המטרה היא יצירת מבנה חברתי אשר יישם, הלכה למעשה, את הכלל המנחה של "ואהבת לרעך". מכאן גישתה הדואליסטית של המורשת היהודית, המנסה למצוא נקודת איזון ראויה בין המסורות האינדיווידואליות והקומוניטריט; גישה אשר אינה מקבלת את התבנית החברתית (המערבית המודרנית) של זכויות "חזקות", אך

27 אני מודע לכך, שכל תיאור של אתוס הוא בעייתי וכפוף לאתגרים. ובכל זאת נראה שניתן לזהות בכל חברה "גרעין נורמטיבי ייחודי", "אשכולי אמונה" טבועים המגדירים את תרבותה הפוליטית. אתוס כזה יהיה, כמעט בהגדרה, כוללני וגם מדי לצרכים רבים. אך המשפט אף הוא פועל בהכללות ומתייחס ברגיל – לטוב ולרע – למבנה המשותף של קבוצות האוכלוסייה השונות. על כן, מרבית הקשיים שהדיבור על האתוס האחד של חברה מעלה אינם בעייתיים בהקשר הנוכחי.

28 לדיון באתוס הסוציו-אקונומי האמריקני ובחינת התאמתו לכללים המשפטיים החולשים על המקרה הנידון כאן ראו: דגן (לעיל, הערה 16), עמ' 51-55, 60-61, 71-108. (על מנת להסיר ספק, כדאי לציין מפורשות, שאתוס זה אינו מתלכד עם האידאל הליברטריאני, כפי שהוא מאופיין בגוף המאמר).

29 תיאור התוכנית החלוקתית של היהדות מבוסס על ז' פלק, ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה, ירושלים, תש"ס, עמ' 14, 117, 119; א' ליכטנשטיין, לכירור "כופין על מידת סדום", הגות עברית באמריקה, מ' זהרי ואח' (עורכים), תל אביב

מוגבלות, ומעדיפה על פניה תוכנית חלוקתית של זכויות שהן רחבות יותר, אך לפיכך גם יחסיות; גישה המדגישה אחריות חברתית ועזרה הדדית, ועם זאת מנסה שלא לדרוש מהפרט הקרבה עצמית בהכירה בלגיטימיות של העדיפות שכל פרט מעניק לצרכיו ולרצונותיו על פני אלה של רעהו. עמדה חלוקתית מורכבת זו מתבטאת יפה בתפיסת הקניין של היהדות ובמוסד הצדקה, וכן בקשר הייחודי שמותחת המורשת היהודית בין קניין לבין

M. Tamari, *With All Your Possessions: Jewish Ethics*; 381–380, 362 עמ' ב, תשל"ב, *and Economic, Life*, New York, 1987, pp. 1–5, 36–37, 51–52, 54, 59, 210–211, 240, 242–243, 245–247, 256, 277; L. Goodman, *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy*, New Haven 1991, pp. 6, 8, 15–16, 29, 42; idem, "The Individual and the Community in the Normative Traditions of Judaism," *Autonomy and Judaism: The Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, D. Frank (ed.), Albany 1992, pp. 69, 80, 102–105; I. Twersky, "Some Aspects of the Jewish Attitude Toward the Welfare State," *A Treasury of Tradition*, N. Lamm & W. Wurzbarger (eds.), New York, 1967, pp. 221, 228–229, 232–234; M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983, pp. 75, 92; B. Cohen, "Law and Ethics in Light of the Jewish Tradition," *Law and Tradition in Judaism*, New York, 1959, pp. 182, 208, 226, 231; M. Lew, *The Humanity of Jewish Law*, London, 1985, pp. 29, 109, 111, 117, 126, 130, 191; S. Spero, *Morality, Halakha and the Jewish Tradition*, New York, 1983, pp. 221, 225; K. Kohler, "The Historical Development of Jewish Charity," *Hebrew Union College and Other Addresses*, Cincinnati, 1933, pp. 229, 234–236, 252; E. Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy*, New York, 1924, pp. 22, 77–80, 118; A. Levine, *Free Enterprise and Jewish Law*, New York, 1980, pp. 155–157. קיימת מחלוקת מחברים באשר לקשר בין החזון החברתי של היהדות לבין שורשיו התיאולוגיים. השו, למשל, את I. England, "The Interaction of Morality and Jewish Law", *The Jewish Law Annual*, pp. 114, 119–120 (1988), עם ספירו, שם, עמ' 63, 90. מחלוקת זו חורגת מענייני, שכן גם אלה המדגישים את אופיה התאוצנטרי של היהדות מודים בכך, שאף אם המטרה האולטימטיבית של היהדות היא שירות השם, גם רווחתם של הפרט והחברה הן מטרות חשובות – אם כי מכשיריות – של הדין הדתי (ראו: אנגלרד, שם, עמ' 123). מכאן ששתי הגישות מכירות בחשיבות החזון החברתי של היהדות (כמטרה עצמאית או מכשירית), והכרה זו היא כל מה שנדרש לצורך הדיון הנוכחי.

צדקה. היהדות מכירה בלגיטימיות ובחשיבות של הקניין הפרטי; אך המורשת היהודית מעולם לא קידשה את זכות הקניין ולא ראתה בה זכות טבעית או מוחלטת. נהפוך הוא: העיקרון המרכזי של הפילוסופיה היהודית הכלכלית הוא, שכל הקניינים שייכים לה', ושהם ניתנים לנו כנאמנים בלבד; אותו דין אשר מגן על זכויותיו של כל פרט בקניינו גם מגביל זכויות אלה ומכיר בטענותיהם של אחרים – הקהילה ופרטים אחרים – ביחס למשאבים אלה.

תפיסת הצדקה של המורשת היהודית, אשר מגלמת את "התוכנית החלוקתית היהודית" ומהווה מרכיב מרכזי בחיים הקהילתיים היהודיים, מבוססת על הבנה זו של הקניין הפרטי: כנאמנים, על בעלי הקניין לחלוק אותו עם שאר בני הקהילה, ובפרט הנזקקים בה, שהם המוטבים של נאמנות זו. מתן צדקה במסורת היהודית אינו עניין של רחמים, חסד, נדיבות לב או מצפון אישי, אלא עניין של צדק (מכאן גם הקירבה הלשונית שבין "צדקה" לבין "צדק"). מתן צדקה הוא מילויה של חובה משפטית; מימוש זכויותיהם של הקהילה ושל אלה מתוכה שגורלם לא שפר עליהם בקניינו של מי שיש לו.

מרכיב חשוב של מוסד הצדקה הוא קריטריון החלוקה. מייקל וולצר מסביר, שנקודת המוצא של התוכנית החלוקתית היהודית קבועה בציווי התלמודי, שיש לספק את צורכיהם של הנזקקים, וממנו גזרה המורשת היהודית את הקריטריון של סיפוק צרכים חיוניים כאמת המידה החלוקתית הראויה. הבחירה של קריטריון חלוקה זה עיצבה את מוסד הצדקה, וממנה נגזרו תנאי הזכאות לצדקה: מידת העושר ונזילותו. היא המסבירה את המאמצים העקביים של הארגונים הקהילתיים היהודיים לחסל את הקבצנות; להדק את הקשר בין צרכים לבין סיפוקם על ידי שחרור ההליך של חלוקה מחדש של משאבים מכל השיקולים הזרים (לשיקול של צורך) אשר בגינם קבצנים נענים (כגון דתיותם או האופן שבו הם פונים לעזרה). לבסוף, הקריטריון של סיפוק צרכים חיוניים מגדיר את מטרת החזון החברתי של היהדות: מתן צדקה מיועד לספק מזור לנזקק, ולא להשוות את חלוקת המשאבים בחברה; מטרתה של הצדקה היא להעמיד לאדם הנמצא במצוקה את האמצעים ליציאה ממעגל העוני, את הצרכים הבסיסיים שיאפשרו לו לשקם את חייו ולצאת לדרך חדשה. למרות שהתוכנית החלוקתית של צדקה מבוססת על הקריטריון של "צורך", בנבדל מהקריטריון האינדיווידואלי של "תרומה" (*desert*), שהוא הקריטריון שביסוד תוכניות החלוקה המקובלות במערב הליברלי, אין היא

תוכנית שיוויונית באופן רדיקלי. מוסד הצדקה מגלם את נסיונה של המורשת היהודית למצוא את שביל הזהב שבין המסורות האינדוידואלית והקומוניטרית. החובה לתת צדקה הוגדרה באופן קפדני, זכתה לגיבוש מוסדי והוסדרה על ידי הקמתה של מערכת מיסוי כופה. אך כפי שמשביר יצחק טברסקי, המורשת היהודית ניסתה לשלב את התיזה של נתינה ספונטנית וחופשית עם האנטי־תיזה של תרומה כפויה, ולהפוך בכך את מתן הצדקה לפעולה שהיא אישית למרות שהיא מכומתת, אינטימית על אף היותה פורמלית, בעלת השראה גם אם היא מוסדרת בקפידה. מכאן היחס העדין שבין אחריותיהם של הפרט והקהילה לצורכיהם של הנזקקים: ציווי הצדקה מופנים לפרט, הנתפס כדמות המרכזית במוסד הצדקה, מי שמאתר נזקקים ונענה לבקשותיהם; אך בה בעת ההלכה הקצתה לקהילה תפקיד מרכזי שאין בלתו בתחום זה, בעצבה אותה כמעין מדינת רווחה בזעיר אנפין; ועדיין, על פי המורשת היהודית, הפרט אינו יכול אף פעם לבודד את עצמו מהנזקקים; האחריות הקהילתית אינה פוטרת אותו מחובתו להיות מודע ורגיש לסבלם; החובה האישית לצדקה לעולם אינה נגמרת. למרות זאת, היהדות אינה דורשת הקרבה עצמית ומודה בעדיפותו של ה"אני" על ה"אחר". לפיכך, כפופה החובה לספק את צורכיהם של נזקקים למגבלה של אמצעים, ונדיבות יתר במתן צדקה מוגבלת על ידי כלל האוסר על אדם לתת לצדקה יותר מחמישית מהכנסותיו. גם היבט זה של מוסד הצדקה מעיד שוב על אופיו המורכב כתוכנית "חזקה" להספקת צרכים חיוניים; תוכנית המנסה לאתר את שביל הזהב שבין אדם אחד לבין רעהו, בין הקהילה לבין חבריה.

2. משפט עברי

ברצוני להראות כיצד תוכנית חלוקתית זו משתקפת (ואולי גם מעוצבת) בכללי המשפט העברי, אשר מסדירים את המקרה הנידון במאמר זה. הדיון במקרה זה של עשיית עושר ולא במשפט העסיק את חכמי ההלכה (בפרט הראשונים), והדוקטרינה זכתה למעמד מרכזי בתורת המשפט העברי.³⁰ בעמודים הבאים אפרט

30 ראו: A. Kirschenbaum, *Equity in Jewish Law*, New York, 1991, pp. 231–232;
B. Jackso, "Introduction to Symposium: Unjust Enrichment," *The Jewish Law Annual*, 3 (1980), p. 6

את הכללים שפיתח המשפט העברי – בהתבסס על ניתוח הסוגיה התלמודית בעניין "הדר בחצר חברו שלא מדעתו"³¹ ואנסה לבסס את הקשר ההדוק שביניהם לכין התוכנית החלוקתית של המורשת היהודית.

הדין בגמרא נסב סביב השאלה האם "הדר בחצר חברו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר או אין צריך"? האמוראים המתדיינים מדייקים עוד יותר בהגדרת הבעיה: השאלה המעניינת עולה במצב שבו החצר לא עמדה להשכרה, ואילו הזוכה – שדר בה נדרש לשכירת חצר. מהו הדין במקרה זה? האם תתקבל טענת הזוכה שלא חיסר מבעל החצר דבר (שהרי בלאו הכי לא עמדה חצרו להשכרה), או שמא יועדף בעל החצר, אשר עומד על כך שדי בהנאתו של הזוכה ("לולי גרת בחצרי", הוא יכול לומר לו, "היית שוכר חצר אחרת") על מנת לבסס את חבותו בדמי שכירותה לתקופת שהותו הבלתי מורשית בה? זה נהנה וזה לא חסר – חייב או פטור?

הסוגיה התלמודית מתחבטת בשאלה קשה זו; תקדימים ממקורות תנאים, לכאן ולכאן, מועלים ונדחים; ולמרות שהתלמוד אינו מגיע להכרעה ברורה, ניכר שמרבית האמוראים מצדדים בדעה "שדינו של הדר בחצר חברו שלא מדעתו – כשזה נהנה וזה לא חסר – פטור".³² כלל זה, הפוטר את הנהנה שאינו מחסר ("כלל הפטור") אומץ גם על ידי הרמב"ם וה'שולחן ערוך',³³ והוא משמש כאבן הפינה של דוקטרינת המשפט העברי בסוגייתנו.

המשפט העברי העסיק את עצמו בשתי משימות מרכזיות: הגדרת הנסיבות המיוחדות שבגדרן חל כלל הפטור ולימוד העוגן הדוקטרינרי שעליו הוא נשען. בפסקאות הבאות אתמקד במטלה הראשונה, שחשיבותה לחיבור זה ניכרת. אך

31 בבלי, בבא קמא כ ע"א-כא ע"א.

32 ראו: נ' רקובר, **עושר ולא במשפט**, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 20. לקראת סוף הסוגיה התלמודית מופיע קטע אשר נראה כמציע הסבר אחר לתוצאת הפטור, דהיינו הנאתו של המזכה משהותו של הזוכה בחצרו (ביחס למצב בו היתה ריקה); ואם כך, הרי שבהעדר הנאה כזו – הזוכה חייב. עם זאת, למרות שיש המייחסים חשיבות להיבט זה, מרבית העוסקים בסוגיה מתעלמים ממנו ומעגנים את תוצאת הפטור בכך שהמזכה אינו חסר. ראו: קירשנבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 204 וה'ש 70-71; רקובר, שם, עמ' 34-35.

33 ראו: רמב"ם, גולה ואבדה, פ"ג ט; שולחן ערוך, חושן משפט, שסג ו.

פטור בלא כלום אי-אפשר, וכדאי גם להזכיר – לפחות לצורך הבנת התשתית הערכית של כלל הפטור – אחד מבין העוגנים הדוקטרינריים שהוצעו לו: הכלל של "כופין על מידת סדום".³⁴ הכלל של "כופין" קובע כי אם לפלוני זכות משפטית, אשר הפרתה על ידי אלמוני אינה גורמת לו כל נזק ובה בעת מאפשרת לאלמוני להפיק רווח או למנוע הפסד, כי אז מותר (מלכתחילה) לאלמוני לנצל כך את זכותו של פלוני (חינם אין כסף), ובמקרה מתאים פלוני אף ייכפה לאפשר לו לעשות כן.³⁵ כלל זה מבוסס על עמדה בסיסית של המורשת היהודית, אשר מגנה את ניצולה לרעה של זכות הקניין; הוא מבטא את התייחסותו של הדין להתנהגות של מניעת יתרון מאדם אחר, גם בנסיבות שבהן אין בו כדי לגרוע מבעל הקניין דבר, כהתנהגות פגומה מבחינה מוסרית ולפיכך ראויה לגינוי.³⁶ הסברה כי כלל הפטור מעוגן ב"כופין", זכתה לביקורת,³⁷ אך אין צורך להכריע, או אפילו לדון, במחלוקת זו כאן. לענייננו די אם נכיר בכך, שהן הדוקטרינה של "כופין" והן כלל הפטור, המהווה את נקודת המוצא לדיון הדוקטרינרי במקרים של עשיית עושר, נטועים על קרקע ערכית דומה; שניהם משקפים את העיקרון של אחריות הדדית, שעל מעמדו בפילוסופיה החלוקתית של המורשת היהודית עמדתו בסעיף הקודם. קשר זה – בין האתוס הסוציו-אקונומי של המורשת היהודית לבין הדוקטרינה של המשפט העברי בדיני עשיית עושר – אינו מתמצה בכלל הפטור. כפי שנראה מייד, גם כללים נוספים, אשר

- 34 תומך חשוב בהשקפה המעגנת את כלל הפטור בכופין הוא הרב יעקב יהושע פאלק; ראו: פני יהושע, בבא קמא, כ ע"א. ראו גם, למשל: N. Solomon, "Concepts of Zeh Neheneh... in the Analytic School," *The Jewish Law Annual*, 3 (1980), pp. 49, 55–62. עיגונים דוקטרינריים אחרים של כלל הפטור הם: ויתור משתמע, העדר זכות משפטית והעדר זכות עמידה. ראו: רקובר (לעיל, הערה 32), עמ' 21–22.
- 35 דיון מקיף בדוקטרינה של כופין – העוסקת בטענה לכתחילת לזכות בקניינו של אחר – חורג מענייננו. ראו: S. Shilo, "Kofin Al Midat S'dom: Jewish Law's Concept of Abuse of Rights," *Israel Law Review*, 15 (1980), pp. 49–78.
- 36 ראו: קירשנבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 185–186.
- 37 ראו, למשל: I. Haut, "Abuse of Rights and Unjust Enrichment: A Proposed Restatement of Jewish Law," *National Jewish Law Review*, 2 (1987), pp. 31, 37, 41–42, 44, 49

מסייגים את כלל הפטור ומדייקים בו, תואמים, לדעתי, את דקויות התבנית החלוקתית של המורשת היהודית.

ראש וראשון לסייגים אלה קובע, כי כלל הפטור אינו חל אם נגרם למזכה נזק כלשהו. סייג זה מעלה שתי שאלות, אשר התשובה עליהן חשובה להבנת היקפו והגישה העומדת בבסיסו: (א) מה נחשב "נזק" אשר מביא לתחולת הסייג? וביתר דיוק: האם גם הפסד ההזדמנות לעיסקה לשימוש במשאב עם הזוכה עצמו עולה כדי נזק? (ב) איזה סעד כספי חל בנסיבות שבהן חל סייג זה? האם פולש לחצר חברו שהזיק חייב הזוכה לפצות את בעל החצר על הנזק שהוא גרם לו, או שמא יהא האחרון זכאי בנסיבות כאלה להנאה שהפיק הפולש מהפרת זכותו, גם אם היא עולה על הנזק שגרם?

בקרב הראשונים, שעיצבו את הדוקטרינה באשר לדר בחצר חברו, נתגבשה דעת רוב בקשר לשאלה השנייה. למרות שהיו מי שהעדיפו לצמצם במקרה כזה את חסותו של הזוכה לנזק שנגרם, קבעו מרבית הראשונים כי אם הוכיח המזכה נזק כלשהו – ואפילו מועט – חייב הזוכה להשיב לו את כל הנאתו, גם אם זו עולה על מידת הנזק שגרם.³⁸ דעת רוב זו אף נפסקה להלכה על ידי השולחן ערוך.³⁹

קביעת סעד של הנאה במצבים של פולש שהזיק נראית מפתיעה על רקע הנטייה הראשונית של דוקטרינת המשפט העברי, המכירה בלגיטימיות טענתו של זר לשיתוף במשאבו של בעל הקניין. לכאורה קושי זה נפתר אם מקבלים את הסברה שכלל הפטור מעוגן ב"כופין", שכן חריג זה מתיישב עם התשתית הערכית של "כופין": מרגע שנגרם נזק – קטן ככל שיהיה – עמידה על זכויות הקניין של המזכה הניזוק כבר אינה "מידת סדום".⁴⁰ אך תשובה זו אינה שלמה. הנזק הרי אינו משמש את המשפט העברי רק כהצדקה לביטול הפטור: אם זה היה כל פועלו, יכול היה המשפט העברי להכיר בחסותו של פולש שהזיק, אך להגבילה לדמי הנזק שגרם. הקביעה שישלם כמידת הנאתו עושה יותר מכך: היא מרתיעה

38 לריכוז האסמכתאות ראו: י' בלס, עשיית עושר ולא במשפט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 70-68.

39 ראו: שולחן ערוך, חושן משפט, שס ז.

40 ראו: פני יהושע, בבא קמא, כ ע"א. ראו: בדומה (ביחס לדעת המענגת את כלל הפטור ביתור משתמע) שו"ת עמודי אש, סו ע"ב.

פולשים בכוח מלבצע את פלישותיהם המזיקות.⁴¹ מה יכול, אם כן, להסביר שינוי דרמטי כזה בעמדת הדין? מדוע לא להסתפק בהשבת המצב לקדמותו? מה עומד ביסוד בחירתו של הדין בנקודה של גרימת נזק ממשי כנקודת המעבר מעמדה המכירה בטענת הזוכה לשיתוף לעמדה הדואגת להגן על עניינם של מזכים? נראה לי שהתשובה לשאלות אלה תימצא, אם נזכור את האיזון העדין שמנסה האתוס היהודי להתוות בין שני צידי "האני היהודי": כאשר מאיימת הפלישה להפחית באופן ממשי את ערך נכסיו של המזכה, היא כבר חורגת מ"שיתוף כפוי" ועולה כדי "הקרבה כפויה". בנקודה זו מגיעה הנטייה הקומוניטרית של המשפט העברי לקצה גבולה, והדין נותן תוקף לעדיפות שמעניק האתוס היהודי ל"אני" על פני ה"אחר". לשון אחרת: הסייג שבו אנו דנים מנסה לשמר את עניינו של הפרט בתוך מסגרת המנסה לקדם ערכים שיתופיים; למנוע גלישה במדרון התלול שבין תביעה (כשרה על פי המשפט העברי) לשיתוף לבין דרישה (מסוכנת מבחינת הפרט) להקרבה עצמית של ממש; לשים גבול ברור למידת החדירה המותרת לתחומו של אדם אחר.

ניתוח מוצע זה מתחזק אם נעבור לשאלה הראשונה שהצגתי ונבחן את ההגדרה הדוקטרינרית ל"נזק". "נזק" כולל הן הפחתה בערך המשאב הנפגש והן מניעה של רווח צפוי. אך על מנת להיכנס לגדריה של חלופה זו (של הפסד רווחים) על התובע להוכיח שבמועד הפלישה למקרקעיו הוא היה יכול ומוכן להשתמש במשאבו או להפיק ממנו רווחים. במילים אחרות: "נזק" המביא לתחולת הסייג הראשון לכלל הפטור אינו כולל את אובדן העיסקה (ההיפותטית) עם הזוכה בניסיונות שבהן המזכה לא התכוון או לא היה יכול להשתמש בנכס. זאת באשר המשפט העברי מקבל את טענת הזוכה, שאילו ידע שהמזכה יתבע ממנו תשלום עבור הנאתו, היה מוחל עליה; ומכאן, שכל עוד קיימת אפשרות שהזוכה אכן יכול היה לוותר על ההנאה – על ידי שלילתה מעצמו או הודות לנדיבותם (המצופה) של שאר בני הקהילה – הרי שאובדן ההזדמנות של המזכה ביחס לעיסקה עם הזוכה אינו, כשלעצמו, "נזק" המצדיק

41 ראו: עיניים למשפט, בבא בתרא, ד ע"ב.

את הפיכתו של כלל הפטור. (פשיטא, שכל תוצאה אחרת היתה מרוקנת את כלל הפטור היסודי מכל תוכן).⁴²

סייג שני לכלל הפטור קובע שמרגע שמזכה הביע את מחאתו, חב הפולש במלוא דמי השכירות, וזאת בין אם עמדה החצר להשכרה ובין אם לאו; קרי: בין אם ניזוק בעליה ובין אם הוא פשוט עומד על זכויותיו הקנייניות.⁴³ על פניו, תחולת סייג זה גם במצב שבו אין המזכה נפסד כלשהו מהפגיעה בזכויותיו נראית מוקשה נוכח ההטיה הקומוניטרית שבבסיס הדוקטרינה. ואכן, היו שתקפו סייג זה וטענו שכאשר לא נגרם למשאב הנפולש כל נזק אין הצדקה לחייב את הזוכה בתשלום גם אם המזכה מוחה.⁴⁴ אך התנגדות זו היא בעייתית, שכן הרחבת כלל הפטור גם למצב שבו המזכה מוחה פוגעת באופן חמור בשליטתו של המזכה במשאב, ובנגרר מכך – בחרותו: אחרים, זרים, יכולים להתעלם לחלוטין מרצונותיו (הגלויים) באשר למה שיעשה בנכס.⁴⁵ תוצאה זו קשה למשפט העברי, המנסה ללכת על החבל הרק שמתווה המורשת היהודית בין חרות הפרט לבין האחריות הקהילתית, ועל כן אין זה מפתיע שהמשפט העברי דחה את הפתרון הקומוניטרי הקיצוני, שאליו חותרת דעת המיעוט. על פניה העדיף הדין לקבוע, שמחאת המזכה פוטרת

42 לכך שגם רווחים שאבדו עולים כדי נזק בהקשר הנדון כאן ראו, לדוגמא: שו"ת נודע ביהודה, חושן משפט, כד. לבריקה הפרטנית של המשפט העברי את יכולתו וכוונתו של הבעלים לעשות שימוש במשאב ראו: הרמ"א, שסג, ו' ו-י'. לדיון נרחב, כולל התייחסות לחריגים – בעייתיים יותר (איי-הכללתה של מניעת הנאה מהמזכה בגדר "נזק") או פחות (החזקה הראייתית שבתי מגורים מיועדים להשכרה) – לאמור בטקסט, ראו: בלס (לעיל, הערה 38), עמ' 12-13, 61-63, 67-68; רקובר (לעיל, הערה 32), עמ' 27-28, 32-34. לדיון המקביל בהקשר של "כופין" ראו: קירשנבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 199-202, 207-211, 249-250; ליכטנשטיין (לעיל, הערה 29), עמ' 368-370; שילה (לעיל, הערה 35), עמ' 54-64.

43 ראו: שולחן ערוך, חושן משפט, שסג ו; מאירת עיניים, חושן משפט, שסג יד.

44 ראו: נחלת דוד, בבא קמא, כא ע"א. ראו בדומה – בהקשר לדעת המיעוט שסברה ש"כופין" חל במצב של הדר בחצר חברו – קריש נבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 197-198, 204, 225-226, 232.

45 ראו בדומה: ב' ליפשיץ, "זה נהנה וזה לא חסר" – זכייה שלא היתה כרוכה בחסרון המזכה? הפרקליט, לז (תשמ"ז), עמ' 203, 217; קירשנבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 203.

אותו מעולו של כלל הפטור; לספק למזכה אמצעי מפלט על מנת שיוכל לשמר את שליטתו בקניינו (ובכך לתת ביטוי לחרותו השלילית). ברי, שקביעת חריג כזה, שהפעלתו עלולה לסכל את הכלל כולו, עשויה להיראות תמוהה למי שאינו מכיר בפונקציה המחנכת או המעצבת של המשפט; אך המשפט העברי מכיר בגלוי בפועלו זה,⁴⁶ ולכן אין הוא מהסס להפקיד בידי המזכה אמצעי מפלט כזה. הדין משדר לנתיניו – דרך המבנה של כלל וחריג – את גישתו המוסרית, ומכבד את הכרעת הפרט באשר להפעלתה הלכה למעשה.

כלל הפטור אינו חל במקרה נוסף, והפעם כוונתי למצב שבו מפיק הזוכה רווחים "חיוביים" מהשימוש בקניינו של המזכה, בנבדל מהנאה שאין עימה רווח ממשי ומוגדר. על פי סייג זה יש להבחין בין מצבים – כגון מקרהו של הדר בחצר חברו, אשר בהקשר אליו נקבע כלל הפטור ככלל הבסיסי – שבהם נטמע היתרון בנכסי הזוכה (שחסך הוצאות) באופן שלא ניתן להבחין בו ולזהותו ככזה, לבין מצבים שבהם השתמש הזוכה במשאבו של המזכה כאמצעי להפקת רווחים של ממש. בסוג זה של מצבים חל סייג לכלל הפטור, והזוכה חב בהנאתו אף אם לא הזיק.⁴⁷

למעשה סייג זה עוסק בשני מקרים. הראשון הוא מקרה שבו הזוכה "עושה סחורה בפרת חברו", קרי: מפיק רווח של ממש מנכס שלא לו, שאז נקבע להלכה שחב הוא כמידת הנאתו.⁴⁸ במקרה השני מונע הזוכה מעצמו, בזכות השימוש הבלתי מורשה במשאבו של המזכה, הפסד או הוצאה ודאיים, אשר ככאלה הם שקולים על פי המשפט העברי לרווח של ממש.⁴⁹

- 46 להבנת המשפט העברי את עצמו כאמצעי חינוכי ראו, למשל: גודמן (לעיל, הערה 29), עמ' 35, 37; כהן (לעיל, הערה 29), עמ' 221.
- 47 סייג זה אינו מופיע בהקשר לסוגייתנו בתלמוד או אצל הראשונים, אך קיימת אחידות דעים לגבי בקרב האחרונים וכן בקרב המלומדים בני זמננו. ראו למשל: בלס (לעיל, הערה 38), עמ' 10-13, 53-54; קרישנבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 198-199, 232, 238; ליפשיץ (לעיל, הערה 54), עמ' 216.
- 48 מקור הסוגיה במשנה, בבא מציעא, גב. לדיון מפורט במקרים הנוספים בהם אומצה דעתו של רב יוסי (שהעושה סחורה בפרת חברו – חייב) ראו: רקובר (לעיל, הערה 32), עמ' 49-71. הכלל המופיע בטקסט אומץ כהלכה ברמב"ם, הלכות שכירות, א, ו, ובשולחן ערוך, חושן משפט, שז ה.
- 49 לדיון וריכוז אסמכתאות ראו: בלס (לעיל, הערה 38), עמ' 11-12.

אני סבור שקל לבאר את הסייג הנוכחי, על שני ענפיו, לאור האתוס של המורשת היהודית.⁵⁰ כלל המחייב מזכה שעשה סחורה בפרת חברו נראה תואם תוכנית חלוקתית המעוגנת בקריטריון של סיפוק צרכים חיוניים. אם אומנם, כפי שאני מנסה לטעון, כלל הפטור מבוסס על ניסיון להחיל קריטריון חלוקה זה גם במשפט הפרטי, כי אז סביר לסייג כלל זה למצבים של צורך אמיתי.⁵¹ אני סבור שהסייג של רווח חיובי מהווה קירוב סביר למקרים החורגים ממצבי צורך כאלה: כאשר הזוכה התעשר בפועל, מניח המשפט שאין עוד סיבה (כזו הנעוצה בצורך) שלא יחלוק רווחיו עם המזכה, שממשאבו הופק רווח. אומנם התעשרות חיובית, כאמור, אינה ראייה ישירה לשאלת הצורך או העדרו; אך יש בה כדי ראייה נסיבתית מסוימת להעדר צורך, שהפנייה אליה מאפשרת לדין להימנע מבידור ישיר אל שאלת מצבו הכלכלי של הנתבע במסגרת הליך משפטי בין צדדים פרטיים.⁵²

דא עקא, שספק אם הסבר זה עומד גם ביחס למקרה השני שבו חל הסייג הנוכחי, זה של מניעת הפסד ודאי. העובדה שהזוכה עמד בפני הפסד או הוצאה בלתי נמנעים אינה מלמדת אותנו דבר וחצי דבר אודות מצבו הכלכלי. שמע מיניה: למרות ששני המקרים קשורים זה לזה בניתוח הדוקטרינרי, ביאורם התיאורטי נפרד. בבואנו להסביר את איתחולת כלל הפטור במקרים של מניעת הפסד ודאי, עלינו להתמקד במזכה, ולא בזוכה. במקרים שבהם לא היתה לזוכה כל ברירה אלא לשאת בהוצאה, עולה הרשאת הדין לנטילת המשאב – לו כך היתה הדוקטרינה קובעת – כדי אובדן הזדמנות אמיתית מבחינתו של המזכה (התובע). המרכיב של "העדר ברירה" הופך את ההזדמנות ההיפותטית לעיסקה עם הזוכה להפסד ממשי של רווח, שכן הוא סותר את החזקה, לפיה הזוכה היה מוותר על הנטילה לו ידע שיידרש לשלם בעבורה. מכאן שמתן פטור לזוכה היה עולה במקרה כזה כדי "הקרבה כפויה", ולכך – כפי שכבר ראינו – אין המשפט העברי מסכים.

- 50 להסברים אחרים ראו: בלס (לעיל, הערה 38), עמ' 21–22, 53; סולומון (לעיל, הערה 34), עמ' 61; רקובר (לעיל, הערה 32), עמ' 46–49.
- 51 עמדתו על כך כבר עת דנתי בקשר שבין תוכנית החלוקה שמכוננים דיני עשיית עושר לבין האתוס הנורמטיבי המנחה את החברה שבה מדובר; ראו לעיל, עמ' 152.
- 52 לצורך של המשפט להחליף לעתים את השיקולים הרלוונטיים לכלל משפטי בגורמים גסים יותר אך כאלה שקיים סיכוי נמוך יותר שיישמו שלא כהלכה (או פשוט ינוצלו לרעה) ראו: F. Schauer, *Playing by the Rules*, Oxford, 1991, 8.3.

ולבסוף, כלל הפטור אינו חל גם כאשר הביע הזוכה נכונות לשלם עבור הנאתו.⁵³ שני הסברים מעניינים הוצעו לסייג אחרון זה.⁵⁴ ראשית, נטען שנכונות הזוכה לשלם סותרת את הנחת כלל הפטור, לפיה החצר אינה עומדת להשכרה, ועל כן עולה כדי נזק לבעליה; וכפי שראינו, כאשר הזכיה מלווה בגרימת נזק למזכה – חל הסייג הראשון לכלל הפטור, והזוכה חייב. הסבר זה מדגיש את הסיבה לאי־הכללתו של אובדן ההזדמנות לעיסקה עם הזוכה בהגדרת "נזק", קרי: ההנחה שלו היה הזוכה יודע שיידרש לשלם עבור זכיותו היה מוותר עליה. אך אם הזוכה עצמו גילה דעתו שהוא מוכן לשלם – נסתרת החזקה, ומוכח הפסד ממשי של המזכה. במקרה כזה הנאת הזוכה מבלי לשלם שקולה ל"הקרבה כפויה" (פסולה).

ההסבר השני מתמקד בזוכה הפולש ולא במזכה (בעל החצר), והוא מתבסס על הסייג השלישי, של רווחים חיוביים. מרגע שהתברר שהזוכה מוכן לשלם עבור הנאתו ובפועל אין הוא משלם, המצב כבר אינו שקול להנאה סתם, אלא להפקת רווחים חיוביים. ברם, כפי שראינו, במקרה כזה אין הצדקה לכלל הפטור, שכן אין עוד להניח שהזוכה אכן מצוי במצוקה. במילים אחרות: הידיעה שהזוכה לא היה מוותר על ההנאה לו נדרש לשלם עבורה מצביעה על כך שקשיו הכספיים אינם כה חמורים במידה שתצדיק פגיעה באינטרס הקנייני של המזכה. בהעדר צורך אמיתי של ה"אחר", מוצדק שיועדף עניינו של ה"אני".

אך מהי מידת הסעד שייפסק למזכה כנגד זוכה שהביע נכונות לשלם? נפסק שלא ניתן לגבות מזוכה כזה אלא כגובה הסכום שהיה מוכן לשלם.⁵⁵ בהתייחס להלכה זו נטען, כי בעוד שההסבר השני לסייג זה (שאותו ניתחתי כ"העדר צורך") מאשר אותה, הרי שקודמו (שאליו התייחסתי כ"נזק ממשי") סותר אותה.⁵⁶ זאת כאשר אם מוכח נזק – חב הזוכה, כזכור, בכל ההנאה, ולא רק במידת הנזק שגרם. נראה לי שניתן לחלוק על סברה זו. ביתר דיוק, ברצוני לטעון, שאם ההסברים האמורים נבחנים על פי ההצדקות שבבסיסם, כי אז מוצדקת ההלכה על פי שני ההסברים כאחד.

53 ראו: שולחן ערוך, חושן משפט, שסג ח.

54 ראו: חידושי ר' שמעון שקאפ לבבא קמא, סימן יט ה-ו וסימן כ ב.

55 ראו: שו"ת נודע ביהודה, חושן משפט, כד.

56 ראו: בלס (לעיל, הערה 38), עמ' 59.

קל ליישב את הגבלת מידת ההשבה למידת נכונותו של הזוכה לשלם עם ההסבר השני ועם ההצדקה שעליה הוא נשען: גובה הסכום שהזוכה היה מוכן לשלם (x) הוא מידת התעשרותו החיובית שאותה יש לשלול ממנו על פי הסייג השלישי דלעיל. בדומה, אם גילה הזוכה דעתו, שהוא מוכן לשלם x עבור הנאתו, וכל דרישת תשלום עודפת היתה גורמת לו לוותר עליה, הרי שהסכום העודף מהווה קירוב של מידת נזקקותו. לפיכך חל לגבי סכום עודף זה, ורק לגביו, כלל הפטור. מנגד, הואיל והמשפט העברי אינו מכיר בלגיטימיות של נטילה שאינה מבוססת על צורך, אך סביר הוא שיחייב את הזוכה בהשבה בגובה x. ברם, כפי שהזכרתי, קשה יותר ליישב את הגבלת מידת ההשבה למידת נכונותו של הזוכה לשלם עם ההסבר הראשון, של "נזק ממשי", שהרי הפעלה ישירה של הסייג הראשון (אליו מכוון הסבר זה) תביא לתוצאה של חבות בכל הנאה. אך חשוב לזכור את ההצדקה של תוצאה זו: רצונו של המשפט העברי להרתיע פולשים בכוח מכל פגיעה בזכויותיו של מן דהוא שיש בה כדי הפחתה ממשית של ערך קנייניו. והנה, המצב של זוכה שהביע נכונות לשלם הוא, בהגדרה, מצב של העדר נזק כזה, קרי: של העדר כל ביקוש אחר – פרט לזה שבא מצידו של הזוכה – למשאב שנפגש. מכאן, ששיקול ההרתעה, אשר הנחה את הדין בבחירת הסעד של השבת שווי הנאה ביחס לפלישות מזיקות, אינו רלוונטי כלל, וכל שנוותר לדין הוא לפצות את המזכה על נזקו הממשי. כאשר הנתבע, הנעבר הפוטנציאלי היחיד של האינטרס שהופר, מביע את נכונותו לשלם סכום כלשהו עבור הנאה, סכום זה – ולא שום "ערך אובייקטיבי" של המשאב – מייצג את הפסד הרווחים שנשלל מהמזכה עקב פלישתו של הזוכה, קרי: את נזקו של המזכה.

ד. תפקידו (האפשרי) של המשפט העברי

בשיח המשפטי החדש

בחיבור זה ניסיתי להראות כיצד מתרגמת תפיסת העולם החברתית של מורשת ישראל לאוסף מורכב, אך קוהרנטי, של כללים משפטיים.⁵⁷ נקודת המוצא של

57 גם כותבים קודמים עמדו על הקשר שבין כלל הפטור (והכלל של "כופין") לבין המאפיינים החברתיים והכלכליים של היהדות. כך, נטען שהדוקטרינה מחדדת

הדין – כלל הפטור – נראית קומוניטרית; אך לימוד פרטי הדוקטרינה מלמד על רגישותם של מעצביה לאיזון העדין שמתווה האתוס היהודי בין ה"אני" לבין ה"אחר".

כך ראינו, שהדין עומד על כך ששיתוף כפוי לא יהפוך להקרבה כפויה, ועל כן מגיב בתקיפות – מחייב את השבת שווי ההנאה – לכל נזק שנגרם לענייני המזכה, כאשר "נזק" לעניין זה כולל לא רק נזק ממשי או אובדן ריווחים מעסקאות עם צדדים שלישיים שהפלישה מנעה, אלא גם את אובדן הרווח מעסקה עם הזוכה עצמו, אם אכן מוכיח המזכה שלולא ההפרה הוא היה צפוי להפיק רווח כזה, כגון עת הביע הזוכה את נכונותו לשלם, או שעמד בפני הוצאה בלתי מנעית. יתר על כן, הדאגה לפרט אינה מסתכמת בהגנה מפני פגיעה ממשית ברווחתו הכלכלית. היא מתגלה גם בסייג של מחאת הזוכה המאפשר לו, במקרה מתאים, לתבוע (ולקבל) מחדש שליטה על קניינו. לבסוף, התבנית החלוקתית של מורשת ישראל אינה מכוונת להשוואת העושר בחברה, אלא לסיפוקם של צורכיהם החיוניים של הנזקקים. בהתאמה עומד המשפט העברי על כך, שכלל הפטור יחול רק כאשר הזוכה אכן נזקק לשימוש במשאב שאליו הוא פלש. ההטיה הקומוניטרית אומנם קובעת חזקת נזקקות, לאמור: חזקה שאם היה הזוכה יודע שהוא עתיד להידרש לתשלום עבור השימוש היה מוותר עליו. אך זוהי חזקה שניתנת לסתירה. אם בנסיבות העניין נראה שהזוכה הפיק רווחים חיוביים, או היה מוכן ועל כן, כנראה מסוגל – לשלם עבור הנאתו, נסתרת חזקת הנזקקות וקמה חבותו של הזוכה.

מארג נורמטיבי מורכב זה ניצב בסתירה חדה למשפט האנגלו-אמריקני. בעוד שהאחרון מתלבט בין הגנה על רווחתו הכלכלית של המזכה לבין הגנה (חזקה יותר) על שליטתו במשאבים שבבעלותו, קרי: בין הסעדים של רווח ושיווי

את המגבלות שמעמידה היהדות על הקניין הפרטי בנוסחה משליטת בעליו לטובת השרשת הדאגה לאחר (הנזקק) והסרת מחסומים משפטיים ופסיכולוגיים בין בני אדם. בה בעת, נאמר, דואג המשפט העברי שלא לפגוע יתר על המידה בחופש הפעולה של כל פרט (בעל קניין). ראו: קירשנבאום (לעיל, הערה 30), עמ' 189, 216, 231, 233, 235, 248, 252; ליכטנשטיין (לעיל, הערה 29), בעמ' 377-382. חיבור זה מצטרף לטענות אלה ומציב אותן במסגרת ניתוח אנליטי רחב של דיני עשיית עושר (פרק ב) אשר מאפשר לדייק עוד יותר בהצגת הקשר שבין אתוס לבין דוקטרינה.

שוק, כאשר הנטייה היא לכיוון הסעד המחמיר יותר, הרי שהשיח של המשפט העברי מתמקד בעיצובה של דוקטרינה אשר מכירה בלגיטימיות טענותיהם של זרים כלפי בעלי הקניין ומתאמצת למנוע את ההחלקה במדרון התלול אל הקוטב הקומוניטרי של "הקרבה כפויה".

נראה לי, שהתמקדות בהשקפות החברתיות שעומדות בבסיס דוקטרינות מתחרות אלה – שכל אחת מהן אפשרית לאימוץ בגרדי חוק עשיית עושר ולא במשפט – עשויה להסיט את הויכוח בעניין מעמדו של המשפט העברי בשיטתנו ממיקומו הנוכחי, והסטה זו ראויה בעיני. במקום להתחבט בשאלה האם התכוון המחוקק הישראלי⁵⁸ לאמץ את עיקרי המשפט העברי בדני עשיית עושר, או שמא נותר נאמן לשיטה האנגלו-אמריקנית,⁵⁹ ראוי בעיני לשאול לאיזו מערכת משפטית רצוי שנפנה להשראה בהינתן התבניות החוקתיות השונות כל כך שביסוד שתי החלופות שבפנינו. אין ברצוני להביע עמדה כאן ועכשיו באשר לערכי היסוד שאליהם ראוי למשפט הישראלי לחתור.⁶⁰ אך בהינתן חשיבותה של הכרעה זו – בחירתנו אינה רק משקפת את העדפותינו כיום; יש בה גם כדי לעצב את מי שנהיה מחר – נראה לי חשוב במיוחד, שאל מול האופציה האנגלו-אמריקנית, שאליה

58 האמור בטקסט קשור, כמובן, לחשיבות הנמוכה יחסית שאני סבור שראוי לייחס במסגרת הפעילות הפרשנית ל"כוונת המחוקק" ההיסטורי. על כך ראו לאחרונה: ג' וולדרון, "כוונת המחוקק וחקיקה נטולת כוונות", **עיוני משפט**, יח (תשנ"ד), עמ' 462-437. בעייתיות הפנייה לכוונת המחוקק ניכרה לאחרונה ובאופן מובהק במיוחד בבג"צ 3262/95, **פורז נ' ממשלת ישראל**, פ"ד מט (3) 153, 158, 163.

59 השוו: רקובר (לעיל, הערה 23), עמ' 17, עם ד' פרידמן, **דיני עשיית עושר ולא במשפט**, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 16, 703-704. לעמדות ביניים ראו: בלס (לעיל, הערה 38), עמ' 1; מ' מזוז, "נסיבות העושות את ההשבה בלתי צודקת: סעיף 2 לחוק עשיית עושר ולא במשפט, תשל"ט-1979", **משפטים**, י(תש"ס), עמ' 487, 508. הפסיקה נוטה ככל הנראה (גם בתחומנו) לעמדה הממעיטה מחשיבות המשפט העברי. ראו: ע"א 588/87, **כהן נ' שמש**, פ"ד מה(5) 297, 327. אך ראו: ע"א 290/80, **שג"ם חניונים בע"מ נ' מדינת ישראל**, פ"ד לז(2) 633, 641-642.

60 פרופ' מנחם מאוטנר העריך לאחרונה כי המערכת המשפטית, ובפרט בית המשפט העליון, מנסה בתחומים שונים של המשפט למתן את התהליך של ירידת הסולידריות בחברה הישראלית ולהנחיל (מחדש) את ערך האלטרואיזם ביחסים שבין אדם לרעו. ראו: מאוטנר (לעיל, הערה 9), עמ' 56-59, 131-132. ככל שרעה זו נכונה, וככל שמגמה זו אומנם תימשך, הרי שיישומה לענייננו יחייב פנייה למשפט העברי דווקא.

חשוף כל כך המשפטן הישראלי, יימצא בשיח המשפטי שלנו גם טקסט נגדי, המציג דוקטרינה המושתתת על תבנית חלוקתית שונה מזו המערבית ומאפשר למשפט הישראלי בחירה של ממש.⁶¹

זהו, אם תרצו, התפקיד החשוב שאני מייחס למשפט העברי בשיח המשפטי הערכי, שהמשפט הפרטי שלנו צועד לעברו (דיני עשיית עושר, הרי, שימשו אותי כאן כמשל בלבד). אני מאמין, שמילוי תפקיד זה יגרום למשפטנים החילוניים, שעליהם אני נמנה, להתעניין במשפט העברי ולפתח ראייה מורכבת – כזו שאינה מעוגנת בתדמיות כתתיות – של מורשת ישראל.⁶² יתר על כן: אני מקווה, שמהלך כזה יסמן גישה שמכבדת את הגיוון התרבותי בחברה הישראלית (ואולי גם ב"אני הישראלי"),⁶³ מעודדת קיומו של שיח בין תת-התרבויות השונות שבחברתנו, ומפיקה מכך את היתרון החשוב של שימור קיומה של בחירה חברתית אמיתית.

- 61 במילים אחרות: הפנמת המשפט העברי לשיח המשפטי בישראל תיצור רדיקליזציה של אפשרויות "התפתחותו הפנימית". ראו: R. Unger, "The Critical Legal Studies Movement," *Harvard Law Review*, 96 (1983), pp. 561, 580 זה כי לאחרונה נטען שזהו התפקיד שהמשפט העברי מתחיל למלא במשפט האמריקני. ראו: S. Stone, "In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory," *Harvard Law Review*, 106 (1993), p. 813
- 62 על כך ראו: א' מעוז, "מקומו של המשפט העברי במדינת ישראל", הפרקליט, מ (תשנ"א), עמ' 53-66. לביקורת נוקבת על האופן הפשטני שבו קוראים מלומדים חילוניים את עמדותיהם של המשפטנים הדתיים ראו: ד' סטטמן, "על ליברליזם, ולאומיות, ועל מה שאין ללמוד מפרשת קסטנבאום", עיוני משפט כ (תשנ"ז), עמ' 239.
- 63 על השניות התרבותית (ואפילו הקיומית) של ההויה הישראלית – של "מדינה יהודית ודמוקרטית" – ראו: רוזן-צבי, "מדינה יהודית ודמוקרטית – אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה – האפשר לרבע את המעגל", עיוני משפט, יט (תשנ"ה), עמ' 479.

על מקורות זכות הקניין בהלכה

יוסף יצחק ליפשיץ

א

הקריאה לכינונו של "צדק חברתי" נשמעת רבות בשיח הישראלי; מנהיגים, אינטלקטואלים ופעילים חברתיים טוענים כי הפערים הכלכליים וחוסר השוויון בין המעמדות הם שעומדים בשורש תחלואיה של החברה. רבים מן המצודים בגישה זו מעגנים את תביעתם במסורת היהודית: הם מזהים את הדאגה לזולת, עיקרון מרכזי במסורת, עם עקרונות החזון הסוציאליסטי הגורסים כי בעיית העוני נעוצה בחוסר שוויון ובצבירת הון בלתי מוגבלת בידי העשירים, הנותרים אדישים אל מול מצוקתם של העניים. הפתרון על פי תפיסה זו הוא הגבלת זכויות הקניין בידי המדינה והפעלת חלוקה מתוקנת יותר של העושר לשם השגת שוויון כלכלי או לכל הפחות לשם שמירה על כבודם של דלי האמצעים. לפי גישה זו, אם כן, רק חלוקה צודקת יותר תביא לאיחוי הקרעים בחברה הישראלית ולכינונה של מדינה יהודית אמיתית.

נטייה זו לזהות את היהדות עם המגמה הסוציאליסטית אינה חדשה. כבר במאה התשע-עשרה היו הוגי דעות שמצאו בתנועה אקטיביסטית ואנטי-קלריקלית זו מוקד אפשרי לבנייתה של זהות יהודית שתעלה בקנה אחד עם רוחות העידן המודרני. "היהדות – כל רוח יחסנות ושלטון מעמדי זדים לה מעיקרה", כתב משה הס, בספרו **רומי וירושלים**, "רוח היהדות רוח סוציאל-דמוקרטית היא ביסודה ומעצם טיבה".¹ הוגי דעות רבים שנהו אחר רעיון זה ראו בעצם מהותה

* יוסף יצחק ליפשיץ, "על תורת הכלכלה היהודית", תכלת יז (תשס"ד), עמ' 63-89, בשינויי המחבר.

1 משה הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, תרגם ישרון קשת (ירושלים: הספרייה הציונית, תשמ"ג), עמ' 170-171.

של היהדות סמל לעקרונות הצדק והשוויון החברתי, וסברו כי היהודים למודי הסבל הם נושאי הלפיד הטבעיים של קריאה זו לתיקון חברתי. כך כתב גם חיים ארלוזורוב בשנת 1916: "הסוציאליזם העממי של היהודים, הרוח הנאצלה של דברי ימי עמנו, שלטון רעיונות הצדק והחירות האנושית בהתפתחותה הרוחנית של היהדות, האופי הרוחני שהיהודים קיבלו במשך הדורות, הכרתם התרבותית ושאיפתם הנעלה אל החופש – כל אלה מייפים את כוחם ללכת בראש הצבא הלוחם בעד סוציאליזם אידיאליסטי".² כעבור זמן הפכה תפיסה זו למוסכמה רווחת וקנתה לה שבייתה בשיח הציבורי הישראלי. היא באה לידי ביטוי במגבלות שהטילה המדינה על הרכוש הפרטי, הן בתחום הנדל"ן והן באמצעות מיסוי כבד, הבסיס לקיומה של מדינת רווחה רחבת היקף.

במאמר זה אבקש לטעון כי זיהוי זה בין התפיסה הסוציאליסטית ובין המסורת היהודית בטעות יסודו. למעשה, שני עקרונות היסוד המנחים את הקריאה לצדק חלוקתי, דילולה של זכות הקניין והחתימה לשוויון כלכלי, זרים הם לרווחה של המסורת היהודית ולעקרונותיה, כפי שאלה משתקפים במקרא ובספרות חז"ל, ואף חותרים תחת האידיאל הכלכלי שמסורת זו מייצגת. היהדות אכן מעלה על נס את הדאגה לחלש ולנזקק, "לגר ליתום ולא למנה", דאגה המגולמת במצוות הצדקה ובמצוות רבות נוספות. אך שלא כתפיסה הרואה במצוות הצדקה ביטוי למדיניות הרווחה של ההלכה, המערערת על זכויות הקניין של היחיד,³ ושלא כדעה שלפיה הצדקה היא בעיקרה מוסד ציבורי המכוון ליטול מרכושו של הפרט לטובת הכלל,⁴ המסורת היהודית אינה מבקשת לארגן מחדש את סדרי החברה

2 חיים ארלוזורוב, "הסוציאליזם העממי של היהודים", כתיב חיים ארלוזורוב, ערך יעקב שטיינברג (תל אביב: א"י שטיבל, תרצ"ד), כרך ג, עמ' 55. וראה גם דבריו של נחמן סירקין, מאבות הציונות הסוציאליסטית: "קיומם של היהודים הוא מחאה על האלימות, מאבק על הצדק, מגמת האדם לקיים את עצמותו. ביהודים נתגלמה חטיבה נכבדה של זכות אדם, שהייתה מתקפחת עם אבדן היהודים. על כן אבדן היהודים כמוהו כאבדנה של האנושיות". בתוך נחמן סירקין, שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית, תרגם אפרים ברזידא (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו), עמ' 80.

3 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), pp. 3–6, 75–78, 92

4 Meir Tamari, *With All Your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life* (Jerusalem: Jason Aronson, 1998) (להלן **בכל מאורך**). עמ' 52: "צדקה איננה

באמצעות הצדקה, ואינה מנסה לכפות עליה חלוקה מחודשת ובעיקר, איננה מנסה לפתור את בעיית הדלות באורח מערכת. הצדקה היא חובת הפרט לגלות חמלה ואחריות אל זולתו. חובה זו אמנם מופעלת ונכפת באמצעות מוסדות הציבור ובאופן קיבוצי, אבל היא מצווה פרטית בעיקרה.

מהו, אם כן, המקור ההיסטורי למושגי יסוד אלו של הסוציאליזם? בחינת תולדותיהם של הרעיונות האלה תגלה כי התקדימים הקדם-מודרניים העיקריים מצויים דווקא בהגותה של הכנסייה הנוצרית, שנגדה יצאו הסוציאליסטים, ולא במסורת היהודית. דווקא אבות הכנסייה הם שפיתחו תפיסה ייחודית לגבי מקומו של האדם בעולם, תפיסה השוללת צבירת רכוש ומגבילה את זכויות הקניין. כפי שנראה, בעיני הנצרות הקלסית, זכות האדם לרכוש נועדה לצרכי חייו הבסיסיים ולמען הנזקקים, ולאדם עצמו אין זכות לצבור רכוש מעבר לכך.

המסורת היהודית, לעומת זאת, פיתחה גישה חלופית הרואה בחיוב הן את מוסד הקניין והן את צבירת ההון. מסורת זו מכבדת את העושר ורואה בו – כל עוד הושג ביושר וכל עוד הוא כרוך בגילוי של אחריות אמיתית מצד האדם

מעשה של חסד גרידא, אלא מימוש של מחויבות משפטית; עמ' 240: "הקהילה נושאת באחריות לרווחת חבריה ומקיימת זכות מקבילה לממן צרכים אלו באמצעות מיסוי ששיעורו עולה על חובתו של הפרט לתרום לצדקה", וראה גם עמ' 277. ראה גם חנוך דגן, "דיני עשיית עושר: בין יהדות לליברליזם", בתוך משפט והיסטוריה, עורכים דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ט), עמ' 179: "מתן צדקה במסורת היהודית אינו עניין של רחמים, חסד, נדיבות לב או מצפון אישי, אלא עניין של צדק (מכאן גם הקרבה הלשונית שבין 'צדקה' ובין 'צדק'). מתן צדקה הוא מילויה של חובה משפטית; מימוש זכויותיהם של הקהילה ושל אלה מתוכה שגורלם לא שפר עליהם בקניינו של מי שיש לו". עיקר טיעונו של דגן נשען על סוגיית "זה נהנה וזה לא חסר", שלדעתו היא נובעת מהלכת "כופין על מידת סדום". הבעיה בטיעונו היא שלפי דעת רוב הראשונים, שהתקבלה להלכה, אין קשר בין הנאה ללא חובה בצידה ובין הכפייה על מידת סדום. לכן הנחתו, כאילו ניתן לכפות מלכתחילה על העשיר להנות את העני מנכסיו, שגויה. לדעת דגן רק נזק שגורם העני לעשיר יכול לפטור אותו מן החובה המשפטית להנות את העני. אבל לפי ההלכה יחסי הגומלין התיאורטיים המתקיימים בין זה ש"נהנה" ובין זה ש"לא חסר" הם חזויים, ונשענים על ההנאה. ברגע שההנאה גורמת הפסד, החוזה התיאורטי מיתרגם מיד לתביעה משפטית נגד הנהנה. רק הנאה שאינה גורמת הפסד אינה יוצרת חיוב חזוי ואינה גוררת כל תביעת תשלום.

כלפי סביבתו – ביטוי של ברכה מן השמים ובסיס לחיים הנורמטיביים עלי אדמות. במאמר זה אבקש לבאר אידיאל יהודי זה, באמצעות שלושה טיעונים: (א) בניגוד לתפיסה הנוצרית הקלסית, השוללת את העושר וסבורה כי מקומו הראוי של האדם בעולם מחייב אותו לנהוג ביטול עצמי ולמשוך את ידיו משליטה בעולם, הפירוש היהודי לאידיאל האנושי, המיוצג במונח "צלם אלוהים", חותר למימוש היסוד האלוהי שבאדם: בדומה לאל, בורא העולם והאחראי לו, מוטל על האדם לשלוט וליצור כחלק בלתי נפרד מן האחריות המוטלת עליו; (ב) גישה זו משתקפת במקורות בערך הרב המיוחס לזכות הקניין ולהתעשרות הפרט, כביטויים לאחריות האישית של האדם שנברא בצלם; (ג) הדאגה לנזקקים נובעת אף היא מאותה תחושת אחריות, שהביטוי האידיאלי שלה הוא המעשה הוולונטרי של נתינת צדקה, שבעשייתו מוותר האדם על חלק מפירות עמלו מתוך דאגה לזולתו. אם כן, מצוות הצדקה כמובנה המקורי אינה פוגעת כהוא זה בזכות הקניין בתור זכות משפטית, אלא מבטאת את חובתו המוסרית של הפרט כאדם אחראי: אדם מבוסס ואמיד, העושה ופועל ביושר לפרנסת משפחתו ולרווחתה מחד גיסא, ותורם מזמנו ומכספו מתוך מחויבות ונדיבות לב מאידך גיסא. הצדקה היא חובה מוסרית מן המדרגה הראשונה, והיא מגלמת אידיאל השונה באופן קוטבי מן האידיאל הנוצרי הקלסי, המבוסס על תפיסה אחרת של מקומו של האדם בעולם ושל חובותיו כנברא בצלם. גישה אחרונה זו השפיעה עמוקות על יסודות התנועה הסוציאליסטית באירופה, ובאמצעות תנועה זו גם על היהדות האירופית המודרנית. עקבותיה ניכרים בקריאות העכשוויות לצדק חברתי הנשמעות חדשים לבקרים, לא אחת בשם היהדות עצמה.

על מנת להבין את עומק הפער שבין שתי הגישות הללו, יהא עלינו תחילה לעמוד על יסודות הגישה הנוצרית שרווחה בהגות האירופית במשך מאות שנים, עוד טרם פשטה הרפורמציה והפציע שחר העידן המודרני, גישה שיש לה השלכות לא רק לגבי התפיסה הכלכלית אלא גם על עצם תפקידו של האדם עלי אדמות.

ב

גישת הנצרות הקלסית באשר לבעלות על רכוש וצבירתו נשענת על תפיסה תיאולוגית השוללת את ריבונותו של האדם מעיקרה. גישה זו רואה את יחסי האדם והאל כמערכת תיאוצנטרית, שלפיה בריאתו של האדם בצלם אלוהים אינה

מבטאת את פוטנציאל פעולותיו של האדם על פני האדמה אלא רק את יכולתו לקשור את עצמו כלפי מעלה, אל האל. באדם עצמו, לשיטתה, אין ולא כלום, ואין בכוחו להביא לתיקון עצמו; מקור הטוב הוא לעולם אלוהי והאדם נותר תמיד תלוי בחסדו. שלא כבודת היהודית, הנצרות הקתולית מאמינה בהגשמת האל כאדם, ומן ההתגשמות עולה מסקה כפולה – אם האל יכול להתגשם באדם, גם האדם יכול להיות כאלוהים. הדיון על יחסי אדם-אל אלה לא פסק בהיסטוריה של התיאולוגיה הנוצרית, והעיסוק בו חורג מן הדיון במאמר זה. אכן חלק מאבות הכנסייה קובעים כי לאחר חטאם של אדם וחווה בגן עדן, "החטא הקדמון", שרויה האנושות כולה בחטא ותומתה נעכרה. למן אותו הרגע פסק האדם להיות הרודה בדגת הים ובעוף השמים, וזכות השליטה שניתנה לו על העולם, הבריות והנכסים כולם ניטלה ממנו. לדעת טרטוליאנוס, גם צלם האל ניטל ממנו, אולם לדעת אוגוסטינוס, לאחר שחטא, עומדת לו עדיין האפשרות לזכות בצלם האל, אלא שהדרך היחידה שנותרה לאדם לבוא לידי ישועה היא לפעול ברוח החסד האלוהי ובחמלה אינסופית כלפי שאר הבריות; באופן זה פועל האדם לא מכוח עצמו – מכוח ישותו הפגומה – אלא אך ורק מכוחו של האל.

עמדה זו, שהייתה דומיננטית בכנסייה הקתולית עד למאה השש-עשרה, שוללת למעשה שליטה אנושית בעולם ואף אינה מייחסת לשליטה זו תכונות יצירתיות. המושג צלם אלוהים מתפרש בהקשר זה כיכולת פסיבית, כפוטנציאל בלבד, אפשרות להשיג את חסדו של האל. אפשרות זו ניתנה לכל אדם, ויכולתו של כל אחד להשיג את חסד האל היא שווה. הדבר היחיד שיכול לחסום את האדם מלהתקרב אל האל הוא החטא, ומשום שמידת חטאיו של כל אדם ואדם שונה, כך שונה גם מידת קרבתו. הווי אומר, לא בריאתו של אדם מייחדת אותו אלא החטא. העולם שקדם לחטא היה אפוא שוויוני, ורק לאחר החטא נוצרו ההבדלים בין הבריות.⁵

5 ראה דבריו של יאיר לורברבוים: "האדם כצלם אלוהים הפך לסיפור ישועה היסטורי בנצרות. פאולוס, ובעקבותיו אוריגנס והמסורת הנוצרית כולה, שילבו את רעיון צלם אלוהים עם מיתוס הנפילה". יאיר לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה (תל אביב: שוקן, תשס"ד), עמ' 149, הערה 10. יכולתו של האדם לקבל את חסד האל לא מתוך עמדה פעילה ויצירתית אלא מתוך פסיביות מתבחרת עוד בניתוחו של ז'ילסון לדבריו של הוגה הרעות הנוצרי, בן המאה השלוש-עשרה, תומס אקווינס: "השתתפות זו בחיי

תפיסות אלו של הנצרות הקלסית משליכות על הגדרת זכות הקניין של הפרט וגבולותיה: לאחר שחטא האדם הראשון נעשו כל בני האדם שווים ונאסר על בן-תמותה להשתרר על זולתו. הבעלות על רכוש נותנת בידי האחד שררה על האחר ומשום כך היא פגומה מעיקרה. השימוש בנכסים, על פי קביעותיהם של אבות הכנסייה, מותר בכל זאת אך ורק משום שהאל בחסדו העניק את העולם לבני-האנוש, והתיר לכל אדם ליטול לעצמו רק את מה שהוא זקוק לו למחייתו, אולם על כל פנים, אין האדם יכול להגדיר רכוש זה כשלו ממש. ברוח דברים אלו טען אב הכנסייה אוגוסטינוס, שכתביו מן המאה החמישית הטביעו את חותמם על העולם הנוצרי, נגד הכופרים הדונטיסטים שהתלוננו כי הקיסר החרים את רכושם:

כיוון שהזכות להחזיק כל רכוש ארצי עשויה לקבל את הצדקתה רק על בסיס של זכות אלוהית, שעל פיה כל רכוש שייך אך ורק לצדיק [לאֵל]. או על בסיס של זכויות אנושיות שעל פיהן המשפט למלך הוא, אתם טועים בתביעתכם לרכוש שכביכול שלכם הוא בעוד שהוא אינו כזה.⁶

לפרט מותר להחזיק ברכוש לשימושו הפרטי, אולם הבעלות האמיתית היא רק בידיו של האל.

השכינה מחוללת אצל האדם חיים חדשים... החסד האלוהי – זרעם של חיים אלו – משפיע על האדם עמוקות, מחיה אותו וכמו בוראו מחדש. הנפש שכך הושפעה אינה פוסקת מהיות נפש שנתברכה ביכולת שיפוט ובתבונה. כושרה לידע שכלי ומכאן לרעות עם האל, הוא שמאפשר לנפש האנושית לקבל את אותה מתת אלוהית, על-טבעית... החסד האלוהי המורעף על הנפש האנושית לא רק משיב את האיזון שהופר פעם, אלא מחולל חיים חדשים הניתנים לטבע בלא תנאי. חיים אלו יש להם חלק באלוהי וכך, על שום מקורם, ינועו מעצמם אל תוך הסדר הנצחי. הם קרויים 'חיים רוחניים' – מונח שמרמז לאותה נשגבות מוחלטת של גוף וזמן המאפיינת את האלוהי".
Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. L.K. Shook (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1956), pp. 345–347 (להלן

הפילוסופיה הנוצרית של אקווינס).

Migne, *Patrologiae Latinae*, Letter 13, 12, Vol. 33

עקרונות אלה, שנקבעו עוד בימיה הראשונים של הנצרות, מגבילים מאוד את זכויות הקניין של היחיד ויש להם השלכה חשובה. מכיוון שעצם ההיתר בדיעבד להחזיק ברכוש נוגע רק לאותם נכסים שהאדם נזקק להם לשימוש, כוללים עקרונות אלו את האפשרות הלגיטימית ליטול מן היחיד את רכושו בכפייה אם הוא מפר את תנאי ההיתר. היתר זה, יש לדייק, נוגע לא לעצם הרשות להחזיק ברכוש אלא לאופן השימוש בו: אם משתמשים בחפץ כראוי תהיה הבעלות עליו כשרה, אך אם ישתמש בו האדם שימוש פסול תפקע בעלותו עליו. ומכיוון שהאדם רשאי להחזיק רק ברכוש שהוא נצרך לו, צבירה יתרה של נכסים בלא כל צורך אסורה והיא בבחינת מעילה בחסדו של האל והפרת השוויון בין בני האדם. אוגוסטינוס חוזר ומבהיר זאת:

האין אנו מאשימים את אלה שנהנים מנכסים שנרכשו בהיתר, אך אינם יודעים כיצד להשתמש בהם, כאילו הם נהנים מרכוש זולתם? שכן ודאי אין הנכס שנרכש כדין רכוש זולתם, אולם נכס המוחזק כדין הוא נכס המוחזק בצדק, ונכס המוחזק בצדק הוא זה שמשתמשים בו כיאות. לפיכך, כל מה שמוחזק באופן לא-טוב הוא רכושו של האחר, וחזקה רעה היא שימוש רע בנכס.⁷

הנכס שאוגוסטינוס מגדיר כנכס שאין משתמשים בו כיאות הוא הנכס המיותר, זה שהאדם אינו נזקק לו לקיומו והוא מחזיקו בלא כל צורך במקום להעניקו לנזקקים. אמברוזיוס, מבכירי אבות הכנסייה מן המאה הרביעית ומורהו של אוגוסטינוס, עמד על נקודה זו ואף קבע כי: "אין זה פשע חמור יותר לקחת ממי שיש לו, מאשר שלא לסייע לנזקק כאשר אתה יכול לתת".⁸ דבריו מחדדים עוד יותר את גבולות בעלות הפרט על נכסיו ומהם עולה כי לא רק שצבירת רכוש אסורה, אלא שקיימת הצדקה של ממש לעניים לגנוב מן העשיר שאיננו מעניק להם מהונו. אי הענקת צדקה, אם כן, היא החזקה בלתי ראויה של נכסים, ולפיכך תפסת נכסיו של העשיר אינה בגדר פשע.

Migne, *Patrologiae Latinae*, Letter 153, 6, 26, Vol. 33 7

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2, Que. 66, Art. 3 8

גישה מגבילה זו אפיינה את יחסם לרכוש של כל אבות הכנסייה,⁹ והגיעה לידי גיבוש במשנתו של איזידור מסביליה, בן המאה השביעית ומאחרוני אבות הכנסייה. היא אף הוסיפה להיות העמדה הרשמית של הוגי דעות מאוחרים יותר. תומס אקווינס, למשל, התיאולוג והמשפטן בן המאה השלוש-עשרה, התחבט אף הוא בשאלה אולם לבסוף שב ואימץ את תורת רבותיו.¹⁰ אף לפי דבריו, הגדרת הבעלות חלה על השימוש בחפץ ולא על החפץ בעצמו. לפיכך, צירוקה היחיד של הבעלות היא שכל אדם יחזיק רק את מה שהוא נצרך לו, ושימוש פסול בחפץ מפקיע את זכותו של בעליו להחזיק בו. צבירת נכסים יתר על המידה, על פי השקפה זו, היא נטילת נכסים מן הכלל, והיא מותרת רק בתנאי שהנכסים המיותרים עומדים לשימוש הנזקקים.¹¹

עקרון יסוד זה ביחס לזכות להחזיק ברכוש הקצין על רקע התמודדות פנים-כנסייתית במאה השלוש-עשרה. בתגובה לעליית כוחה של הכנסייה הקתולית כגורם פוליטי וכלכלי בעל עוצמה, ניסח פרנציסקוס מאסיזי בשנת 1209 רשימת כללים שהיו לתקנון מסדרו, הדוחקים בחסידיו לקבל על עצמם את אידיאל העוני. התקנון, בפיתוחיו המאוחרים יותר, אסר אפילו לגעת בכסף אלא אם נעשה הדבר

9 איזידור מסביליה אימץ את החלוקה שהונהגה במשפט הרומי, שבאה לידי ביטוי בקובץ יוסטינינוס, בין החוק הטבעי, חוק האומות והחוק האזרחי. מן החוק הטבעי עולה כי הבעלות משותפת לכל. ראה Migne, *Patrologiae Latinae*, 5, 4, Vol. 82. אולם איזידור לא יצר הבחנה ברורה בין החוק הטבעי ובין החוק האזרחי, ולא קבע מגדר ערכי בין מערכות החוקים השונות, ראה Richard Schlatter, *Private Property* (London: Allen and Unwin, 1951), p. 41 (להלן **בעלות פרטית**). מחדל זה גרם למבוכה רבה מאוחר יותר בחוק הקנוני, והיא לא יושבה הלכה למעשה עד תומס אקווינס. דוגמה למבוכה זו היא דברי איזידור אשר צוטטו בקובץ הגדול של החוק הקנוני של המאה הי"ב, הקובץ של גרטיאנוס. מחד גיסא טען גרטיאנוס שהחוק הטבעי הוא הבסיס הקבוע והבלתי משתנה של החוק, וכל חוק אנושי הסותר את החוק הטבעי בטל ומבוטל; ראה "Corpus Iuris Canonici," *Decretum Magistri Gratiani*, Pars Prior, ed. Emil Friedberg (Leipzig: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879), Distinctions 5; 6, 3; 8, 1; and 9. מאידך גיסא, הוא קבע, בצטט את אבות הכנסייה, שבעלות משותפת היא הבסיס לחוק הטבעי. גרטיאנוס לא הסביר כיצד עמדה זו עולה בקנה אחד עם בעלות פרטית.

10 Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2, Que. 66, Art. 7 10

11 ז'ילסון, *הפילוסופיה הנוצרית של אקווינס*, עמ' 314-315. 11

לצורך עזרה של ממש לנזקקים. חברי המסדר נדרו נדר לחיות את חייהם בצניעות מופלגת כקבצנים תוך התמסרות מוחלטת לזולתם. יש להדגיש כי גם בתקופה זו לא סטו הוראותיה הרשמיות של הכנסייה מן העיקרון הנוצרי עתיק היומין המגביל את הבעלות הפרטית, והתירו, בהשפעת התעשרותה של הכנסייה, רק את החזקה הציבורית. פרנציסקוס, מנגד, ביקש לבטא עיקרון זה בהקפדה יתרה בגרסו כי הגבלת הקניין קיצונית כל כך עד כי גם הקניין הציבורי אסור.

השקפתו של פרנציסקוס הייתה אמנם קיצונית וגרסאות מתונות יותר אשר חייבו את זכות הקניין זכו לביטוי בימי הביניים. עבור תומס אקווינס, למשל, ניתנת לאדם הזכות לקניין בזכות זיקתו של האדם לשכל האלוהי. בזכות האינטלקט האנושי הוא יכול להיות בעלים של נכסים, אולם יכולתו זו מתבטאת בשימוש בהם ולא בשליטה בהם. זיקתו לנכסים הינה פונקציונאלית בלבד.¹²

אם כן, התפקיד המתייחד לאדם, על פי תפיסותיהם של מייסדי הנצרות והוגיה, מצומצם מאוד. מטרתו של האדם, שכל ישותו שרויה בחטא, אינה לפעול ולעשות בעולם כדי להביא לפיתוחו; עליו לקבל את הפיקדון שהפקיד בידיו האל ולקחת לו רק את המעט שהוא זקוק לו. לדעת מקס וובר, סטייה מגישה עתיקה זו כלפי הקניין הפרטי חלה רק עם תקופת הרפורמציה, כאשר הוגים פרוטסטנטים כמרטין לותר וג'וזף קלווין קבעו על סמך קריאה חוזרת של כתבי הקודש העבריים שאין כל עוון בהחזקה בנכסים. לדבריהם, שגשוג וצמיחה כלכלית משמשים אישור מאת האל על יחסו לאדם. אולם, יש לציין שדווקא הם פסקו שהשליטה המוחלטת בהם לעולם נותרת רק בידיו של האל. פעולתו של האדם, על פי גישתם של המחדשים, נותרה פחות או יותר כשהייתה: תולדה של החטא, מוגבלת וחלקית בגלל שפלותו של האדם.¹³ תמורה של ממש אנו אכן מוצאים בנצרות הפרוטסטנטית, ובעיקר בגרסתה הקלוויניסטית, בעת החדשה כשהוגים נוצרים הבינו שטובת הנזקקים מחייבת לנטוש את ההשקפה הסוציאליסטית ולאמץ השקפה כלכלית קפיטליסטית הדוגלת באישוש זכות הקניין הפרטית ובתחרות עסקית. אולם כפי שהראה התיאולוג הקתולי מיכאל נובק, ובניגוד

Janet Coleman, "Property and Poverty," *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350–c. 1450*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 622

שלטר, בעלות פרטית, פרק 5. 13

לוובר, תמורה כזאת חלה גם בנצרות הקתולית. לדבריו, בימי הביניים הוגים של הנצרות הקתולית הדגישו את תפקידו של הצדק החלוקתי על פני פתרונות כלכליים לעוני, מפני שפתרונות כאלה עדיין לא היו קיימים בתוכנה הכלכלית. התמורה שחלה בתוכנות הכלכליות בעת החדשה היא שהביאה גם לידי התוכנה כי יציבות כלכלית ויצירתיות כלכלית היוצרת שגשוג וצמיחה היא תשובה טובה לבעיית העוני יותר מחלוקה שוויונית של נכסים. לדבריו, תוכנות חדשות אלה הן שהביאו לידי שינוי בתפיסה הנוצרית הקתולית והפרוטסטנטית כאחד, ולא השקפות תיאולוגיות כמו שתיאר וובר.¹⁴ עם זאת יש להדגיש שבסופו של דבר התיאולוגים הנוצרים שותפים לתפיסה שהגדרת הבעלות היא תועלתנית בלבד, והם מתנגדים להגדרתה כשליטה.

ג

בשונה מן העקרונות שגיבשו אבות הכנסייה, הנוטלים את סמכות השליטה המלאה מידי האדם ומניחים אותה אך ורק בידי האל, רואה המסורת היהודית את גבולות שליטתו של האדם באור שונה לחלוטין, וכתוצאה מכך מגלה גם יחס אחר כלפי רכוש והחזקתו. כמו בנצרות הקלסית, מקורותיו של יחס זה הם תולדה של בריאת האדם בצלם אלוהים; אולם המקורות היהודיים יוצקים לצלם זה תוכן אחר.

על פי המסורת היהודית גופו וישותו של בן-האנוש נטועים בעולם הגשמי ובאים מתוכו; אולם צלם האלוהים שבו, נשמתו, מורמים מהוויה זו וקושרים את קיומו החומרי עלי אדמות אל הנשגב והעליון ממנו. בתוכנה זו מתייחד האדם משאר הבריאה: הוא אינו רק יצור ארצי אלא "חלק אלוה ממעל",¹⁵ בשר ודם המכיל בתוכו יסוד אלוהי. מיזוג ייחודי זה בין חומר לרוח לא בא לנתק את האדם מחיי המעשה הגשמיים ולא נועד לכוון את פעולותיו אך ורק כלפי האל. שלא כמו הגישה הנוצרית, המסורת היהודית גורסת כי מקומו של האדם הוא בתוך העולם, כחלק בלתי נפרד מחיי החומר. האדם על פי תפיסה זו, נדרש לבטא את

Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Free Press, 1993), pp. 91–103

15 איוב לא, ב.

שליטתו על הבריאה, להפנות את מרצו ואת פעולתו לעשייה ארצית ותוך כדי עשייתו זו לרומם את החומר למדרגה גבוהה יותר.

שליטתו של האדם בעולם באה לידי ביטוי ראשית כל בעצם ההנאה מטוב הבריאה. להבדיל מן התפיסה הנוצרית, המתירה ליחיד להשתמש רק בדרוש לו לשם קיומו, מלמדים המקורות היהודיים כי האדם רשאי – ואף מצווה – ליהנות מן העולם ומפירותיו. שימוש של האדם בהם, ואפילו רק ראייתם בעיניו, לא נועדו לשרת צורך נהנתני נמוך, אלא יש בהם כדי להוציא אל הפועל את הפוטנציאל הגלום בבריאה ולהשלימה. בהנאתו של האדם נוסף לאותה ברייה גשמית תוכן רוחני הקושר בין החומר הפשוט לבוראו. "רָאָה בְרִיּוֹת טוֹבוֹת וְאֵילָנוֹת טוֹבוֹת", מורה התלמוד, "אומר: ברוך שככה לו בעולמו".¹⁶ הברכה אינה אמירה בעלמא: היא מציבה את הגורם הגשמי ברמה נעלה יותר. על רקע זה מתברר פשר מאמר התלמוד: "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראת עינו ולא אכל",¹⁷ שכן, כשהאדם מונע את עצמו מהוויות העולם הזה אף בכיטוייהן הפשוטים והיום יומיים ביותר, הדבר מנתק את הבריאה ממקורה העליון ומותיר אותה ברובד בהמי גס. אם כן, שלא כגישת הנצרות הקלסית, אין האדם צריך להסתפק רק בדרוש לו לשם קיומו הבסיסי, ומוטל עליו ליהנות מטוב העולם כביטוי לשליטתו בו.

שימוש של האדם בעולם והנאתו ממנו מעלים את הבריאה לרמה גבוהה יותר ומבטאים את השליטה האנושית. אולם, כשליט, מקבל האדם לידיו לא רק את זכות ההנאה אלא גם את חובת האחריות – כלומר, החובה לשמור על העולם ולדאוג לטיפוחו. וכך נאמר במדרש קהלת רבה:

בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשיי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך.¹⁸

16 בבלי ברכות נח ע"ב.

17 ירושלמי קידושין פרק ד הלכה יב, וראה בבלי נדרים י ע"א: "ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה".

18 קהלת רבה (מהדורת וילנה), פרשה ז.

עם בריאתם צווו אדם וחווה "רדו ברגת הים ובעוף השמים"¹⁹ ואמנם, סמכות שליטתו של האדם על הבריאה היא חד-משמעית ואין עליה עוררין במקורות היהדות. אולם שליטה זו מגלמת בתוכה גם את האחריות כלפי הבריאה ואת הדאגה לה. על האדם נאסר לנהוג בחוסר אחריות כלפי סביבתו ולמעול בחובתו לשמור עליה. אם יקלקל האדם משהו מן העולם, לא יהיה מי שיכפר על הפגיעה ויתקן את מעשיו. כאשר הניח אלוהים את האדם לראשונה באדמת גן העדן הוא ציווה עליו "לעבדה ולשמרה": להשתמש בה אך גם להשגיח על שלומה.²⁰ אולם מעמדו המיוחד של האדם כשליט על העולם מתבלט יותר מכל לא בחובתו לפעול בעולם ולשמור עליו, אלא דווקא ביכולת ייחודית הטבועה בצלמו: היכולת ליצור. בניגוד לגישה הנוצרית הקלסית, הגורסת שמאז שחטא האדם שוב אין בכוחו להאציל מרוחו על העולם, וכי הוא נתון בו ככלי ריק תחת חסדו של האל, מורה המסורת היהודית לאדם לא רק להיות מעורב בתוך מציאות החיים אלא גם ליצור בתוכה. בתכונתו זו בולטת ביתר שאת סגולתו הכמו-אלוהית של האדם ובא לידי ביטוי תפקידו המשמעותי ביותר. אבות הכנסייה ראו את העולם כפיקדון ותו לא, פיקדון השייך לאל, שאין לפגום בו או לשנות אותו. האדם אינו מסוגל על פי תפיסה זו לחדש דבר מה בעולם וכל שנתר לו הוא לקבל את חסדו של האל. אך על פי הגישה היהודית פיתוחו של העולם בידי האדם היא ביטוי סגולתו המעולה ביותר. משום כך מחויב האדם לעשות, ליצור ולחדש בעולם, או כדברי חז"ל – לברוא עולמות:

כך אמר הקדוש ברוך הוא לצדיקים, הרי אתם כיוצא בי... מה אני בורא עולמות ומחיה מתים אף אתם כן.²¹

- 19 בראשית א, כח. מצווה זו נמסרה לאדם בעורו בגן עדן, אך לא השתנתה גם לאחר החטא. וראה בבלי יבמות סה ע"ב; בבלי קידושין לה ע"א.
- 20 בראשית ב, טו.
- 21 מדרש תהלים (בוכר) מזמור קטז; כן ראה בראשית רבה (מהדרות וילנה), פרשה צט: "מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות". יתרה מזו, בעיני חז"ל, המחויבות הראשונה של האדם, כמי שנברא בצלם אלוהים, היא ליצור אדם כמותו – ישות אשר ממוזגים בה גוף ונפש: "רבי אלעזר בן עזריה אומר כל שאינו עוסק בפריה

כוחו של האדם ויכולת שליטתו, נדמה על פי מדרש זה, כמעט אינם מוגבלים. כמו האל, ה"מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית",²² כך גם האדם מסוגל לברוא עולמות, לשנות את המציאות כליל. בעשותו כן מעצב האדם את המציאות על פי ערכי הרוח האנושית. רוח זו, שמקורה בצלם האלוהים שבכל אדם ואדם, מביאה למימושו השלם של העולם ולתיקונו המלא, באמצעות עיצובו מחדש ועילוי מרמתו הגשמית הבסיסית לרמה רוחנית גבוהה יותר המבטאת את מקורו האלוהי. באופן זה מביא האדם את הבריאה אל תכליתה, תכלית שהיא אינה מסוגלת להגיע אליה ללא מעורבות אנושית. "כל מה שנברא בששת ימי בראשית", אומר המדרש, "צריכין עשייה". כלומר, מציאות העולם חסרה וזקוקה לשליטת האדם שתביא אותה לכלל מימוש. פעולתו של האדם בעולם באה לידי ביטוי אפילו במעשים הקטנים ביותר – "כגון החרדל צריך למתק... [אן] החיטין צריכים להיטחין";²³ אך שיאה הוא, אולי, מעשה ההולדה שבו מביא האדם להורדת נשמה אל תוך העולם. בכך מגיע האדם למדרגת "בורא עולמות ומחיה מתים", ובמדרגה זו מקבל צלם האלוהים שבו את ביטויו בעל המשקל הרב ביותר – הוא נעשה שותף ממשי במעשה הבריאה.²⁴ האדם אינו רק נהנה או מופקד על מה שברא האל עבורו; הוא נעשה שותף חיוני ביצירה עצמה.

ביטויים אלו של צלם האלוהים שבאדם קובעים את מעמדו ואת תפקידו הייחודי: נהנה, נושא באחריות ויוצר. המשותף לכל אלה הוא הציפייה מן האדם שישלוט בעולמו, כדי שיוכל לפתחו ולקדמו. שלא כגישת הנצרות הקלסית, המסייגת את שליטת האדם בעולם כתוצאה ממעמדו הירוד, מעלה היהדות על נס דווקא את ערכו הרם של האדם בהיותו "חלק אלוה ממעל", ואת החובות המוטלים עליו כמייצג של האלוהות וככוח המשפיע על העולם ועל ההיסטוריה האנושית. במסגרת זו מבקשת המסורת היהודית ליצור את המסד החברתי שיאפשר את פעילותו של האדם על פי אידיאל זה, וקובעת מערכת של הלכות

רביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם".
תוספתא, מסכת יבמות (מהדורת ליברמן), פרק ח הלכה ז.
22 סידור התפילה, תפילת שחרית, ברכת "יוצר אור".
23 בראשית רבה, פרשה יא.
24 עוד בעניין יצירה ראה יוסף יצחק ליפשיץ, "מלאכת מחשבת", תכלת 10 (חורף
התשס"א/2001), עמ' 120-147.

וחוקים הנותנים לו ביטוי מעשי. אפשר שהאופן החשוב ביותר שבאמצעותו בא אידיאל זה לידי ביטוי הוא קביעת העיקרון המשפטי היסודי שבו תלוי חלק גדול מיחסי החברה התקינים: עקרון הקניין האישי.

ד

בריאתו של האדם בצלם אלוהים, הרשות שניתנה לו והחובה שהוטלה עליו לשלוט בבריאה, ליהנות ממנה, לשמור על העולם ולפתחו ולשכללו באמצעות יצירה, מניחים את היסוד להגדרת עקרון הקניין האישי, הוא ההיתר לבעלות על רכוש. על פי עקרונות אלה ניתן לקבוע, כי שלא כהגדרותיה של הנצרות הקלסית, שהתנתה את הבעלות בשימוש נאות בנכסים, זכות הקניין של כל יחיד על פי ראיית העולם היהודית היא שלמה ואינה ניתנת לערעור. רק באמצעות מתן בעלות מלאה ליחיד על נכסיו יכול הוא להוציא אל הפועל את המשמעויות הגלומות בצלם האלוהים שבו. רק באמצעות קבלה מלאה של זכות הפרט על קניינו יש ביכולתו לשלוט – ליהנות, ליצור ולפתח את העולם – ולמלא את ייעודו.

הגדרת קניין הפרט כשליטה מלאה של היחיד על נכסיו חוזרת ונשנית כיסוד מרכזי בקורפוס המשפטי של ההלכה, והיא התפיסה הדומיננטית במקרא, במדרשים ובאגדות חז"ל. את חשיבות רכושו של הזולת מבהירים האיסורים שקובעת התורה בתחומי החיים השונים, כגון "לא תסיג גבול רעך",²⁵ האיסור על פלישה לשטחו של אחר; "לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה. לא יהיה לך בביתך אִיפה ואיפה גדולה וקטנה... תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה",²⁶ האיסור על לקיחת ממון במרמה; "לא תראה את שור אחיך או את שיו נידחים והתעלמת מהם – השב תשיבם לאחיך",²⁷ החובה לדאוג לרכוש הזולת ולהשיב אליו את אבידתו. איסורים אלו ואחרים קובעים ברמת חיי היום-יום את גבולות קניינו של היחיד ומדגישים את החובה לא לעבור אותם. התורה שבה ומדגישה

25 דברים יט, יד.

26 דברים כה, יג-טז.

27 דברים כב, א.

זאת באמירה נוספת, ישירה ומסכמת: "לא תעשוק את רעך ולא תגזול".²⁸ אולם פסגת ההקפדה על רכוש הזולת היא הדיבר העשירי שבעשרת הדברות: "לא תחמוד בית רעך... ושוורו וחמרו וכל אשר לרעך".²⁹ כאן מתרחב האיסור מעבר למעשה לקיחת רכוש ללא רשות, וכולל בתוכו אפילו קנאה וחמדנות ביחס לרכושו של הזולת.³⁰

מכורח הקפדה זו על עקרון הבעלות, פשעים נגדה נחשבו במקורות למעשים חמורים, וגם עונשם היה חמור. את דברי הביקורת הנחרצים ביותר השמיעו הנביאים במקרים של אי-שמירה על סדרי החברה ועל פגיעה בבעלותו של האחר. כך למשל מתייחס אליהו הנביא אל חטאו של אחאב בפרשת כרם נבות היזרעאלי. אחאב מוזכר פעמים רבות במקרא כמלך שפשע בעבודת הבעל והאשרה, אך חטאו העיקרי, החטא שבעטיו נכרתה מלכותו, היה רצח נבות לשם גזילת כרמו. משקלו של הגזל במקרה זה כבד כמשקלו של הרצח: "ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר: קום רד לקראת אחאב מלך ישראל אשר בשמרון, הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו. ודברת אליו לאמר: כה אמר ה' הרצחת וגם ירשת? ודברת אליו לאמר: כה אמר ה' במקום אשר לקחו הכלבים את דם נבות ילקו הכלבים את דמך גם אתה".³¹

אף חז"ל עמדו על חומרתה הרבה של הפגיעה בשליטת היחיד על נכסיו. לדידם יש בהפרה זו של זכות הקניין של הפרט כדי לפגום בתשתית הבסיסית ביותר של כל חברה מתוקנת ואף להביא לכיליונה. על פי דבריהם נבע עונש המבול מפשעי הדור נגד זכויות הקניין של הזולת: "בא וראה כמה גדול כחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל".³²

28 ויקרא יט, יג.

29 שמות כ, יז.

30 לפי המסורת, האיסור "לא תחמוד" אינו חל על חשיבה גרידא, אלא על פעולה של הפעלת לחץ בלתי סביר על הזולת על מנת לשכנעו למסור את רכושו, אפילו תמורת כסף. ראה, למשל, רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה א, ט. ובכל זאת, גם לפי פירוש זה, מדובר בהרחבה משמעותית ביותר של עקרון זכות הקניין.

31 מלכים א כא, יז-יט.

32 סנהדרין קח ע"א.

חשיבותו של הקניין הפרטי והצורך החברתי לשמור עליו מתפרשים גם בפרקי ההלכה הדנים בבעלות ובהיבטיה המשפטיים. על פי המקורות העברת בעלות על נכס מקבלת תוקף רק מתוך עשיית "מעשה קניין", כדוגמת הצבת גדר סביב נכס או פריצת הגדר סביבו,³³ פעולות המסמלות את הריבונות החדשה על הנכס או את ויתורו של בעליו הקודם על כל טענה של שליטה שהייתה לו. שליטתו של הבעלים על נכסיו, על פי אמות מידה אלו, היא שליטה מלאה ומתבטאת לא רק ביכולתו של היחיד להעביר את נכסיו לאחר או להשתמש בהם כרצונו, אלא אף בעצם זכותו שלא להשתמש בנכס כלל או לאבדו לחלוטין. היתר גורף זה מקבל ביטוי משפטי ממשי במאמר המשנה: "קרע את כסותי שבר את פדי – חיב: על מנת לפטור – פטור".³⁴ כדוגמה זו מתארת המשנה מקרה שבו בעל רכוש מבקש מפורשות מחברו לפגוע ברכושו והיא קובעת שאם בקשת הבעלים לעשות כן נעשתה "על מנת לפטור", מתוך כוונה שהמזיק יהיה פטור מאחריות על הנזק, האיש שהזיק לרכוש חברו אינו מתחייב על מעשה הפגיעה. המזיק נפטר מעונש ומתשלומי נזק מסיבה אחת יחידה: משום שמימש את רצון הבעלים לגבי הנכס. החפץ שהוזק היה נתון בחזקתו המלאה של הבעלים, והיא אשר הקנתה לו את הזכות לעשות בו ככל העולה על רוחו – אפילו לפגום בו, ובמלים אחרות – לשלוט.³⁵

33 משנה בבא בתרא ג, ג. יש המנסים לתלות את הגדרת הקניין בסוגיית הגמרא בכבלי גיטין מז ע"ב, הדנה בשאלה אם "קניין פירות כקניין הגוף דמי", כלומר אם הקונה את תנובת השדה כמוהו כבעלים של השדה עצמו. בהלכה הוכרע שקניין פירות אינו כקניין הגוף, ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות ביכורים ד, ו. מכאן יש הרוצים להוכיח שעל פי ההלכה, בעלות אינה נקבעת רק לפי הזכות להשתמש בחפץ כלשהו, שהרי ניתן לכרות חוזה שעל פיו האחד הוא הבעלים על הגוף והאחר על הפירות. למרות שסוגיה זו עשויה להיות דוגמה סמלית לבעלות המנותקת מן השימוש, יש להבחין בין פירות וגוף לבין שימוש ושליטה. בעלים על שדה עדיין רשאי להשתמש בו לשימושים אחרים מלבד השימושים החקלאיים שלו. כמו כן, הבעלות על הפירות אינה שימוש בלבד אלא שליטה בהם.

34 משנה בבא קמא ח, ז.

35 על סמך הלכה זו פירש רש"י את הגמרא בכבלי בבא קמא כו ע"ב, הפוטר מעונש את השוכר במקל כלי שהשליך אדם מן הגג, בעורו באוויר. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, בשו"ת בית הלוי (וילנה: יוסף ראובן, תרכ"ג), חלק א סימן כד וחלק ב

למעמד המצוות המורות על הגנה על קניין הזולת תפקיד חשוב בכינונו, ולפיכך בהגדרת הבעלות כשליטה. החוק איננו אלא הסכמה חברתית.³⁶ בדומה לשפה המשמשת כלי של תקשורת חברתית, כך גם החוק. אין זה משנה מהם מקורותיו של החוק, בסופו של דבר הוא כלי מוסכם המשמש תקשורת חברתית ביחס לפעולות משותפות. דיני הקניין בכל מערכת משפט, משמשים כלי של הסכמה ביחס לשליטה של פרטים על נכסים, והאופן שבו מוסדרת העברתם מיד ליד. ההסכמה החברתית על שליטה על נכס היא הלגיטימציה של הבעלות, של זכות הקניין. הסכמה חברתית בנושאי הקניין נסמכת על תשתית איתת. על פיה נקבע בחוק היחס לשליטת הפרטים. זו הסיבה שהמצוות הן המכוונות את זכות הקניין בהלכה משום שעל פי התשתית האיתת של המצוות נקבע היחס של החברה הנשמעת למצוות התורה לשליטה של פרטיה בנכסים.

הגדרה זו של הקניין כבעלות מלאה, כשליטה, היא עקרון יסוד בהלכה ויש לה חשיבות מכרעת. אחת מהשלכותיה של הגדרה זו היא החובה לשמור על כבודו ועל ריבונותו של הזולת, והאיסור לערער בכל דרך את שליטתו על נכסיו. חז"ל התייחסו בחומרה רבה לאיסורים שאוסרת התורה על גזל וגניבה, והתלמוד אף חוזר עליהם בחריפות רבה: "כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו".³⁷

למעשה, המקורות מייחסים לעקרון הקניין הפרטי חשיבות כה רבה, עד שהם מגינים על זכות זאת גם במקרים קיצוניים. במדרש מסופר על דוד המלך, שהתלבט בשאלה אם הוא רשאי להצית שדה שאינו כבעלותו כדי להניס פלשתים

דרשה ז, הרהיב: "דקאמר, זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושיברו במקל פטור, מאי טעמא, מנא תבירא תביר [=כלי שבור שבר]". רש"י דייק כי "זרק כלי בעל הכלי", הוא ולא אחר. הדגשת רש"י שמדובר בבעל הכלי אינה מובנת, שהרי זריקת הכלי מראש הגג בידי הבעלים צריכה להיחשב כהפקרתו. התשובה לשאלה זו היא שבזריקת הכלי הפגין הבעלים את בעלותו, בעשותו בו כרצונו. הבעלות כאן באה לידי ביטוי לא בשימוש בכלי אלא בעצם הבעת רצון הבעלים ותו לא.

Andrei Marmor, *Social Conventions, From Language to Law* (Princeton, Princeton University Press, 2009), pp. 155–175

37 בבא קמא קט ע"א.

שהסתתרו בו.³⁸ התשובה הנפסקת היא כי בכל מקרה שבו אדם מן השורה "מציל את עצמו בממון חברו", כלומר פוגע ברכוש הזולת – אפילו במצב קיצוני של הצלת חייו – הוא חייב לשלם את הנזק. כלומר גם אם בשעת מעשה דחה פיקוח הנפש את עקרון השמירה על רכוש האחר והאדם נקט בצעדים הנדרשים כדי להציל את חייו, לאחר מעשה הוא אינו יכול לפטור עצמו מפיצוי על הנזק שגרם.³⁹

לאור הערכה עמוקה זו שרוחשת ההלכה לעקרון הקניין האישי וההקפדה עליו, אין זה פלא לגלות כי לא זו בלבד שהמסורת היהודית מחייבת שמירה על רכושו של הפרט אלא שבמקומות רבים היא גם מעודדת את צבירתו. עושר כלכלי, מתחורר, אינו פסול בעיניה כל עוד הושג בדרכים כשרות. בניגוד מוחלט לחוסר הלגיטימיות של צבירת נכסים על פי תפיסת הנצרות הקלסית וכנגד זלזולה המופגן בעשירים – המובע בדבריו של ישו עצמו: "נקל לגמל לעבור דרך נקב המחט מבוא עשיר אל מלכות האלוהים"⁴⁰ – החובה ליהנות, לשלוט וליצור בעולם, החובה לבטא את צלם האלוהים שבכל אדם ואדם, מעלה על נס לא את העוני אלא את העושר.

צבירת רכוש או אף התעשרות של ממש, על פי תפיסה זו, בתנאי שהם מושגים בעמל וביושר, אינם פסולים אלא מבטאים את פעולתו החיובית של

38 בבא קמא ס ע"ב.

39 היוצא מן הכלל הוא המלך לבדו, אשר לו ניתן היתר מיוחד להפקיע את קניין הפרט בשעת חירום ואף להזיק לו בלא צורך לפצות על הנזק, כל עוד הוא פועל לטובת הציבור. ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות חובל ומזיק ח, ב; שולחן ערוך, חושן משפט שפח, ב. על פי רש"י, אדם חייב להקריב את חייו ובלבד שלא יפגע בנכסי זולתו. ראה רש"י לבבלי בבא קמא ס ע"ב, ד"ה ויצילה. "שלא ישרפיה וכלל. אפילו על מנת לשלם לאחר מכן הואיל ואסור להציל עצמו בממון חבירו". ראה לעומת זאת בשו"ת הרשב"א (ירושלים: מכון אור המזרח, תשנ"ח), חלק רביעי סימן יז: "ודאי להציל עצמו על מנת לשלם פשיטא". ראה עוד, בבלי יומא פג ע"ב: "אני קיפחת את הרועה ואתה קיפחת את העיר כולה".

40 הברית החדשה, מתי 24:19. ראה עוד על התפיסה הכלכלית הנוצרית: Vernon Bartlet, "The Biblical and Early Christian Idea of Property," in *Property, Its Duties and Rights: Historically, Philosophically and Religiously Regarded* (New York: Macmillan, 1922)

האדם בעולם, את מאמציו ומרצו. "גדול הנהגה מיגיעו", אומרת הגמרא, "יותר מירא שמים".⁴¹ אדם המוציא את כשרונותיו מן הכוח אל הפועל, עושה ופועל, גדול מחברו שאינו מביא את יכולותיו לידי מימוש. מסיבה זו, מעשיו של האדם ואף העושר שעלה בידיו לצבור מלמדים דווקא על מידותיו הטובות של הפרט ולא על קלקלתו. עושר מסוג זה אף מיוחס בדברי חז"ל לצדיקים. האגדה מספרת על יעקב, שסיכן את חייו ובלבד שלא יפקיר את רכושו: "ויותר יעקב לברו – אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה – לפי שאין פושטין ידיהן בגזל".⁴² עושר ארצי, אף שאינו תכונה רוחנית, אפילו תורם להשראת השכינה: "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה".⁴³ האדם הפועל ועושה מממש את ייעודו, הוא מבטא את אדנותו, נהנה מטוב העולם ויוצר ומפתח אותו.

העוני, לעומת זאת, אינו נתפס במסורת היהודית, בדרך כלל, כביטוי למידה נעלה של טוהר או של צדיקות. ההפך הוא הנכון. העוני – ולא העושר – הוא המצב השלילי בעיני החכמים, והוא נחשב בעיניהם כקללה. "אין לך מידה קשה כעניות", אומר המדרש, "שכל מי שהוא מדוקדק בעניות כאילו דבוקין בו כל הייסורין שבעולם וכאילו באו עליו כל הקללות שבמשנה תורה [בספר דברים]".⁴⁴ גם ההלכה אינה מקדשת בשום פנים את העוני כאידיאל והיא קוראת לכל אחד לעשות כל שביכולתו כדי שלא להתדרדר למדרגה זו. "עשה שבתך חול", מצווה רבי עקיבא את בנו, "ואל תצטרך לבריות".⁴⁵ לדידו, אין כל תירוץ להימנעות האדם מקבלת אחריות על חייו ולנפילתו לנטל על אחרים. יתר על כן, האדם מחויב, על פי חכמים, לעשות ככל יכולתו כדי להתרחק מן העוני.⁴⁶ את החובה הזו הם לומדים מן המקרא "אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים טו, ד), וזאת חרף

- | | |
|----|---|
| 41 | ברכות ח ע"א. |
| 42 | חולין צא ע"א. |
| 43 | שבת צב ע"א. |
| 44 | שמות רבה לא, יד. |
| 45 | פסחים קיב ע"ב. |
| 46 | בבא מציעא לג ע"א; סנהדרין סד ע"ב. כן ראה רש"י, בבא מציעא לג ע"א, ד"ה לא יהיה בך אביון – "הזהר מן העניות". |

העובדה שדברים אלה נושאים בדרך הפשט, משמעות של הבטחה אלוהית על חיסול העוני.

העוני הוא דבר שיש להתרחק ממנו. הפתרון למצוקה כלכלית הוא, לדעתם של חכמים, קודם כל עמלו של כל אדם ואדם, ובשום מצב הם אינם מבקשים לחלק את ממונם של העשירים לעניים כדי להביא לידי תיקון חברתי-כלכלי. בעלותם של העשירים על נכסיהם מלאה בכל מצב ואי-אפשר לערער עליה. בין העשיר ובין העני אין יחס של יריבות משפטית. שלא כמו בתפיסה הנוצרית הקלסית, גם במצב של פערים חברתיים ניכרים אין לעני מעמד משפטי שיאפשר לו לתבוע משהו מרכושם של העשירים. יתרה מזו, אפילו כשמדובר בנתינה מרצון, במעשה נדבה, ההלכה מחייבת זהירות ואוסרת על העשירים להוציא יותר מחמישית מממונם לצדקה, שמא יהפכו גם הם לעניים,⁴⁷ כפסיקתו של הרמב"ם:

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה זה עבר על דעת הכתוב. שהרי הוא אומר מכל אשר לו, ולא כל אשר לו כמו שביארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו ובוזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מכלי עולם: אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש. ויהיה כמו שציוו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידר".⁴⁸

ולמרות דבריי אלה יש לסייג את ההכללה שבהם. בקרב חסידי אשכנז למשל אנו מוצאים יחס של יריבות משפטית בין העני לעשיר באופן המזכיר את הגישה הנוצרית. כך למשל נאמר בספר חסידים, המיוחס לרבי יהודה החסיד (רגנסבורג, המחצית השנייה של המאה השתים עשרה ותחילת המאה השלוש עשרה):

47 כמאמר התלמוד: "המבזבז [לצדקה] אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות; ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו". בבלי כתובות נ ע"א; שולחן ערוך, יורה דעה רמט, א.
48 רמב"ם, משנה תורה, הלכות ערכין וחרמין ח, יג.

מי שהקב"ה מספיק ונותן לעשיר עושר והוא אינו נותן לעניים, הרי נותן לאחד מה שהיה יכול מאה לפרנס, באים העניים וצועקים לפני הקב"ה: לזה נתתה מה שהיה יכול לפרנס אלף, ולא עשה עמי טובה, ונפרע מן העשיר כאילו גזל עניים רבים, שאומרים לו: הספקתי לך עושר כדי שתתן כפי השגת ידך לעניים, ולא נתת, אפרע ממך כאילו גזלתם וכאילו כפרת בפקדון שלי.⁴⁹

ברוח דברים אלה מזהיר רבי יעקב בעל הטורים (שהיגר לטולדו מגרמניה בתחילת המאה הארבע-עשרה):

ואל יעלה בלבו עצה לומר איך אחסר ממוני ליתנו לעניים כי יש לו לדעת שאין הממוץ שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד וזה רצונו שיחלק לעניים ממנו וזהו החלק הטובה שיהיה לו ממנו כדכתיב והלך לפניך צדקך.⁵⁰

רבי יעקב רואה בקניין פיקדון בלבד מאת האל, ומדבריו אפשר להבין שצבירת הון עומדת כמכשול לפני רצון האל לחלק את הנכסים לנזקקים. ברם האיסור על העשירים להעניק חלק גדול מדיי של ממונם לעניים הוא ביטוי לתפיסה היהודית הרווחת שמעולם, לא בימי בראשית ולא לאחר מכן, לא היה קיים מצב אידיאלי של שוויון כלכלי בין בני האדם. על פי חז"ל כל אדם נברא כבריאה עצמאית, וכל אדם שונה מזולתו. שוני זה מבטא את טבעו האלוהי של האדם, את ייחודיות נשמתו, את צלם אלוהים שבו. על פי ההשקפה היהודית, אם כן, שוויון כלכלי אינו אפשרי וגם אינו רצוי, משום שהוא שולל את ערך הבריאה הייחודי של כל אדם ואדם. פסוקי המקרא אף קובעים זאת מפורשות: בני האדם אינם שווים זה לזה, ומשום כך תמיד

49 ספר חסידים (מהדורת וויסטינעצקי, בולוניה ת"טו; ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ"א), סימן תתקמ"ה, עמ' 331; על רוח הנצרות המנשבת מדברים אלו ראה במאמרו של יצחק בער, "המגמה הדתית החברתית של 'ספר חסידים'", ציון ג (תרצ"ח), עמ' 29.

50 טור יורה דעה הלכות צדקה, סימן רמז.

יהיו ביניהם פערים: לעולם "לא יחדל אביון מקרב הארץ".⁵¹ לפיכך, פערים כלכליים בחברה אינם מעידים על קלקלתה המוסרית, אלא על השוני המהותי שבין הפרטים המרכיבים אותה.

ה

אם כך, מה יהא על העניינים? אם צבירת הרכוש והעושר היא לגיטימית, והפערים הכלכליים בחברה הם תופעה טבעית – כיצד ניתן להבטיח על פי תפיסה זו את הדאגה לחלש ולמי שלא שפר עליו גורלו? כיצד ניתן לטפל בבעיית העוני ולהביא מזור לסבל שסובל העני שאינו מסוגל לכלכל את עצמו ואת משפחתו? יהיה מי שיטען, אמנם, כי זכות הקניין המלאה של אדם על נכסיו עומדת בסתירה למתן צדקה ולדאגה לחלש. אכן, בעלותו של הפרט על רכושו אינה מאפשרת לעני לבוא ולתבוע מתן כלשהו. אולם דבר זה אינו עומד בסתירה למצוות הצדקה. עמד על כך הרמב"ם:

הביטוי צדקה גזור מן צדק. צדק הוא לספק לכל מי שיש לו זכות את מה שמגיע לו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאים בהתאם למה שהוא ראוי לו. אך בספרי הנבואה, החובות המוטלות עליך כלפי זולת – כאשר קיימת אותן – אינן קרויות צדקה בהתאם למשמעות הראשונה, מפני שאם אתה משלם לשכיר את שכרו או פורע את חובך אין זה נקרא צדקה. אבל בחובות המוטלות עליך כלפי זולתך בגלל מידת אופי טובה כגון איחוי שברו של כל בעל שבר, הן קרויות צדקה.⁵²

51 דברים טו, יא.

52 רמב"ם, מורה נבוכים, ערך דוד צרי, תרגם מיכאל שוורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג), חלק ג, פרק נג. לעומת זאת ראה Ephraim Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York: Macmillan, 1924), p. 77 (להלן *סקירה היסטורית*). פריש הצביע על קשר אטימולוגי בין צדקה לצדיקות, אשר לדבריו נובע משינויי המשמעות בין לשון המקרא ללשון חכמים. במקרא "צדקה" מובנה צדיקות, כלומר תכונת אדם צדיק, ובלשון חז"ל מובנה הענקת נדבה לנוזקים. ראה גם תמרי, *בכל מאודך*, עמ' 36: "מקורו האלוהי של העושר הוא העיקרון המרכזי במחשבה

מילוי החובה המשפטית כלפי הזולת, כמו מתן שכרו בזמנו, אינו צדקה. הצדקה נובעת מטובו של האדם ומנדיבות לבו, ולפיכך בהגדרתה היא חובה מוסרית ולא משפטית. אותם עקרונות של בריאת האדם בצלם אלוהים המתירים לאדם ליהנות מן העולם, הנתנים לו שליטה על מעשה הבריאה ואף מחייבים אותו לפעול ולחדש, הם שמחייבים אותו גם באחריות כלפי זולתו ובפרט כלפי החלש והנזקק. צלם האלוהים שבאדם וזכות הקניין המלאה הנובעת ממנו מעניקים לאדם את התשתית המשפטית והמוסרית לעשות למען עצמו ולמען פיתוחו האישי. הם מעורדים את העמל והמלאכה של כל אחד אך הם גם מורים על חובתו לדאוג לאלו שאין בכוחם לעשות כן. יתרה מזו, דווקא חובתו של האדם לדאוג תחילה לעצמו ולמשפחתו וההגנה המשפטית על פרי עמלו הם המאפשרים מלכתחילה את קיום הצדקה, דווקא אותו תחום אישי של בעלות ועשייה שההלכה מרחיקה לכת בהגנה עליו הוא המאפשר לאדם לסייע לזולתו. לולא פעל האדם בראש ובראשונה למען עצמו ומשפחתו, ולולא היו נכסיו מוגנים על פי החוק, לא היה לו בידו מה להעניק לנזקק.

מסיבה זו ביקשו חז"ל להנחיל את הראגה לחלש בראש ובראשונה כערך מוסרי ולא משפטי. המדרש מגנה בחריפות את האדם הנוטל מכספי אחרים כדי להעניקם לנזקקים: "טוב מי שהוא עושה צדקה מעוטה משלו ממי שהוא גוזל וחומס ועושק ועושה צדקות גדולות משל אחרים".⁵³ תפיסה זו עומדת בניגוד לגישת הנצרות הקלסית, המחייבת חלוקה לנזקקים של כל רכוש שהאדם אינו זקוק לו למחייתו. על פי גישה זו האדם אינו נותן צדקה מתוך רצונו שלו אלא הוא כלי להעברת החסד האלוהי. ומכיוון שכל בני האדם שווים בפני האל הם זכאים כולם לחסדו בצורה שווה. הצדקה הנוצרית, אם כן, היא על-אנושית במהותה ואינה מותירה מקום לבחירתו של האדם: לא זו בלבד שהתורם מהונו אינו נותן ממון שאכן שייך לו, הוא אף מצווה להעדיף אנשים שאין לו קרבה

הכלכלית היהודית. כל העושר כולו שייך לאלוהים, שנתן אותו לאדם ארעית, באפוסטרופוסות, למען רוחחתו הגשמית"; עמ' 52: "בעלי האמצעים ביהדות מחויבים לחלוק את רכושם עם חסרי האמצעים, כיוון שרכוש זה ניתן להם בידי האלוהים, בין השאר למטרה זו".

קהלת רבה (מהדורת וילנה), ד.

אליהם, כדי לבטא את החסד האלוהי, זה שבא ממעל, ולא את החמלה שהוא חש באופן אישי. עמד על כך תומס אקווינס:

נדמה כי אין עלינו חובה להיטיב עם מי שקשורים בנו בקרבה אמיצה דווקא. (לוקס 12:14): "כי תעשה סעודת צהריים או סעודת ערב, אל תקרא לאוהביך ולאחיך ולקרוביך". שאלה קשורים בנו בקרבה האמיצה ביותר. לפיכך אין עלינו חובה להיטיב עם אלה שקשורים בנו בקרבה אמיצה דווקא, אלא, במידת האפשר, עם זרים ונצרכים; וכך ממשיך הכתוב: "אבל כי תעשה משתה, קרא לעניים ולנשברים, לפיסחים".⁵⁴

בניגוד לגישה זו, מוקד מצוות הצדקה ביהדות אינו הצד המקבל אלא דווקא הצד הנותן. הדאגה לזולת המתבטאת במצוות הצדקה נועדה לפתח בנותן את חוש האחריות כחובה מוסרית ודתית חשובה. מסיבה זו מורה ההלכה שבמתן הצדקה מוטל על כל אדם להעדיף את קרוביו על פני אנשים זרים: "ענייך ועניי עירך – ענייך קודמים",⁵⁵ אם צריך האדם לבחור בין נזקקים הקרובים ללבו ובין נזקקים שאינם מכיר, מחויב הוא לפעול קודם כל בחוג מכריו ומשפחתו. פעולה מעין זו תבטא את האחריות האישית המוטלת על היחיד הנותן מנדבת ליבו מתוך דאגה לסביבתו. יתרה מזאת, אופן פעולה זה ידגיש כי אין מדובר בכיטוי של צדק, של זכאותו של פרט זה או אחר בחברה לקבל דבר מה מתוקף היותו נזקק, אלא בצדקה, בסיוע של האחד לזולתו על פי יכולתו מתוך תחושה של אחריות ודאגה. העובדה שהצדקה היא ערך מוסרי וולונטרי ולא חובה משפטית, שבה יש לזולת עילה לתביעה על רכושו של האחר, מתבררת גם מניחות מעמדה ההלכתי של הצדקה. הצדקה שייכת לקטגוריה של מצוות דתיות כגון כשרות, עבודה זרה וטהרת המשפחה, המכונים דיני איסורים, ואינה מופיעה כחלק מהמשפט האזרחי

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2–2 Que. 31, Art. 4 54

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא משפטים, פרשה יט; בבלי בבא מציעא עא ע"א. 55

ההלכתי, המכונה דיני ממונות.⁵⁶ השלכותיה ההלכתיות של הבחנה זו רבות, ולפיכך נקבע הכלל ההלכתי ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן", שאין לומדים מדיני איסורים לגבי דיני ממונות משום ששני התחומים מושגתים על יסודות משפטיים שונים.⁵⁷ ההלכה מבחינה בין חובות משפטיות ובין חובות דתיות; היא מבחינה בין שורת הדין, דהיינו המשפט, ובין לפני משורת הדין, דהיינו החובה הדתית.⁵⁸ המשפט עוסק בחובות שבין האדם לזולתו. האדם כורת חוזה עם חברו ומחויב למלאו, ובמקום שבו פוגע האדם ברעהו הוא מחויב לפצותו בהתאם. מכאן עולות שאלות של זכויות קניין, חובות ושעבודים החלים על נכסי האדם שאותם ניתן לכפות עליו בשעת הצורך. אך החובות הדתיות עוסקות ביחס הראוי בין האדם לזולת, ולפיכך הן אינן חלות על נכסיו אלא על מצפונו. על כך כתב מנחם אלון, שופט בית המשפט העליון:

קיומה או אי-קיומה של הוראה משפטית [במשפט העברי] הוא בתחום דיונו של בית המשפט והוא כופה עליה; מה שאין כן לעניין ציווי מוסרי שהוא בתחום עניינו של האדם עם עצמו, עם אלוהיו ועם מצפונו, ואין האינסטנציה השיפוטית מתערבת בקיומו או אי-קיומו של ציווי זה, קל וחומר שאין היא כופה אותו עליו.⁵⁹

56 מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח), עמ' 109: "לכשנעייץ במקורות ההלכה נמצא, כי ההלכה העברית, על אף אחידותה הכוללת במקור ובעקרונות, בדרכי החשיבה ובסיוע הגומלין של כל חלקי ההלכה, הבחינה הבחנות מהותיות מאוד בין שני סוגים עיקריים שבתחומיה, בין 'דברים של ממון' – הוא חלק ההלכה הכלול במושג 'ממונא', ובין 'דברים שאינם של ממון' – הוא חלק ההלכה הכלול במושג 'איסורא'".

57 כתובות מ ע"ב; כתובות מו ע"ב; קידושין ג ע"ב.

58 בבא מציעא ל ע"ב.

59 אלון, המשפט העברי, עמ' 125; ראה עוד על שאלת ההפרדה בין משפט ובין הדת והמוסר בתשובת הרב יעקב יחיאל ויינברג, שו"ת שרידי אש (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז), חלק א, סימן סה: "ועכשיו אעיר בדבר כללי: ידוע כמה טרחו חכמי המשפט למצוא את הגבול המבדיל בין משפט לבין מוסר, או בין דין לבין יושר. וכבר נתחברו ספרים על כך בלשונות לעז. והנה בדיני ישראל מצאנו גמרא מפורשת בכבא

מהותה של מצוות הצדקה מוגדרת בהלכה כחובה מוסרית שלפנים משורת הדין שאינה שייכת לתחום המשפטי העוסק בנכסים. האדם מצווה להתחשב בצורכי הזולת ולא להתעלם ממצוקתו: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נתן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחריך האביון, כי פתח תפתח את ירך לו".⁶⁰ מסיבה זו מנה רבי יוסף קארו בשולחן ערוך את מצוות הצדקה בחלק יורה דעה, העוסק בחובות בלתי משפטיות כגון הלכות כשרות, נדרים ואבלות.⁶¹

החשיבות הרבה שמייחסת המסורת היהודית למצוות הצדקה כיסוד מוסרי מן השורה הראשונה, מתבטאת גם בדבריו של הרמב"ם. "חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה", כתב במשנה תורה.⁶² חשיבות זו הביאה להתפתחות מצוות הצדקה לאורך הדורות ולהשתרשותה בחברה היהודית, כפי שהעיד הרמב"ם שם ש"מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישאל שאין להן קופה של צדקה".⁶³ פיתוחם ההלכתי של דיני הצדקה נשען במידה רבה על המצוות הסוציאליות-חקלאיות התלויות בארץ, שלפיהן מצווה כל אדם להשאיר חלקים מתבואתו לנזקקים. התמורות שחלו בחברה היהודית בתקופת המשנה עם היווצרות החברה העירונית שברו את מטה לחמם של הנזקקים, והביאו את

מציעה פ"ג א: הני שקולאי וכו' אמר לו דינא הכי? אמר לו הן, 'למען תלך בדרך טובים'. ועיין גם בכתובות מט ע"ב לעניין הכפייה לכן שיוזן את האב".

60 דברים טו, ז-ח.

61 שולחן ערוך, יורה דעה רמח, א. המצווה לפעול לפנים משורת הדין נחשבת בדרך כלל כמידת חסידות. ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש יג, ד: "ואם היה חסיד ועושה לפנים משורת הדין אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חברו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עימו". וכן ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה יא, ז. כפייה על מידת סדום, לעומת זאת, אינה מידת חסידות אלא מדיניות של בית דין, והיא מקרה מיוחד של פסיקה על בסיס מוסרי ולא משפטי, על פי ההנחייה לבית הדין לחנך את העם ולשמור על עקרונות הדת והמוסר (ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם כד, ד). הכפייה על מידת סדום נסמכת על הגמרא (למשל בבלי בבא קמא כו ע"ב) ועל הרמב"ם: "כל דבר שזה נהנה בו ואין חברו מפיסד ואין חסר כלום כופין עליו" (משנה תורה, הלכות שכנים ז, ח).

62 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים י, א.

63 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים ח, ג.

החכמים להשלים את החסר בהרחבת היקף מצוות הצדקה על פי העקרונות המפורטים בתורה ביחס למצוות התלויות בארץ. אחת הדוגמאות הבולטות הוא המנהג להעניק עשירית מן ההכנסות לעניים על פי המודל של מצוות מעשר עני, המחייבת להעניק לעניים עשירית מן היבול החקלאי בשנה השלישית והשישית בכל מחזור של שבע שנים.⁶⁴ חובה זו קבעה מינימום למתן צדקה, ואפשרה לפי נהוג מידת חסידות להוסיף ולתת עד חמישית מן הרווחים, מנהג הרווח עד ימינו. על רקע התפתחויות אלו הכירה ההלכה באופן עקרוני בזכות הקהילה לכפות את הערך המוסרי של הצדקה על חבריה; מספר חוקרים ראו בזכות זו הוכחה ובסיס לתפיסה המצדדת במדיניות סוציאלית ואין ספק שהדין עימם.⁶⁵ ברם יש להבין כאן אל נכון את מהות הכפייה. מצוות התורה, שהצדקה היא חלק מהן, הן בראש ובראשונה חובות החלות על האדם היחיד כלפי אלוהיו, והן אינן חלות בהכרח על נכסים באופן משפטי, אלא אם הן מוגדרות "דיני ממונות". מצוות אלה, גם כשהן נכפות, אינן מכוונות יחסי יריבות בין הנזקק לתורם. מן הבחינה התיאולוגית יש להבחנה זו משמעות עמוקה; בעוד שדיני הממונות מבטאים את תחום ריבונותו של האדם, דיני האיסורים עוסקים בריסון האדם ובהמעטת מעמדו נוכח האל, בהמחשת היותו יצור ארצי הכפוף לאל ונתון למרותו. גם הכפייה שהוזכרה נותרת, אם כן, בתחום המוסר. אלא שהמשנה מזכירה את מוסד "גבאי הצדקה",⁶⁶ מעין גובי מסים, והתלמוד, שהתחבט לא אחת בנושא

64 ראה רבנו מאיר מרוטנבורג, שו"ת מהר"ם בן ברוך (דפוס פראג), סימן עה: "ולפזר מעשרותיו [לבניו] הגדולים". כן ראה רמ"א, יורה דעה רמט, א, ודברי הש"ך שם, סעיף קטן ג.

65 זאב פלק, ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה (ירושלים: מאגנס, תש"ס), עמ' 117, 119; חנוך דגן, "דיני עשיית עושר", עמ' 178-190; שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב), עמ' 23-52, 126-128, 138-140; אהרן ליכטנשטיין, "לבירור 'כופין על מידת סדום'", הגות עברית באמריקה, עורכים מנחם זהרי, אריה טרטקובר וחיים אורמאין (תל אביב: ברית עברית עולמית, תשל"ב), עמ' 380-381; תמרי, בכל מאודך, עמ' 36-38, 52-56, 210-211, 240, 242-243, 248-249, 277; פריש, סקירה היסטורית, עמ' 77, 80; ולצר, ספירות של צדק, עמ' 3-6, 75-78, 92.

66 משנה דמאי ג, א; משנה קידושין ד, ה; משנה בבא קמא י, א.

זה,⁶⁷ אף מציין שאלה היו "בעלי שררה", כלומר בעלי סמכות לקחת משכון מן המסרבים לתרום לנזקקים "אפילו בערב שבת".⁶⁸ כדי ליישב סתירה זו בין מה שמתואר ככפייה ובין מעמדה הלא-משפטי של הצדקה יש לשוב ולדייק בעניין. מקרה דומה שבו נדמה כי מוטל סייג על תחום קניינו של היחיד הוא מצוות השמיטה והיובל, הכרוכות בהפקרת אדמתו של הפרט לטובת הציבור, ובדומה להן גם שאר מתנות עניים התלויות בארץ: מעשר עני, לקט, שכחה ופאה אשר מחייבות את החקלאי לייחד חלק מיבול אדמתו לטובת הנזקקים. מצוות אלו, השייכות גם הן לתחום דיני האיסורים בהלכה, יש להן השפעה של ממש על זכויות הקניין של הפרט, שכן הן כופות על הבעלים להעניק חלק מרכושו לעניים ולנזקקים. השמיטה מגבילה את בעלות היחיד על רכושו בכך שהיא מונעת ממנו לעבד את אדמתו ומחייבת אותו להפקיר את יכולה; מצוות היובל אינה מאפשרת לקנות ולמכור קרקעות בארץ ישראל לפי רצון הבעלים ותוחמת את תוקפו של כל חוזה מכירה. בשנת היובל מתבטלים כל החוזים והקרקע שבה לבעליה הראשון; וכך גם התרומה לכוהן והמעשר ללוי, והחובה להפקיר את פאת השדה ואת הלקט והשכחה שהניחו הקוצרים לעניים. כל המצוות הללו פוגעות בעקרונות הבעלות המלאה של היחיד על רכושו.

הכלל המנחה בדיני איסורים אלו, הכלל המתיר בכל זאת להטיל מגבלות על הבעלות האנושית, אינו נובע מן ההיבט המשפטי אלא מן ההיבט הדתי המוסרי, הקורא לריסון כיבושו של העולם בידי האדם ולהכרתו באחריותו ובגבולות הרצויים של שליטתו. אמנם, באמצעות מצוות השמיטה והיובל קובעת התורה גם אמות מידה חברתיות המבטיחות קרקע וכלכלה לכל אדם בישראל, אך הערכים החברתיים האלה אינם נובעים מן ההלכה המשפטית, אלא מן ההלכה הדתית. הם נגזרים מן הצו הדתי, ואינם יכולים לשנות את ההגדרה המשפטית של זכויות הקניין. רק בכוחו של הנימוק הדתי, שמצווה על האדם התמעטות בפני רצון האל ושליטתו, יש כדי להטיל סייג מעשי על בעלות האדם על נכסיו, כמאמר הפסוקים: "והארץ לא תמכר לצמתת כי לי כל הארץ", "ושבתה הארץ שבת לה".⁶⁹

67 ראה לדוגמה את הדיון בשאלה זו בבבלי בבא בתרא ח ע"ב.

68 בבא בתרא ח ע"ב.

69 ויקרא כה, כג; ויקרא כה, ב; ראה רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ב, סעיפים יז-יח.

באותו אופן פועלת ההלכה ברוח "מיגדר מילתא", כלומר ההכרה בצורך לכפות ערכי דת ומוסר על פרטים בחברה גם שלא על פי הדין, כדי לדאוג לקיומם.⁷⁰ ברוח זו פסק הרמב"ם:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שייתן מעט ממה שראוי לו בית דין כופין אותו ומכין אותו עד שייתן מה שאמדהו ליתן ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין מהן מה שראוי לו ליתן. וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.⁷¹

מהות הכפייה המופעלת על היחיד על פי פסיקתו של הרמב"ם, אותה מכת מרדות – שהיא אמצעי להשיב את האדם אל דרך הישר ואינה צעד עונשין במובן המקובל – מעידה כי אכן אין מדובר בפעולה נגד נכסי האדם אלא נגד הפגם בהתנהגותו הדתית והמוסרית. מהות ייחודית זו מתפרשת גם במקרה נוסף של כפייה הקובע כי "כופין על מידת סדום". על פי דין זה בטל רצונו של אדם המסרב לסייע לזולתו אף שאינו מפסיד מכך דבר. גם כאן, הכפייה ננקטת בגלל קלקולו המוסרי של האדם – אותה נורמה מוסרית פסולה של "מידת סדום", שבגינה הוא מסרב לסייע לחברו. הכפייה אינה מבוצעת על רכושו של האדם אלא עליו ישירות, וזאת כדי לדרבן אותו לחזור למוטב, ממש כאותו סרבן גט הנכפה בכוח לומר את המילים "רוצה אני".

הכפייה בעניין מתן צדקה אינה אפוא פעולה משפטית ואין היא מכילה אותה משמעות שיש לחובה משפטית של גביית חוב, שהיא בעלת תובעים לגיטימיים.

70 יבמות צ"ב. על פי עיקרון מוסרי זה השווה רבי יצחק בן אברהם, הריצב"א, אחד מחשובי בעלי התוספות, בן המאה השתים עשרה, את כפיית הצדקה שתוארה לעיל לכפייה המצפונית של מצוות כיבוד אב ואם. ראה תוספות לבבלי בבא בתרא ח ע"ב, ד"ה אכפיה לרב נתן; כן ראה ר"ן לבבלי כתובות יח ע"א; רמב"ן לבבלי בבא בתרא ח ע"ב. על הריצב"א ראה אפרים א' אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו), עמ' 261–271.

71 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים ז, י. וראה לעניין הכפייה על המצוות במיגדר מילתא: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחויב מלקות ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם כד, ד.

חובת הצדקה המתוארת בהלכה היא מצווה המסורה בידי כל אדם, והיא נובעת מחובת האחריות של הנותן כלפי הנזקק, ולא מתוקף זכות כלשהי של הנזקק על רכושו של הנותן. היא אינה קובעת אמות מידה של עוני, או של זכויות יסוד למילוי צרכים.

אף שבאופן טבעי תלויה הנדיבות בעושר, היהדות שואפת לעודד כל אדם לפתח את מידת האחריות שלו ולבטאה באמצעות מתן צדקה. גישתם של החכמים למצוות הצדקה אינה נובעת משלילת העושר, בדומה לאבות הכנסייה או להסירי מדיניות הצדק החלוקתי בימינו אנו, אלא מעמדה המשבחת עצמאות כלכלית. הם מעודדים את העמל ואת יגיע הכפיים, את היצירתיות של האדם, ויחד עימם את רגש האחריות כלפי סביבתו והדאגה לה. מן המדרשים עולה תמונה חיובית ביותר של ממוץ, המושג ומושקע בהתאם לעולם הערכים של התורה. צבירת הממון ביושר והשקעת חלקו בצדקה מגשימה את אנושיותו של האדם בכך שהיא מאפשרת לו עצמאות וכבוד אישי מחד גיסא, ומכוונת את שאיפת השליטה של האדם לנתיבים מוסריים של יושר וצדקה ולנשיאה באחריות כלפי הזולת מאידך גיסא.

I

מכל האמור לעיל למדים אנו כי לא זו בלבד שאין להלכה ריב עם הקניין הפרטי, היא אף תומכת בו, ומייחסת לו ערך מוסרי של חירות ומימוש הצדדים היצירתיים של האדם. הבעלות אינה עסקה חוזית בין האדם ובין האל, שהעניק לו שליטה בתנאי שיעניק מהונו לזולתו, אלא היא תולדה הכרחית של סגולתו האלוהית של האדם. הבעלות אינה מותנית בקיום מצוות צדקה; אדרבה, היכולת לתת צדקה היא שתלויה בבעלות. גישת ההלכה באה לידי ביטוי במערכת החוקים המשפטיים, אשר מגנה בתוקף על זכויות הקניין. אין בדברים האלה כדי להצביע על כך שהערכים החברתיים היהודיים מושתתים באופן בלעדי על יסוד הקניין הפרטי, או שהם מלמדים על התעלמות ממצוקתם של הנזקקים. אדרבה, האדם מחויב במידת האחריות, בגילוי חמלה ורחמים כלפי זולתו ובמתן צדקה, אולם זו אפשרית רק במצב שבו יש לו שליטה משפטית על נכסיו. לפיכך אין בערך האחריות כדי לצמצם את זכויותיו המשפטיות של הפרט לגבי קניינו. ריבונותו של האדם מוגבלת מן הצד הדתי בלבד, והיא מצומצמת רק ביחס לאל. מצוות

הצדקה היא מצווה התלויה במוסריותו של האדם, מצווה הנובעת מאחריותו לזולתו וחובה שהיא לפני משורת הדין.

האם ניתן להסיק מעקרונות אלו מסקנות לגבי אופייה של מדיניות כלכלית יהודית? על בסיס האמור לעיל, ניתן להציע, לפחות כמתווה ראשוני, כי מערכת כלכלית שאינה מעורדת ומאפשרת את קיומם של המרכיבים העיקריים בתפיסה הכלכלית היהודית – דהיינו, שליטת האדם בנכסיו וצבירת עושר בדרכים כשרות מחד גיסא, ומתן הצדקה כמצווה החלה על כל אדם ואדם מאידך גיסא – פוגעת למעשה ביכולתו של הפרט לנהוג על פי צלם האלוהים שבו.

בדברים אלו אמנם אין כדי לבטל את תפקידה של המדינה ואת אחריותה לנזקקים, התלויה בתשלום מסים. ואולם הפתרון המלא למצוקה החברתית והכלכלית על פי המסורת היהודית אינו נעוץ בפגיעה בבעלותו של היחיד ובשאיפה לערכי שוויון, אלא דווקא בערך של חמלה המתבטא בקבלת אחריות ציבורית יחד עם פיתוח תחושה של אחריות פרטית, אחריות שתוביל את היחיד לפעול כמו ידיו וממונו לטובת הזולת. צדקה אמיתית נובעת בראש ובראשונה מטוב לבו של היחיד, המתרחב אל עבר החמלה הציבורית, שהרי ככלות הכול, כדברי רבי אלעזר, "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה"⁷².

המחשבה הפוליטית של ג'ון לוק וחשיבותו של ההבראיזם הפוליטי

פניה עוז־זלצברגר

א

בשנים האחרונות החל המחקר המודרני מכיר לראשונה בייחודם של מקורותיה העבריים והיהודיים של המחשבה הפוליטית המודרנית במערב אירופה, ואלו הוצגו במחקר העדכני כהבראיזם פוליטי.¹ מונח זה, שנטבע בידי כותבת שורות אלו בתחילת שנות ה-2000, מתייחס לקסם שהילך על האירופים מה שג'ון לוק כינה "העם שתורתו, חוקותיו וההיסטוריה שלו מפורטים בעיקר בכתבי

* המחקר שביסוד מאמר זה צמח והתרחב מתוך נאום המפתח שנשאה המחברת בקולוקוויום "הבראיזם פוליטי: מקורות יהודיים במחשבה הפוליטית בעת החדשה המוקדמת", ירושלים, מרכז שלם, 23-26 באוגוסט 2004. המחקר התאפשר הודות לתמיכתה הנדיבה של הקרן הלאומית למדע. תרגום: מיכל כהן. גרסה קודמת של מאמר זה התפרסמה בכתב העת *Hebraic Political Studies* בכותרת: "The Political Thought of John Lock and the Significance of Political Hebraism," 1 (5) (Fall 2006), pp. 568-592

1 למחקרים עדכניים ראו פניה עוז־זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", *תכלת* 13 (2002), עמ' 89-130; Frank E. Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992; Arthur Eyffinger and Gordon Schochet, "From the Editors," *Hebraic Political Studies* 1 (1) (2005), pp. 3-6; Kalman Neuman, "Political Hebraism and the Early Modern 'Respublica Hebraeorum': On Defining the Field," *Hebraic Political Studies* 1 (1) (2005), pp. 57-70; Daniel J. Elazar, *The Covenant Tradition in Politics*, New Brunswick: Transaction, 1995-1998; Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, בייחוד פרקים 2 ו-10.

הקודש"². כתבי הקודש בכלל והתנ"ך העברי בפרט – שמבחינתם של כמה הבראיסטים בעלי ידע מתקדם יותר התלמוד וחיבוריהם של יוספוס פלביוס (37-100) והרמב"ם (1135-1204) מוסיפים להם נדבך – מגוללים את סיפורה האמיתי של ישות פוליטית עתיקה שייסד אי שם בעבר עמו הנבחר של האל. היא שרדה כמה מאות שנים, התמודדה עם אתגרים פנימיים וחיזוניים ועיצבה מבנה שלטון שהלך והשתכלל ועם הזמן הטמיע הן רכיבים רפובליקניים הן מלוכניים. סימן ההיכר שלה היה ספר חוקים ייחודי שהאל מסר והאדם פיתח. על במת ההיסטוריה שלה, המתועדת היטב, הופיעו דמויות רבות עוצמה ובלתי נשכחות של גברים ונשים, מנהיגים ופשוטי עם, כוהנים והדיוטות. ראוי לציין שהקסם שהילכו "תורתה, חוקתה וההיסטוריה" של אותה ישות עתיקה חרג מהשתייכותן של אלו לעם הנבחר. הוגי העת החדשה המוקדמת התעניינו בישות העברית מסיבות היסטוריות, פוליטיות ופילוסופיות, ורבים מהם גייסו את הכתבים שתועדה בהם למטרותיהם שלהם. הם מצאו אותה רלוונטיות למציאות חייהם. ההבראיזם הפוליטי שגשג במחשבה האירופית כמאה וחצי, מימיו של בודן (Bodin; 1530-1596) – באומדן גס – ועד ימיו של ג'ון לוק (1632-1704), והקדים אותם באופן ראוי לציון מקיאווולי (1469-1527). הגאות הגדולה של העניין הפוליטי והמשפטי במקורות העבריים החלה באנגליה באמצע המאה השבע עשרה, כשהמשפטן ג'ון סלדן (Selden; 1584-1654) ביסס על הכתבים היהודיים את המוניטין הרב שלו כמלומד, וכשהוגים רפובליקנים כג'ון מילטון (Milton; 1608-1674) וג'יימס הרינגטון (Harrington; 1611-1677) טענו את ההבראיזם הלמדני במשמעות פוליטית מעשית. דעיכתה של תנועה אינטלקטואלית זו החלה בראשית המאה השמונה עשרה כשיחד עם המים התאולוגיים שפכה הנאורות גם את התינוק הפוליטי. במאה התשע עשרה שום הוגה פוליטי חשוב כבר לא קרא את התנ"ך באופן פוליטי. רק בשלושת העשורים האחרונים של המאה העשרים החלו חוקרים לחשוף את ההבראיזם הפוליטי כקו

2 ג'ון לוק, המסכת הראשונה על הממשל המדיני, תרגום: שונמית ליפשיץ, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 222.

עלילה ייחודי בהיסטוריה של המחשבה הפוליטית.³ היום אנו עדיין רחוקים מהשלמת החפירות ואפילו לא קרובים למיפוי האתר.

ההיסטוריה של הרעיונות רצופה אירוניות, עתיקות ומודרניות כאחת. את התעוררות המחקר של ההבראיזם הפוליטי בעת החדשה המוקדמת אנו חבים במידה רבה למה שמכונה "האסכולה של קיימברידג' בהיסטוריה של המחשבה הפוליטית" ולגדול מקורות ההשראה שלה – הספר "הרגע המקיאוליי" משנת 1975, הקלסיקה המודרנית של פוקוק.⁴ אבל חרף הדגש הגדול ששמה אסכולה זו על איסוף מקורות קפדני, לא זכו המקורות העבריים של המחשבה הפוליטית של מושאי המחקר בני המאה השבע עשרה להתייחסות ממשית לא אצל פוקוק ולא אצל עמיתו רב ההשפעה באסכולת קיימברידג' קוונטין סקינר. במחקרו העדכני ביותר הטיל סקינר אחריות כבדה על הרכיב ה"נאו-רומי" ברפובליקניזם של העת החדשה המוקדמת. המונוגרפיה הפרוגרמטית שכתב, "חירות בטרם ליברליזם", מדירה לגמרי את התנ"ך מהרפובליקניזם של המאה השבע עשרה.⁵ מחקרים חשובים אחרים שפורסמו לאחרונה נוטים לעמעם את ההיבטים הפוליטיים של המקורות העבריים או שלא להתייחס אליהם כלל.

במפתח העניינים של כמה מאותם מחקרים מופיע הערך "אתונה", אבל לא מופיע הערך "ירושלים" (אף שהוא נזכר בטקסט); מופיעים השמות סולון וליקורגוס – ובכך הם נחשבים דמויות היסטוריות או מיתיות שהותירו את חותמן על הוגים פוליטיים בעת העתיקה ובעידן המודרני – אבל נפקד מקומם של משה ושלמה, אף שהם מוזכרים במקורות ובניתוח.⁶ ספרי התורה, שופטים,

Ian Hampsher-Monk, "Political Languages in Time: The Work of J. G. A. Pocock," *British Journal of Political Science* 14 (1) (1984), p. 89

John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975

Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998

ראו לדוגמה Anthony Pagden (ed.), *Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987. בהיבטים אחרים ספר זה רב ערך ביותר.

מלכים והתלמוד אינם נחשבים מקורות פוליטיים של העת החדשה המוקדמת להבדיל מהספרים פוליטיקה של אריסטו ועל החובות של קיקרו, המופיעים כמובן במפתחות העניינים. בכמה מחקרים עדכניים אפילו המונחים "תנ"ך" או "התנ"ך העברי" או "הברית הישנה" אינם נכללים במפתחות העניינים, אף שהם נזכרים ומצוטטים במקומות רבים מספור לאורך הטקסט.⁷ במילים אחרות, בשביל המחקר של המאה השבע עשרה התנ"ך דומה לאוויר שאנו נושמים: כה מובן מאליו שאין טורחים לציין אפילו. או לחלופין ציטוטים מהתנ"ך נחשבים קישוטים תאולוגיים שאינם ראויים למפתוח נאות. בכל הנוגע לרבות מההערכות המודרניות על ארון הספרים הפוליטי של העת החדשה המוקדמת – ספר הספרים אינו נחשב ספר.

חסר העיסוק של היסטוריונים של המחשבה הפוליטית, בראשם אסכולת קיימברידג', ברעיונות פוליטיים שמקורם בתנ"ך כמקורות בני קיימא מבחינתם של הוגים בני העת החדשה המוקדמת בא לידי ביטוי גם בחסר מקביל במחקר הישות המדינית העתיקה של העברים. המחקר העוסק בהיסטוריה של המחשבה הפוליטית היהודית הזניח על פי רוב את קשריה של הגות זו עם הפילוסופיה הפוליטית המודרנית ככלל ואת השפעותיה עליה.⁸ בטווח הפרשנות הפילולוגית גם מחקר המקרא בקרב היהודים התעלם מקוראיו הנוצרים של התנ"ך בעת

7 כך למשל, ברשימת המקורות ובמפתח העניינים במהדורה הפופולרית עד מאוד והיסודית באופן מרשים של שתי המסכתות על הממשל המדיני של לוק שערך פיטר לאסלט [Peter Laslett [editor], *Locke: Two Treatises of Government* (Cambridge) *Texts in the History of Political Thought*], Cambridge: Cambridge University Press, 1960) ובאינספור מהדורות מאוחרות יותר והדפסות מחודשות ומתוקנות אין כל זכר ל"תנ"ך", ל"תנ"ך עברי", ל"ברית הישנה" או לצורך העניין גם ל"ברית החדשה". גם כרכים יחידים מהתנ"ך נעדרים מרשימות אלו; ספר בראשית, שבמוקד מאמר זה, אינו כלול אפוא לגמרי כמקור להגותו של לוק. להבדיל, כל המחברים שהיו ידועים ללוק – מאריסטו ועד טירל (Tyrell) – מופיעים כנדרש ברשימות ונכללים במפתח העניינים.

8 הדבר בולט בייחוד אצל Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar, and Yair Lorberbaum, *The Jewish Political Tradition*, I-II, New Haven: Yale University Press, 2000, 2003

החדשה בכל הנוגע לשימושים שעשו בכתבי הקודש כמקורות השראה לתאוריות הפוליטיות שלהם עצמם.⁹

הגאות המסתמנת לאחרונה בחקר ההבראיזם הפוליטי היא אפוא התפתחות שהגיע זמנה בשני תחומים פוריים ביותר במחקר בימינו: ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית בעת החדשה המודרנית וההיסטוריה של המנהגים והרעיונות הפוליטיים היהודיים. ראוי לציין ששני תחומים אלו מנהלים דיאלוג מודע, גם אם זהיר, עם הפילוסופיה הפוליטית של ימינו אנו. כמו שניסח זאת לאחרונה קוונטין סקינר:

יש בוודאי רובד עמוק יותר שבו הערכים שלנו בהווה והנחותיהם הזרות לכאורה של אבות אבותינו עולים במידה מסוימת בקנה אחד [...] אם רק יהיו נאמנים למלאכתם, היסטוריונים של הרעיונות יכולים לשאוף להפיק דבר מה שיחרוג בהרבה מעניין "ארכאולוגי" גרדא. די שיחשפו את אוצרותיה של המורשת האינטלקטואלית שלנו שפעמים רבות נותרים בלומים ויציגו אותם שוב לעין כול.¹⁰

ב

ג'ון לוק, העומד במוקד מאמר זה, הוא אגוז קשה מבחינתם של תלמידי ההבראיזם הפוליטי. להברדיל מג'ון סלדן או מג'יימס הרינגטון לא היה לוק הבראיסט במובנה הצר של המילה: גם אם היו לו אוצר מילים בסיסי בעברית או ידע בסיסי בדקדוק העברי, הדבר לא בא לידי ביטוי בכתבתו. אף על פי כן בקיאותו של לוק במקרא ככלל ובספרי החומש, יהושע, שופטים ומלכים בפרט, הייתה מרשימה. תרומתו הגדולה ביותר לפילוסופיה הפוליטית, שתי המסכתות על הממשל המדיני (*Two Treatises of Government*, 1690), רוויה בהפניות

9 השוו Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*, Westminster: John Knox, 2001

10 Skinner, *Liberty Before Liberalism* (לעיל הערה 5), עמ' 117-119 (כל התרגומים במאמר זה הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת).

מקראיות.¹¹ ה"מסכת הראשונה" שלו היא תשובה מפורטת לספרו של הבראיסט פוליטי אחר, רוברט פילמר (Filmer, 1680), שביסס את זכותו ההיסטורית של מלך אנגליה לכס מלכותו על היותו צאצא ישיר של שושלת מלוכה שראשיתה באדם הראשון.¹² ואילו "המסכת השנייה" של לוק מציגה את תורתו המדינית, המעלה על נס את חירות הנתינים ובמקרים קיצוניים אף מתירה מרד והדחה של המלך, על בסיס קריאה מקפת בברית הישנה.

לוק הכיר חלקית את הרפובליקנים בעלי הנטיות המקראיות של אמצע המאה השבע עשרה באנגליה. ייתכן שהכיר את הרינגטון, ובוודאי הכיר את אלג'רנון סידיני (Sidney; 1623–1683). שני ההוגים הללו כתבו בתגובה לרוברט פילמר, ומאמציו הפוליטיים של סידיני הסתיימו בכי רע כשהוצא להורג. למטרותינו אנו סביר להניח שההוגה החשוב ביותר שהכיר לוק היה ג'ון סלדן – הבראיסט הפוליטי והמשפטי הבשל ביותר וייתכן שגם האנגלי קורא העברית הטוב ביותר בתקופתו. ללוק היו בספרייתו כמה מספריו של סלדן, ובתשובתו לפילמר הוא הפנה לכמה מספריו האחרים בכלל זה "ים סגור" (*Mare Clausum*).¹³ אי-אפשר לקרוא את סלדן ולטעון לבורות בנוגע להבראיזם פוליטי רציני, בעל תודעה היסטורית.

לוק שהה ארבע שנים מעצבות בצרפת וחמש שנים ברפובליקה ההולנדית. הוא התוודע לתחומי הבראיזם הצרפתי וההולנדי, שבהם השתתפו גם מלומדים יהודים, אבל אין בידנו מידע על מפגשים ספציפיים שלו עם יהודים או עם הבראיסטים באותה תקופה. לוק טען כי הוא אינו "בקיא בשפינוזה", אבל הוא קרא את הוגו גרוטיוס (Grotius; 1583–1645) – אזרח הרפובליקה ההולנדית, גדול המשפטנים האירופים של התקופה ומייסד המשפט הבינלאומי – ואולי

11 הספר יצא במהדורות רבות. ראו למשל את זו של לאסלט Laslett, *Two Treatises* (לעיל הערה 7). ובעברית: לוק, *המסכת הראשונה על הממשל המדיני* (לעיל הערה 2); הנ"ל, *המסכת השנייה על הממשל המדיני*, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ב (תש"ח).

12 Robert Filmer, *Patriarcha, or, the Natural Power of Kings*, London: Printed for Ric. Chiswell [...], Matthew Gillyflower and William Henschman [...], 1680

13 ראו לוק, *המסכת הראשונה* (לעיל הערה 2), סעיף 21, עמ' 87. ראו גם את הערת העורך של המהדורה האנגלית – Locke, "First Treatise" (לעיל הערה 7), עמ' 156.

נתקל גם בפטרוס קונאיוס (Cunaeus; 1586-1638), רפובליקן הולנדי אף הוא ומחבר הספר המרתק "על הרפובליקה של העברים". די היה בכך כדי להכניסו לעובי הקורה של ההבראזים באירופה.

השאלה אם שפע הפניותיו המקראיות של לוק – ביחוד ב"מסכת השנייה" – מעידות על ממד עמוק יותר של מחשבתו הפוליטית נתונה לוויכוח. השאלה אם היצמדותו לתנ"ך מהותית או צורנית בלבד היא שאלה פתוחה במחקר העדכני על לוק. כלום היה לוק הבראיסט פוליטי במובן שהיה קשר רעיוני בין קריאתו בתנ"ך ובין הגותו הפוליטית (המודרנית במובהק)? מאמר זה יבחן אם העדויות תומכות בתשובה חיובית לשאלה זו. אטען כי השימוש שעשה לוק בתנ"ך העברי חרג משימוש רטורי או קישוטי גרדא וחרג גם מהבון טון הפרוטסטנטי של תקופתו.

בשלושת העשורים האחרונים שינו כמה מחקרים גדולים שבחנו את לוק מחדש את דימויו הקודם כתאורטיקן של ליברליזם "שלילי" או "רזה", כאביו הרוחני של הקפיטליזם וכמבשר של הרציונליזם הפוליטי החילוני.¹⁴ לוק האמין שבלי אלוהים לא יקוימו הבטחות ושכלי קיום הבטחות לא תתקיים שום אמנה חברתית שום חברה אזרחית. הוא האמין לא רק שהמדינה צריכה להבטיח את זכותם של אזרחיה לחיים, לחירות ולקניין, אלא שלאזרחים חובות כלפי המדינה, ביחוד כלפי אחיהם בני האדם שנבראו גם הם בצלם.

לוק טען בזכות עקרונות אלו בהסתמכו הן על הברית החדשה הן על מסורת המשפט הטבעי – שמקורותיה ברומא העתיקה ובתומס אקווינס (Aquinas; 1225-1274) והמבקשת לאשש את קיומו של חוק טבעי מוסרי העולה בקנה אחד עם דבר האל והמשמש יסוד למשפט האנושי. ואולם שורש הקשר בין התאוריה שלו בעניין מחויבות פוליטית ובין תפיסתו את רעיון המחויבות החברתית היה נעוץ במקרא. ב"מסכת הראשונה על הממשל המדיני", שכוונה כאמור נגד רעיונותיו של פילמר בדבר שליטתו של המלך בחסד האל, גייס לוק את כל

14 כך הבין אותו קרופורד ברו מקפרסון בספרו רב ההשפעה. ראו Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon, 1962. כמה מהפרשנויות החשובות ביותר שפורסמו אחר כך מוזכרות בהערות השוליים להלן.

מומחיותו המקראית כדי להפריך את הטענה שאלוהים העניק לאדם הראשון ריבונות מוחלטת או שריבונותו הועברה בירושה, בתחילה לנח וממנו מדור לדור עד ג'יימס השני, מלך אנגליה. שלטון אינו קניין מוחלט, טען לוק, והוא אינו עובר בירושה לינארית.¹⁵ זכות השלטון תלויה במידת מחויבותו של השליט לזכויותיהם של הנשלטים, וכשזכויות הנתינים מופרות באופן בלתי נסבל, שלטונו יכול להתבטל ולעבור לידי אחר.

פרשנים מודרניים רבים גורסים שהתאוריה הפוליטית של לוק וכן הפילוסופיה הבסיסית שדגל בה – פילוסופיית המשפט הטבעי – איננה תלויה בהסתמכותם של כתבי הקודש על ההתגלות האלוהית. קורפורד בורו מקפרסון קרא את לוק קריאה קלסית, שלאחר מכן חלקו עליה רבות, וראה בו "תאורטיקן של הקצאות" ונושא הדגל של עיגון זכויות הקניין הפרטי, מתוך התעלמות אלגנטית ממחויבותו הדתית והעלמת כל אזכור לקריאתו הפילוסופית בתנ"ך.¹⁶ ליאו שטראוס, שראה בלוק הבראיסט בארון, טען שלוק סותר הנחה אחרת שלו עצמו שעליה הצהיר בחיבורו "תבונותה של הנצרות" (*The Reasonableness of Christianity*) משנת 1695, והיא: לעגן את הזכות הטבעית בברית החדשה בלבד.¹⁷ במקום לנסח "פוליטיקה שמקורה בכתבי הקודש עצמם", כמו שקרא ז'אק בנין דה בוסואה (Benigne de Bossuet) לכרך עב הכרס שפרסם בשנת 1709, **שתי המסכתות של לוק מבוססות על מסורת של משפט טבעי, שאיננה נוצרית. שיטתו אנתרופולוגית, כמו שלוק עצמו הודה בחפץ לב בהצהרה שהייתה להנחת העבודה של שטראוס: "מאז ומעולם ראיתי במעשיהם של בני האדם את הפרשנות הטובה ביותר למחשבותיהם".**¹⁸

15 להפרכתו של לוק את חשיבות ההורשה הלינארית מתוך שימוש נרחב במקרא ראו לוק, **המסכת הראשונה (לעיל הערה 2)**, סעיפים 106–169, עמ' 169–223.

16 Macpherson, *Political Theory* (לעיל הערה 14), חלק 5.

17 John Locke, *The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures*, Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster Row., London, 1695

18 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I (London, 1690) (edited by P. H. Nidditch), Oxford: Oxford University Press, 1975, ch. 2, 3;

שטראוס התנגד נחרצות לכל טענה שלכרית הישנה יש קשר הדוק לתאוריית הזכות הטבעית של לוק ואף לפוליטיקה שלו ככלל. לאחרונה המשיכו כמה חוקרים את טיעונו של שטראוס בדבר "חילוניתו" של לוק. רובם הסתמכו על הנחתו האפיסטמולוגית הבסיסית שפיתח בחיבורו **מסה על שכל האדם** (*An Essay Concerning Human Understanding*; 1689)¹⁹, שלפיה האמונה או עבודת אלוהים אינן רעיונות מולדים. בעקבות כך, ממשיך הטיעון, לתפיסתו של לוק עצמו הניסיון לבסס תאוריה מוסרית על כל היבט שהוא של התגלות אלוהית איננו קביל רציונלית; אין זה לכבודו האינטלקטואלי של לוק, וככל שהדברים אמורים בפוליטיקה שלו, מדובר בנתיב שלא בחר ללכת בו.²⁰

להבדיל, חלק ניכר מהמחקר העדכני החזיר את לוק אל מקורותיו הנוצריים, להקשרים הפרוטסטנטיים הספציפיים לו ולאפיסטמולוגיה התאולוגית-פוליטית שלו. גישה מחקרית חדשה, מבית מדרשה של אסכולת קיימברידג', שמה דגש על "היסטוריה של הקשרים" ומציבה את **שתי המסכתות של לוק** לצד כתביו הפחות חשובים, לרבות הכתבים הנוצריים, ובעיקר לצד "תבניתה של הנצרות", שנזכר למעלה, והחיבור שראה אור אחרי מותו, "פראפרזות והערות על אגרותיו של פאולוס הקדוש" (*Paraphrases and Notes on the Epistles of St. Paul*; 1706), וכן לצד הדיונים על האמונה **במסה על שכל האדם** שהוזכרה גם היא ובאגרת **על הסובלנות** (*Letter Concerning Toleration*), שראו שתייהן אור בשנת 1690. בעניין זה הצהיר בשנת 1980 ג'ון דאן הצהרה בלתי נשכחת:

Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1950

19 ג'ון לוק, **מסה על שכל האדם** (על פי הקיצור של א"ס פרינגל-פטיסון), תרגום: יוסף אור, עריכה: ח"י רות, ירושלים: מאגנס, תשל"ב.

20 בכלל הדוגמאות העדכניות ראו למשל את דבריו של זאקרט: "השקפתו של לוק היא שאין ברשותו של ההיגיון ידע רציונלי ביחס לקיומו של אל מתגלה [...] מאחר שאין בידיו של לוק ידע רציונלי ביחס לאל מתגלה, אין לו ידע על שום התגלות אותנטית, בכלל זה, כמוכן, כתבי הקודש העבריים והנוצריים". Michael P. Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, II, Lawrence, KS: University Press of Kansas, 2002, p. 141

חובתה של האנושות, כברואי האל, לציית לכוראה האלוהי הייתה האקסיומה העיקרית במחשבתו של ג'ון לוק. מסגרת החשיבה שלו כולה הייתה "תאוצנטרית", והמחויבות העיקרית בחייו האינטלקטואליים בכללם הייתה להצדיק אפיסטמולוגית את אותה מסגרת.²¹

ספרו של ג'רמי וולדרון "אלוהים, לוק ושוויון" משנת 1999 טוען באופן משכנע כי פילוסופיית השוויון של לוק מבוססת על הברית החדשה.²² וולדרון סבור שרעיון השוויון הוא עמוד התווך בהגותו הפוליטית של לוק וכי אי-אפשר להצדיקו פילוסופית בלי לקבל את ההצדקה שלוק מציע, שהיא במהותה נוצרית. התפיסה שכל בני האדם שווים וראויים לכבוד, שבזכותה אנו רואים בלוק את אבי הליברליזם, איננה יכולה (ועל פי וולדרון גם איננה צריכה) לעמוד במבחן החילון, ומי שמתיימר לקרוא את לוק בעיניים חילוניות עושה זאת על אחריותו בלבד. בחלק הבא אבחן כמה מטיעוני המפתח בזכות "הסתמכותו של לוק על הברית החדשה", מדאן ועד וולדרון, ואנסה לאמוד כיצד הם משפיעים על תפקידה של הברית הישנה בהגותו, אם בכלל. לסקירה זו שתי מטרות: ראשית לבחון את קשת הטענות המחקריים העדכניים המעגנים את הגותו של לוק בכתבי הקודש; ושנית לבחון אם אותו עוגן של כתבי הקודש הוא נוצרי בלבד, לברר אם הדגש על ה"תאוצנטריות" של לוק מדיר את המקרא או דוחק אותו לשוליים, ואם כן לברר מדוע.

בשני חלקיו האחרונים של המאמר אפתח שני טענות המציבים את הבנתו של לוק את הברית הישנה בבסיס מחשבתו הפוליטית. חשוב להדגיש ששני טענות אלו יכולים לעמוד יחד או לשמש חלופות נפרדות: (א) המקרא, כחלק מכתבי

John Dunn, "From Applied Theology to Social Analysis: The Break Between John Locke and the Scottish Enlightenment," in: Istvan Hont and Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, idem, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge: השויון; 1983, p. 119
Cambridge University Press, 1969

Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002

הקודש, היה חלק חיוני מהבסיס התאולוגי של הפוליטיקה של לוק; (ב) בניגוד לכך או כהשלמה לכך: בהיותם טקסטים פוליטיים, היסטוריים ופילוסופיים מעשה ידי אדם, חלקים מהמקרא היו בעלי חשיבות עליונה לעיצוב הגותו הפוליטית של לוק.

ג

לחסידי הרעיון שהגותו של לוק התבססה על הברית החדשה משותפת ההנחה הבסיסית – שוב במילותיו של דאן – ש"לוק האמין באל הנוצרי ובאינטליגנציה שלו עצמו; וברגע האמת, כשדרכיהם של שני אלו התפצלו, האמין באלוהים יותר מבאינטליגנציה".²³ קוגניציה אנושית היא מתת אל; מוסריות אנושית הגיונית רק בקווי המתאר הנורמטיביים של התגלות השכינה כמו שמנסחים אותה כתבי הקודש; ותפקידה של הפוליטיקה לספק את הדרוש, כמיטב היכולת האנושית, להגשמת מטרותיו של האדם שהגה בוראו. כפי שדאן וולדרון מבינים את לוק, לתפיסתו הברית החדשה היא המקור האולטימטיבי לערכים המטה-פוליטיים העומדים בבסיס כל התנהגות חברתית נורמטיבית.²⁴ בחיבורו "הוכחה שנייה בדבר תבונותה של הנצרות" (1697) הצהיר לוק בבירור:

בטוחני שנוצרי אני מכיוון שאני מאמין שישוע הוא המשיח, המלך והמושיע שהבטיח ושלח אלוהים: וכנתין ממלכתו, את חוקת אמונתו ואת חיי אני שואב מרצונו, שהוצהר ותועד בכתבי השליחים והמטיפים בברית החדשה: שאת משמעותם ואת מובנם האמיתיים אני חותר להבין כמיטב יכולתי, וזו גם חובתי. אין לי שום מדריך מהימן שיובילני אל משמעותם האמיתית זולת אותה רוח הקודש, שהיא מלכתחילה מקורם של אותם כתבים.²⁵

- John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 40t 23
- Waldron, *God, Locke, and Equality*; 42-41 עמ' (שם), Dunn, *Western Political Theory* 24
- Victor Nuovo, "Locke's Christology as a Key to Understanding His Philosophy," in: Peter A. Anstey (ed.), *The Philosophy of John Locke: New Perspectives*, London: Routledge, 2003, pp. 129-153
- John Locke, *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* 25

חרף תיאורו המתון את המצב הטבעי – תיאור שעמד בסתירה לתיאורו הברוטלי של הובס – כמו הובס התייחס גם לוק בפסימיות אל הטבע האנושי. על פי פרשנותו של דאן, לוק נבדל מהובס בדבקותו בתפיסה שהחסד האלוהי הוא הערבות היחידה לערכם המוסרי של חיי האדם וכן להסכמים חברתיים בין בני אדם. להבדיל מההוגים הבולטים של הנאורות הסקוטית בדור שבא אחריו, דייוויד יום (1711-1776) ואדם סמית (1723-1790), לוק לא בטח בצבירה שרירותית של יחסים חברתיים והבניות חברתיות. להבנתו, יצירות אנושיות מסוג זה אינן יכולות להיות בסיס לערך מוסרי, וכשהן לעצמן הן אינן יכולות להיות רציונליות. במילותיו של דאן: "מבחינתו של לוק חובותיהם של רוב בני האדם כלפי סמכות פוליטית ארצית הן, בראש ובראשונה, ספציפיקציות זהירות באופן אלטרואיסטי של חובותיהם כלפי אחיהם בני האדם, בהיותם ברואי האל כולם".

ובקצרה: "חובה פוליטית הייתה נגזרת תאורטית של תאולוגיה טבעית".²⁶

עם זאת הבנה תאולוגית זו של תפיסת החובה אצל לוק איננה מייחדת את הברית החדשה מן הברית הישנה. באופן מרוחק למדי מאמונתו הנוצרית של לוק עצמו ומדבקותו הדתית, בכל האופוס הגדול של כתביו הפוליטיים רק חלק קטן מתיאורו את החובה הפוליטית הוא מבחינה מהותית "ברוח הברית החדשה". כמו שאטען בהמשך הדברים, מדובר ברעיון שנשמך יותר על הלגליזם של הברית הישנה.

ג'ון דאן ביסס את הסתמכותו הקריטית של לוק על האמונה הנוצרית בכל הקשר חברתי על תפיסתו את אלוהים, שערב, בעיניו של לוק, למוסריות האנושית. כך למשל ציין לוק בהערה בכתב ידו בשנת 1693 בקירוב, במונחים תאיסטיים שאינם כוללים כל הפניה להתגלות לא מהברית החדשה ולא מזו הישנה:

לו היה האדם חופשי, יכול היה להסתפק ברצונו בלבד, ולא היה נזקק לחוק; לא הייתה לו שום מטרה, מלבד הוא עצמו. יכול היה

(London, 1697), in: idem, *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London:

Rivington, 1824 (12th ed.), vol. VI, ch. 47, p. 359

Dunn, "From Applied Theology" (לעיל הערה 21), עמ' 128-129. 26

להיות לעצמו אל, ומילוי רצונו שלו היה לו אמת מידה יחידה
ואמצעי לכל פועלו.²⁷

לוק ניסח את האפשרות הזאת לא כתרגיל טרום-ניטשיאני באתאיזם פוליטי, אלא כחלופה שאין להעלותה על הדעת למוסר ציבורי המבוסס על אמונה. ואולם ממש כמו דחייתו המפורסמת יותר באיגרת על הסובלנות את שבועתו של אתאיסט וכתוצאה ממנה גם את כשירותו לחתום על האמנה החברתית,²⁸ הצהרה זו היא תאיסטית, ולא דווקא נוצרית.

במובן זה ניסיונו של וולדרון להציב בלבה של התאוריה הפוליטית של לוק את השוויון בין בני האדם כנגזרת של התאיזם הנוצרי מציג זווית נוצרית ברורה יותר של אותה תאוריה. לטענתו של וולדרון השוויון בין בני האדם הוא המכנה המשותף, הרעיון המספק לכידות רעיונית, של "טיעונו של לוק בנוגע לקניין, למשפחה, לעבדות, לממשל, לפוליטיקה ולסובלנות".²⁹ וולדרון נדרש ישירות לרעיונו בדבר תפקידה המכריע של הברית החדשה בתפיסת השוויון של לוק, להבדיל מתפקידה של הברית הישנה, ומצדיק אותו:

מדוע "נוצרי"? מדוע לא פשוט "יסודות דתיים של שוויון"?
[...] התשובה ההיסטורית לכך מובנת למדי מאליה. הפילוסופיה
הבשלה של לוק הניבה את "תבונותה של הנצרות" וכן את
המסה [על שכל האדם], את האיגרות על הסובלנות, את שתי
המסכתות ואת "מחשבות על החינוך" [...] כפילוסוף התעניין
לוק באינטנסיביות בדוקטרינה הנוצרית, ובחיבור "תבונותה של
הנצרות" עמד על כך שרוב בני האדם אינם יכולים לצפות להבין

27 כתב יד בספרייה הבודליאנית, Locke c. 28, fol. 141, מצוטט אצל Dunn, *Political Thought of John Locke* (לעיל הערה 21), עמ' 1.

28 ג'ון לוק, איגרות על הסובלנות, תרגום: יורם ברנובסקי, עריכה: יעקב גולומב, ירושלים: מאגנס, תש"ן.

29 Waldron, *God, Locke, and Equality* (לעיל הערה 22), עמ' 151.

את הדרישות המפורטות של משפט הטבע ללא תורתו של ישו
וללא הדוגמה שהציב.³⁰

כאשר מציבים את שתי המסכתות לצד "תבוניותה של הנצרות", התאוריה הפוליטית של לוק כמו שהיא מנוסחת במסכתות נושאת מאפיינים נוצריים מובהקים. וולדרון מציב את קריאת שני החיבורים הללו זה לאורו של זה במרכז טיעונו הן בנוגע לעקביות התאורטית של לוק הן בנוגע להסתמכותו הרעיונית העמוקה על האל הנוצרי. עם זאת בניגוד לדאן, שטען בבירור שהחיבור שתי המסכתות ספוג רעיונות נוצריים, וולדרון עוצר דווקא להרהר בעובדה הבעייתית שבחיבורו הפוליטי החשוב ביותר של לוק מספר הציטוטים הלקוחים מן הברית הישנה עולה בהרבה על הציטוטים הלקוחים מן הברית החדשה. אם כך, השאלה שפתחנו בה בעינה עומדת: מה בשתי המסכתות, ובייחוד בהצהרתו החיובית של לוק בדבר מוסריות פוליטית – תיאורו את הישות המדינית הטובה ב"מסכת השנייה" – הוא "נוצרי" ולא "תאיסטי" או אכן "ברוח הברית הישנה"?

אני סבורה שלבעיה זו דאן טרם נדרש. וולדרון עוסק בה כשהוא טוען לתלות הדדית בין החיבור "תבוניותה של הנצרות" ובין שתי המסכתות. לכאורה ללא "תבוניותה של הנצרות" אי-אפשר להבין את תפקידה של הברית החדשה בשתי המסכתות, שם יכול היה לוק להתעלם מתפקידו הישיר של ישו בהצדקה המוסרית של הישות המדינית הטובה.³¹

שיטת הניתוח של וולדרון את שתי המסכתות אינה מוציאה כמובן מכלל אפשרות את יכולתה של כל מסכת לעמוד כספר לעצמו, כמו שאינה מוציאה

30 שם, עמ' 12.

31 בסקירתו של ויקטור נואובו על ספרו של וולדרון מוצע עוד קו הגנה בטענה המוצדקת כי "וולדרון לעולם אינו מבהיר באיזה סוג של נצרות דגל לוק, למעט סוג פרוטסטנטי מעורפל". נואובו סבור שהנצרות של לוק הייתה "משיחית" במובן זה שהוא התייחס לכל הנרטיב של כתבי הקודש כאל "היסטוריה קדושה" שתחילתה בגן עדן וסופה ביום הדין. גותו הפוליטית של לוק נוטה לחלקו המוקדם יותר של אותו נרטיב אסכטולוגי, "קודם לתאוקרטיה של משה", ומכאן השימוש הדחוס שהוא עושה בספר בראשית בשתי המסכתות. אני מסופקת אם הסבר זה מבהיר גם את השימוש שלוק עושה בספר שופטים, שאנתח בחלק הבא. ראו Victor Nuovo, "Review of *God, Locke, and Equality*, by Jeremy Waldron," *Notre Dame Philosophical Reviews*, 4.5.2003

מכלל אפשרות גם התייחסות לשתי המסכתות יחד כאל ספר לעצמו. ואולם כמו דאן ורבים מהפרשנים של שתי המסכתות בימינו, וולדרון אינו מתייחס לספר בראשית כאל ספר בזכות עצמו, ולא וולדרון ולא דאן אינם רואים בספר שופטים ואף לא במכלול הנרטיב כולו ("ההיסטורי") של המקרא חיבור הראוי להיחקר כתיאור היסטורי וכתאוריה פוליטית וחברתית העומדים לעצמם. המקרא נכתב בידי רבים, אבל את חלק הארי ההיסטורי שלו אפשר לבחון בראייה אינטגרלית משכנעת ואף בכמה מבטים אינטגרליים המשלבים תפיסות "חילוניות" ו"דתיות", או ספרותיות ומחקריות.³²

בחלקים הבאים אבקש לטעון שלהבדיל מטענת מפרשיו החשובים בימינו, לוק ביסס את שתי המסכתות על מערך רחב של ציטוטים מן הברית הישנה לא משום שסמך על קוראיו שייבחנו בקשר של חיבור זה ל"תבוניותה של הנצרות" ולשתי "ההוכחות" שפורסמו חמש עד שבע שנים אחר כך. הוא עשה זאת משום שממש כמו יריבו, רוברט פילמר, גם הוא ראה בברית הישנה קורפוס של חוכמה נשגבת ואנושית בעת ובעונה אחת, קורפוס שעומד בזכות עצמו, ספר היסטוריה לכל דבר וחיבור שבו נדונו ונחקרו רעיונות פוליטיים ומשפטיים ייחודיים.

T

בשתי המסכתות מגיש לוק לקוראיו פסיפס עשיר וחי של פרקים ודמויות מהברית הישנה באמצעות ציטוטים ישירים והרמזים (אלוזיות) עקיפים. להבדיל, יש בהן אזכור קלוש של הברית החדשה. בחינה מדוקדקת של מפתח העניינים המקיף במהדורה של פיטר לאסלט תמחיש את העניין: ישו או פאולוס אינם נזכרים בהן, אפילו לא פעם אחת. כן נזכרים בהן – ולעתים אף נדונים באריכות – אבימלך,

32 ההיסטוריה בת זמננו של החשיבה הפוליטית, בכלל זה רוב המחקר על לוק, טרם הרביקה את הגישות החדשות המתייחסות לתנ"ך בכבוד פרשני הקרוב יותר לזה שאפיין את לוק עצמו. יוצאת מכלל זה ההקדמה הפרשנית מאת רוברט אלטר למהדורה שלו לחומש: *The Five Books of Moses* (Robert Alter), New York: W.W. Norton and Company, 2004; Leon R. Kass, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*, New York: Free Press, 2003; Yoram Hazony, "Does the Bible Have a Political Teaching?" *Hebraic Political Studies* 1 (2) (2006), p. 137

אברהם, אבשלום, אדוניצדק, אדם, אהרן, אחז, הבל, חוה, יהודה (לא יהודה איש קריות), יהושע, יעקב, יפתח (באופן מעניין במיוחד), יצחק, ישמעאל, משה, נח ובניו, עשו, רבקה, קין, שאול ושלמה.³³

השימוש הנרחב של לוק בציטוטים ובהרמזים מעין אלו אינו ניכר רק ב"מסכת הראשונה" בפולמוס שלו עם פילמר המלוכני, שהוזכר למעלה. חשוב הרבה יותר להיווכח ש"המסכת השנייה", השיח החדשני של לוק בנוגע לחירות הפוליטית המודרנית, מוסיף גם הוא להסתמך בריש גלי על הפניות מהברית הישנה.³⁴ ספר בראשית לבדו זוכה בשתי המסכתות לעשרות אזכורים, הפניות וציטוטים.

ואף על פי כן השימוש הנרחב של לוק עושה במקרא במסכת החשובה והמשפיעה ביותר שלו העוסקת בפילוסופיה פוליטית עודנו מיוחס לשדה הקרב הרטורי שלו ושל פילמר. לחלופין, הדבר נתפס כשאריות בלבד מ"המסכת הראשונה". יתר על כן, חוקרים מודרנים רבים ראו בשלל הציטטות המקראיות מוסכמה רטורית של השיח האינטלקטואלי במאה השבע עשרה, הנסמכת על עולם האסוציאציות של הקוראים ואין בה כדי להעיד על חשיבות התנ"ך ברובד המהותי של הטקסט הפילוסופי. כאמור למעלה, לטוענים בזכות ה"נוצריות" של לוק אין הסבר פשוט לבלעדיות זו שהברית הישנה זוכה לה בטקסט, ואילו פרשנים "חילונים" רואים בכך רק ציפוי תאולוגי המכסה על עוגה שבמהותה איננה דתית.

עולה השאלה הזאת: אם הרציונל העיקרי של לוק בשימושו בציטוטים מהמקרא היה לסתור את תמיכתו של פילמר בפטרנליזם מלוכני, שאתו ביסס על התנ"ך, מדוע טרח לשבץ הרמזים מקראיים רבים מספור גם ב"מסכת השנייה", שכבר לא שמה לה את פילמר למטרה? אם מטרתו בחיבור זה הייתה להתרחק ככל האפשר מאותה פטריארכליות בסגנון ספר בראשית ואף להציג תאוריה מודרנית במהותה של זכות פוליטית, מדוע יטרח להסיח את דעתם של קוראיו

33 זו רשימה חלקית של שמות עבריים מהמקרא המופיעים במפתח העניינים של מהדורת לאסלט. ראו Laslett, *Two Treatises* (לעיל הערה 7), עמ' 451-464.

34 לניתוח מקיף במידה יוצאת דופן, באורך ספר שלם, ראו Kim Ian Parker, *The Biblical Politics of John Locke*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2004

באוסף עשיר כל כך של הרמזים מקראיים, החורג בהרבה מהמינימום הנדרש בבון טון הרטורי של תקופתו?

אציע שתי תשובות שונות, אם כי אולי ניתנות להשוואה. ראשית אטען שבשתי המסכתות האלוהים הוא האל המחוקק, וככזה הוא מבוסס תאולוגית כברית הישנה, וכמעט אך ורק בה. שנית אתיחס להיכרותו האינטימית העמוקה של לוק עם התנ"ך כטקסט מקור היסטורי ופוליטי. אינטימיות זו הייתה כמובן נוצרית ביסודה, ואולם היא אפשרה למקרא לפעול בדעתו של לוק לצד ספרים אחרים שהותירו עליו את חותמם, מאריסטו ועד גרוטיוס. היא השפיעה על דמיונו במידה שלא נפלה מהאופן שהשפיעה עליו ספרות המסעות לאמריקה, והיא סיפקה לו בעיות פוליטיות ומוסריות וכן תשובות שאינן נופלות בחשיבותן מהתשובות שהיו לבורדן או להובס בשבילו.

קצרה יריעתו של מאמר זה מכדי לפתח את שני הטענות הללו במלואם. בהמשך הדברים אציע ניתוח של כמה עדויות מפתח המאשרות את שתי טענותי העיקריות, שהן כאמור אלו: (א) האלוהות המבטיחה את קיומה של הישות המדינית הטובה של לוק היא אלוהות מחוקקת, ולכן היא קרובה לאלוהי העברים יותר מלא-האב הנוצרי; ו-(ב) על מדרג הספרים היקרים ביותר ללבו של לוק היה המקרא ספר היסטוריה שעמד בזכות עצמו, עתיר חומרים פוליטיים רבי השפעה.

ה

מבחינתו של לוק היו הספרים בראשית, דברים, שופטים ומלכים חלק מהיסטוריה פוליטית ראויה לשימוש, ומקורם בציוויליזציה עתיקת יומין הראויה לתשומת לב רבה. ללא ספק היו העברים "העם הנבחר", וככאלה היו מקרה ייחודי בהשוואה לאתונאים, לספרטנים ולרומאים. ואולם הנקודה המכרעת היא שהם ייסדו ישות מדינית וכוננו חוקה – יצירות אנושיות ולא אלוהיות. כך, בדומה לאחרים, היו העברים מקרה מבחן ומושא להשוואה ולניתוח תאורטיים.

לוק לא היה הראשון שהתייחס לברית הישנה כאל ספר היסטוריה לצורכי תאוריה פוליטית. ניקולו מקיאוולי ראוי לציון כהוגה הפוליטי המודרני הראשון שקרא את התנ"ך קריאה היסטורית של ממש, ואחריו החרה החזיק בודין, שהציע ניתוח מפורט משל עצמו. מעניין במיוחד לציין שמשפטני הטבע שביקשו לספר

סיפור היסטורי – גרוטיוס וסמואל פופנדרוף (Pufendorf; 1632-1694) – התייחסו ברצינות לברית הישנה כאל ספר עיון היסטורי. לוק בהחלט שייך למסורת זו. כמו פופנדרוף הוא התייחס לעידן שקדם לתורת משה כאל חלקה המוקדם של תאוריית שלבים היסטורית, שעניינה התקדמות כלכלית וקדמה פוליטית. "הדורות שאחרי גן עדן" או החברה האזרחית הקדם-מלוכנית, המזוהה עם תקופת השופטים, הם תפיסה שלוק חולק עם משפטני החוק הטבעי.

"בראשית היה העולם כולו אמריקה", מצהיר משפטו המהדהד של לוק.³⁵ כלומר, מתחילת ההיסטוריה האנושית היו כל בני האדם פראים שחיו על פי כלליו של המשפט הטבעי ללא ציוויליזציה. כמו שעולה מהפרוזה המחוודת הזאת לפסוק הראשון בתנ"ך, לאורך שתי המסכתות "אמריקה" של לוק היא כמעט תמיד אמריקה של שבטי הילידים שקדמו להתיישבות האירופית, דמוית מי קדם.

מעיון טקסטואלי מדוקדק עולה שכמעט כל אזכור של אמריקה בשתי המסכתות משתלב בתיאור דומה, על פי רוב מפורט יותר, הלקוח מהפרקים הראשונים במקרא. לא תהיה זו הפרוזה גדולה להציע שכל אימת שלוק חוצה רטורית את האוקיינוס האטלנטי, אדם וחיה אורבים לו בהמשך הדף, במרחק פסקה אחת בלבד.³⁶

ב"מסכת הראשונה" רב-גוניתה השבטית והלשונית של אמריקה מוצגת כנובעת ישירות מפזורת האומות והשפות בעידן המקראי, שקדם למגדל בבל. פסקאות 144-145 קריטיות במובן זה שהן כוללות את אמריקה במסגרת הישיות השבטיות הבראשיתיות המתוארות בפרקיו הראשונים של ספר בראשית (להבדיל מתיאורה כצאצאית שלהן, כמשקפת אותן או כמהדהדת אותן). טענתו של לוק נגד פילמר ברורה כאן וחדה, והשימוש שהוא עושה בברית הישנה חיוני: שום "סמכות אב" ושום "אדנותו של אדם הראשון" לא נחו על ראשי השבטים בקרוליינה או בשנער, כיוון ש"איננו יודעים מי היו שליטיהם, ואף לא מה

35 לוק, המסכת השנייה (לעיל הערה 11), סעיף 49, עמ' 38.

36 לוק, המסכת הראשונה (לעיל הערה 2), סעיפים 144, 153, עמ' 202, 212; המסכת השנייה (לעיל הערה 11), סעיפים 36-38, 65, 101-102, 108-109, עמ' 28-31, 48-49, 75-76, 81-83.

הייתה צורת הממשל, אלא רק שהם חולקו לחברות עצמאיות, המדברות בשפות שונות".³⁷ במצב מעין זה של חוסר בהירות פוליטי רב-פנים, אומר לוק לפילמר, שום שרשרת לינארית של סמכות פוליטית לא יכולה להוביל עד ג'יימס השני מאנגליה ומסקוטלנד.

חוקרי לוק מכירים את הטיעון הזה היטב, אבל רק לעתים רחוקות הם מציינים כיצד לאחר מכן לוק חוזר עליו כמעט מילה במילה, ועלינו לשים לב במיוחד לשימוש המסגיר שלו בכינוי הגוף: "התנ"ך אינו אומר מילה על שליטיהם או על צורות הממשל [ההדגשה שלי: כלומר, של האמריקנים, במסגרת השליטים וצורות השלטון של כל החברות הבראשיות], אלא רק מדווח כיצד קרה שהאנושות חולקה ללשונות ולאומות נפרדות".³⁸ הדברים חורגים הרבה מהפרכה פשוטה של דברי פילמר באותם אמצעים שלו עצמו, הלקוחים מכתבי הקודש. התנ"ך העברי בכלל וספר בראשית בפרט מתארים חברה קדמונית שבטית, כמו באמריקה בזמנו. במילים אחרות, ספר בראשית מניח את היסודות לכל ישות מדינית בראשיתית. הוא אולי מעורפל בכל הנוגע לשליטים ולצורות הממשל, אבל מספק מושג אוניברסלי של חברה אנושית בראשיתית המאופיינת בשלושה רכיבים לפחות: (א) היותה רב-לאומית; (ב) היותה רב-לשונית; ו-(ג) צורות(ת) הממשל וטיב ההנהגה או ההנהגות שלהן, לצורותיהן, אינן מתועדות. הרכיב האחרון בתפיסת כתבי הקודש את החברה הבראשיתית מעניין במיוחד, כיוון שב"מסכת השנייה" לוק אומר ש"בכל מקום קודם הממשל בזמן לספרי הזכרונות".³⁹ האם משמעות הדבר שהברית הישנה איננה בגדר "ספרי זיכרונות" או "תיעוד"? נהפוך הוא: מדובר ביוצא יחיד מן הכלל. והוא מוסיף באותה הפסקה:

וספרי-הזכרונות שיש לנו על ראשיתן של חברות מדיניות בעולם
חוץ מחברת בני ישראל, ששם התערב האל בעצמו, ושייסודה
אין בו סמך כלל למשנה בדבר שליטתו של אב, הריהם דוגמות

37 לוק, המסכת הראשונה (לעיל הערה 2), סעיף 144, עמ' 203.

38 שם, סעיף 145, עמ' 203.

39 שם, סעיף 101, עמ' 75.

מפורשות לראשית מעיין זו שציינתי, או על כל פנים ניכרים בהם עקבותיה בבירור.⁴⁰

ספר בראשית הוא אפוא בבירור מקור היסטורי חרף העובדה שאלוהים הוא שנתן אותו (ואולי מאפיין זה אף מעצים את כוחו כמקור היסטורי). יתר על כן, "המסכת השנייה" מרחיקה אל מעבר ל"מסכת הראשונה" ומצהירה שתיעוד זה אולי מעורפל בכל הנוגע לראשיתן של צורות הממשל הבראשיתיות, אבל הוא ברור דיו ופוליטי דיו כדי שיעלה ממנו ש"אין בו סמך כלל בדבר שליטתו של אב" במובן שאליו מכוון פילמר, או במילים אחרות: ששום מנהיג קדום לא ירש את זכויות האב השלטוניות של אלוהים או של אדם הראשון. כשמתייחסים אליהם יחד, הקטעים מתוך שתי המסכתות מאששים את הנטען במאמר זה: המקרא, מבחינתו של לוק, הוא תיעוד היסטורי-פוליטי לגיטימי ואף מקור ייחודי וחיוני. כך, באופן שחורג בהרבה מתשובה מתוחכמת לפילמר בנשקו שלו, לפנינו מבט חטוף בקטגוריה קריטית של ניתוח פוליטי, תיאור בר קיימא של השלב הראשון של ההיסטוריה הפוליטית מספר בראשית.

יש קשר מרתק בין תפיסתו של לוק את ילידי אמריקה ואת הדורות שלאחר אדם הראשון ובין קביעתו ב"מסכת השנייה" ש"בעידנים הראשונים של העולם" היו בני האדם בעליה רק של חלקת האדמה שאותה יכלו לחרוש. גם כאן אדם ונח מארחים חברה לאנשי השבטים האמריקנים:

את מידת הקניין קבע הטבע על-ידי מידת עבודתו של אדם וצרכי חייו. אין איש שעבודתו תוכל לכבוש או להפוך לקנינו את הכול; [...] מידה זו הגבילה את נחלתו של כל אדם כדי שטח צנוע מאד, שטח שאפשר היה לו להפכו לקנינו [...] ומידה זו עצמה אפשר לקבוע גם כיום בלי להזיק לשום אדם, כל-מה שנראה העולם מלא. כי נתאר לנו איש או משפחה במצב שהיו נתונים בו כשנושב העולם לראשונה על-ידי בניו של אדם הראשון או בני נח; ילך נא אותו איש להתישב באחד המקומות הפנוים שביבשת אמריקה;

והנה ניווכח שהנחלה שיוכל לרכוש לו, על-פי המידות שקבענו, לא תהא גדולה מאד, ורכישתה לא תגרום נזק אפילו כיום לשאר בני-האדם.⁴¹

מעבר לפרקים הראשונים של ספר בראשית המשיך לוק בדרכס של סלדן, סידני ואולי גם מילטון בשימושו בהיסטוריה הקדם-מלוכנית של היהודים כדי לסתור את המלוכנות המקראית של פילמר ואף ללעוג לה. הוא מכוון שוב להסתמכותו של יריבו על השליטים המלוכנים בעולם החדש ולועג ל"סיפור לא בהיר על קיומם של מלכים קטנים רבים באיי הודו המערבית המסופר על ידי פרדיננדו סוטו, או מתוך כל אחד מספרי ההיסטוריה החדשים על צפון אמריקה [...] כמו באמצעות כל דבר אחר שהוא מביא מהתנ"ך הנוגע למלכים המרובים שהוא מונה".⁴²

את אמריקה של לוק אפשר אפוא לכלול בקטגוריה של כתבי הקודש של חברה בראשיתית וקדם-מלוכנית. כמובן, אינני מציעה להחיל רדוקציה כזאת על הדיון העדכני שהצית ג'יימס טאלי ועוסק בתפיסתו ה"אירוצנטרית", הפרוטו-קולוניאליסטית לכאורה, של לוק את אמריקה כנדל"ן זמין לכול.⁴³ נושא מרתק זה נמצא מחוץ לתחומו של מאמרי זה.

אבקש לטעון שבחיפוש אחר תאוריית ממשל הנטועה בתפיסה היסטורית של ישויות מדיניות קדומות, אין צורך להתקדם לפי לוק עד הפרק השמיני בספר שמואל א וייסוד המלוכה העברית – התפתחות פוליטית מאוחרת (ומבחינתם של

41 שם, סעיף 36, עמ' 28.

42 שם, סעיף 153, עמ' 212.

43 James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 137–176; idem, "Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights," in: Graham Alan John Rogers (ed.), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Stephen Buckle, ראו, *Oxford: Clarendon*, 1994, pp. 165–196; לטיעון נגד מייצג ראו, Stephen Buckle, "Tully, Locke, and America," *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2) (2001), pp. 245–281

הרפובליקנים האנגלים וההולנדים, התפתחות מצערת), ששמה סוף להיסטוריה פוליטית לא מלוכנית ארוכה ומיוחדת.

לוק החזיר את המקרא לפילמר כמו בומרנג, אבל בה בעת היה בקיא בחלק זה של כתבי הקודש במידה שעלה בידו להציג סיפור חלופי מבוסס היטב, היסטוריה פוליטית עשירה, שאין בה כלל מלכים שטוענים לסמכות בזכות אבות. במילותיו של לוק עצמו:

סבור הייתי שהמחבר [פילמר] מביא מהתנ"ך הוכחות ודוגמאות לממשל מלוכני המבוסס על סמכות אבהית שעברה מאדם הראשון, ולא את סיפור תולדות היהודים, שבקרבם לא היו מלכים אלא שנים רבות מאוחר יותר, לאחר שהפכו לעם.⁴⁴

הקרבה הטקסטואלית בין אמריקה לספר בראשית כדגמים לחברות אנושיות קדומות היא רק דוגמה אחת ליחסי הגומלין שלוק יוצר בין תימוכין "אנתרופולוגיים" ומקראיים ובין טיעונים בסיסיים. מעבר לניגוחים מרובי הציטוטים של פילמר, כמו שראו זאת רוב החוקרים שעסקו בחלקה האחרון של "המסכת הראשונה", לוק ממשיך ומציג תפיסה פוליטית חיובית מוצקה של התנ"ך. ב"מסכת השנייה", כשהוא כבר משוחרר מפילמר, הוא משתמש בתנ"ך בשפע בחשובים שבדיוניו על מצב הטבע, על מצב המלחמה, על הקניין, על ראשיתה של החברה הפוליטית ועל הכיבוש.⁴⁵ מה מציע אפוא לוק להבין מהתנ"ך בנוגע לממשל טוב?

44 לוק, **המסכת הראשונה (לעיל הערה 2)**, סעיף 153, עמ' 212; הטיעון שלוק פורש בדבר טיבה הלא מעשי של הסמכות בישות המדינית הקדם-מלוכנית במקרא נמשך עד סעיף 158, עמ' 215.

45 בכלל המופעים החשובים של אלו ראו לוק, **המסכת השנייה (לעיל הערה 11)**, סעיפים 21, 11, 25-26, 36, 101, 109, 196, עמ' 8-9, 16-17, 21-22, 28-29, 75-76, 81-83, 146-147.

I

את הרעיון שבליית בררה עזב האדם את מצב הטבע וייסד חברה אזרחית שאל לוק מהובס. ואולם הוא בחר לבסס אותו על העדות ההיסטורית של הברית הישנה. מצב הטבע אצל לוק הוא ניגודי לפרקים ותובע הנהגה זמנית וצדק. הפנייה לכוח עליון עשויה להתברר כחסרת תועלת בוויכוחים קדם-פוליטיים שכאלה: איזה הסבר אחר יש למלחמה בין בני ישראל לבני עמון אחרי שיפתח קרא בפירוש לאלוהים להכריע בין הנצים?⁴⁶

בחירתו של לוק בסיפורו של יפתח אינה שרירותית, וכמוה כל הפניה אחרת שלו לספר שופטים. את אותו הטקסט קרא באופן פוליטי גם אוגוסטינוס הקדוש (354-430), וכמו פייר ז'וריו (Jurieu; 1637-1713) והוגים פרוטסטנטים אחרים, ראה לוק בתקופת השופטים שלב מעבר בין מצב הטבע לחברה האזרחית, ובכשלו ראה הוכחה לנחיצותה של המדינה לצורך יישוב סכסוכים.⁴⁷ התנ"ך, טען לוק, תיעד את הרגע המסוים שבו "עוברים בני-אדם מן המצב הטבעי למצב של חיי קהילה, כשהם ממנים שופט עלי אדמות", ואשר מייסד "חברה מדינית או אזרחית".⁴⁸ חוקריו המודרנים של לוק לא הבחינו באופיו הפוליטי במהותו של ספר שופטים, שבהחלט יכול להיחשב דומיננטי בהשקפת העולם הפוליטי המגובשת העומדת בבסיס הנרטיב ההיסטורי המוקדם של התנ"ך.⁴⁹

46 שופטים יא, כז. יפתח הרחיק לכת עד כדי עימות עם בני עמון בטיעונים משפטיים בנוגע לזכותם של העברים לארצם. תפקיד המפתח שיש לסיפור זה אצל לוק בא לידי ביטוי במסכת השנייה (לעיל הערה 11), סעיף 21, עמ' 16-17; השוו המסכת הראשונה (לעיל הערה 2), סעיף 163, עמ' 218. וכן המסכת השנייה (לעיל הערה 11), סעיפים 109, 176, עמ' 81-83, 133-135. בהערת העורך למהדורה האנגלית לאסלט טוען כי "ניכר שלוק ראה בסיפור יפתח חלק חיוני ביסודות, המעוגנים בכתבי הקודש, של טיעונו בעניין חברה אזרחית וצדק". ראו "Second Treatise", Locke (לעיל הערה 7), עמ' 282.

47 הערת העורך של המהדורה האנגלית. ראו שם, עמ' 282.

48 לוק, המסכת השנייה (לעיל הערה 11), סעיף 89, עמ' 66-67.

49 לשחזור של השקפת עולם זו ככזאת המתמקדת במלוכה מוגבלת לצד רכיבים רפובליקניים מתונים – שחזור עדכני יותר ולטעמי משכנע – ראו Hazony, "Does the Bible Have a Political Teaching?" (לעיל הערה 32).

בניגוד לרבים מקוראיו המודרנים עמד לוק על מהותה הלגליסטית, התומכת בממשל מוגבל, של ההיסטוריה המקראית. הוא טען שמדינתם של העברים לא רק שהייתה מיוחדת במינה, ולא רק שכוננה בידי האל, אלא שהייתה גם מדינה ש"ייסודה אין בו סמך כלל למשנה בדבר שליטתו של אב".⁵⁰ החומש מספק ללוק את הבסיס המשפטי המפורט לדבר שכינה בחיבור מוקדם יותר "חירות יהודית לאומית".⁵¹ אותה חירות התבססה לחלוטין על ציות לחוקים שניתנו במעמד הר סיני. אכן כך: "כתבי הקודש שותקים לחלוטין" בכל דבר שנוגע לממשלים אחרים, והמקרא "אומר מעט מאוד על ישויות מדיניות";⁵² ואולם השתיקה היא בנוגע למדינות אחרות, ולא בנוגע להיגיון הפוליטי הבולט של מדינת העברים.

מבחינתו של לוק נוכחותו של האל בחוקה היהודית העתיקה וכן במדינה מודרנית בעלת שלטון נאות היא העירבון היחיד לכל שיג ושיח פוליטיים. ואולם שום שליט אינו רשאי לטעון ביהירות לשלטון אבסולוטי כשבה בעת הוא נשען על חסד האל. אם שליט הוא טירן, הזכות האלוהית עוברת למורדים בו – כפי שהבין לוק את הסיוע שהגיש האל לחזקיהו בהתקוממותו מול מלך אשור בספר מלכים.⁵³ בבסיס טענתו היסודית ביותר של לוק, הממשיכה את הקו שהחלו בו המלוכנים מאה שנים קודם לכן, עמדה גם הפעם ההיסטוריה המקראית.

נוסף ונתקדם. יש הקבלה מסגירה בין דחייתו של לוק את ירושתו לכאורה של אדם הראשון כשמדובר בענייני ממשל ובין הפרכתו את הטענה שצאצאיו של אדם הראשון יורשים אותו בבעלותו על העולם כמונחים של קניין. אם מלך אינו יכול לטעון לזכות חסרת מגבלות מלידה שמקורה באדם הראשון,

50 לוק, *המסכת השנייה (לעיל הערה 11)*, סעיף 101, עמ' 76.

51 John Locke, "First Tract on Government" (1660), in: idem, *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 26–27

52 Locke, *שם*, עמ' 51. לו היו כתבי הקודש, טען לוק, חוקה שלמה מכל היבט אנושי, כי אז כל חקיקה אזרחית חדשה הייתה נחשבת חילול הקודש. ראו חיבורו "Second Tract on Government", *שם*, עמ' 72.

53 *וְהָיָה ה' עִמּוֹ, בְּכָל אֲשֶׁר יֵצֵא יִשְׂרָאֵל יִשְׁכְּבִיל; וַיִּמְרֹד בְּמֶלֶךְ אֲשׁוּר, וְלֹא עָבְדוּ* (מלכים ב יח, ז). בהקשר זה הדגיש לוק את השימוש המקראי בפועל "וימרוד" כמעיד על הוראה אלוהית מפורשת למרידה פוליטית. ראו לוק, *המסכת השנייה (לעיל הערה 11)*, סעיף 196, עמ' 147–146.

אין בעלים היכול לטעון לזכויות קניין שמקורן באותו אב קדמון. ממש כשם שאדם הראשון לא היה שליט אבסולוטי, הוא גם לא היה בעליה של האדמה. הוא לא קיבל מבוראו שום דומיניום – שליטה מלאה וישירה – על האדמה שתחת רגליו. על כן גם נח ובניו לא היו זכאים לכך. בשני המקרים, הפוליטי והכלכלי, הזכות המוחלטת או הדומיניום הם מנת חלקו של אלוהים עצמו. מגבלה כפולה זו, הן על הממשל הן על הקניין, מאחדת את תאוריית הממשל המוגבל של לוק עם תאוריית "הכלכלה המוסרית" שלו, הרוחה בעלות יחידה ומבכרת סולידריות אנושית. בראשית, אמר לוק, היה כל העולם שייך לכל בני האדם.⁵⁴ זה שורש הקשר העדין בין תאוריית הממשל של לוק – הגבלת הדומיניום הפוליטי – ובין תאוריית הכלכלה המוסרית שלו, שהתבססה על הגבלת הדומיניום החומרי. הקשר בין השניים נמצא בפרקים השני והשלישי בספר בראשית.

כמו שנוכחנו לראות, לוק קושר ישירות בין תמת הפלורליזם של הישות המדינית הקטנה – באמריקה ובימי האבות בתקופת המקרא בעת ובעונה אחת – ובין טענתו המקבילה שבשתי החברות הקדומות הללו הוגבלה "נחלתו של כל אדם" לכדי "שטח צנוע מאד".⁵⁵ הפרק "על הקניין" ב"מסכת השנייה" מציג את הצמיחה משטחים מצומצמים בבעלותו של האדם לשטחים מגודרים ורחבי ידיים על ציר הזמן המקראי, מן הגירוש מגן ערן ועד תקופת ההתנחלות.⁵⁶ כמו המדינות, גם נחלות התרחבו והתגבשו עם הזמן. ממש כמו שאדם הראשון לא שלט בעולם

54 ב"מסכת הראשונה" טען לוק שלא בראשית א, כח, ולא שום מקור אחר אינם מתייחסים ל"רעיון המלוכה של אדם הראשון או את תפיסת הכוח השלטוני האישי שלו [...] לסיכום, הטקסט רחוק מלהוכיח שאדם הראשון הוא הבעלים הבלעדי; להפך, הוא מאשר את השיתוף הראשוני בין בני האדם בכל הדברים, שיתוף המופיע בהענקה מטעם האל, כמו גם במקומות אחרים בכתבי הקודש. התפיסה בדבר ריבונותו של אדם הראשון, הבנויה על הכוח השלטוני האישי שלו, חייבת ליפול בהיעדר כל תימוכין לה". ראו לוק, *המסכת הראשונה (לעיל הערה 2)*, סעיף 40, עמ' 103-104. השוו להקדמה של לאסלט לשתי המסכתות: Laslett, "Introduction," in: Locke, *Two Treatise (לעיל הערה 7)*, עמ' 101.

55 לוק, *המסכת השנייה (לעיל הערה 11)*, סעיף 36, עמ' 28. השוו להערת השוליים של עורך המהדורה האנגלית Laslett, "Second Treatise" (לעיל הערה 7), עמ' 292.

56 לוק, *המסכת השנייה (לעיל הערה 11)*, סעיף 38, עמ' 30-31.

בזכות אבות פוליטית, כך הוא גם לא נהנה מבעלות פרטית על העולם, ולפיכך לא יכול היה להוריש לצאצאיו אף אחת משתי הירושות הללו:

אל לנו להניח איפוא שהעולם כולו ניתן לאדם הראשון כאחוזת-ארץ וקנין פרטי, להוציא את כל שאר בני-האדם, דבר שאי-אפשר להוכיחו בשום פנים. וגם אי-אפשר לבסס עליו את קנינו של שום אדם. לעומת זאת, אם נניח שהעולם ניתן לבני-אדם במשותף (ואמנם כך היה), נקל לראות שעבודתם יכלה להקנות להם זכויות של חזקה נפרדת ביחס לחלקות שונות לצורך שימוש הפרטי, בלי שיתעוררו ספקות ביחס שלזכותם ובלי שיביא הדבר לידי מריבות.⁵⁷

הצהרה זו מקבילה מבחינה רשמית לעיקרון הפוליטי הגדול של לוק שאין בנמצא אף יורש יחיד או מלך גדול שיכולים לטעון כי הם יורשי אדנותו של אדם הראשון, לא כל שכן לטעון לסמכות העוברת בירושה, שלה אפילו אדם עצמו לא יכול היה לטעון. כך, במונחים דומים להפליא שתי המסכתות שוללות כל הוכחה מקראית הן לפטריארכיה הן לדומיניום של אדם יחיד, ובמקום זאת טוענות שהזכויות הפוליטיות וכן זכויות הקניין חולקו בין בני אדם רבים מספור. מחקר נוסף דרוש כדי להדגיש את המאפיינים ההבראיסטיים ב"כלכלה המוסרית" של לוק. רוב פרשנוי של לוק בימינו מסכימים שהשלב ההיסטורי שקדם לגידור הקרקעות, שהוא זיהה עם חלקו הראשון של ספר בראשית, היה לתפיסתו "קומונה שלילית", שממנה במשך הזמן לקחו לעצמם בני האדם קניין פרטי, ולא "קומונה חיובית", שמשמעותה היא שכל הארץ שייכת לדורי דורות לכל בני האדם.⁵⁸

57 שם, סעיף 39, עמ' 31-32.

58 ראו בייחוד Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980; Dunn, *Political Thought of John Locke* (לעיל הערה 21). טאלי, הטוען שלוק מיישם את

בכל הקשור לחשיבותו של הקניין הפרטי כבסיס היחיד להשתתפות בקהילה הפוליטית נקט לוק עמדה רפובליקנית. רכוש הוא הבסיס למעורבות אזרחית, והיא בתורה תנאי לחירות. מכאן שכשהחרימו צ'רלס השני וג'יימס השני קניין ממתנגדיהם, בכללם הפורטינים הרדיקלים מסביבתו החברתית של לוק, הם קיפחו את מעמדם האזרחי. אף שהדגם הפוליטי הבשל של לוק היה דגם מלוכני, אפשר להבחין בהגותו בכמה היבטים רפובליקניים חשובים. הוא מצא באנגליה רכיבים של רפובליקה פדרלית – משטרה המבוזר, השלטון המקומי החזק וההשתתפות האזרחית התוססת.⁵⁹ העניין הגדול שהביע לוק בקניין הזעיר והרב-פנים שאפיין את החברות הקדומות – החל בחברה המקראית וכלה באמריקנית – עולה בקנה אחד עם רעיון זה של קניין כאמצעי לזכויות אזרחיות נרחבות.⁶⁰ אין ספק שהתיאור המפורסם של אבולוציה כלכלית בפרק "על הקניין" ב"מסכת השנייה" מסביר מדוע שינתה המצאת הכסף את החברות האגרריות מהעבר הרחוק, שבהן עיכר האיכר בעצמו את חלקתו הקטנה. אותה התפתחות הכרחית הרחיבה עד מאוד את האפשרות לצבירת הון ורכוש.⁶¹ אך אם אדם

-
- עקרון "הקומונה החיובית", חולק בנקודה זו על טאק ועל דאן (וכן על הונט [Hont] ועל איגנטייף [Ignatieff]). ראו להלן), המייחסים ללוק את דגם "הקומונה השלילית".
- 59 באיכויות פוליטיות אלו מצא לוק ערכוביה של נצרות טובה ושל רפובליקניות רומית. על פי חיבורו "על הקריאה" ("Concerning Reading"), המקורות הראשיים להוראת המוסר הם על החובות של קיקרו והברית החדשה. בנקודה זו אני ממשיכה את פרשנותו של גולדי. ראו Mark Goldie, "Introduction," in: Locke, *Political Essays* (לעיל הערה 51), בייחוד עמ' xxvi.
- 60 פרשנות מעניינת במיוחד של שימושו של לוק בספר בראשית מציע גרוס. ראו George M. Gross, "Notes for Reading the Bible with John Locke," *Jewish Political Studies Review* 9 (3–4) (1997), pp. 5–18. גרוס מציע שעניינו של לוק בשתי המסכתות בברכת האל ("פרו ורבו ומלאו את הארץ") רפובליקני במהותו ומכוון להשלכותיה של מלוכה אבסולוטית, המגבילות את גידול האוכלוסייה. בכונתי להתמודד עם פרשנות זו בגרסה מורחבת של מאמר זה.
- 61 לוק, המסכת השנייה (לעיל הערה 11), סעיף 36, 28–29; וראו את הערת העורך של המהדורה האנגלית לאותה פסקה: Laslett, "Second Treatise" (לעיל הערה 7), עמ' 292. כמה מההיבטים המכריעים של תורת המשפט הטבעי של העת החדשה המוקדמת נותרים מחוץ לטווח הדיון כאן, ובראשם ההבחנה בין "זכות מושלמת" ובין "זכות לא מושלמת" וכן המחלוקת בין פילמר ללוק באשר לסוג ההסכמה שחלוקת

אחר גווע ברעב, זכותו לחיים גוברת על זכותם של האחרים לקניין, ובני האדם מחויבים להאכילו על חשבונם. מילותיו של לוק ב"מסכת הראשונה" בהחלט ראויות כאן לציטוט, אם כי מצטטים אותן רק לעתים רחוקות:

אך אנו יודעים כי אלוהים לא הפקיר איש לרחמי זולתו, שיוכל להרעיב אותו כרצונו. אלוהים, הארון ואבי הכול, לא נתן לאיש מילדיו בעלות שכזאת על החלק שהוקצה לו בדברי העולם הזה, והעניק לאח הנזקק זכות ליהנות מן העודף של התוצרת. אין זה צודק אפוא למנוע זאת ממנו כאשר צרכיו הדוחקים דורשים זאת.⁶²

בהערת העורך שלו לפסקה זו ב"מסכת הראשונה" הצייע פיטר לאסלט שבעת כתיבתה ראה לוק לנגד עיניו את לוקס 11: 42: "אוי לכם הפרושים המעשרים את המִנְתָּא ואת הפיגם ואת כל הירק ומניחים את המשפט ואת אהבת אלוהים ועליכם לעשות את אלה ולא להניח גם את אלה".⁶³ אני חולקת על כך. דבריו של ישוע אצל לוקס נגד הפרושים הם הצהרה ברורה של צדקה מרצון: "אבל תנו לצדקה את אשר בם, והנה הכול טהור לכם" (לוקס 11: 41). הטקסט של לוק, להבדיל, מבכר צדק על פני רחמים וטובע את המונח "הזכות ליהנות מן העודף", המשקף בכירור את החקיקה החברתית בחומש. בעלי האדמות מחויבים שם על פי חוק לתת לנזקקים את עודף התוצרת שלהם – הסוגים המדויקים של השאריות מיבול השדה מוכרים בשמות "לקט", "פאה" ו"שכחה" – בלי שהדבר יהיה תלוי ברצונם הטוב. לוק עצמו אינו מפנה את דיונו ב"זכות ליהנות מן העודף" אל הברית החדשה, אלא כופר בהקשר זה, שכל כולו מתבסס על הברית הישנה, בזכותו של אדם הראשון לטעון לדומיניום אישי. "התפיסה בדבר

הקניין המקורית כרוכה בו. לוק התאמץ להדגיש, בעזרת התנ"ך, שהמצב הטבעי היה עידן של שפע רב, ולכן לא היה בו צורך בהסכמה רבתי כשהחלו יחידים כאלה ואחרים להקצות לעצמם חלקות.

62 לוק, המסכת הראשונה (לעיל הערה 2), סעיף 42, עמ' 105.

63 ראו את הערת העורך "First Treatise" Laslett, (לעיל הערה 7), עמ' 170. הציטוט מהברית החדשה (מהדורת דליץ).

ריבונותו של אדם הראשון, הבנויה על הכוח השלטוני האישי שלו, חייבת ליפול בהיעדר כל תימוכין לה".⁶⁴

לפיכך בעלות אבסולוטית איננה מקובלת בדיוק כמו שלטון אבסולוטי. זכות הקניין – שבה כמובן תמך לוק – נדחקה חלקית מפני זכותו של האדם הרעב "ליהנות מן העודף". רק התנ"ך, לא הברית החדשה, יכול היה לתמוך בגישה משפטית ושלא מרצון שכזאת בנוגע לקשר בין העשיר לרעב, הודות לדגם הייחודי שהעמיד של קהילה אלטרואיסטית המעוגנת בחוק.

במאמר מוקדם שנכתב ב-1663 או 1664 כתב לוק שקניין חומרי "אינו עד כדי כך שלנו, שהוא חדל להיות של אלוהים". האם ייתכן, שאל לוק באותו הקשר, שדבריו של האל בענייני קניין יעמדו בסתירה לחוק הטבעי? כלום הייתה יציאת מצרים, שכללה הברחת טובין מצרי על פי פקודה אלוהית – לוק מפנה כאן לשמות יב, לה – בבחינת הפרת זכויות הקניין הטבעיות של המצרים להחזיק בעבדיהם העברים? הוא עונה בשלילה, שכן אלוהים יכול להעביר קניין מאדם אחד לאחר בלי להפר את זכותו הטבעית של הבעלים הקודם, כיוון שכל הקניין נמסר לנו כ"פיקדון" מאלוהים.⁶⁵

אף שאינני קובעת כי דעה מוקדמת זו של לוק נותרה בעינה גם בשתי המסכתות, אני אכן טוענת שהדיה נשמעים ב"זכות ליהנות מן העודף", שפגשו ב"מסה הראשונה", וכן בפרק "על הקניין" ב"מסכת השנייה". קניין פרטי, שחולק מסך הקניין המשותף המקורי, בהחלט ראוי שלא "יתעוררו ספקות ביחס לזכותם [עליו] ובלי שיביא הדבר לידי מריבות"; ואולם יורשיו של אדם הראשון מחויבים בה בעת לשמור זה על זה ולהיות צדיקים בעיני האל. במובן זה אלוהים הוא המחזיק באוקטוריטס (*auctoritas*) – סמכות שלטונית – ובדומיניום

64 לוק, *המסכת הראשונה* (לעיל הערה 2), סעיף 40, עמ' 104. ושוב, מיד אחרי הקטע המתיחס ל"זכות ליהנות מן העודף" ובסיכום הפרק *במסכת הראשונה* העוסק ב"על זכות הריבונות של אדם הראשון, מתוקף הענקה מאת האל": "מכל זה ברור שאף כי אלוהים יכול היה לתת לאדם הראשון כוח שלטוני אישי, אותו שלטון אישי לא יכול היה להעניק לו ריבונות כלל. אך הבאנו כבר הוכחות מספיקות לכך שאלוהים לא העניק לו כל כוח שלטוני אישי". ראו לוק *המסכת הראשונה*, שם, סעיף 43, עמ' 106.

65 John Locke, "Essays on the Law of Nature VII (1663–1664)", in: idem, *Political Essays* (לעיל הערה 51), עמ' 126.

אולטימטיביים, שמעולם לא היו נחלתו של אדם הראשון, ושאת הזכות להם לא יכולים צאצאיו לתבוע. עוצמה פוליטית, כמו עוצמה כלכלית, לעולם אינה "חדלה להיות של אלוהים".

ז

כעת ברצוני לפנות לשאלה העלולה להפריך את טענתי. כלום פנייתו של לוק להיגיון הטבעי מייתרת מיסודם את ציטוטיו המקראיים? כלום חוכמת הברית הישנה איננה אלא שם נרדף למשפט הטבעי? האם לוק פשוט מקשט את תרומתו המורדנית המופתית למסורת המשפט הטבעי של תקופתו בדוגמאות מקראיות? חוקרים אחדים אכן טענו שכך הדבר, ולהלן דוגמה עדכנית. סטיבן באקל כותב:

בנקודות מפתח לוק תומך בטענתו באמצעות פנייה לציטוטים מהתנ"ך: אלוהים ציווה עלינו את העבודה בעולם שהעניק לנו במשותף, ועלינו לעשות כן מכיוון ש"העניק לנו מהכול בשפע ליהנות". עם זאת אין די בציטוטים מעין אלה כדי לבסס את הטענה מכיוון שהוא גם מתעקש שטענות אלה עולות בקנה אחד עם ההיגיון הטבעי.⁶⁶

כדי להתמודד עם השקפה זו אבקש להתמקד ב"אלוהים המחוקק", הבסיס למסורת המשפט הטבעי הנוצרי, ואעשה זאת בעזרת מילותיו התמציתיות של קנור האקונסן, שניתח את חיבורו של לוק **מסה על שכל האדם**: "על מנת שיהפך כלל לחוק, עליו לנבוע מהמחוקק". עוד הוא מוסיף כי שלושה מערכי חוק ושלושה מחוקקים כאלה יכולים להתקיים: "חוק האל או החוק הטבעי,

66 Buckle, "Tully, Locke, and America" (לעיל הערה 43), עמ' 275, בהתייחס ללוק, **המסכת השנייה (לעיל הערה 11)**, סעיפים 25, 31, עמ' 21, 24-25.

שמקורם באלוהים; החוק האזרחי, שאוכפות ממשלות; וחוק הדעה או המוניטין, שמתבססים בקבוצה חברתית נתונה".⁶⁷

כלום יכול היה לוק להוכיח באופן רציונלי שאת החוק הטבעי חקק אלוהים? מבחינתו של האקונסן, "השאלה המרכזית היא אם אכן מסר לוק, או שיכול היה למסור, דבר מה שבאמות המידה שלו עצמו יכול היה להיחשב טיעון רציונלי בזכות הטענה שבשביל האנושות אלוהים הוא מחוקק [...] או שמא בעניין זה הסתמך, או שנאלץ להסתמך, על ההתגלות".⁶⁸ לטענתי מדובר בדיכטומיה נוצרית, ולא יהודית או הבראיסטית.

במונחיו של האקונסן לוק טען ש"ישו הכריז מחדש על החוק הטבעי, שלפנים היה מוכר רק חלקית כהיגיון טבעי או בדבריו של אלוהים באמצעות משה, והוא לימד אותו ואת הסנקציות הנלוות אליו בבהירות רבה משיכולים היו אותם מקורות".⁶⁹ הבחנה זו, שעליה לא אחלוק ישירות, מסייעת להדגים את תפקידו חסר התחליף של התנ"ך בפילוסופיה הפוליטית הבשלה של לוק: הוא מהווה אב-טיפוס לתרבות מבוססת חוק. התנ"ך סיפק ללוק עדות היסטורית מחברה קדומה בעלת קוד משפטי-מוסרי מורכב, שזים וכונן האלוהים, אשר תפקדה היטב ושרדה זמן ארוך למדי.

ג'ון סלדן לימד – וסביר להניח שגם לוק למד ממנו – שהחוק האזרחי של העברים היה שקול לחוק הטבעי עצמו. אין ספק שבמעמד הר סיני התרחשה התגלות כשמשה מסר לאומה בהיוולדה את דבריו של האל כטקסט חוקתי שלם ומוכן. ואולם זו הייתה התגלות שונה מזו של ישו. היא יצרה אוסף משפטי מפורט ומתפתח ונתנה את האות לכינונם של מוסדות משפטיים וחברתיים במדינה דינמית ומתפתחת. אינספור דוגמאות יום-יומיות העידו על חווייה היסטורית רחבת היקף של כינון החוקים. לפחות במובן מוסרי קריטי אחד, שאליו נדרשתי, נבדלה המסורת המשפטית הזאת מתורתו של ישו: בדומה לסלדן, גם לוק קיבל

Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy from Grotius to the* 67
Scottish Enlightenment, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 53

בהתייחס ל- John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (לעיל)
הערה 18), ספר 1, פרקים 2, 3; ספר 2, פרקים 28, 5-10.

Haakonssen, *Natural Law* (לעיל הערה 67), עמ' 54. 68

שם, עמ' 57. 69

את הגישה המשפטית והפרוצדורלית היהודית לשוויון כלכלי, שנבדלה למדי מזו של ההסתמכות הנוצרית על צדקה (קאריטס, *caritas*), הנגזרת רק מגדבת לכו של אדם.

בדיוק משום שבמילותיו של לוק המוקדם יותר כוונתו של ישו הייתה שלא להיכנע עוד "לצווים משפטיים"⁷⁰ – אי-אפשר ששתי המסכתות מסתמכות על הברית החדשה. רעיונו הבשל של לוק בדבר החוק הטבעי, שהתנ"ך תומך בו, הפרדיגמה שלו של "אלוהים המחוקק" והדגשתו שסמכות האב העליונה והשליטה האולטימטיבית על הקניין נשארות בידי שמים – כל אלו עשו את הברית הישנה למקור פוליטי חיוני.

לטענתי, המקרא העניק ללוק בסיס איתן לטיעונו בזכות הגבלת הממשל וכן בזכות הגבלת הבעלות הפרטית. כמו הרינגטון וסידני, הבחין לוק היטב ביציבות הכלכלית והפוליטית נוסח המקרא, שאיננה הדגם הנוצרי: נכסים פרטיים קטנים ומרובים הם עמוד השדרה של הקהילה. הגבלת הקניין מביאה לידי יציבות. נעדרים מכאן הן הגינוי של ישוע את הקניין הן החלוקה הקיצונית מחדש שהטיפו לה ה"משווים" (Levelers); מדובר בשיוף עדין של הבדלים חברתיים שתורת משה פרטה לפרוטות משפטיות. יתרון אחרון של בחינת המקורות ההבראיסטיים-מקראיים של לוק הוא שאת האריג העשיר של ההגות המשפטית-פוליטית העולה מהם אי-אפשר לקפל לכדי הגדרתו המפורסמת של ג'ון דאן בנוגע ל"מה שכבר מת" אצל לוק.⁷¹

ח

עניינו של לוק יכול לתמוך בטענה שחוקרים בימינו אינם יכולים להידרש כראוי להבראיזם פוליטי אלא אם הנרטיבים המקראיים של העברים העתיקים יתפסו את מקומם לצד קלסיקות יווניות כגון חוקת האתונאים לאריסטו או קלסיקות רומיות דוגמת חיי שנים עשר הקיסרים לסוטוניוס. ראוי להם שיוצבו על אותו

70 Locke, "First Tract on Government" (לעיל הערה 51).

71 John Dunn, "What Is Living and What Is Dead in the Political Theory of John Locke," in: idem, *Interpreting Political Responsibility, Essays: 1981–1989*, Oxford: Polity, 1990, pp. 9–25

מדרך לצד מקורות חשובים אחרים של מחשבה פוליטית קדם-מודרנית. ככלות הכול, כלום לא היו ליהודי (המקראי) פוליס, גופים משפטיים, חוקה, שליטים ושפה פוליטית? אל מול משברים מאותו הסוג, כלום לא הגיב באופן פוליטי? כשכשלה צורת הממשל שלו, כלום לא פעל לתקנה? אל מול בצורת, כלום לא יישם צדק חלוקתי? חוקרי לוק של ימינו לא היו פוסחים על גרוטיוס, שאותו קרא לוק בתשומת לב. אל להם לפסוח על בראשית, דברים וויקרא, שופטים, שמואל ומלכים, שאותם קרא לוק בתשומת לב גדולה אף יותר. לכל הפחות הם ראויים לאותה בחינה מדוקדקת שלוק עצמו הקדיש להם.

שער חמישי

שוק, מסחר, אשראי

ריכוזיות במקרקעין, יעילות, עבדות ושנת היובל

יעקב רוזנברג ואבי וייס

מבוא: הצורך בבחינה מחודשת של מטרות היובל

היובל, כמו שהוא מתואר במקרא, נתפס בדרך כלל כחג השחרור הנפתח בתקיעת שופרות, משפחות שבות ומתאחדות ונכסים חוזרים לבעליהם. זהו חג לחירות שבו עבדים יוצאים לחופשי וזוכים בכל חירויותיהם האזרחיות; וחג לצדק החברתי שבו כל האדמה שנמכרה בחמישים השנים שלפני כן חוזרת לבעליה. עולה אפוא שהיובל נתפס כמצווה חברתית במידת מה, שמטרתה העיקרית היא לכאורה להשיג מידה של שוויון בין בני האדם. ואולם בחינה מדוקדקת של המצוות הקשורות ביובל מעלה כמה שאלות שקשה להשיב עליהן לנוכח תפיסה זו של היובל.

המצווה להשיב את הרכוש לבעליו המקוריים אינה מיושמת באופן שווה. יש סוגי רכוש החוזרים לבעליהם וסוגים אחרים שאינם חוזרים. אם מדובר בחוק חברתי, למה לעשות הבחנות כאלה? ואם המטרה היא שוויון כלכלי, למה לדרוש את השבת הקרקע? למה אין די בפיצוי כספי? לאמיתו של דבר, מבחינה כלכלית אלמלא מצוות היובל היה אפשר למכור מראש את הקרקע בכסף רב יותר שיפצה את הבעלים המקורי על כך שלא יחזור ויקבל את הקרקע לרשותו. הסכמה הדדית להסדר כזה הייתה משפרת אפוא גם את מצבו של המוכר.

לנוכח קשיים אלו אנו מציגים גישה חדשה להבנת מצוות היובל, אך לפני כן ראוי לציין שתפיסת חז"ל אינה הולמת את התפיסה החברתית. לפי חז"ל היובל

* Jacob Rosenberg and Avi Weiss, "Land Concentration, Efficiency, Slavery, and the Jubilee," in: Aaron Levine (ed.), *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 74–87. תרגם במיוחד לאסופה זו: יוסי מילוא.

המאמר המופיע כאן הוא גרסה מעודכנת של המאמר המקורי.

אינו חג חירות חברתי, אלא חג דתי. הוא בא להשריש את האמונה שהעולם נברא בידי אלוהים ולכן שייך לו, ומכיוון שכך הבעלות של האדונים החדשים על הקרקע היא זמנית; עבדים חייבים לצאת לחופשי מאחר שכולנו עבדים לאלוהים ולא עבדים לעבדים; ועל הקרקע לנוח בכל שנה שביעית בדיוק כשם שהבורא שבת מכל מלאכה ביום השביעי של הבריאה.

שתי מטרות היוכל: גישה חדשה

בסימפוזיון שיוחד לחקר היוכל¹ ובמאמר שראה אור בספר שיצא בעקבותיו הצגנו גישה חדשה ושונה.² הראינו שמצוות היוכל עוסקות בתקנון משאבי הייצור וביעילות השימוש בהם. טענו שהיוכל הוא אמצעי להגביל את ריכוז אמצעי הייצור בידי מעטים.

מאמר זה הוא המשכו של המאמר הנ"ל; נראה בו שמצוות היוכל מבקשות להשיג שתי מטרות. המטרה הראשונה היא כאמור להשיג יעילות כלכלית על ידי "פיזור העושר", וכך להגביל את יכולתו של אדם יחיד לשלוט במשאבים ולהיות מונופולין בשוק. המטרה השנייה היא לנסות ולמנוע את התפתחות העבדות בעם ישראל. מטרה זו נסמכת גם על הגבלת ריכוז הקרקעות, שכן ריכוז גדול מדי עלול להביא לידי תלות של איכרים עניים בהלוואות של בעלי קרקעות עשירים, שבעולם העתיק הביאה לא פעם לידי התפשטות העבדות. שתי המטרות משלימות אפוא זו את זו.

כמו שנבהיר להלן, ההסבר שלנו ליוכל עולה בעיקרון בקנה אחד עם ההסבר הדתי. מצוות היהדות מנוסחות כך שהן מדגישות את חשיבותן של עסקאות חופשיות, הדדיות ורווחיות בין בני אדם, בלי התערבות חיצונית שלטונית. ואולם לנוכח התוצאות האפשריות של ריכוז הבעלות על הקרקע בידי מעטים – אוברן

1 סימפוזיון "היוכל והשלכותיו הכלכליות והחברתיות" נערך בירושלים במאי 1998 בחסות Observatoire de la Finance, כחלק מהתכנית "כספים, תרבות ודת".

2 Jacob Rosenberg and Avi Weiss, "The Jubilee as Antitrust Legislation," in: Jean-Michel Bouvin (ed.), *Debt and the Jubilee: Pacing the Economy (Finance and Bien Commun, Common Good, Supplement 1)*, Geneva: Observatoire de la Finance, December 1999, pp. 35–39

יעילות והתפתחות מעמד של עבדים – התערבות כזאת רצויה, והיא מוצדקת דווקא מפני שהקרקע שייכת לאלוהים. מכאן שההסבר שלנו אינו מנוגד להסברם של חז"ל; אדרבה, הוא עוזר להבין את הנסיבות שבהן זכויות הבעלות של אלוהים ממומשות.

כדי להבהיר את ההסבר שלנו למוסד היובל נקדים ונסביר בקצרה את תוצאותיו של ריכוזו של גורם ייצור בידי מעטים במונחי תורת המונופולין. אחר כך נראה למה אנו סבורים שמצוות היובל פועלות למנוע את חוסר היעילות הנגרם מריכוז כזה ואיך טיפלה ההלכה בבעיות הכלכליות העוללות להתעורר מן המצוות הללו. רק לאחר מכן נפנה לסוגיית העבדות.

ריכוזיות באמצעי הייצור: טענת היעילות

בעולם העתיק הייתה התבואה מוצר הצריכה החשוב ביותר. כמו ברוב השווקים, גם כאן השליטה בחלק גדול מגורם הייצור החשוב ביותר בהפקת התבואה (הקרקע) מקנה לבעלים "כוח שוק" היכול לשמש להעלאת מחירים מעבר לרמות תחרותיות. השפעותיו הרעות של מונופולין כזה עלולות לחרוג מיצירת מחירים גבוהים וכמויות מופחתות בלבד; הן עלולות להביא לידי השקעת חסר במחקר ובפיתוח ולאיכות מוצר ירודה. דרך אחת למנוע תוצאות כאלה היא לאסור על בני אדם יחידים להשתלט על פלחי שוק גדולים באמצעות הגבלת הבעלות על המשאבים.

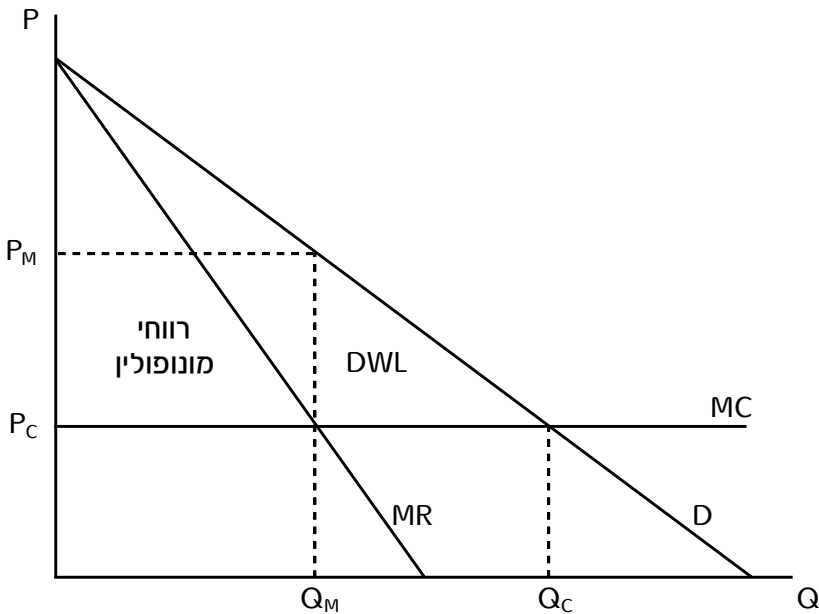
מונופולים (וקרטלים) אינם רצויים מבחינת יעילות המשק לא משום שהמונופולין מרוויח והצרכנים מפסידים, ומטרת ביטולם אינה לקחת מן העשירים שנתעשרו מן המונופול שברשותם ולהעביר לעניים. הסיבה הכלכלית היא שהמונופולין מביא לידי הקצאה לא נכונה של המשאבים.

כדי להבין מושג זה נתחיל בענף שוק תחרותי לחלוטין. התחרות אמורה להתקיים בענף אם יש בו יצרנים וקונים רבים, כך שאף אחד מהם כשהוא לעצמו אינו יכול להשפיע על השוק.³ בתנאים כאלה אפשר להראות שהשוק "יעיל",

3 שוק בעל תחרות משוכללת מאופיין גם בתנאים נוספים: על הסחורות להיות אחידות, המידע על המחירים ועל זמינות הסחורה צריך להינתן בחינם, ואסור שיהיו השפעות חיצוניות (החצנות) לפעולותיה של ישות אחת על ישות אחרת (externalities).

כלומר השימוש במשאביו (קרקעות, עבודה וכדומה) נעשה ביעילות הרבה ביותר, והמוצרים הרצויים ביותר מיוצרים למען המשתמשים בהם – הצרכנים. זהו האידיאל שאדם סמית טען שאפשר להשיגו בעזרת "היד הנעלמה". זו גם אמת המידה שלעומתה נמדדות כל התוצאות האחרות בשוק. המצב התחרותי מוצג באיור שלהלן באמצעות MC – עקומת ההיצע האופקית שלפיה עלות ייצור של יחידה אחת היא P_C (כולל רווח "נורמלי"), ו- D – עקומת הביקוש. השוק מתייצב כשהביקוש שווה להיצע, כלומר כשמחיר המוצר הוא P_C והכמות המיוצרת והנצרכת היא Q_C .

עכשיו נניח שכל היצרנים הופכים ליצרן אחד שהופך למונופול. האיור מציג אפוא שני מצבים – האחד שוק ששוררת בו תחרותיות מושלמת, והאחר שוק שבו יש יצרן מונופוליסטי אחד. התוצאות שונות עד מאוד. במצב של תחרות המחיר נמוך יותר (P_C) והכמות גדולה יותר (Q_C) מבמצב של מונופולין, שאז המחיר והכמות הם P_M ו- Q_M , בהתאמה.



מצב זה קורה מפני שהיצרן בעל המונופולין (או היצרנים כשמדובר בקרטל) נוכח לדעת שיש בכוחו להשפיע על השוק, והוא עושה זאת על ידי צמצום הייצור והעלאת המחיר. מן הפעולות הללו הוא יוצא נשכר, משום שהרווח שלו גדל וכבר איננו ברמת הרווח הנורמלי (הרווח המסומן באיור כשטח המרובע המוגדר "רווחי מונופולין") ואילו הצרכנים מפסידים כמובן. אבל מנקודת מבט כלכלית, הצרה העיקרית היא שהמשאבים אינם מוקצים כהלכה: מעט מדי מתוצרת המונופולין מיוצרת, ואף שהצרכנים מוכנים לשלם את עלות הייצור של המוצר, הם אינם מקבלים אותו מפני שבעל המונופולין מגביל את הייצור באמצעים מלאכותיים ומעלה את המחיר. התוצאה היא שמשאבים רבים יותר מוזרמים לענפי ייצור אחרים, שתוצרתם חשובה פחות בעיני הצרכנים. מאחר שהצרכנים אינם מקבלים את מה שרצו, לא הושגה יעילות. אובדן היעילות הוא המשולש DWL המסומן באיור.

בחברה חקלאית הנזק חמור עוד יותר משום שהמונופולין משפיע גם על שוק העבודה, שכן רוב האוכלוסייה מועסקת בחקלאות. אם הקרקעות הראויות לעיבוד מרוכזות בידי מעטים, יש לבעלי הקרקעות "מונופול קונים" (monopsony) על העובדים, והם יכולים לשלם לעובדיהם שכר נמוך במידה לא סבירה, מאחר שלעובדים אין תעסוקה אחרת. התוצאה היא שלא רק הצרכנים סובלים, אלא גם העובדים ובני משפחותיהם. לאמיתו של דבר המערכות הפאודליות שאנו מכירים מן ההיסטוריה יסודן בבעלות מונופוליסטית על הקרקע.

מהניתוח אפשר להסיק שאפשר להשיג יעילות במשק אם מוודאים שענפי הייצור אינם "ריכוזיים" מדי, כלומר, אם מבטיחים שבשוק יפעלו יצרנים רבים. דבר זה כשהוא לעצמו עדיין אינו מבטיח יעילות כלכלית, אבל הוא מגדיל את הסבירות שהתחרות תגבר ומגביל את יכולתם של יצרן יחיד או קבוצת יצרנים להשפיע על המחירים.

עתה נוכל לפנות למצוות היובל ולהאיר אותן באור חדש החושף את פן התמריץ לייצור יעיל.

היובל: היבט היעילות

ואלו מצוות היובל העיקריות המופיעות בתורה:

1. כל קרקע חקלאית תוחזר לידי בעליה המקוריים; גם אם כבר עברה החלקה ידיים אחדות, עליה לשוב אל בעליה הראשונים. אבל אם הקרקע נתרמה לצורכי הקדש (למקדש), היא אינה חוזרת לבעליה המקוריים. זאת ועוד, אם ההקדש מכר את הקרקע, בשנת היובל עליה לשוב לבעלות ההקדש.
2. בתים שנבנו על אדמה חקלאית דינם כדין הקרקע עצמה. לא כן בתים בערי חומה. כאן זכותו של הבעלים הראשון לגאול את ביתו, כלומר לרוכשו מחדש, נשמרת לו שנה תמימה, ואם לא ייגאל הבית בתוך שנה, לא יוחזר לבעליו.
3. כל עבד עברי ישוחרר.

מן המצוות האלה עולות כמה שאלות. מדוע נחלת קרקע נבדלת מבית? מדוע בתים בעיר נבדלים מבתים מחוץ לעיר? מדוע בעצם שלא לדרוש את החזרת כל נכסי דלא ניידים? ומדוע חלקות קרקע שהוקדשו אינן חוזרות לידי בעליהן המקוריים? שאלות אלו מתעוררות לנוכח הגישה החברתית שלפיה השוויון הוא שעמד לנגד עיני המחוקק ולנוכח ההנחה שהמצווה היא דתית בעיקרה – הצגת בעלותו של אלוהים על הכול. ואולם בעיוננו בספרות הרלוונטית לא מצאנו תשובות מספקות לשאלות שהעלינו. לעומת זאת נוכל להראות שאם מניחים שהמצוות הללו נועדו להשיג יעילות כלכלית על ידי מניעת ריכוזיות גדולה מדי בתשומות ובתפוקות של השוק, השאלות באות על פתרון.

המפתח להבנה זו טמון בעובדה שמצוות אלו עוסקות באמצעי הייצור בלבד – קרקע חקלאית (והבתים המשרתים אותה) ופועלים (עבדים). ומכאן נראה שמטרתן של מצוות היובל לוודא שהמשאבים מחולקים היטב ולהגביל את יכולתו של היחיד לקנות לו עוצמה כלכלית גדולה מדי. זו הסיבה שבתים בערי חומה אינם נכללים ברכוש המוחזר לבעליו, שכן אלו אינם משמשים לייצור ולכן אינם ממין העניין. גם נכסים בני קיימא אחרים אינם ממין העניין, שכן גורמי הייצור העיקריים באותה תקופה היו קרקע ועבודה.

אדמות הקדש, לעומת זה, מוצאות מידיים פרטיות ונמסרות לידי ה"ממשל". מנקודת מבט כלכלית בעלות פרטית אמנם עדיפה מבעלות ציבורית, אבל

אין חשש רב שהממשל ינסה "להשתמש לרעה" במעמדו המונופוליסטי. לכן האדמות האלה נשארות בבעלות הממשל גם אחרי היובל.

במילים אחרות, לטענתנו היעילות הכלכלית היא המטרה הראשונה של המחוקק המקראי. הרעיון שהיעילות הכלכלית היא מטרתן של מצוות היובל עולה בבירור לא רק מהמצוות עצמן, אלא גם מפרטיהן. לדוגמה, מאחר שקרקע חקלאית חייבת לחזור לבעליה בשנת היובל, יש היגיון כלכלי שהמחיר המשולם תמורתה יתחשב בכך. ואכן, המקרא קובע במפורש שהמחיר יחושב לפי מספר היבולים שנותרו עד שנת היובל (שימו לב להדגשה על היבולים). זאת ועוד, קביעת שנה מסוימת בתור שנת יובל, ולא רק הקביעה שנחלות הקרקע ישוּבו לבעליהן חמישים שנה אחרי מכירתן, תורמת גם היא להשגת היעילות, שכן הקונים מיד שנייה ושלישית יודעים בקלות כמה שנים תישאר הקרקע ברשותם ואינם נדרשים לחקירה ולדרישה אימתני ממכרה הקרקע ליד שנייה.

עוד סימן שהיעילות מילאה תפקיד חשוב נמצא בתלמוד ובכמה ספרי הלכות אחרים. אחת הבעיות העלולות להיווצר בשל מצוות היובל היא סוגיית התמריץ. נניח שבשל תנאי השוק (או מצב הקרקע) דרושה מבחינה כלכלית השקעה כספית – יש לנטוע עצים או להתקין מערכת השקיה חדשה וכדומה. לא פעם השקעות כאלה מניבות פרי לאחר שנים רבות, וכדאיותן הכלכלית תלויה בקיומו של אופק זמן מספיק העומד לפני המשקיע. בתנאים כאלה כל מי שקונה קרקע מחברו לא ישקיע בה סכומים נכבדים עם התקרבות היובל, מאחר שהוא יישא בנטל ההוצאות אבל לא יזכה לראות את הפירות. לפיכך לא יושקעו בחקלאות ההשקעות הנחוצות, דבר שיפגע ביעילות. כדי לעקוף קושי זה ההלכה קובעת שבשנת היובל, כשהקרקע חוזרת לבעליה המקוריים, הלה חייב לשלם למוסר את הערך (ולא את העלות) של כל השקעותיו בהשבת הנחלה. מן הבחינה הכלכלית התיקון הזה אידאלי, מפני שפירושו שתמריצי המשקיע נקבעים לפי ערך ההשקעה. המשקיע ישתדל אפוא שהשקעותיו לא יהיו מופרזות ולא יצרו בזבז, מפני שעל הפרזה כזאת לא יקבל תשלום עם מסירת הקרקע. אבל הוא גם לא יימנע מההשקעות הצפויות להיות רווחיות, מאחר שהוא יקבל את התמורה לעמלו, אם במישרין מן הקרקע כל עוד זו בידיו, ואם מידי הבעלים המקורי שאליו תחזור הנחלה. כך מנע סעיף זה עוד סכנה של חוסר יעילות.

שלילת העבדות בתור מעמד חברתי

נפנה עתה אל המטרה השנייה שאנו מייחסים למצוות היוכל – הפחתת הסבירות שהעבדות תהיה לתופעה נפוצה בעם ישראל. כדי להסביר רעיון זה נציג תחילה ראיות ליחסה השלילי של התורה לעבדות.

יחס זה ברור למדי ובא לידי ביטוי חד־משמעי בפסוק "כִּי עֲבָדִי הֵם... לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּפְּרֵת עֶבֶד" (ויקרא כה, מב), ושוב בתלמוד בנוסח "עבְדֵי הֵם וְלֹא עֲבָדִים לְעֲבָדִים" (בבא מציעא י ע"א). מן הדברים האלה משתמעת שלילה של העבדות בתור מעמד חברתי בעם ישראל. שלילה זו איננה רק קביעה חברתית שאין לשלול את חירותו של אדם שנולד חופשי; בראש ובראשונה זו אמירה דתית. קיום מצוות התורה אינו יכול להיות שלם כשאדם הוא עבד לבן אנוש אחר, ולכן מבחינת התורה מעמד העבד אינו קביל.

יחס זה בא לידי ביטוי בכמה מקומות בתורה. כשהתורה מזכירה כיצד גאל אלוהים את בני ישראל ממצרים, היא מכנה את מצרים "בית עבדים", למשל בדיבר הראשון של עשרת הדיברות: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים" (שמות כ, ב). נוסח זה חוזר בעוד שמונה מקומות בספר שמות ובספר דברים.

"בית עבדים" נתפס ככינוי למקום המייצר עבדות.⁴ זהו סמלו של התהליך העלול להביא לידי עבדות, כמו שנתאר להלן.

במקומות רבים בתורה האל מזכיר לבני ישראל שהם עבדים שיצאו לחופשי, והרושם הוא שחירות זו היא דבר יקר ערך שאסור לאבדו. לדוגמה: "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, מִהֵיטֵד לָהֶם עֲבָדִים, וְאֲשֶׁבֶר מִטַּת עַלְכֶם וְאוֹלַךְ אֶתְכֶם קוֹמֵמִיֹת" (ויקרא כו, יג). המשמעות ברורה.

ההכרה שהתורה שוללת את העבדות מתבטאת גם בתלמוד. כך למשל מסביר ר' יוחנן בן זכאי (ארץ ישראל, המאה הראשונה לספירה) את הסיבה לרציעות אוזנו של עבד עברי המסרב לעזוב את אדונו אחרי שש שנים (שמות כא, ה-ו)

4 ראו רבי בחיי בן אשר אבן חלואה (ספרד, המאה השלוש עשרה), ביאור על התורה, שמות כ, ב; ר' אפרים שלמה מלונטשיץ (פולין, 1550-1619), כלי יקר, שם טוען המחבר שהשימוש ב"בית עבדים" בדיבר הראשון מוליך במישרין אל הציווי לשחרר את העבדים העברים.

ומצהיר שהוא אוהב את אדונו ואינו רוצה לצאת לחופשי: "מה נשתנה אוזן מכל אברים שבגוף? אמר הקב"ה אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כה, מב), ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע" (בבלי, קידושין כב ע"ב).

מניתוח המצוות בתורה אפשר להסיק שהמעמד החברתי העלול להתקיים בתרבות של עבדות הוא הדבר שהתורה מתעבת. לכן ההלכה מבהירה שאסור להחשיב פועל כעבד, בעקבות הפסוק "וְכִי יִמְוֶה אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בוּ עֲבֹדַת עֶבֶד. כְּשֹׁכֵיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ, עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ" (ויקרא כה, לט-מ). כך למשל, האמורא רב (בבלי, המאה השלישית) אומר שבשל הרצון להבהיר שפועלים אינם עבדים, הפועל יכול לחזור בו מהתחייבותו "אפילו בחצי היום", אף שהוא נחשב כביכול ידו הארוכה של אדונו. בפסיקתו הוא מסתמך על הפסוק "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים" – עבדי הם ולא עבדים לעבדים".⁵

ברור אפוא שהתורה שוללת את העבדות בתור מעמד חברתי, אבל עם זה היא ידעה היטב שבעולם העתיק לא מעשי לאסור על אדם למכור את עצמו לעבדות כשהוא שקוע בחוב גדול. לא פעם נאלצו איכרים לערוב להלוואות שקיבלו בשעבוד פוטנציאלי של גופם שלהם או של בני משפחתם. כמו שנראה להלן, בספר ויקרא, פרק כה, התורה עוסקת בחשש שמא תפתח העבדות ותהיה למעמד חברתי, ולכן היא נוקטת אמצעים להימנע מכך.

ריכוזיות במקרקעין ועבדות

כדי להפחית ככל האפשר את הסכנה שתופעת העבדות תתפשט בעם ישראל, התורה נוקטת כאמור אמצעים להגביל את הריכוזיות במקרקעין ומצווה לשחרר את כל העבדים העברים בשנת היובל. המצווה לשחרור העבדים בשנת היובל מפורטת בספר ויקרא:

וְכִי יִמְוֶה אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בוּ עֲבֹדַת עֶבֶד. כְּשֹׁכֵיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ, עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ. וְיֵצֵא מֵעִמָּךְ הוּא

וּבְנֵי עַמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֶחָזֶת אֲבֹתָיו יָשׁוּב. כִּי עֲבָדֵי הֵם
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנֶּה עֶבֶד (ויקרא
כה, לט-מב).

תחילה ראוי לשים לב שבפסוקים אלו מדובר במצבי מצוקה כלכלית ("כי ימוך אחיך עמך"), וכמו שנראה בהמשך הדברים "ונמכר לך" ו"עבודת עבד" מציניים את סופו של התהליך. שלביו הקודמים הם מכירת רכוש בשל מצוקה כלכלית, הלוואת כסף בריבית ומשכון כל חלקת אדמה שלא נמכרה כדי לממן את החזר ההלוואות והריבית. כפי שנסביר, התהליך עלול להביא לידי חזרתו של מגזר שלם באוכלוסייה אל "בית עבדים" – וזה המצב שהתורה מבקשת למנוע.

מדובר אפוא ברצף אירועים ידוע היטב בעולם העתיק, שדרדר איכרים בני חורין להיות עבדים והביא לידי הפצת העבדות עד שנעשתה תופעה חברתית. תהליך כזה עלול להתרחש כשהחברה חקלאית ברובה, ובשל התנאים הכלכליים רבים מבתי האב מגיעים עד פת לחם. בתקופת בצורת ממושכת, למשל, יש שהאיכרים נאלצים למשכן את אדמתם כדי להשיג הלוואות לקניית מזון וזרעים. ברור שמי שמסוגלים לתת הלוואות כאלה הם בעלי הקרקעות העשירים. אם הבצורת נמשכת, יקנו העשירים עוד ועוד נחלות קרקע, ויכולתם לתת הלוואות ולרכוש אדמות תלך ותגדל בשל רווחי המונופולין שלהם מהריכוזיות הגוברת של השוק, כמו שתיארנו לעיל (ראו את השטח המסומן "רווחי מונופולין" באיור לעיל). כשהבצורת מתמשכת, האיכרים העצמאים עלולים להגיע למצב שיהיה עליהם למכור את בני משפחתם ואת עצמם לעבדות כדי לשרוד.

יש שתהליכים כאלה הגיעו לממדים קיצוניים שהביאו להשתעבדותם של חלקים גדולים מן האוכלוסייה. השתלשלות עניינים כזאת מתוארת בספר בראשית – בשבע שנות הרעב שירדו על מצרים שבהן מכרו האיכרים תחילה את רכושם וקנו מזון וזרעים ואחר כך מכרו את משק החי שלהם, את אדמתם, ולבסוף שעבדו את עצמם והיו לעבדים לפרעה.⁶ תיאור זה אוניברסלי ועולה

6 יורם מישר, בדמותו: רעיון השוויון מעורא ועד ניטשה, ירושלים: כרמל, 2007, עמ' 25-43. המחבר רואה בהתפתחויות במצרים חלק מן הצווים שהובאו בספר ויקרא כה. ברוח ביקורת המקרא הוא טוען שאת שני הקטעים האלה חיבר עזרא.

בקנה אחד עם מאורעות שקרו ברחבי העולם העתיק וגם אחר כך.⁷ בנסיבות אלו היו שליטים בהיסטוריה שניסו להנהיג תיקונים ולפטור את כל העבדים מחובותיהם ולהוציאם לחופשי. בתיקונים כאלה נדון בהמשך הדברים.

היובל: היבט העבדות

בשלב זה נבקש להראות שהיובל שייך לחוקי ההסדרה הקשורים למכירת קרקע שמטרתם למנוע את התפתחותו של מעמד עבדים בעם ישראל. חוקי ההסדרה הללו מובאים בספר ויקרא, פרק כה. כדי להמחיש שמטרתם העיקרית של חוקי ההסדרה היא אכן למנוע או לתקן מצב של שעבוד כללי המביא לידי עבדות רווחת בחברה, אנו מאמצים את תיאורו של מילגרום (Milgrom) את שלושת שלבי ההתרוששות של אדם הנקלע למצוקה כלכלית שברקע הדברים שבמקרא:⁸ (1) אדם שיש לו חלקת אדמה שהוא יכול למכור; (2) אדם שאין לו אדמה עוד

7 הדוגמה הבאה לקוחה ממישר, שם, בעמ' 36-37:

מיכאל ווטס (*Silent Violence: Food, Famine and Peasantry in Northern Nigeria*, University of California Press, 1983), אשר חקר את דרכי ההתמודדות של בני שבט ההאוסה בצפון ניגריה עם אי ודאות ביבול החקלאי, תיאר את התוצאות של בצורת שפגעה באחד הכפרים בשנים 1973-1974. לפי דיווחו, בשלבים השונים של עליית מחיר המזון נאלצו איכרים נואשים למכור את מקנם ואת רכושם, והחלו לקחת הלוואות בריבית מופקעת (של 200 אחוז). העניים מביניהם לא יכלו לקבל הלוואות כלל, אלא על ידי משכון שדותיהם, מצב שנתפס אצלם כצעד אחרון לפני אבדן בלתי הפיך של הקרקע. אחדים אכן נאלצו למכור את אדמתם. בסכמו את האירועים כתב ווטס: "בניסוח גס, בעוד שהעניים מכרו את מקנם, משכנו את שדותיהם, צברו חוב, מכרו את כוח עבודתם, ולו דגן בשערי נשך, מקביליהם העשירים קנו נכסים במחירים מוזלים בתנאים של עודף היצע, מכרו או הילוו דגן למשפחות נזקקות, רכשו עבודה בשכר נמוך [...] וקנו את הנכס הנדיר מכול, כלומר קרקע, בתנאים שהם עצמם קבעו".

8 J. Milgrom, "Some Postulates of the Jubilee: A Pragmatic Solution to Universal Inequities," in: Jean-Michel Bouvin (ed.), *Debt and the Jubilee: Pacing the Economy (Finance and Bien Commun, Common Good, Supplement 1)*, Geneva: Observatoire de la Finance, December 1999, pp. 15-19

והוא זקוק לסיוע מאחיו; (3) אדם שמכר את עצמו לעבדות. שלושת השלבים הללו הם הדרגתיים, ובסופו של דבר מביאים לידי שעבוד של העובד ומשפחתו ואיבוד נחלת האבות.

השלב הראשון

בשלב הראשון העובד מנסה לחלץ את עצמו מן הקשיים על ידי מכירת הנחלה:

כִּי יִמוֹךְ אֲחִיךָ וּמָכַר מֵאַחֲזָתוֹ וּבָא גֹאֲלוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו וְגָאֵל אֶת מִמְכָּר אֲחִיו. וְאִישׁ כִּי לֹא יִהְיֶה לוֹ גֹּאֵל וְהִשִּׁיגָה יָדוֹ וּמָצָא כִּדֵי גֹאֲלָתוֹ. וְחָשַׁב אֶת שְׁנֵי מִמְכָּרוֹ וְהָשִׁיב אֶת הָעֶדְף לְאִישׁ אֲשֶׁר מָכַר לוֹ וְשָׁב לְאַחֲזָתוֹ. וְאִם לֹא מָצָאָה יָדוֹ דֵּי הָשִׁיב לוֹ וְהָיָה מִמְכָּרוֹ בְּיַד הַקֹּהֵל אֹתוֹ עַד שְׁנַת הַיּוֹבֵל, וַיֵּצֵא בְּיַבֵּל וְשָׁב לְאַחֲזָתוֹ (ויקרא כה, כה-כח).

הפסוקים מדברים על אדם שנאלץ למכור חלק מאדמתו בגלל מצוקה כלכלית. הפסוק האחרון מבטיח שאם לא יצליח האיש לגאול את אדמתו, היא תושב לו בשנת היובל (היובל אכן מוזכר בתורה לפני הפסוקים על גאולת הקרקע). אבל התורה אינה רוצה שהאיש יגיע למצב הזה, ולפני כן היא מאפשרת לו בפשטות רבה ככל האפשר לחזור לעצמאותו הכלכלית. דיני הגאולה מכוונים אפוא להחזיר את המצב לקדמותו עוד לפני היובל. בעל הקרקע המקורי או קרוב משפחתו זכאים לחזור ולקנות את הקרקע ולפצות את בעליה החדשים, ורכישה זו אינה מצריכה את הסכמתם. מחיר הקנייה אינו נקבע בהסכמת שני הצדדים, אלא מחושב לפי ערך היובל ולפי מספר השנים שנותרו עד היובל. התשלום שווה להפרש בין המחיר ששולם תמורת הקרקע (שגם הוא נקבע לפי מספר שנות היובל עד היובל) ובין ערך היובל בשנים שעברו מאז המכירה. מאחר שהמטרה למנוע את שעבוד הקרקע לטווח ארוך, כדי למנוע את מכירתו האפשרית של הבעלים המקורי לעבדות, שיטת החישוב הזאת מפשטת את תהליך הגאולה, בייחוד מאחר שבתקופות של מצוקה סביר לשער שהשוק נוח לקונים. בלי שיטת החישוב הזאת הייתה מן הסתם הקרקע נמכרת בזיל הזול, ומחיר גאולתה היה בוודאי יקר מאוד. המקרא מנסה אפוא להחזיר את העובד אל מעמדו כבעל קרקע המסוגל לפרנס את עצמו ואת משפחתו ולהקטין את הסיכוי שיידרדר לעוני.

השלב השני

השלב השני של המצוקה מגיע כשלא נותרו עוד לאדם נכסים למכור והוא זקוק לעזרה:

וְכִי יִמּוֹךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחֲזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחִי עִמָּךְ. אֵל תִּקַּח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וְיִרְאֵתָ מֵאֲלֹהֶיךָ וְחִי אָחִיךָ עִמָּךְ. אֵת כִּסְפֶךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךְ (ויקרא כה, לה-לז).

כשאחיהם נזקק לעזרה כספית בני ישראל מצווים להלוות לו כסף ללא ריבית. לאיסור על נשך בימים קשים חשיבות רבה. שיעורי הריבית בעת העתיקה היו גבוהים מאוד, עד כדי 20%-35%. בימים של שפל כלכלי וקשיי מחיה, כשהדרישה להלוואות בשיאה, בוודאי היו שיעורים אלו גבוהים עוד יותר. לכן אין פלא שאחרי תקופות ממושכות של מצוקה כלכלית לא יכלו בני אדם לפרוע את הלוואותיהם, והעשירים לא רצו לתת הלוואות אלא כריבית מופרזת. גם כאן ניסתה התורה למנוע מהעובד מלהגיע אל השלב הבא.

השלב השלישי

השלב השלישי בא כשאדם מוכר את עצמו לעבדות לתקופה ממושכת. דבר זה צפוי לקרות בתדירות גדולה יותר בימים של מצוקה כלכלית כללית, כשרבים נאלצים למכור את עצמם או את בני משפחתם לעבדות, והתמורה שהם מקבלים מן המכירה הזאת נמוכה. לכן החזרת הלוואות יכולה להיעשות רק באמצעות תקופת שעבוד ארוכה. זאת ועוד, הסכום שנדרש גדל ככל שהמצוקה מתמשכת, וכדי לערוב לסכום הלוואה גדול כל כך אדם עלול להידרש להתחייב לעבדות ממושכת בתור עירבון.

גם במצב זה העובד יכול לגאול את עצמו בכל עת לפני היובל. דבר זה מתאפשר בייחוד כשהמכירה נעשית ל"גר ותושב", שאז התורה מצווה על אחיו לפרותו:

וְכִי תִשָּׂיג יָד גֵר וְתוֹשֵׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַר לְגֵר וְתוֹשֵׁב עִמָּךְ אוּלַּעְרָךְ מִשְׁפַּחַת גֵר. אַחֲרֵי נִמְכַר גְּאֹלָהּ תִּהְיֶה לוֹ, אֶחָד מֵאֲחָיו

יִגְאָלְנוּ. או דְּרוֹ אוּ כֵן דְּרוֹ יִגְאָלְנוּ, או מִשְׂאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ
 יִגְאָלְנוּ, או הַשִּׁיגָה יְדוֹ וְנִגְאָל. וְחָשַׁב עִם קִנְהוֹ מִשְׁנַת הַמִּכְרוֹ לֹ
 עַד שְׁנַת הַיִּבְל, וְהָיָה כִּסְף מִמִּכְרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים כִּימֵי שְׂכִיר יִהְיֶה
 עִמּוֹ. אִם עוֹד רַבּוֹת בְּשָׁנִים לְפִיּוֹן יִשְׁיב גְּאֻלְתּוֹ מִכִּסְף מִקְנָתוֹ. וְאִם
 מִעֵט נִשְׂאָר בְּשָׁנִים עַד שְׁנַת הַיִּבְל, וְחָשַׁב לֹ כְּפִי שְׁנֵי יָשִׁיב אֶת
 גְּאֻלְתּוֹ. כְּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ, לֹא יִרְדְּנוּ בְּפִרְךָ לְעֵינֶיךָ.
 וְאִם לֹא יִגְאָל בְּאֵלָה וַיִּצָּא בְּשְׁנַת הַיִּבְל, הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ. כִּי לִי בְּנֵי
 יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה'
 אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כה, מז-נה).

הסיבה שהמכירה לזר נדונה בנפרד היא שבמקרה זה יש גם חשש להתבוללות,
 ולכן התורה "מציעה" שאחד מקרובי האיש יחלץ אותו מהר ככל האפשר.

היובל: המוצא האחרון

כאמור למעלה המקרא מנסה להקל על האדם ככל האפשר להימנע מעבודות,
 להיגאל ממנה אם לא הצליח להימנע ממנה ולהקל עליו את העבודות אם לא
 הצליח להיגאל. אבל התורה אינה מרוצה משלושת השלבים האלה, וגם כשדומה
 שהכול אבוד ואין מוצא, באה שנת היובל ונוקטת דרך ישירה הרבה יותר לסיום
 העבודות. בשנת היובל העבד יוצא לחופשי ללא תנאים ואדמתו מושבת לו, כמו
 שנאמר בוֹיִקְרָא כה, לט-מא (לעיל), שהם דברי המשך לנאמר על היובל לפני כן
 באותו הפרק:

בְּשְׁנַת הַיִּוִּבֵל הַזֹּאת תָּשָׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ. וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר
 לְעַמִּיתְךָ אוּ קִנְהוֹ מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אֲחִיו. בְּמִסְפַּר שָׁנִים
 אַחֲרֵי הַיִּוִּבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ, בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְּבוּאוֹת יִמְכָּר לָךְ
 (ויקרא כה, יג-טו).

שחרור העבדים וגאולת הרכוש בעת ובעונה אחת מלמדים על האנלוגיה ביניהם;
 לא העבד ולא הקרקע אינם יכולים להימכר לצמיתות. וחשוב מזה, מאחר שהעובד
 זוכה בחירותו ובאמצעי המחיה שלו בעת ובעונה אחת, ניתנת לו הזדמנות לפתוח

דף חדש בלי שנשקפת לו סכנה מידית לחזור לעבדות. היובל הוא אפוא הפתרון האחרון, לאחר שכל הפתרונות האחרים, הקיצוניים פחות, כשלו.

היובל והצהרות "דף חדש"

היובל הוא הצהרת ה"דף החדש" הידועה ביותר בעת העתיקה. דף חדש היא הצהרתו של מלך, שליט או מצביא, שלפיה כל קרקע שנמכרה בשל מצוקה כלכלית מוחזרת לבעליה המקוריים, כל מי שנאלץ להימכר לעבדות עקב חוב יוצא לחופשי, וכל החובות הישנים מתבטלים. חוקים כאלה כבר היו לפני התורה, שלפי התארוך המקראי ניתנה למשה בשנת 1313 לפני הספירה.

הרסון (Hudson) טוען שההצהרות הקדומות ביותר מן הסוג הזה ניתנו יותר מאלף שנה קודם לכן.⁹ ההצהרה הקדומה הידועה לנו היא זו של אַנְמֶטְנָה, "שמלך בעיר המדינה השומרית לְגֶש מ־2404 עד 2375 לפני הספירה", וכחמישים שנה לאחר מכן, ב־2350 לפני הספירה, של יורשו אורוקגינה. בערך בשנת 2200 לפני הספירה חי שליט שומרי אחר, גִנְדָּה, שגם הוא "שמט חובות" והחזיר אדמת אבות לבעליה.

כמאה שנה לאחר מכן פרסם נאמו שליט אור הצהרת דף חדש, וכמוהו עשה גם בנו שולגי. בין 2000 ל־1800 לפני הספירה הצהירו הצהרות דף חדש מלכי השושלות הבבליות והאמוריות של איסין ולְרֶסָה ושני שליטים אשורים. חמורבי פרסם הצהרות דף חדש בשנים 1792, 1780, 1771 ו־1762 לפני הספירה, ושישה שליטים אחרים בני שושלתו ביטלו חובות ב־166 השנים שלאחר מכן.

רפורמות מוקדמות אלו נבדלו זו מזו וכללו שמיטת חובות אישיים, הקלות במס, שחרור עבדים, חנינת אסירים ולפעמים אף החזרת קרקעות לבעליהן, כלומר כל היסודות של היובל.

היו שטענו שרעיון היובל מקורו בתפיסות קודמות של הצהרות דף חדש.¹⁰ לפי מחקרים אלו, יזמו השליטים את התיקונים כדי להשיב את הסדר הציבורי על

Michael Hudson, "The Economic Roots of the Jubilee," *Bible Review* 9 (February 1999), pp. 26–44

10 לדוגמה, משה ויינפלד, *משפט וצדקה בישראל ובעמים*, ירושלים: מאגנס, 2000, עמ' 19–1 (וכן באסופה זו, בעמ' 251–264).

כנו. המלכים והשליטים, או לפחות מקצתם, עסקו בסוגיות כלכליות וחברתיות ובייחוד בסיוע משפטי וכלכלי למעמדות הנמוכים.

אבל אותם חוקרים עצמם (למשל ויינפלד) ציינו הבדלים של ממש בין הדרור שקראה התורה בשנת היובל ובין הצהרות השליטים במזרח הקדום. לא מלך בשר ודם ציווה על בני ישראל לקיים את מצוות היובל, אלא אלוהים, והיובל איננו תלוי ברצונו של השליט, אלא מתרחש פעם בחמישים שנה בהתאם לחוק המחייב גם את המלך. זאת ועוד, הדחף שהביא לידי הצהרות כאלה במזרח הקדום היה קשור לא פעם בשאיפתו של המלך להשיג את אהדת נתיניו, ולכן הן ניתנו בדרך כלל כשמלך חדש עלה על כס המלוכה.

ואף על פי כן ההבדלים שציינו ויינפלד ואחרים אינם נוגעים בשורשי החדשנות שביובל. לפי גישתנו היובל מייצג את שלילת מעמד העבדים ועומד במרכזה של מערכת חוקים שיצרה התורה במטרה למנוע את התפתחותו של מעמד כזה וכן להשיג יעילות במשק על ידי הגבלת הריכוזיות בו.¹¹ היובל ושאר המצוות הנלוות אליו הם פתרון מובנה לתוצאות הלא רצויות העלולות לנבוע ממצבים של מצוקה כלכלית. ההצהרות האחרות, לעומת זה, היו אקראיות יותר ותלויות בגחמתו של השליט, ולא היו בגדר מדיניות עקבית ומנוסחת היטב. יתר על כן, כשהכריזו השליטים על שחרור עבדים הם סיעו לעניים, אבל הסיבה האמיתית הייתה לא פעם רצון לחזק את השליט עצמו, להגביר את הפופולריות שלו ולהציגו כשליט צדיק ורב חסד. לא היה בהן כדי לקרוא תיגר על מעמדם של העבדים בחברה, וודאי שהן לא שללו מעמד כזה מאזרחים. לכן הרפורמות של העולם העתיק שכללו למשל שמיטת חובות פרטיים ושחרור העבדים ודאי שלא נחשבו צעד בדרך לביטול העבדות.

לסיכום, מאפייני היסוד של היובל הנעדרים מהרפורמות של העולם העתיק הם מעמדו כחוק מחייב העוסק בריכוזיות במשק ובבעלות על משאבי הייצור, שלילת מעמדה של העבדות וריסון כוחות השוק החופשי המביאים לידי עבדות. אמנם יש קווי דמיון בין היובל ובין הצהרות אחרות של דף חדש, אבל ברור שההבדלים ביניהם מכריעים למדי.

11 חלקים מן הטיעון הזה מובאים גם אצל מישר, בדמותו (לעיל הערה 6), עמ' 19-23.

סיכום

לסיכום, אנו מציעים כאן גישה חדשה להבנת דיני היובל. אנו טוענים שמטרתם הייתה להגביל את העוצמה הכלכלית המרוכזת בידי יחידים כדי להבטיח תחרות בריאה בשווקים וכדי להפחית ככל האפשר את הסיכויים להתפשטותה של העבדות. אם הצדק עמנו, זו דוגמה למערכת מחושבת ומתקדמת ביותר של חוקים כלכליים, המקדימה את זמנה באלפי שנים ממש.

מצוות הלוואה

סיוע בדרך של ערבות הדדית

אשר מאיר

הקדמה

האשראי הוא חלק ניכר, הגדל והולך, של החיים הכלכליים בימינו, אבל מרכזיותו איננה דבר חדש. כבר בימי התורה, ובעצם מאות שנים קודם לכן (כמו שמתועד למשל בחוקי אֶשְׁנוּנָה וחוקי חמורבי מהמאה השמונה עשרה לפנה"ס), התאפיין המשק המזרח תיכוני העתיק בשימוש בהלוואות הן כאשראי מסחרי הניתן למימון זריעה ונפרע בעת הקציר הן כהלוואות הניתנות בעת מצוקה כלכלית ומוחזרות כשמצבו הכספי של הלווה שפר עליו.

התייחסותה של התורה להלוואות ענפה במיוחד. לפי מוני המצוות, מתוך כ-100 מצוות בתורה העוסקות בענייני ממון לא פחות מ-15 מוקדשות לענייני הלוואה. במאמר זה אבקש להתמקד במאפייניה של ההלוואה כאמצעי חברתי עיקרי לסיוע לנזקק. אאפיין את המצוות המוקדשות לכך ואתחקה על מגוון השיקולים המצדיקים את ההתמקדות הבולטת באפיק ההלוואה דווקא. בהקשר זה אעייין ביסודות הפסיכולוגיים והפילוסופיים של היחסים בין מלווה ללווה ואנסה להפיק מדיון זה לקחים אחדים הרלוונטיים למנגנוני הסיוע לנזקקים במציאות הכלכלית של ימינו.

המאמר לא יעסוק בהיבט אחר, חשוב לא פחות, של הלכות ההלוואה: האופן שההלכה מאזנת בו בין הצורך להגן על הלווה, שבדרך כלל נחשב רש וחלש לעומת המלווה, החזק ממנו מבחינה כלכלית, ובין זכותו של המלווה לגבות את חובו. שהרי הגנה על זכויותיו של המלווה נחוצה לא רק משום שהיא צודקת כשלעצמה, אלא גם לטובתם של הלווים; שכן אם לא יחוש המלווה שזכויותיו

* אני מודה לבני פורת על הערותיו המעמיקות, שתרמו רבות לתוכן המאמר ולסגנונו.

מוגנות, הוא לא ילווה כלל. ואכן, ברבות השנים הלך ותפס השיקול של "לא לנעול דלת בפני לווין", כלומר זהירות מפני "הגנת יתר" על הלווה, מקום מרכזי יותר ויותר, ועל ידי כלים הלכתיים מחדשים דוגמת הפרוזבול והיתר עסקה הלכה ההלכה לאמיתו של דבר ונעשתה מאוזנת כלפי נושים יותר מכפי שעולה ממשטי המקראות.¹

אפתח אפוא בסקירה כללית של מצוות התורה העוסקות בדיני הלוואה. אחר כך אעמוד על הקשר ההדוק בין מוסד ההלוואה ובין רעיון הסיוע לנזקק, אדון בסיבות להעדפתה של ההלוואה כאמצעי סוציאלי וכן אתאר את הסכנות שבשימוש בה ככלי חברתי ואת המצוות שנועדו להתמודד עם סכנות אלו. לבסוף אתייחס ללקחים שניתן להפיק מדיני ההלוואה בכל הנוגע למוסדות הרווחה של המדינה היהודית בימינו. עוד אתייחס לאורך הדיון לתובנות הפילוסופיות והפסיכולוגיות שהועלו במסורת היהודית בנוגע ליחסי מלווה ולווה.

מוסד ההלוואה בתנ"ך

רוב המצוות הקשורות להלוואה עוסקות בהלוואה שממד החסד בולט בה, ועיקר עניינן דאגה לצורכי הלווה. מתוך 15 המצוות העוסקות בהלוואה 13 עוסקות במפורש בהלוואה לנזקק. את אלו ניתן לחלק לשלוש קבוצות (המספור על פי ספר החינוך):

- **המצווה להלוות.** עצם המצווה להלוות לנזקק (סו) ולא להירתע ממצווה זו (תפ).
- **איסור הריבית.** לא לגבות ריבית על ההלוואה (סח, שמג, תקעב).
- **איפוק בגביית החוב.** אין לתבוע חוב כאשר ללווה אין מה לפרוע (סז), אין לקחת משכון באופן פולשני או בלתי מידתי (תקפג, תקפה, תקפו, תקפז, תקצא), יש לשמוט את החוב בשביעית (תעה, תעז).

1 פרוזבול הוא תקנה הלכתית מימי חכמי המשנה שמונעת למעשה את מחיקת החובות של שמיטת כספים; היתר עסקה הוא אמצעי הלכתי שנהוג מאז המאה השבע עשרה ומאפשר ניסוח של הסכם ההלוואה באופן שמתיר למעשה למלווה לגבות ריבית.

שתי מצוות נוספות עוסקות בהלוואה לנוכרי, שאינה מתוארת כעזרה לנזקק דווקא. במצוות אלו יש החרגה מהמגבלות החמורות בנוגע להלוואות לבני ישראל, והן מתירות:

- לגבות מנוכרי את מלוא ההלוואה (תעו).
- לגבות מן הנוכרי ריבית (תקעג).

הדבר הראשון המחייב תשומת לב הוא היקפה הגדול של קבוצת מצוות ההלוואה. מדובר בחלק נכבד מתוך כלל מצוות התורה שבין אדם לחברו, ומספרן שווה פחות או יותר למספר המצוות העוסקות במתנות העניים למיניהן: לקט, שכחה, פאה, מעשר עני וכדומה.² הדבר מלמד בין היתר על דרגת הפיתוח שאליה הגיע מוסד ההלוואה כבר בזמן התורה. כאמור, הדבר עולה גם מקובצי חוקים של עמים שכנים מהתקופה המקבילה, כמו למשל חוקי אשנונה וחוקי חמורבי, אבל עם זה קיימים גם הבדלים. חוקי אשנונה וחוקי חמורבי אינם מתייחסים אל ההלוואה כאל מכשיר חברתי של עזרה לנזקק, אלא מתרכזים בהיבטים המשפטיים הרלוונטיים של דיני ראיות, הגבלות על שיעור הריבית, דרכי גביית החוב, דיני משכון וכדומה. למעשה מדובר בדיני חוזים החלים על הלוואות, בעיקר אשראי עסקי. ממצוות ההלוואה שבתורה לעומת זה ניכר שמוסד זה נתפס בעיקר כדרך של סיוע לנזקק, ותכלית דיניו להגן על הלווה ולהעצים את זכויותיו כלפי הנושה.³

מרכזיותה של ההלוואה נמשכת גם בספרי ההלכה המאוחרים: במשנה תורה (המאה השתים עשרה) ייחד הרמב"ם 27 פרקים לדיני מלווה ולווה, ובארבעת הטורים (תחילת מאה הארבע עשרה) ובשולחן ערוך (המאה השש עשרה) מוקדשים לדיני ההלוואה וגבייתה לא פחות ממאה סימנים. נעייך בקצרה בכל אחת מקבוצות מצוות ההלוואה.

2 במשנה תורה, בפתחה להלכות מתנות אביונים, הרמב"ם מונה 13 מצוות מסוג זה.
 3 עד כדי כך אמורים הדברים שהתורה אינה מציינת במפורש מצוות פירעון הלוואה המוטלת על הלווה.

המצווה להלוות

בעיני התורה הלוואה איננה עסקה פרטית סתמית שאינה דורשת אלא הסדרה משפטית נאותה.⁴ התורה מצווה בלשון תקיפה שחובה להלוות:

הַשְּׁמֹר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דְבַר עִם לְבַבְךָ בְּלִיעַל לְאמֹר קִרְבָּה שְׁנַת הַשְּׂבַע
שְׁנַת הַשְּׁמֹטָה וְרָעָה עִינְךָ בְּאַחִידָה הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עֲלֶיךָ
אֵל ה' וְהָיָה כִּךָ חָטָא. נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבַבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ (דברים
טו, ט-י).

כמו שנראה בהמשך הדברים, תפיסת ההלוואה כמצווה חברתית מעצבת את כל יתר דיני ההלוואה שבתורה ומייחדת אותם מן הדינים של עסקאות רגילות.

איסור הריבית

למעלה נטען שאיסור הריבית נועד להגן על הלווה. פרשנות זו אינה מובנת מאליה. לכאורה, אפשר לטעון שאיסור הריבית הוא מצווה דתית שניתן אולי לייחסה לריסון חמדת הממון ותאוות הבצע; ולפיכך איסור הריבית שייך למצוות שבין אדם למקום, כגון האיסור על לבישת שעטנז או דיני כשרות מאכלים.⁵ כך, התורה מחילה את איסור הריבית על כל סוגי ההלוואות ואינה מגבילה אותו להלוואות לעני; ועל פי דרשת חז"ל, האיסור חל גם על הלווה עצמו ולא רק על המלווה, ולכן קשה לכאורה לטעון שהאיסור נועד להגנתו.

ולמרות זאת נראה שהטעם החברתי של הריבית, כלומר ההגנה על הלווה, אכן מבוסס היטב בפשטי המקראות. הפסוקים מקבילים בבירור בין איסור הריבית ובין ההגבלות החלות על החייב בכל הנוגע לדרכי הגבייה. הקבלה זו

4 להבדיל מחוקי חמורבי ואשנונה, שכאמור מאמצים בדיוק גישה רגולטרית זו.

5 יש המייחסים עמדה זו לרבנו יעקב בן אשר (1270-1343 לערך) מחבר אריבעת הטורים, הספר שעליו התבסס השולחן ערוך. הטור דן בהלכות ריבית בחלק יורה דעה, בין המצוות שבין אדם למקום דוגמת כשרות, טהרת המשפחה ועוד. לעומת זאת הרמב"ם דן בהלכות ריבית בחלק הספר שעוסק ביתר דיני ההלוואה, בחירה המתיישרת עם התפיסה שדיני הריבית שייכים למצוות שבין אדם לחברו.

מדגישה את סיווגן של מצוות אלו כמצוות בין אדם לחברו, שנועדו לחייב את המלווה באיפוק כלפי הלווה. בפסוק אחד אנו מוצאים את שני האיסורים יחד:

אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנֶשֶׁה לא תשימון עליו נֶשֶׁה (שמות כב, כד).

האיסור לדרוש תשלום כשללווה אין דרך לפרוע את חובו – "לא תהיה לו כנושה" – צמוד לאיסור לקחת ריבית "לא תשימון עליו נשך". עוד יש לשים לב שבפסוק זה אכן מודגש שהלווה הוא עני, ואף הריבית מתוארת בו כ"נשך", כלומר כפעולת נשיכה (ככל הנראה נשיכת הלווה).

גם בספר ויקרא מודגש אופיו של איסור הריבית כמצווה שבין אדם לחברו ועזרה לנזקק:

וכי ימוד אֶחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחֲזַקְתָּ בוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ. אֵל תִּקַּח מֵאֲתוֹ נֶשֶׁה וְתִרְבִּית וִירֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אֶחִיךָ עִמָּךְ. אֵת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁה וּבִמְרִבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָהּ (ויקרא כה, לה-לו).

פה המניע המפורש לאיסור הריבית הוא הדאגה לאח המך, העני, והחיוב להחיות אותו – "וחי אחיך עמך".

גם ביתר ספרי המקרא התוכחה נגד גובי הריבית באה תמיד בהקשר של ניצול העניים והתאכזרות כלפיהם, ולא בהקשר של איסור דתי גרדא. כך למשל, כשהנביא יחזקאל מתאר את פשעם של גובי הריבית, הוא קושר זאת לעניין הונאת העני וגזלתו:

עֲנִי וְאֶבְיוֹן הוֹנָה גְזֻלוֹת גְּזֹל חָבֵל לֹא יָשִׁיב וְאֵל הַגְּלוּלִים נָשָׂא עֵינָיו תוֹעֵבָה עָשָׂה. בְּנֶשֶׁה נִתַּן וְתִרְבִּית לָקַח וְחֵי לֹא יִחְיֶה אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עָשָׂה מוֹת דָּמְיוֹ בּוֹ יִהְיֶה (יחזקאל יח, יב-יג).

בתהלים טו ההימנעות מלהלוות בריבית נמנית בין יתר המידות התרומיות שבין אדם לחברו:

מְזֻמָּר לְדוֹד ה' מִי יִגוֹר בְּאַהֲלָהּ מִי יִשְׁכַּן בְּהַר קְדוֹשָׁהּ. הוֹלֵךְ תָּמִים וּפְעֵל צֶדֶק וְדָבַר אֱמֶת בְּלִבּוֹ. לֹא רָגַל עַל לְשׁוֹנוֹ לֹא עָשָׂה לְרַעְיָהוּ רָעָה וְחָרְפָה לֹא נִשְׂאָה עַל קִרְבּוֹ. נִבְנָה בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֵת יְרֵאֵי ה' יִכְבֵּד נִשְׁבַּע לְהִרְעֵ וְלֹא יִמַר. כִּסְפוֹ לֹא נָתַן בְּנִשְׁפָּה וְשָׁחַד עַל נָקִי לֹא לָקַח עָשָׂה אֱלֹה לֹא יִמוּט לְעוֹלָם (תהלים טו, א-ה).

ובספר משלי הריבית מתוארת כנעשית על גבם של העניים:

מִרְבָּה הוֹנוֹ בְּנִשְׁפָּה וְתִרְבִּית לְחוֹנֵן דָּלִים יִקְבְּצֵנוּ (משלי כח, ח).

המפרשים והמתרגמים הסבירו את הפסוק כתיקון עוולה: המלווה בריבית מקפח את הלווים הדלים, ובסופו של דבר יגבר הצדק וכסף הריבית יגיע לידי האדם שייטיב עם הדלים במקום להתעמר בהם. את איסור הריבית לא סביר אפוא לפרש בעיקר בהקשר של בין אדם למקום, אלא כאיסור לנצל את העניים.⁶

איפוק בגביית החוב

התורה מצרה מאוד את זכויות המלווה בכל הנוגע לדרכי גביית החוב. יש רכוש של הלווה שאסור לתופסו (כלים הדרושים להכנת אוכל), אופנים שבהם אסור לתפוס אותו (פלישה לבית הלווה; דרישת תשלום מלווה מרושש) ומצבים שבהם אסור לתבוע את פירעון החוב כלל (מצוות שמיטת כספים). גם מגבלות אלו צפויות להרתיע מלווה המבקש להלוות מתוך אינטרס עצמי, ובכך הן מכוונות

6 אמנם למלווה אסור להפיק תועלת מן ההלוואה על יד לקיחת ריבית; עם זה יש ללווה תועלת אישית מסוימת בכך, כיוון שמתן ההלוואה נותן לו ביטחון מסוים שהוא עצמו יוכל לקבל הלוואה בעת הצורך. בקהילות אירופה נפוצו "חברות גמ"ח", אגודות שנתנו הלוואות חינם לחברים שהסכימו באותה המידה לעזור לחברים אחרים בעת הצורך. בחברות אלו היה אפוא הממד הביטחוני ממוסד. הרמ"א בשולחן ערוך, חושן משפט קס, ט, אף דן בהסכם כזה בין שני אנשים בלבד. היום קרנות הגמ"חים נוהגות בדרך כלל להלוות לכל הפונים, או לכל הפחות לכל חברי שכונה או קהילה מסוימת.

את זירת ההלוואות לכאלה המיועדות להושטת סיוע לנזקק, בידיעה שהוא כרוך במגבלות על גביית החוב.

הלוואות לנוכרים

לאחר שהראיתי שכל מצוות ההלוואה נועדו לעצב את מוסד ההלוואה כאמצעי לעזרה הדרית, מובן מדוע דרושות שתי המצוות המחריגות את הנוכרי. לו היה מדובר בהסדרה משפטית רגילה של עסקת ההלוואה, לא הייתה הצדקה להחרגה כזאת – כמו שאין בתורה פסוקים המחריגים את הנוכרי מהאיסור לגנוב מרכושו או מלפצותו בגין נזקים שנגרמו לו. אבל כיוון שאת המצוות האלה יש להבין כחלק ממדיניות הרווחה של התורה, הנוכרי אינו כלול במערכת זו.⁷

הלוואה כאמצעי עיקרי לעזור לזולת

מפשטי המקראות בשתי פרשיות בתורה עולה שמצווה לעזור לנזקק על ידי הלוואה. הראשונה היא בספר ויקרא, פרשת קדושים:

וְכִי יִמּוֹךְ אַחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחְזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ. אֵל תִּקַּח מֵאֲתוֹ גִּנְשָׁךְ וְתִרְבִּית וְיִרְאֲתָ מֵאֲלֵהֶיךָ וְחֵי אַחִיךָ עִמָּךְ. אֵת כִּסְפֶךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּגִנְשָׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךְ (ויקרא כה, לה-לוז).

האזהרה המופיעה בפסוקים שלא לקחת מן העני ריבית מלמדת בבירור שמדובר בנתינת הלוואה, ולא במתן נדבה. יש להחזיק את הנזקק, זה שמטה ידו, על ידי הלוואה. לכן יש להזהיר שלא לקחת ריבית על הלוואה זו.

7 כך למשל, גר תושב אינו חלק מהאומה הישראלית, אבל כלול בדינים רבים הקשורים לעזרה הדרית, ובכלל זה המצווה "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לה). מעניין שבפסוק הבא התורה קושרת את איסור הריבית עם המצווה של "להחיות" את הזולת, ובמילים אחרות – עם תמיכה חברתית. לנוכח הקשר הרעיוני והטקסטואלי בין חיוב התמיכה ובין איסור הריבית התקשו הפרשנים בעובדה שאין איסור הריבית חל על הלוואה לגר תושב. עיינו למשל, בפירוש משנה למלך למשנה תורה, הלכות מלווה ולווה ה, ב; ובפירוש הט"ז לשולחן ערוך, יורה דעה קנט, א; שו"ת פנים מאירות ב, עג.

הפרשה השנייה שממנה עולה כי מצווה לעזור לעני על ידי הלוואה היא בספר דברים, פרשת ראה:

כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָד אֶחִידָה בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא תֹאמֵץ אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָד הָאֲבִיּוֹן. כִּי פֶתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֶעֱבַט תַּעֲבִיטְנוּ דֵי מַחְסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֹר לוֹ. הַשְּׁמֵר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דְבָר עִם לִבְּךָ בְּלִיעֵל לֵאמֹר קָרַבָה שְׁנַת הַשְּׂבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינֶךָ בְּאֶחָד הָאֲבִיּוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עֲלֶיךָ אֵל ה' וְהָיָה בְּךָ חַטָּא. נָתַן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יִרַע לִבְּךָ בְּתִתֶּנּוּ לוֹ כִּי בְגִלְלֵי הַדְּבָר הַזֶּה יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מְשַׁלַּח יָדְךָ. כִּי לֹא יִחַדֵּל אֲבִיּוֹן מִקְרֹב הָאָרֶץ עַל כֵּן אֲנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פֶּתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאֶחָד לְעֹנֶיךָ וְלֹאֲבִינְךָ בְּאַרְצֶךָ (דברים טו, ז-יא).

ההקשר של מצווה זו הוא פרשת שמיטת כספים, כלומר שמיטת הלוואות. הפסוק מזהיר שלא להימנע מלהלוות למרות השמיטה המתקרבת, אזהרה שאינה רלוונטית בהקשר של מתן צדקה. גם הציווי "העבט תעביטנו" אין משמעו אלא מתן הלוואה (ליתר דיוק הלוואה ממושכנת). מעניין שמוני המצוות, על פי דרשת חז"ל, מיקמו את מקור המצווה בפסוק אחר דווקא, מפורש פחות, בפרשת משפטים בספר שמות:

אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֹנִי עִמָּךָ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה לֹא תִשְׁמֹוּן עָלָיו נֶשֶׁה (שמות כב, כד).

מפסוק זה ברור שאמצעי העזרה לעני הוא אמנם הלוואה, אבל אפשר היה לפרש את העזרה כוולונטרית – אם אכן תעזור לעני על ידי הלוואה, תקפיד שלא לקחת ריבית. ואולם במדרש הלכה המופיע במכילתא דרבי ישמעאל התפרשה לשון התנאי שבפסוק זה כמצווה:

"אם כסף תלווה את עמי". רבי ישמעאל אומר כל "אם" "ואם" שבתורה רשות, חוץ מזה ועוד שנים [...] אף כאן אתה אומר "אם"

כסף תלוה", חובה ולא רשות. אתה אומר חובה, או אינו אלא רשות, כשהוא אומר "העבט תעביטנו", חובה ולא רשות.⁸

וכן קבע הרמב"ם בספר המצוות:

והמצוה הקצו היא שצונו להלוות לעני להרחיב לו ולהקל עניינו. ומצוה זו היא היותר חזקה ויותר מחוייבת מכל מצות צדקה. כי מי שנתבזה וגלה פניו לשאול מידי האנשים אין צרות עניינו סר מעליו כמו המכוסה שירצה להעזר עד שלא יתגלה עניינו ולא יתבזה. והציווי במצוה זו הוא אמרו יתעלה (משפטים כב) אם כסף תלוה את עמי את העני עמך.

בצד מצוות ההלוואה הרמב"ם מונה בנפרד את המצווה לתת צדקה. פרדוקסלית, את עיקר הביסוס למצוות הצדקה הרמב"ם מביא דווקא מאותם פסוקים המתייחסים במפורש יותר למצוות ההלוואה:

והמצוה הקצ"ה היא שצונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם. וכבר בא הציווי במצוה זו במלות מתחלפות. אמר יתעלה "פתוח תפתח את ירך" וכו' ואמר "והחזקת בו גר ותושב" וכו' ואמר "וחי אחיך עמך". והכוונה באלו הלשונות כולם אחת והיא שנעזור עניינו ונחזקם די ספקם.⁹

ישוב אפשרי לפרדוקס זה יטען שהלוואה היא אופן אחד לקיים את מצוות הצדקה. מהות המצווה להחזיק את העני ולפתוח לו את היד; וניתן לעשות כן על ידי מתנה או על ידי הלוואה. כיוון שהאופן המצוי יותר היה על ידי הלוואה, מצוות הצדקה מוזכרת בהקשר של הלוואה, אבל גם מתנה היא מילוי המצווה. בד בבד עם מצווה זו יש מצווה נפרדת וספציפית יותר במתן הלוואה דווקא.

8 מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דכספא, פרשה יט.

9 הרמב"ם, ספר המצוות, עשה קצה.

הלוואה עדיפה מצדקה

לדעת הרמב"ם מצוות הלוואה עדיפה ממצוות הצדקה:

ומצוה זו היא היותר חזקה ויותר מחוייבת מכל מצוות צדקה. כי מי שנתבזה וגלה פניו לשאול מידי האנשים אין צרות עניינו סר מעליו כמו המכוסה שירצה להעזר עד שלא יתגלה עניינו ולא יתבזה.¹⁰

ואכן כמו שכבר ראינו, הדבר משתמע מכך שכתורה ההלוואה היא האב־טיפוס של הסיוע לעני. לפיכך מתברר שכל אופן אחר של סיוע, כגון צדקה, יהיה בעדיפות נמוכה יותר. הדבר גם מפורש בסוגיית הגמרא:

אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס [יצירת שותפות עסקית עם העני] יותר מכולן (שבת סג ע"א).

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך:

מצוות עשה להלוות לעניי ישראל, והיא מצוה גדולה יותר מהצדקה, וקרובו עני קודם לעניים אחרים, ועניי עירו קודמים לעניי עיר אחרת, ואפילו עשיר שצריך להלוות, מצוה להלוותו לפי שעה ולההנותו אף בדברים וליעצו עצה ההוגנת לו.¹¹

כמה עדיפה ההלוואה מצדקה? ניתן למצוא לכך כמה טעמים, שמן הראוי לעמוד על ההבדלים ביניהם.

מיטוט בוש

כאמור, הרמב"ם נימק עדיפות זו במניעת הביזיון ממקבל הסיוע: "כי מי שנתבזה וגלה פניו לשאול מידי האנשים אין צרות עניינו סר מעליו". גם לדעת רש"י (בפירושו למסכת שבת, שם): "גדול המלוה – לפי שאין העני בוש בדבר".

10 הרמב"ם, שם, מצוות עשה קצו (תרגום אבן תיבון).

11 שולחן ערוך, חושן משפט צו.

מדוע ההלוואה מביישת פחות את המקבל? ראשית הלוואה לוקחים לא רק אנשים נזקקים, אלא לעתים גם אנשים אמידים, ולכן עצם העובדה שאדם לוקח הלוואה אינה מסמנת אותו בהכרח כנזקק.¹² מבחינה זו ההלוואה דומה למתן צדקה בסתר, שאף היא שומרת על כבודו של המקבל, וכמו שכתב הרמב"ם כשמנה את המעלה השנייה מתוך שמונה מעלות הצדקה: "הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח".¹³ אבל במקרה של הלוואה הבושה נמנעת לא רק כלפי חוץ, אלא גם כלפי פנים. על ידי סיוע בדרך של הלוואה לא רק דימויו החיצוני של הנזקק מוגן, אלא גם דימויו העצמי.

הבעת אמון

הלוואה איננה רק תמיכה כספית אלא גם הבעת אמון. מתן הלוואה משמעו ציפייה שהחוב אכן ייפרע, וציפייה זו מעידה על האמון של המלווה ביכולתו של הנזקק לחלץ את עצמו ממצוקתו. בהקשר אחר של מתן צדקה אמרו חכמים:

אמר רבי יצחק: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות,
והמפייסו בדברים – מתברך בי"א ברכות (בבא בתרא ט ע"ב).

אין די במתן העזרה הכספית לעני, אלא יש ערך נוסף גם ב"פיוסו", כלומר בתמיכה ברגשותיו ובאישיותו. לפי זה למתן הלוואה יש יתרון נוסף על מתן הצדקה, שכן היא מכילה בו בזמן תמיכה כספית והבעת אמון באישיותו של המקבל – הבעת אמון במעשים ולא רק במילים.

12 על דרך הפלפול ייתכן שפרשנות זו תיישב סתירה לכאורה בלשון הרמב"ם בספר המצוות. הרמב"ם פותח את מצוות עשה קצו בכותרת "מצוות עשה להלוות לעניי ישראל". אך בהמשך הוא מוסיף: "ואפילו עשיר שצריך להלוות, מצוה להלוותו לפי שעה". אם המצווה כוללת גם עשירים, היה ראוי לכתוב "מצווה להלוות לישראל" ולציין שיש קדימות לעני. ייתכן שהמצווה להלוות לעשיר איננה רק דרך נוספת לקיום המצווה, אלא היא רכיב מהותי לקיום המצווה להלוות לעני באופן שהוא לא יתבייש. באמצעות מתן ההלוואה לאמידים דימויה כסיוע לנזקקים נחלש, ובכך ההלוואה לעני נעשית שלמה יותר.

13 מתנות עניים י, ה, על פי הבבלי, בבא בתרא י ע"ב.

יצירת שיתוף אינטרסים

אבל ערכה של ההלוואה אינו רק בהבעת אמון בנזקק. היא גם יוצרת שיתוף אינטרסים מתמשך בין הלווה ובין המלווה. לאחר מתן ההלוואה למלווה יש אינטרס מובנה בהצלחתו של הלווה. הוא ירצה, ולו רק כדי להבטיח את החזר כספו, לעשות כל שביכולתו לקדם את העני מבחינה כלכלית. מכך גם נובע תמריץ לחיזוק הקשר האישי בין המלווה ללווה. נדבה הניתנת כמתן בסתר אמנם שומרת על כבודו של המקבל, אך מצטיירת כ"פגע וברח", כלומר כהיעדר קשר מתמיד ודאגה מתמשכת בין הנותן למקבל. בהלוואה, לעומת זה, יש דאגה מובנית של המלווה ללווה, שכן הוא מעוניין לסייע לו לפרוע את ההלוואה. פן זה נידון, אם כי במבט אירוני, בספר גרגנטואה ופנטגרואל של הסופר הצרפתי בן המאה השש עשרה פרנסואה רבלה. פנטגרואל שואל את החייב הכרוני פנורג' מתי ימצא את עצמו מחוץ לחובות, והלה משיב:

ישמרני אלהים מלחסל את חובותי [...] אתה עריין חייב למישהו כסף? האיש הזה יתפלל לאלוהים בוקר וערב לתת לך חיים טובים, ארוכים ומאושרים, מחשש שמא לא יצליח לגבות את חובו; הוא יאמר תמיד את שבחך באוזני כל שומע.¹⁴

ועל פי פתגם מפורסם ברוח דומה: היה חייב לבנקאי אלף ליש"ט, והיה נתון לרחמיו; היה חייב מיליון ליש"ט, ומצבך יתהפך.¹⁵ להיבט זה של ההלוואה ניתן למצוא לאמיתו של דבר רמז בעצם המונח "הלוואה", שכן יש לו שורש משותף עם המילה "ליווי". ביסוד היחס בין מלווה ללווה אומדן אפוא הליווי ההדדי.¹⁶

14 פרנסואה רבלה, גרגנטואה ופנטגרואל, הספר השלישי, פרק ג, תרגום: עידו בוסק, אורי יהודה: דביר, 2003, כרך ב, עמ' 410.

15 "The old saying holds: Owe your banker a thousand pounds and you are at his mercy; owe him a million pounds and the position is reversed." John Maynard Keynes, "Overseas Financial Policy in Stage III (1945)," in: Donald Moggridge (ed.), *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. 24, London: Macmillan for the Royal Economic Society, 1979, p. 258

16 גם השורש הארמי י-ז-ף, שפירושו בתלמוד ללוות ולהלוות, משמש בזהר כביטוי לליווי במובן הפיזי. עיינו למשל זהר א, צו ע"ב; ב, מה ע"א.

לרעיון של שיתוף האינטרסים יש היבט נוסף, הפעם מכיוונו של הלווה. משטר של מתן צדקה עלול לפתח אצל העני הרגל של תלותיות. הלוואה לעומת זאת מותנית בהחזר תשלום, והלווה צפוי לעשות מאמץ לנצל את הלוואה כראוי ולהשתקם כך שיוכל לפרוע את חובו בזמן.

שיקול כלכלי

בשולי הדברים אפשר להוסיף גם שיקול כלכלי להעדפת הלוואה. כסף הניתן כהלוואה חוזר לידיו של המלווה ויוכל לשמש בעתיד הלוואה לאדם אחר. בצדקה לעומת זה הסכום שניתן לנזקק נמחק ולא יוכל לשמש בעתיד לסיוע נוסף. לכך יש שתי תוצאות:

א. סכום כסף נתון המוקדש לעזרה לנזקקים יעזור יותר. הוא יעזור ללווה הראשון במצוקתו ויחזור לכשעני זה ישתקם. כך נוצרת למעשה מערכת של ביטוח הדדי – במובן מסוים המלווה מושיט עזרה ללווה הראשון ומאלץ אותו להושיט עזרה לנזקק הבא בתור במשך הזמן.

ב. סך הכסף במערכת עשוי להיות גדול יותר. כשאדם נותן צדקה, הרצון לעזור מסויג על ידי החשש שמא הוא עצמו יזדקק לכסף בעתיד. כשהכסף צפוי לחזור, שיקול זה יניא אותו פחות מלהושיט עזרה.

השיקול של ריבוי כמות הצדקה מוזכר בפירוש המהרש"א, המסביר את דברי הגמרא במסכת שבת הנזכרת לעיל, ש"מטיל בכיס" (יוצר שותפות עם העני) עדיף מנותן הלוואה לעני:

ומטיל בכיס יותר מכלם כו' לפי שאין דרך להלוות הרבה שאפשר שישתכר בו רק כדי שיתפרנס בהלוואה ואחר שיוציאם בפרנסה ולא יהיה לו ממה לשלם יתבייש ממנו [...] אבל מטיל מלאי לכיס וודאי דיתן לו בידו הרבה שאפשר להשתכר ולהרויח בהם כדי פרנסתו ותשאר קרן ההלוואה קיימת לשלם לו ממנו.¹⁷

17 מהרש"א, חידושי אגדות, שבת סג ע"א.

המהרש"א מסביר אפוא שאדם מוכן להעניק סכום כסף גדול יותר כהשקעה, שכן היא תניב לו פירות. שיקול זה שהעלה המהרש"א – ששותפות עדיפה מהלואה – חל גם בנוגע לעדיפותה של ההלוואה מהנדבה (המוזכרת גם היא באותה סוגיה). גם בכלכלת המקרו של ימינו מוכרת תרומה מיוחדת של הרחבת האשראי – ביחוד האשראי העסקי – לצמיחה של המשק ולתמרוץ שלו בעת מיתון. לסיכום, להלוואה יתרון על פני הצדקה בכך שהיא יוצרת הדריות בין המלווה ללווה, שאינה דומה ליחסים ההיררכיים שהצדקה יוצרת. הדריות זו מתבטאת בהשבת הכסף לידי הנותן, בתלות ההדרית המתמשכת ובקשר החברתי הנוצרים בין השניים ובעובדה שההלוואה איננה מאפיינת רק עניים, אלא גם אנשים "רגילים".

מצוות לא תעשה – "כי עבד לווה לאיש מלווה": מניעת הסכנות הטמונות במלווה ככלי סוציאלי

ליתרון שבהלוואה – יצירת שותפות וערבות בין המלווה ללווה – מתלווה גם חיסרון: למשך זמן ההלוואה הלווה משועבד למלווה. לכך עלולות להיות השלכות שליליות מבחינה כלכלית וחברתית כאחד. אחדות מצוות ההלוואה נועדו להתמודד עם סכנה זו מתוך מניעה של מעמד הנחיתות העלול להיות ללווה. אפילו בימינו ניכר יחס מסוים של נחיתות של החייב אל מול הנושה, אבל בעולם העתיק יחס זה גבל אף בעבדות. לווה שלא פרע את חובו עלול היה למצוא את עצמו, או את ילדיו, נלקחים על ידי המלווה לעבדות, כמתואר בספר מלכים:

וְאִשָּׁה אַחַת מִנְשֵׁי בְנֵי הַנְּבִיאִים צָעָקָה אֶל אֱלִישָׁע לֵאמֹר עֲבָדְךָ אִישֵׁי מֵת וְאִתָּה יִדְעָתָּ כִּי עֲבָדְךָ הָיָה יָרָא אֶת ה' וְהַנְּשָׂה בָּא לְקַחַת אֶת שְׁנֵי יְלָדָי לֹו לְעֲבָדִים (מלכים ב' ד, א).

ביטוי ממצה לכך נמצא בספר משלי: "עֲשִׂיר בְּרָשִׁים יִמְשֹׁל וְעֶבֶד לֹוה לְאִישׁ מְלֹוה" (כב, ז). על רקע זה ניתן להסביר את המגבלות הרבות שהתורה מטילה על הנושה בדרכי גביית החוב, שעניינן הסרת ממד השעבוד של הלווה וחיזוק הסימטריות במעמדו ביחס לזה של המלווה. תכליתן של מגבלות אלו איננה בהכרח להשליט שוויון כלכלי בין המלווה ללווה, אלא למנוע מהעליונות הכלכלית להתרגם לעליונות חברתית ולפער מעמדות.

על קשר היסטורי זה בין הלוואה לעבדות ועל ההפרדה המוחלטת והמופגנת ביניהן לפי חוק התורה עמד השופט מנחם אלון בספרו **כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל** וכן בפסק דין פר"ח שבו התבטא כך:

הוראות אלה עמדו בניגוד קטבי לכל חוקי המזרח הקדום – חוקי חמורבי, אשור ורבים נוספים – שהתירו אף להשתעבד בחייב ובני משפחתו, ולקחתם לעבדים על אי תשלום החוב (ראה חירות הפרט, שם, עמ' 3-7) [...] במיוחד בולט הניגוד שבין המשפט העברי לעמדת המשפט הרומי, שבתחילת דרכו ראה בהוצאה לפועל של גביית החוב משום סיפוק רגש הנקמה של הנושה והטלת עונש על החייב על אי מילוי אחר התחייבותו כלפי הנושה, כפי שהדבר בא לכלל ביטוי בשנים עשר הלוחות (כ-500 לפני הספירה).¹⁸

בהמשך הפרק בספרו טוען אלון שאת כל המגבלות שהתורה מטילה על הנושה אפשר להבין כסוג של חיץ שתכליתו למנוע מהיחס הממוני שבין הנושה לחייב לגלוש ליחסים מעמדיים של עליון-נחות. המושג מקביל במידה רבה לתאוריית הצדק של מייקל וולצר (Walzer) הבאה לידי ביטוי בספרו *Spheres of Justice* ("תחומים של צדק"). וולצר טוען שהמפתח לצדק איננו חתירה לשוויון בכל תחום מתחומי השאיפה האנושית, אלא דווקא מניעת מינוף של עליונות בתחום אחד לצורך השתלטות ביתר תחומי החיים:

עלינו להתמקד בהפחתת השליטה – לא, או לפחות לא בעיקר, בפירוק או בהגבלה של המונופול. עלינו לשקול מה תהיה המשמעות של הצרת הטווח שבו ניתן להמיר טובין מסוימים.¹⁹

18 בג"ץ 5304/92, פר"ח 1992 סיוע לנפגעי חוקים נ' שר המשפטים, פ"ד מז(4) 715, 735-756 (1992), פתיחת פסק הדין.

19 "We should focus on the reduction of dominance—not, or not primarily, on the break-up or constraint of monopoly. We should consider what it might mean to narrow the range within which particular goods are convertible." Michael Walzer, "Tyranny and Complex Equality," in: idem, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983, p. 17

כעת נבחן אחת לאחת את מגבלות כוח הגבייה של הנושה.

שמיטת כספים כשחרור מעבדות

בפרשת ראה נמצא אחד הפרקים החשובים העוסקים במצוות ההלוואה, שנידונה בו מצוות שמיטת כספים:

מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל בַּעַל מִשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׂה בְרַעְהוּ לֹא יִגֶּשׂ אֶת רַעְהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לָהּ. אֶת הַנֹּכְרִי תִגַּשׁ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה לָּהּ אֶת אַחִיהַּ תִּשְׁמַט יָדָהּ. אֶפְסֹס כִּי לֹא יִהְיֶה בָּהּ אֲבִיּוֹן כִּי בְרֶךְ יִבְרַכְהָ ה' בְּאַרְצָךְ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָּךְ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ. רַק אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמּוֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם (דברים טו, א-ה).

מצוות שמיטת כספים מבטיחה כי הלווה לא יהיה משועבד למלווה לנצח, אלא הוא יוכל לפתוח דף חדש בחייו.

הקישור בין מצוות שמיטת כספים ובין סכנת השעבוד בולט מהמשך הפסוקים. בעקבות תיאור זה של מצוות שמיטת כספים מופיע מיד בפסוק שאחר כך הקשר בין הלוואה לשעבוד, הפעם בהקשר הפוליטי הבינלאומי (כאן גויים כמשמע של עמים אחרים):

כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּרַכְהָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָּךְ וְהִעֲבַטְתָּ גוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמְשַׁלֶּת בְּגוֹיִם רַבִּים וּבָהּ לֹא יִמְשְׁלוּ (דברים טו, ו).

בהמשך הדברים התורה מצווה להלוות ולא להימנע מכך מחמת שמיטת כספים:

כִּי יִהְיֶה בָּהּ אֲבִיּוֹן מֵאַחַד אַחִיהַּ בְּאַחַר שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָּךְ לֹא תֵאֱמָץ אֶת לִבְכָּהּ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאַחֶיהָ הָאֲבִיּוֹן. כִּי פִתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהִעֲבַט תַּעֲבִיטְנוּ דִּי מִחֲסְרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֹר לוֹ. הַשְּׁמֹר לָּךְ פֶּן יִהְיֶה דְבַר עִם לִבְכָּהּ בְּלִיעַל לְאִמּוֹר קִרְבָּהּ

שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרַעְיָה עֵינָהּ בְּאֶחֶיךָ הָאֲבִיּוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ
וְקָרָא עָלֶיךָ אֵל ה' וְהָיָה כִּי חָטָא (דברים טו, ז-ט).

ואף כאן התורה סומכת למצוות ההלוואה את מצוות שחרור העבד העברי משעבודו:

כִּי יִמְכַר לְךָ אֶחֶיךָ הָעֶבְרִי אוֹ הָעֶבְרִיָּה וְעִבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וּבִשְׁנָה
הַשְּׁבִיעִת תְּשַׁלְּחֵנּוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ (דברים טו, יב).

בספר עין אי"ה, חיבור מסוף המאה התשע עשרה, מסביר הרב אברהם יצחק הכהן קוק את מצוות שמיטת הכספים על פי אותם עקרונות שעמדנו עליהם כאן: שמיטת הכספים נועדה לשחרר את העני משליטתם של העשירים, שהיא פועל יוצא של עליונות כלכלית המתפשטת לעליונות חברתית. בכך הוא מסביר מדוע חכמים ראו בעין יפה לווה שלמרות שמיטת כספים הקפיד להשיב את חובותיו. הסרת החיוב המשפטי מנטרלת את אפשרותו של המלווה לנצל את החוב, וממילא השבת החוב לובשת צורה כלכלית גרדא ללא ביטוי מעמדי:

התכלית העקרית של שמיטת החוב בשביעית הוא מפני כי
קרא שמיטה לד', להסיר את העול היותר כבד שמתקבץ לרגלי
שליטת העשירים על העניים, מפני שהוצרכו להם איזה פעם
להלוואה, שהכניעה והעבדות תהי' מוטבעת בלב מי שירגיש על
עצמו חוב לחבירו "עבד לווה לאיש מלווה".²⁰

הרב קוק ממשיך להפריך את היחס בין מלווה ללווה לשני רבדים: הרובד הכלכלי, שהוא עובדה פשוטה שפלוגי צריך לשלם סכום מסוים לאלמוני; והרובד האנושי, כשהלווה מרגיש את עצמו מוכנע ונשלט אל מול המלווה. הרב קוק מציין שעיקר דאגתה של התורה היא ליחס האנושי ולא לזה הכלכלי. אדרבה, ראוי

20 הרב אברהם יצחק הכהן קוק, עין אי"ה: על אגדות חז"ל שבעין יעקב, מסכת שביעית י, ח, ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק, תשמ"ז-תש"ס (ההדגשות שלי).

ונכון שהלווה יחזיר את חובו. הבעיה שיחס כלכלי כרוך באופן מהותי ביחס אנושי שלילי. אך יש פתרון: ניתן למעשה לשמור על היחס הכלכלי מתוך נטרול ההיבטים האנושיים השליליים על ידי מחילה של המלווה:

על כן די לו ליסוד תכלית השביעית כדיבור משמט אני, שכזה יסור הסבל ועול העבדות מלווה למלווה (שם).

כבר הראיתי שבתורה עצמה בולט הקשר בין איסור ריבית ובין גינוי העבדות. הרב קוק מצביע על קשר זה וממקם אותו במישור הפסיכולוגי. הבעיה מתחילה מפני שהלווה "ירגיש על עצמו חוב לחברו". לעקירתה של תחושה זו נדרש סילוקו המוחלט של החוב, אבל כדי למתן אותו באופן שלא יסתור את איסור התורה די במחווה הכנה של המלווה שאינו מקפיד על תשלום החוב ואינו שם את עצמו באיזה מעמד עליונות כלפי הלווה.

ריבית כשעבוד למלווה

בתורה גם איסור ריבית מתואר כתרופה לתופעת העבדות. הקשר ביניהם מופיע בפרשת בהר. תחילה אנו מוצאים את איסור הריבית:

אל תקח מאתו נֶשֶׁך וְתִרְבִּית וְיִרְאֶתָּה מֵאֲלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ. אֵת כֶּסֶף לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךָ (ויקרא כה, לו-לז).

ובהמשך הדברים מצוין איסור ההשתעבדות בכך ישראל:

כְּשֹׁכֵר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ. וַיֵּצֵא מֵעִמָּךְ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ וְיָשָׁב אֶל מְשֻׁפְּחָתוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב. כִּי עֲבָדֶיךָ הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּכְרֶת עֲבָד. לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפָרֶךְ וְיִרְאֶתָּה מֵאֲלֹהֶיךָ. וְעֲבָדְךָ וְאִמְתְּךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֶיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֲבָד וְאִמָּה (שם, מ-מג).

ניתן אפוא לראות הקבלה בין הפסוקים: שמיטת כספים היא שחרור מעול החוב, המקביל לשחרור עבדים מעול העבדות; איסור הריבית מקביל לאיסור עבדות

פרך בעבד עברי. ההיתר לגבות מהנוכרי ריבית מקביל להיתר לשעבד נוכרי ולהעביד אותו ללא הגבלת זמן. כמו כן לא קיים איסור כלפי נוכרי לגבות ריבית מישראל, כשם שלא קיים איסור מצדו לקנות בן ישראל כעבד. גם בספר דברים ההקשר רומז על הקשר בין איסור הריבית ובין השמירה על חירותו של הלווה:

לא תסגיר עבד אל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֵלָיָה מֵעַם אֲדֹנָיו. עִמָּה יֵשֵׁב בְּקִרְבָּהּ בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיהָ בְּטוֹב לוֹ לֹא תוֹנְנוּ. לֹא תִהְיֶה קִדְשָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה קֹדֶשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל. לֹא תָבִיא אֶתְנֵן זוֹנָה וּמַחִיר כָּלֵב בֵּית ה' אֱלֹהֶיהָ לְכָל גֵּדֵר כִּי תוֹעֵבֶת ה' אֱלֹהֶיהָ גַם שְׁגִייהֶם. לֹא תִשְׂיֵךְ לְאַחֶיהָ נִשְׂיָה כִּסְף נִשְׂיָה אֲכָל נִשְׂיָה כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשְׂיָךְ. לְנֹכְרֵי תִשְׂיָךְ וְלְאַחֶיהָ לֹא תִשְׂיָךְ לְמַעַן יִבְרָכֶךָ ה' אֱלֹהֶיהָ כְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ (דברים כג, טז-כא).

שני הפסוקים הראשונים בפרשייה זו קובעים את האיסור להסגיר לאדוניו עבד שברח ואת זכותו של העבד להתיישב כבן חורין. הפסוקים הבאים שוללים את תופעת הזנות בקרב בני ובנות ישראל. כמו שמסביר רש"י, מדובר באנשים ה"מוקדשים" לזנות, ויש סבירות שמדובר בסוג של עבד או שפחה.²¹ מיד אחר כך התורה פונה לאיסור הריבית, וכך קושרת אותה עם רעיון החירות.²²

21 לחלופין אפשר לראות בסמיכות זו עמדה שלפיה כל זנות היא סוג של שעבוד, כמו טענתו של קנט ב"הרצאות על אתיקה", שזנות היא סוג של מכירת הגוף והתייחסות לזולת כאמצעי בלבד ולא כמטרה בזכות עצמה. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant)*, Peter Heath and Jerome B. Schneewind (eds.), New York: Cambridge University Press, 1997, p. 157 (Section 27: 386–387 in original)

22 לעיון מנקודת מבט של ההגות החסידית ראו את ספרו של הרב נתן שטרנהרץ, **ליקוטי הלכות** (יורה דעה, הלכות ריבית א, ירושלים: חסידי ברסלב, תש"י-תשי"ג), תלמידו המובהק של הרב נחמן מברסלב. הוא מסביר, כמו שעשה הרב קוק, שביחסי מלווה-לווה טמון יחס סמוי של אדון-עבד, כמובא בפסוק "עבד לווה לאיש מלווה". (גישה זו

איפוק בגביית החוב: עיקול הרכוש, אך לא עיקול האדם

כאמור, מתפיסת התורה את חירותם של בני ישראל נובעת התנגדותה למנהג העתיק שלפיו לווה שלא פרע את חובו עלול להילקח – הוא או בני משפחתו – על ידי הנושה כעבד. התורה מגבילה את יכולת הגבייה של הנושה לעיקול רכושו של הלווה בלבד. אלא שהגבול המפריד בין תפיסת הרכוש של הלווה ובין תפיסת גופו אינו כה פשוט. נראה שאחדות מהמגבלות שהתורה מטילה על הנושה בעת גביית החוב מוסברים בכך שיש חפצים שאינם רק רכושו של הלווה אלא חלק מאישיותו, ולפיכך אין הנושה רשאי לגבותם. הפסוקים העיקריים בנושא דרכי גביית החוב נמצאים בפרשת כי תצא:

לֹא יִחַבֵּל רֵחִים וְרֶכֶב כִּי נֶפֶשׁ הוּא הַבֵּל. כִּי יִמְצָא אִישׁ גִּבְבֵּי נֶפֶשׁ
מֵאֲחִיו מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמְרָ בּוֹ וּמָכְרוּ וּמַתְּ הַגִּבְבֵּי הַהוּא וּבְעֵרְתָ
הָרַע מִקֶּרְבְּךָ. הַשְּׁמֹר בְּנִגְעַת הַצָּרַעַת לְשֹׁמֵר מְאֹד וְלַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר
יֹרֵוּ אֶתְכֶם הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם כְּאֲשֶׁר צִוִּיתֶם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת. זְכוֹר אֵת
אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֶיךָ לְמִרְיָם בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם. כִּי תִשָּׂה
בְּרַעְיָה מִשָּׂאת מְאוּמָה לֹא תְבֵא אֶל בֵּיתוֹ לַעֲבֹט עָבְטוֹ. בַּחוּץ תַּעֲמֹד
וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אֶתָּה נִשֶּׂה בּוֹ יוֹצֵיא אֵלֶיךָ אֶת הָעֹבֹט הַחוּצָה. וְאִם אִישׁ
עָנִי הוּא לֹא תִשְׁכַּב בְּעַבְטוֹ. הָשֵׁב תִּשְׁיֵב לוֹ אֶת הָעֹבֹט כְּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ
וְשָׁכַב בְּשִׁלְמָתוֹ וּבִרְכֶךָ וְלָךְ תִּהְיֶה צְדָקָה לְפָנַי ה' אֱלֹהֶיךָ (דברים

כד, ו-יב).

הדברים מדברים בעד עצמם. סיבת האיסור לתפוס את הריחיים ואת הרכב (אמצעים להכנת אוכל בסיסי) הוא "כי נפש הוא חובל". אדם נבדל מבעלי החיים

מוצאת אישׁוש מסוים מהסמיכות, בוויקרא כה, של איסור הריבית לאיסור "לא תרדה בו בפור", המתיחס למצב שהאדם כבר משועבד כעבד עברי. אך לעומת הרב קוק, הרואה ביחס זה תופעה פסיכולוגית הניתנת לנטרול, הרב שטרנהרץ רואה בכך יחס מובנה. לא ניתן אפוא לבטל את היחס הזה, אלא רק למנוע את ניצולו. עלי ידי לקיחת ריבית המלווה מפיק תועלת מן ההלוואה ובכך מנצל את יחסי העליונות המובנים בחוב; הדבר מסביר את איסור הריבית שבתורה.

בכך שהוא זקוק לאוכל מוכן ומעובד; הריחיים הם אפוא ביטוי מהותי לאנושיותו של האדם, לכבודו ולחירותו (גם הביטוי התלמודי "אוכל נפש" מבטא תובנה זו). הדבר בולט גם מתוך ההקשר של הפסוקים. הפסוק הבא קובע את עונשו של גונב אדם ומוכרו, ובכך הוא קובע את ההכרה בערך חירות האדם ואת העובדה שהאדם איננו חפץ סחיר. בסמיכות הפסוקים ניתן לראות השוואה משתמעת בין חומרת המעשה של שלילת החירות וסחר בבני אדם ובין חומרת מעשה הרצח באמצעות עונש המוות השווה לשניהם.

בהמשך הדברים הפסוקים מתייחסים לאופן גבייתו של העבוט. העבוט עצמו הוא אמנם רכוש "כלכלי" שלגיטימי שהמלווה יתפוס אותו (למעט כלים שעושים בהם אוכל נפש), אבל ביתו של אדם הוא מבצרו, והפלישה לבית הלווה נתפסת כחדירה לא לגיטימית לפרטיותו ולמעשה ל"אני" שלו. לפיכך תפיסת העבוט צריכה להיעשות ללא חדירה לבית הלווה.

זאת ועוד, הנושה אינו יכול לתפוס כל רכוש של הלווה, וכשמדובר בלווה עני הנושה מוגבל בעיקר בתפיסת בגדיו. כאשר לאדם בגד אחד בלבד (בשונה מאדם אמיד בעל בגדים רבים, שאין לו תלות מיוחדת בבגד זה או אחר), בגד זה הוא כל כבודו האנושי. תפיסת הבגד במקרה זה תהיה שלילה של כבודו.²³

התורה מכירה אפוא בסוגים מסוימים של רכוש כמסונפים ל"נפש" של הלווה. ניתן להעמיק במשמעותה של קביעה זו באמצעות עיון בכתיבתה של המשפטנית האמריקנית מרגרט רדין (Radin), הטוענת כי אין לקבל הבחנה קטגורית חדה בין האדם עצמו ובין רכושו.²⁴ לדעתה יש להבחין בין שני סוגי רכוש: רכוש אישי ורכוש כלכלי. רכוש כלכלי, כדוגמת המלאי המסחרי של בעל עסק, ללא ספק שייך לבעליו, אך אינו מזוהה עם אישיותו; הבעלים עושה ברכוש זה שימוש תועלתני, וישמח להיפרד ממנו תמורת מחיר הוגן. לרכוש האישי,

23 פרשה מקבילה מופיעה בשמות כב, כה: "אם קָבַל תְּחִבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׂבִּיבוּ לוֹ: כִּי הוּא כְּסוּתָהּ כְּסוּתוֹ לְבִדָּהּ הוּא שְׁמֵלָתוֹ לְעֵרוֹ בְּמֵה יִשְׁכֵּב".

24 Margaret Jane Radin, "Property and Personhood," *Stanford Law Review* 34 (1982), p. 957; idem "Time, Possession, and Alienation," *Washington University Law Quarterly* 64 (1986), pp. 739–758; idem, *Contested Commodities*, Cambridge: Harvard University Press, 2001

לעומת זאת, זיקה מהותית לאישיותו של הבעלים, והוא לא ימכור אותו גם תמורת מחיר הוגן.²⁵ כך למשל, רובנו נסכים בחפץ לב להחליף את המקרר הישן במקרר חדיש ואיכותי יותר, אבל בשום פנים ואופן לא נסכים להחליף את הכלב המשפחתי – המוגדר אף הוא כרכוש – בכלב אחר, "חדיש ואיכותי" יותר. ויש דברים המוגדרים רכוש אישי שגם אי-אפשר למכרם. בשיטות משפט אחדות גופו של אדם אמנם נחשב קניינו, אך הוא אינו יכול למכור אותו, שכן עם מכירת הגוף לא נותר עוד ה"אני" של האדם. מטעם זה, למשל, שלל קנט סחר באיברים (בזמנו היה מדובר בשיניים, ולא בכליות כמו בימינו) או זנות, שכן אדם אינו יכול למכור את עצמו, ו"מוצרים" או "שירותים" אלו נוגעים לעצם אישיותו.²⁶

בספרה *Contested Commodities* ("נכסים שנויים במחלוקת") רדין מרחיבה את היריעה. היא גורסת שבקרב סוגי הרכוש שלנו יש קשת של זיקות לאישיות הבעלים. המלאי המסחרי שלי לגמרי "שלי" והמוח שלי לגמרי "אני", אבל באמצע יש טווח רחב. שורשיו של רעיון זה, על פי רדין, בהגותו של הגל (גרמניה; 1831-1770). בניגוד לאסכולה הפילוסופית האנגלית, שראתה ברכוש דבר חיצוני לאדם השייך לו מכוח החוק והמנהג, הגל גרס שהרכוש הוא ביטוי למימוש האישיות בתוך העולם באמצעות מתן ביטוי לרצון החופשי:

ואולם בתור רצון חופשי, הרי כחזקה אני מושא של עצמי, ובכך אני אף לראשונה רצון ממשי והיבט זה הוא הקטגוריה של הקניין, [היסוד] האמיתי והצודק שבחזקה.²⁷

25 כדוגמת סירובו של נבות להיפרד מכרמו תמורת כסף או תמורת כרם שווה ערך במקום אחר: "וַיִּדְבַר אַחָאָב אֶל נְבוֹת לֵאמֹר תִּנְהַלְנָה לִי אֶת פְּרֻמָּה וַיְהִי לִי לְגֵן יָרֵךְ כִּי הוּא קָרוֹב אֶצְלִי בֵּיתִי וְאֶתְנַהֵל לָךְ תַּחֲתָיו כָּרֶם טוֹב מִמֶּנּוּ אִם טוֹב כְּעֵינֶיךָ אֶתְנַהֵל לָךְ כֶּסֶף מַחִיר זֶה. וַיֹּאמֶר נְבוֹת אֶל אַחָאָב חֲלִילָה לִי מֵה' מִתַּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתַי לָךְ" (מלכים א כא, ב-ג). בימינו במקומות רבים אדם רשאי למכור דם, כמקובל בחו"ל, אבל אינו יכול לשעבד אותו.

26 Kant, *Lectures on Ethics* (לעיל הערה 21).

27 גיאורג וילהלם פרידריך הגל, "קווי יסוד לפילוסופיה של משפט", פילוסופיה של המשפט (בעריכת פיני איפרגין), תרגום: גדי גולדברג, ירושלים: שלם, תשע"א, פסקה 45, עמ' 58.

תפיסה כזאת מתיישרת ביתר קלות עם אסדרה (רגולציה) המגבילה את יכולת העבירות של סוגי רכוש שונים, דוגמת מגבלות המשכון מהסוג שנמצא בתורה. אם חפץ הוא דבר חיצוני לאדם, ראוי שהוא יהיה רשאי לעשות בו כרצונו. אבל ה"בעלות" של אדם על עצמו בלתי עבירה. תפיסה פילוסופית הרואה רכוש כמסונף לאישיות תיטה להגדיר גם זכויות ברכוש כבלתי עבירות.

מעניין לציין שרעיונות דומים אפשר למצוא אצל בן דורו של הגל, ר' נחמן מברסלב (אוקראינה; 1772-1810), הכותב ש"הממון הוא [בא] ממקום הנפש".²⁸ רבי נחמן מדמה את ממונו של האדם לאשתו, שעל ידי קשר הנישואין שביניהם הם נעשים אחד. כמו כן הממון נהפך אף הוא במידה מסוימת חלק מאישיותו של האדם.

קישור בין האיסור המוטל על המלווה שלא להיכנס לבית הלווה לקחת את העבוט לבין תפיסת הקשר הנפשי בין הלווה העני לרכושו הדל שנותר לו אפשר למצוא בדבריו של הרב נתן שטרנהרץ, תלמידו של ר' נחמן מברסלב:

והנה אנו רואים שהתורה חסה על נפש הלווה העני והדל. שלוה מחבירו ואין לו לשלם והוא מוכרח להוציא מידו יתר הפליטה מעט המטלטלין הנשארין לו שבהם תלוי כל חיותו דהיינו שורש נפשו שהוא תלוי בעשירות כנ"ל. ואם יוציא הכל מתחת ידו יהיה נחשב כמת ממש כי הוא ממש יציאת הנפש מאחר ששרשה בהממון כנ"ל. וזהו שאמרו רז"ל עני חשיב כמת כי הנפש שהוא חיות האדם תלויה בעשירות כנ"ל.²⁹

בהמשך הדברים הרב שטרנהרץ מסביר שמשום כך הבחירה איזה עבוט להמציא למלווה צריכה להיות בידי הלווה דווקא, כך שהוא יכול להוציא חפץ שהקשר הנפשי עמו קלוש.

חלק מרכושו של האדם הוא אפוא רכוש מסחרי, שבהחלט מגיע לנושה לגבותו. אבל חלק ממנו הוא אישי, וגבייתו אסורה שכן היא שקולה במידה

28 ליקוטי מוהר"ן, תורה סט.

29 ליקוטי הלכות, ירושלים: מכון תורת הנצח [ללא ציון שנה], הלכות גביית מלוה א, עמ' 84.

מסוימת לתפיסתו של האדם עצמו. מן הפסוקים ניתן אמנם לראות במצוות אלו, באותה מידה, תכלית תועלתנית – תפיסת הממון אינה מאפשרת ללווה אורח חיים סדיר; אבל נראה שחלק מהפרשנות ההלכתית תומכת דווקא בהסבר של רתיעה מניתוק הקשר הנפשי בין האדם לרכושו. הרמב"ן עומד על העובדה שלעניין זה עשיר ועני אינם נקבעים על פי ההון העצמי, אלא דווקא על פי חיוניותו של בגד ספציפי זה ללווה:

יקרא עני כאשר אין לו עבוט אחר כיוצא בו, הא אלו היו לו שני
כלים מאותו המין נוטל אחד ומחזיר אחד, בין שהוא עני או עשיר
בנכסים רבים.³⁰

תשלום שכר לשכיר

יש סוג של חוב שבנוגע לו אפשר למצוא בתורה יחס הפוך לכאורה מבחינת יחסי הכוחות. לאחר הפסוקים בפרשת כי תצא (דברים כד, י-יג) המצווים את הנושה לגלות איפוק בגביית החוב, אנו מוצאים:

לֹא תִעֲשֶׂק שִׁכִּיר עֲנִי וְאֶבְיוֹן מֵאֲחִיָּהּ אוּ מִגֵּרָה אֲשֶׁר בְּאַרְצְךָ בְּשַׁעְרֶיהָ.
בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבוֹא עָלָיו הַשִּׁמְשׁ כִּי עֲנִי הוּא וְאֵלָיו הוּא
נִשְׂא אֶת נַפְשׁוֹ וְלֹא יִקְרָא עָלֶיהָ אֵל ה' וְהָיָה כִּהְיָא חֲטָא (דברים כד,
יד-טו).

כאן החיוב מוטל על החייב לדאוג לשלם את מלוא חובו בזמן. ההבדל נעוץ בכך שבפסוקים אלו החייב הוא המעסיק והנושה הוא העובד. לרוב העובד נמצא במעמד נחות וחלש מול המעסיק. לכן כאן היחסים מתהפכים, ובמקום שיח של "חובות הנושה" ו"זכויות החייב" נוצר שיח של "חובות החייב" ("ביומו תיתן שכרו") ו"זכויות הנושה" ("ואליו הוא נושא את נפשו"). כאן דווקא האלמת כוחו של הנושה היא שמונעת יחס של עבדות הבא לידי ביטוי במצבו של פועל העובד ואינו מקבל את משכורתו. ככלל יחסי עובד ומעביד עלולים להיות קרובים ליחסי

30 פירוש הרמב"ן לדברים כד, יב, בעקבות מדרש הספרי.

שעבוד,³¹ ומסיבה זו תיקנו חז"ל כמה תקנות שתכליתן להבדיל את היחסים בין עובד למעביד מיחסי עבד ואדון. כך למשל, לעובד ניתנה הזכות לחזור בו מהסכם העבודה אפילו באמצע יום העבודה, ובלא שיהיה חייב בקנס, בעקבות הדרשה שניתנה לפסוק: "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים".³² כמו כן אסרו הראשונים שכירת עובד לפרק זמן ארוך מאוד (מעל שלוש שנים).³³

המציאות ההיסטורית למעשה

למרות העדיפות שהתורה, ובעקבותיה חז"ל, נותנת להלוואה כאמצעי העיקרי לעזרה לנזקק אי-אפשר להתעלם מהעובדה שבפועל, מבחינה היסטורית, מוסד ההלוואה מעולם לא שימש יסוד במדיניות הרווחה של הקהילה היהודית. בכתבי חז"ל ואף בספרי הנביאים והכתובים אנו מוצאים שהדרך המקובלת לטיפול בעניים הייתה באמצעות מתנות שניתנו מרכוש היחיד או מקופת הצדקה הקהילתית.³⁴

השולחן ערוך מקדיש אמנם הלכות רבות לדיני הלוואה וגביית חוב – סימנים רבים יותר מלהלכות צדקה – אלא שהלכות אלו מתייחסות בעיקר להלוואות בין בעלי רכוש, ואין להן האופי החברתי שהופיע בתורה. כמובן, לפעמים גם אנשים אמידים יורדים מנכסיהם ויש צורך לדון בדיני הוצאה לפועל והגנה על

31 וראו למשל בבא מציעא י ע"א, שם הסוגיה על שכירות פועלים מחילה את ההגדרה "שכירות מכירה ליומה" (בבא מציעא לו ע"ב).

32 בבא מציעא י ע"א.

33 אבן עזרא לדברים טו, יח; הובא ברמ"א, חושן משפט שלג, ג.

34 הדבר מודגש בספרו של מייקל וולצר, *Walzer, Spheres of Justice* (לעיל הערה 19). בהסתמך על מחקרו של שלמה גוטיין, הוא כותב כך: "הרמב"ם כתב שהצורה הגבוהה ביותר של צדקה היא מתנה או הלוואה או שותפות שנועדו לסייע לנמענן לכלכל את חייו בכוחות עצמו. דברים אלו צוטטו לעתים קרובות, אבל כפי שטען גוטיין, הם לא עיצבו את מבנה השירותים החברתיים בקהילה היהודית" [התרגום שלנו]. "Maimonides had written that the highest form of charity was the gift or loan or partnership designed to make the recipient self-supporting. These words were often quoted, but as Goitein has argued, they did not shape the structure of [social services in the Jewish community] (שם, עמ' 73).

החייב העני, אך מתוך השולחן ערוך לא עולה תמונה כללית של הלוואות גמ"ח המשמשות כאמצעי המועדף לעזרה לנזקק.

ייתכן שמובנו של המושג "נזקק" אינו אחיד, אלא תלוי מציאות. כלפי העניים ביותר, שאינם יכולים לקיים את עצמם בעצמם – הגר, היתום והאלמנה – מוסד הלוואה איננו אמצעי הסיוע המועדף. בשבילם יש מעשר עני, לקט, שכחה, פאה, מעשר שני ועוד. הלוואות נועדו לשמש אמצעי סיוע לאזרחים בעלי קרקעות.³⁵

גם היום רשת הביטחון החברתית מורכבת משני רבדים אלו, ותכניות רבות מצטיירות כ"ביטוח סוציאלי" במובן הפשוט. כך למשל, דמי אבטלה ופיצוי אובדן כושר עבודה משמשים מעין עזרה הדדית בין בעלי יכולת. כל אדם עובד משלם אחוז מסוים לקרן, ואם במקרה הוא מאבד את פרנסתו, הוא זכאי לקבל קצבה במשך כמה חודשים עד שישתקם. זו מעין תמונת ראי של הלוואות גמ"ח. בצד תכניות כאלו יש גם תכניות המיועדות לקבוצות של אנשים שאינם יכולים להשתתף במעגל העבודה. הבטחת הכנסה, עזרה בדיוור ועוד מגיעים לרוב לאוכלוסיות במצוקה תמידית, שבטווח הזמן הנראה לעין אינן צפויות להשתקם ולעמוד על רגליהן באופן עצמאי.

עם זאת נראה שחזו"ל הרגישו את תפיסת הצדקה בדרך של "עזרה הדדית" ולא בדרך של "עזרה לנזקק". במסכת שבת אנו מוצאים:

תניא, רבי אלעזר הקפר אומר: לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו, שאם הוא לא בא – בא בנו, ואם בנו לא בא – בן בנו בא, שנאמר (דברים טו) "כי בגלל הדבר הזה", תנא דבי רבי ישמעאל: גלגל הוא שחוזר בעולם (שבת קנא ע"ב).

יש כאן ניסיון לתאר גם את הצדקה שהעשיר מושיט לעני כ"ביטוח סוציאלי", שבפרספקטיבה בין-דורית מגנה גם על צאצאיו של העשיר הנותן. המאמץ להחזיר עטרה ליושנה ולשקם את מעמד הלוואות הגמ"ח ניכר בחיבורו של הרב ישראל מאיר כהן מרדין (המכונה לרוב ה"חפץ חיים". פולין; 1838–1933) הנקרא "אהבת חסד". ספר זה הוקדש להעלאת קרנה של מתן הלוואה לנזקק.

35 בעיקרון דין היובל אמור להבטיח שכל אדם בישראל (למעט מקרים חריגים כגון גר) אמור להיות בעל קרקעות.

בספרו מסביר הרב הכהן את חשיבותה של מצוות הלוואה, את השלכותיה, ואף נותן עצות מעשיות כיצד לנהל גמ"ח של הלוואות.

הלוואות גמ"ח מעין אלו הן היום נדבך חיוני ברשת הביטחון הכלכלי בציבור החרדי בארץ ובעולם. לא ידוע בדיוק כמה כסף יש בקרנות הללו בישראל, אבל ההשערה היא שמדובר במיליארדי ש"ח.³⁶ הגמ"חים משמשים למעשה כמו בנק. בצד אחד הם אפיק לפיקדונות, ואזרחים רבים מפקידים בהם את כספם ובכך מקיימים את המצווה של עזרה הדדית; בצד השני, בעת הצורך הם פונים לגמ"חים לעזרה בהוצאות שוטפות כדבר שבשגרה, כמו שצביבור הכללי צוברים חוב של משיכת יתר או של כרטיס אשראי ללא תחושה של תלות או חוסר אחריות. אם נסתכל על מספר האנשים השותפים למפעל, ייתכן שהגמ"ח משמש היום האמצעי העיקרי לעזרה הדדית בקהילות החרדיות, ואילו הצדקה ניתנת לנזקקים ביותר.

אם נשקול את כסף הגמ"חים מול כלל הסיוע הממלכתי, ולא רק מול יתר סוגי הסיוע הפנים-חרדי, ברור שמשקלו קטן מבעבר. אבל ברור שגם היום הלוואות ללא ריבית הן אמצעי עזרה הדדית חשוב ביותר בקרב רבים בציבור החרדי בישראל.

לקחים לימינו

למדינת הרווחה המודרנית הצלחות רבות. ממדיניות של מגננה, שנועדה להדוף את הסוציאליסטים בגרמניה בסוף המאה התשע עשרה, נהפכה מדינת הרווחה לנורמה בינלאומית המקובלת אפילו במשטרים השמרניים ביותר. כך גם הונג קונג, שעד שנות השמונים של המאה העשרים נודעה כבעלת משטר כלכלי-ליברלי מרחיק לכת במיוחד, מפתחת בהתמדה את רשת הביטחון הכלכלי שלה. ברוב מדינות אירופה ההוצאות על תכניות רווחה עומדות על יותר מ-20% מהתוצר, והתמיכה הציבורית נותרת איתנה מאוד.

36 כך למשל מעריכה טלי פרקש. ראו טלי פרקש, "הלוואה גלאט כשר: איך עובד גמ"ח?" ynet, 26.11.2010. דוח של מרכז המחקר והמידע של הכנסת (איתמר מילרד, "תיאור וניתוח שוק הלוואות החוץ-בנקאיות", 12.7.2015, עמ' 1) העריך את ההיקף ב"מאות מיליוני ש"ח".

בר כבוד בכל המדינות מתנהל ויכוח ציבורי על ההיקף הראוי לתכניות אלו. בהיבט הכלכלי יש מצד אחד רצון להבטיח רמת חיים כלכלית בסיסית לכל אזרחי המדינה ולחלק את הרכוש של כלל החברה באופן צודק; מן הצד האחר ישנה דאגה מפני גובה המסים שתכניות אלו דורשות ופגיעתן בתמריץ לעבוד. בהיבט החברתי ישנו מתח בין הרצון לתת ביטוי לערכים של ערבות הדדית ואחריות לחלש, ובין הרצון לטפח ערכים מסורתיים של חריצות ועצמאות כלכלית.

אחת השאלות העקרוניות העומדות בלב הדיון הציבורי במדיניות הרווחה היא שאלת התפיסה העקרונית: האם מדובר ב"ביטוח סוציאלי" או ב"סולידריות חברתית"? האם נקודת המוצא היא הפרט או שמא הכלל? לפי התפיסה הראשונה, זו של "ביטוח סוציאלי", בכלל צרכיו של האזרח הוא זקוק לביטוח נגד מגוון סכנות: אבטלה, אובדן כושר עבודה, מחלה וכדומה. אם השוק הפרטי אינו מספק שירותים אלו, על המדינה להבטיח את קיומם באופן ציבורי. לפיכך האזרח משלם למדינה פרמיה (תשלומי ביטוח בריאות וביטוח לאומי), והיא מצדה מבטיחה מעין פוליסה שתגן עליו בעת הצורך. תפיסה זו מתיישבת עם תאוריות מדיניות של "אמנה חברתית" בין יחידים.

לפי התפיסה השנייה, הציבור נתפס מלכתחילה כישות אורגנית. הפרט נחשב במידה רבה על פי היותו שייך לכלל. הדבר דומה למשפחה. ילד, אח או הורה לא קיבל מעמד זה מחמת הסכם הדדי ואינו מסוגל לנתק יחס זה. כמו שלא יעלה על הדעת שאדם יהיה אדיש למצוקה של האח, ההורה, או הילד – למעט מקרים קיצוניים ביותר – תפיסה זו גורסת שלא עולה על הדעת שבן העם יהיה אדיש למצוקתו ולצערו של בן אחר של העם. עלי להתגייס לטובתו, כמו שהייתי מצפה ממנו להתגייס לטובתי. הממד הציבורי של הדאגה איננו פועל יוצא מהתקשרות רצונית של פרטים (התקשרות המתחייבת מחמת כשל כלשהו בשוק הפרטי), אלא עומד במקור התפיסה הציבורית. מובן מאליו שגם במקרה זה יהיה צורך לדאוג למימון מספיק ולקיימות של התכנית, אבל על פי תפיסה זו ממדים אלו הם אילוצים בדרך להגשמה של מטרה עצמית. הדחף הראשון הוא לעזור, האילוץ הוא לעמוד בתקציב.³⁷

37 טבעי שהמתח יהיה שונה בין מדינת לאום ובין מדינה שמגדירה את עצמה על פי מציאות גאוגרפית, הסכמית או אפילו ערכית. במדינת לאום הפנייה לשייכות לכלל

אחד ההבדלים בין שתי התפיסות של מדינת הרווחה מתבטא בערך הפרטיות של האזרח. עד כמה ראוי שמדינה תחדור לפרטיותם של אזרחים כדי לקיים כראוי את מדינת הרווחה? תפיסה הרואה במדינת הרווחה מתן שירותים לאזרחי טיטה להפחית למינימום את החדירה לפרטיותו. לקוח אינו מעוניין שספק השירות שלו יחטט במעשיו, וגם אם בשוק הפרטי לעתים הבוחן מחברת הביטוח שואל שאלות לא נעימות, יש לצמצם זאת למינימום ההכרחי.

לעומת זאת כאשר התפיסה הבסיסית היא סולידריות וערכות הדדית, תהיה נכונות גדולה יותר להתעניין באורח חייו של הפרט, ובמידה הנדרשת – להתערב בו. מעורבות זו תתפרש כאכפתיות. שאלה שתיחשב חטטנית כשואל אותה איש זר, תיחשב לגיטימית וראויה שיעלה אותה בן משפחה.

על ציר זה נראה שהפרדיגמה של מצוות ההלוואה בתורה מתיישבת טוב יותר עם התפיסה של סולידריות. התורה מצווה את האדם האמיד להתגייס לטובת העני מתוך פנייה לתחושות האמפתיה והצדק שלו, כדוגמת ההדגשה המופיעה בדיני השבת העבוט: "במה ישכב?! (שמות כב, כו). הוא הדין בנוגע לאזכור הזיכרון הקולקטיבי של השחרור משעבוד מצרים, כגון זה המופיע בפרשת ההלוואה שבפרשת בהר: "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לְכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לְכֶם לְאֱלֹהִים" (ויקרא כה, לח), והסלידה המשותפת שחוויה זו יוצרת מעיניו ובעיקר משעבוד. אכן, כמו שראינו לעיל, האמצעי המועדף להושטת עזרה הוא ההלוואה, הכרוכה במעורבות רבה של המלווה בענייניו של הלווה. עם זה במקורות חז"ל מופיעה לא אחת גם התפיסה של עזרה לזולת כ"ביטוח סוציאלי", כלומר כמעשה שבסופו של דבר כדאי לנותן ומגן עליו. ראו למשל, את דברי התלמוד במסכת שבת שנזכרו לעיל, המתארים את העוני כ"גלגל החוזר בעולם". כלומר, אם נותן הצדקה לא צפוי להיות עני, בנו עלול להיות כזה, "ואם בנו לא בא – בן בנו בא".

תיתפס כטבעית. במדינה שיש בה מיעוטים, לעומת זה, תהיה הנטייה לצייר את הקשר בין העמים כסוג של ברית. בתפיסה של "מדינת כל אזרחיה" קשה מאוד לטפח תחושה של סולידריות. ביסודה של מדינה כזאת עומדת הקביעה שכל בן המדינה זכאי להגדיר לעצמו את שיוכו הקהילתי, וממילא תחושת הסולידריות המובנית בין בני המדינה תהיה מוחלשת.

ואולם בכל הנוגע להשלכה מדיני ההלוואה לכללים של מדיניות רווחה בימינו נדרשת זהירות. בכלל יסודות מדינת הרווחה נמצאים השוויון והאנונימיות. כולם חייבים לתרום על פי כללים שקופים, ואין שיקול דעת בנוגע לזהות המקבלים. מערכת רווחה כזאת אכן קיימת בתורה, והשוויון והאנונימיות הם רכיבים בסיסיים של לקט, שכחה ופאה. מתנות עניים אלו הן חובה על כל חקלאי, ללא הפעלת שיקול דעת בנוגע לזהותו של העני המלקט בשדהו. אבל תיאור זה אינו תואם את מצוות ההלוואה, שבה מוענק לבעל הממון שיקול דעת בנוגע לזהות העני שלו הוא ייתן מכספו.

ניתן לומר שהדגש שהתורה שמה על הלוואות כאמצעי עיקרי לעזרה הדדית בין אזרחים מלמד על יתרונותיה של רשת ביטחון חברתי המתבססת על עקרונות של סולידריות, מעורבות ואכפתיות. במערכת כזאת הנזקק מקבל לא רק אמצעי קיום, אלא תמיכה ממשית הרבה יותר הן במישור הכלכלי הן במישור היחסים הבין-אישיים. בד בבד הניסיון ההיסטורי מעיד על הקושי שבבניית רשת ביטחון כלכלי על יסוד זה. המחויבות המתמשכת של המלווה היא תובענית ומהווה תמריץ שלילי למתן עזרה בדרך זו; האכפתיות עלולה להתפרש כחזרת יתר לפרטיות; והממד של מערכת היחסים הבין-אישית שההלוואה יוצרת היא מכשול מסוים המונע שוויון בחלוקת העזרה. הקושי מתעצם כשמדובר במדינה המורכבת ממגוון קבוצות לאומיות, במקרה שהזהות הלאומית והזהות האזרחית אינן חופפות זו לזו.

סיכום

אמנם ידוע שהתורה מרבה לצוות על דאגה לזולת מתוך פנייה לרגשות של אמפתיה, שיתוף גורל והליכה בדרך של הקב"ה הדואג למחסורו של כל אדם ואדם. דאגתה של התורה לחלש שימשה מקור השראה לדוגלים בחמלה ובסולידריות חברתית ומקור לבוז לדוגלים בשלטון החזקים – החל בהוגי דעות יוונים ורומים וכלה בניטשה. אבל פחות שמים לב שהאמצעי העיקרי שהתורה מצווה עליו איננו מתן הצדקה, כלומר נדבה, כמו שהיה מקובל מזמן חז"ל ועד ימינו, אלא ההלוואה דווקא. ריבוי המצוות שבתורה המתייחסות להלוואה נגזר מהתפיסה המזהה הלוואה עם עזרה לזולת. ואלו התכונות הבולטות של משטר ההלוואה:

- הדגשת אופייה של ההלוואה כעזרה לחלש. הדגשה זו באה לידי ביטוי בעצם המצווה להלוות לעני, במצווה לשמוט את החוב בשנת השמיטה, באיסור להימנע מהלוואה לקראת שנת השמיטה ובחובה לנהוג באיפוק כשמדובר בלווה שאינו מסוגל לשלם.
 - הקפדה למנוע יחסי אדנות ושעבוד בין המלווה ללווה. מוטיב זה בולט בכל סוגי המצוות שראינו. שמיטת החובות בשנת השמיטה מקבילה לשחרור עבדים אחרי שש שנות עבדות ובשנת היובל; איסור הריבית מוצג בהקבלה לאיסור הטלת עבודת פרך על העבד; ולקחת רכוש אישי כעבט נאסרת מהטעם "כי נפש הוא חובל", כלומר כשעבוד גופו של הלווה עצמו.
- הלוואה מתאפיינת ביצירת מערכת יחסים מתמשכת, שיש בה הבעת אמון בלווה ומתן סיוע – כלכלי ובין-אישי – לו כך שיוכל להשיב את ההלוואה. מדובר ברשת ביטחון כלכלי המבוססת על ערכות הדדית לאורך זמן. בד בבד הראיתי את הקשיים המעשיים ביישום דגם כזה, לא רק בסביבה של מדינה פלורליסטית של ימינו, אלא גם בהקשר של קהילה יהודית מלוכדת בימי הביניים או בעת העתיקה. תמיכה בזולת מתוך תחושה אמיתית של ערבות היא אפוא אידאל שראוי שמדיניות הרווחה תשאף אליו.

חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית

עדו רכניץ

בשיח החברתי מקובל לטעון כי הימין הכלכלי (הליברליזם הכלכלי) והשמאל הכלכלי (סוציאליזם) חלוקים ביניהם בשאלה איזה ערך חשוב יותר: ערך החירות או ערך השוויון.¹

במרכזה של הגישה הליברלית שפיתח ג'ון לוק באנגליה של סוף המאה השבע עשרה עומדת השאיפה לצמצום ההתערבות הממשלתית בשוק החופשי מתוך הגנה על זכות הקניין.² בערך החירות עסק בראשית המאה התשע עשרה האנגלי ג'ון סטיוארט מיל בספרו על החירות, וככלל הוא מבקש לצמצם ככל האפשר את התערבות המדינה בענייניו של הפרט, ובוודאי בשוק החופשי, גם אם הפרט פוגע בעצמו.³ עם זאת גם מיל סבר שאפשר להגביל את החירות כשאדם מבקש לוותר על חירותו ולמכור את עצמו לעבד:

במכרו את עצמו לעבדות הריהו מוותר על חירותו [...] אי-אפשר שיתחייב מעקרון החופש שאדם יהיה בן-חורין לא להיות בן-חורין.⁴

במונח "שוויון" בהקשר זה נכללות מגוון של גישות החל בחלוקה מחדש של הרווחים, עבור בחלוקה של אמצעי הייצור באופן שווה בין האזרחים, וכלה בקומוניזם, כמו שכתב קרל מרקס: "במובן זה יכולים הקומוניסטים לסכם את

- 1 לסקירה בעניין זה ראו אברהם דרון, מדינת הרווחה בעידן של תמורות, ירושלים: מאגנס, 1992; ברוך זיסר, על ימין ועל שמאל, ירושלים: שוקן, 2000.
- 2 ג'ון לוק, המסכת השנייה של הממשל המדיני, תרגום: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, 1973, עמ' 23-26.
- 3 ג'ון סטיוארט מיל, על החירות, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2006, עמ' 117: "יש מעשים רבים שהואיל והם מזיקים ישירות לעושיהם בלבד אין זה מן הראוי לאסור אותם על פי חוק".
- 4 שם, עמ' 123.

תורתם במאמר האחד: ביטול הקניין-הפרטי".⁵ מדובר בוויכוח ערכי מובהק, וככזה הוא ראוי להיבחן לאורו של המשפט העברי.⁶

במאמר זה נעיין בכמה סוגיות כלכליות במשפט העברי ונבחן אותן לאורם של ערכי השוויון והחירות. הצייר המרכזי יהיה פסיקת הרמב"ם (ספרד-מצרים, המאה השתים עשרה) בספרו משנה תורה, משתי סיבות עיקריות: הראשונה – ככלל יש יתרון במקורות הלכתיים, שמטבעם מחייבים, בניגוד למקורות הגותיים, שאינם מחייבים; והשנייה – משנה תורה לרמב"ם הוא הקודקס ההלכתי המקיף היחיד שנכתב עד היום. הוא עוסק בכל תחומי ההלכה, ולכן אפשר לקבל ממנו תמונה שלמה. עוד טובא הפסיקה בספר שולחן ערוך (רבי יוסף קארו, צפת, המאה השש עשרה), בהיותו הקודקס ההלכתי המחייב בימינו (אף שאיננו עוסק בכל הסוגיות שעסק בהן הרמב"ם) ויובאו דעות מאוחרות ואף כאלה החולקות על שני הספרים האמורים כדי להשלים את תיאור המצב ההלכתי המקובל היום. טענתו העיקרית של המאמר היא שרבות מהמצוות החברתיות ביהדות מגנות על חירותו של האדם באופן פרדוקסלי דווקא על ידי הטלת מגבלות על השוק החופשי.⁷ מגבלות אלו פוגעות ביכולתו של האדם לוותר על חירותו, ומכאן אפשר להסיק כי אליבא דהמשפט העברי חירות איננה רק זכות אלא גם חובה.⁸ עוד יוצרות המצוות החברתיות רשת של ביטחון כלכלי שתפקידה להגן על החלשים ועל הנזקקים בחברה. עם זאת אי-אפשר לזהות מצוות והלכות שמטרתן הגברת השוויון או חלוקה מחדש של ההון ואמצעי הייצור.⁹

- 5 קארל מארקס, "המניפסט הקומוניסטי", תרגום: שלמה אבינרי, בתוך: כתבי שחרות, מרחביה: הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, 1965, פרק שני.
- 6 בשונה מטענות כלכליות מקצועיות שבהן להבנתי למשפט העברי אין בדרך כלל עמדה, כגון הטענה שהעלאת שכר המינימום תביא לידי עלייה באבטלה.
- 7 עוד על הדגשת החירות ראו אצל הרב משה אביגדור עמיאל, הצדק הסוציאלי והצדק המוסרי והמשפטי שלנו, תל אביב: ההנהלה הראשית של תנועת תורה ועבודה בסיוע קרן הספרות של המזרחי, תרצ"ו, עמ' 10-פא: "היהדות הכריזה על חירות מוחלטת".
- 8 תאורתית אפשר לומר כי חירות היא זכות שאיננה ניתנת לוותר, אבל מהמקורות עולה שלא אלו הם פני הדברים – ראו עוד לקמן בנוגע לדיני עבודה ודיני פירעון חובות. גם אם ניתן להתעקש שמדובר בזכות שאי-אפשר לוותר עליה, הביטוי "חירות כחובה" מבטא בקיצור את העובדה שאי-אפשר לוותר על החירות.
- 9 ייתכן שהיה מקום להקדיש מאמר נפרד לכל ערך, אבל הצורך החיוני בעיסוק בשניהם יחד נובע הן מהמקורות הן מכך שהתעלמות מאחד מהם מציגה תמונה מטעה של ההלכה.

דיני עבדות

באופן בסיסי המשפט העברי מאפשר מצב של עבדות. אמנם זה אלפי שנים העבדות איננה אפשרית על פי ההלכה, ובכל זאת הלכות עבדות מלמדות על הערכים הצפונים במשפט העברי. עבדות יכולה להיווצר בעקבות החלטה שיפוטית או מרצונו של אדם שמכר את עצמו לעבד, כמו שפסק הרמב"ם בהלכות עבדים:

עבד עברי האמור בתורה זה ישראלי שמכרו אותו ב"ד [בית דין] על כרחו או המוכר עצמו לרצונו, כיצד? גנב ואין לו לשלם את הקרן ב"ד מוכרין אותו [...] מוכר עצמו כיצד? זה ישראל שהעני ביותר נתנה לו תורה רשות למכור את עצמו שנאמר "כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך" ואינו רשאי למכור את עצמו ולהצניע את דמיו או לקנות בהם סחורה או כלים או ליתנם לבעל חוב אלא אם כן צריך לאכלן בלבד, ואין אדם רשאי למכור את עצמו עד שלא ישאר לו כלום ואפילו כסות לא תשאר לו ואח"כ ימכור את עצמו.¹⁰

האפשרות הראשונה היא מכירת גנב לעבד כיוון שאינו יכול להחזיר את מה שגנב. האפשרות השנייה היא אדם המוכר את עצמו לעבד. אפשרות זו מותרת רק כשהאדם נשאר ממש חסר כול וזו דרכו היחידה להציל את עצמו מרעב. לצד העובדה שההלכה מאפשרת לאדם למכור עצמו לעבד, היא מטילה הגבלות על הזכויות שקיבל האדון:

כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בוזים שהם מיוחדים לעשות העבדים כגון שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או יחלוץ לו מנעליו שנאמר לא תעבוד בו עבודת עבד אינו נוהג בו אלא כשכיר.¹¹

10 הלכות עבדים א, א.

11 שם, א, ז.

הרמב"ם מדגיש כי העבד הוא בעצם עובד ("שכיר") של המעסיק,¹² ולכן אי-אפשר לדרוש ממנו לעשות עבודות משפילות. הגבלה זו משמעותה שלמרות נכונותו של אדם למכור את עצמו לעבד עברי, התוצאה המשפטית היא אך ורק יצירת קשרי עבודה מורחבים ולא יותר.

ואולם הרמב"ם מציין שתי הגבלות חשובות יותר. הראשונה היא האפשרות הניתנת לעבד לפדות את עצמו מהעבדות בכל רגע על ידי תשלום החלק היחסי שנשאר עד סוף תקופת העבדות: "אחד המוכר עצמו בין לישראל בין לעכו"ם ואחד שמכרוהו ב"ד הרי זה מגרע מפדיונו ויוצא".¹³ רוצה לומר, מלבד כל ההגבלות על מהותה של העבדות ועל היקפה, העבד עצמו יכול להפסיקה.

הגבלה חשובה לא פחות שהרמב"ם מציין היא הגבלת משך הזמן של העבדות: מכירה על ידי בית הדין מוגבלת לשש שנים לכל היותר,¹⁴ ובשנת היובל משתחררים כל העבדים.¹⁵ במילים אחרות, עבדות במשפט העברי איננה לצמיתות, והיא תמיד מוגבלת בזמן. הגבלה זו מהותית כל כך עד שכאשר מצוות היובל איננה חלה גם העבדות בטלה.¹⁶ ואכן, מהמקורות הקדומים עולה שכבר מסוף ימי הבית הראשון פסק היובל, ומכאן שכבר אלפי שנים העבדות איננה אפשרית על פי ההלכה.

שתי ההגבלות האחרונות אינן מפקיעות את רכושו של האדון; להפך: העבד נדרש לשלם בעבור שנות העבדות שנותרו, והשחרור ביובל ידוע מראש, כך שאין פירושן חלוקה מחדש של ההון. ואולם הן משקפות את העמידה על ערך החירות כחובה של האדם, חובה שעליה הוא אינו רשאי ואינו יכול לוותר.

ישנן גם הגבלות שהן בבחינת רשת ביטחון שמטרתה להגן על העבד מפני שרירות לבו של האדון. כזאת היא למשל ההלכה האוסרת על האדון להטיל על העבד משימות חסרות תועלת שמטרתן העסקה לשם העסקה:

12 מקור הדברים בפסוק "לא יקשה בעיניך בשלחך אתו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וברכה ה' אלהיך בכל אשר תעשה" (דברים טו, יח).

13 הלכות עבדים ב, ח.

14 שם, ב, ב. יש להעיר כי העבד רשאי לבקש להמשיך את תקופת העבדות גם מעבר לכך (הלכות עבדים ג, ו), אבל לא מעבר לשנת היובל, אז הוא משוחרר בעל כורחו.

15 ראו את הפרטים בהלכות עבדים ב, ב-ד.

16 שם, א, י; שולחן ערוך, יורה דעה רסז, יד.

כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך, ואיזו היא עבודת פרך זו עבודה שאין לה קצבה ועבודה שאינו צריך לה אלא תהיה מחשבתו להעבירו בלבד שלא יבטל.¹⁷

עוד עליו להעניק לעבד תנאי מחיה זהים לתנאי המחיה שלו:

כל עבד עברי או אמה העבריה חייב האדון להשוותן לו במאכל ובמשקה בכסות ובמדור [...] מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו, וחייב לנהוג בו מנהג אחוה.¹⁸

הגבלות אלו מונעות ניצול לרעה והתעמרות במי שנמכר לעבד, והן משלימות את ההלכות המדגישות את ערך החירות בכך שהן מטילות על האדון אחריות לשמירת כבודו של העבד. לכך יש להוסיף את ההלכה המטילה על האדון אחריות כלכלית למשפחתו של העבד: "כל עבד עברי הרי האדון חייב במזונות אשתו הנשואה לו [...] וכן חייב במזונות בניו ובנותיו".¹⁹

מצוות היוכל

בתורה מודגשים שני חלקים של מצוות היוכל: שחרור העבדים (שנדרון לעיל) וחזרת אדם לנחלתו. חזרה זו מתוארת כך:

וְקִדְשֶׁתֶם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יִשְׂרָאֵל
יֹבֵל הוּא תִהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ
תָּשָׁבוּ (ויקרא כה, י).
וְהָאֶרֶץ לֹא תִמְכַר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאֶרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם
עַמְדִי. וּבְכָל אֶרֶץ אַחֲזַתְכֶם גְּאֻלָּה תִתְּנוּ לְאֶרֶץ (שם, כג-כד).

17 הלכות עבדים א, ו.

18 שם, א, ט.

19 שם, ג, א.

מדובר במצווה שיש לה משקל כלכלי נכבד, והיו שפירשו שמטרתה לחלק מחדש את אמצעי הייצור אחת לחמישים שנה. וכך כתב שבתי בן דב:

את הסכנה שהחירות תחזור למעשה להיות עבדות על-ידי הצטברות של כוח כלכלי עדיף ביד שכבות מתעלות [שכבות חזקות מבחינה כלכלית] באה התורה למנוע, ולצורך זה צוינו על מצות-הציר של כל ההרצאה הזאת – להחזיר על כנה משנת יובל אחת לרעותה את חלוקת-ההון המקורית, שנבנתה על-פי קנה-המידה של צורכי כל משפחה ומשפחה לפי גודלה.²⁰

לעומת זאת כבר מהפסוקים עולה דגש אחר, שהרי נאמר: "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי. ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תיתנו לארץ". הדגש כאן הוא כפול: כלפי האדם המטרה היא להדגיש כי הוא מתארח בעולמו של ה',²¹ וכלפי האדמה המטרה היא שחרור – "גאולה תיתנו לארץ".

יתרה מזו, עיון בפרטי ההלכה מעלה תמונה שבה הממד של החלוקה מחדש שולי ביותר. כמו שפוסק הרמב"ם:

א"י [ארץ ישראל] המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, ואם מכר לצמיתות שניהם עוברין בלא תעשה, ואין מעשיהן מועילין אלא תחזור השדה לבעליה ביובל.²²

20 שבתי בן דב, "משטר היובל", בתוך: יהודה עציון (עורך), סולם למלכות ישראל היעודה ירושלים: סלמות, תשס"ו, עמ' 314-335. כך כתבו גם הרב יעקב אריאל, "תורת הכלכלה וכלכלת התורה", בתוך: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), על המחיה ועל הכלכלה, ירושלים: ראובן מס, 2008, עמ' 241-256; זאב ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", בתוך: הנ"ל, אָמָה וחברה, ירושלים: ערי ז'בוטינסקי, תש"י, עמ' 173-180 (וכן באסופה זו, בעמ' 265-270).

21 ברוח זו מסביר ספר החינוך את מצוות היובל: "משרשי המצוה על צד הפשט, שרצה השם להודיע לעמו כי הכל שלו, ולבסוף ישוב כל דבר לאשר חפץ הוא ליתנה בתחילה, כי לו הארץ" (מצוה של).

22 הלכות שמיטה ויובל יא, א.

כלומר, אין מדובר בחלוקה מחדש של כל הקרקעות בין כל האנשים, אלא על חזרת קרקע לבעליה. במילים אחרות, מי שהיה בעלים של קרקע גדולה חוזר להיות בעלים, ומי שלא היה בעלים של קרקע כזאת (כגון גר) חוזר לנקודה שהיה בה. כך למשל, שני אחים שירשו את אביהם באופן שווה, ולאחד משפחה קטנה ולאחר משפחה גדולה – יקבלו לאחר היובל נחלה שווה בגודלה. ואם מדובר ברור נוסף שחלף, ייתכן שאדם יחיד יקבל קרקע השווה בגודלה לזו שקיבלו עשרה מבני דודיו. כך שאין מדובר כאן בחלוקה לפי הצרכים. ולא זו בלבד אלא שהתורה מדגישה שכבר בעת מכירת הקרקע יש להביא בחשבון את העובדה שהמכירה מוגבלת בזמן:

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לְעַמִּיתְךָ אוֹ קָנָה מִיָּד עַמִּיתְךָ אֶל תִּגְנוּ אִישׁ אֶת
אָחִיו. בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ בְּמִסְפַּר שָׁנֵי
תְּבוּאוֹת יְמֶכֶר לָךְ. (ויקרא כה, יד-טו).

משמעות הדבר שכלל אין מדובר בחלוקה מחדש, אלא בהגבלת היכולת למכור קרקע. מהי אפוא השפעתה של מצוות היובל על מצבו של האדם? כך ביאר הרמב"ם במורה נבוכים:

ואמנם כל המצות אשר ספרנום בהלכות שמיטה ויובל מהם לחמלה על בני אדם והרחבה לבני אדם כולם [...] ומהם עיון בתקון הפרנסה והכלכלה על ההתמדה, והוא היות הארץ כולה שמורה לבעלים אי אפשר בה מכירה לצמיתות, והארץ לא תמכר לצמיתות, וישאר ממון האדם שמור עליו ועל יורשיו.²³

כלומר, על פי הרמב"ם מטרת המצווה לשמר את הרכוש לאדם ולירשיו ולא לחלק אותו מחדש.²⁴ זאת ועוד, מהתורה עולה שמצווה זו מאפשרת לאדם לשוב

23 מורה הנבוכים ג, לט.

24 כך כתב הרב משה אביגדור עמיאל (לעיל הערה 7): "ז'בעל האחוזה נשאר בעל לעולם" – שמירה על הקניין הפרטי" (וגם באסופה זו, בעמ' 114). ראו עוד: הרב ח"ד הלוי, "במוצאי שנת השמיטה: המשטר החברתי והתורתי מול הקפיליזם והסוציאליזם", קול

"איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו" – קרי, לשמר את הקשר בין האדם לאדמתו גם אם היא קטנה, ולשוב אל משפחתו המרוכזת סביב אותה נחלה.²⁵ גישה של חלוקה מחדש, לעומת זאת, מתמקדת רק בהיבט הכלכלי-כמותי ומתעלמת מהקשר לנחלה מסוימת.

לכך יש להוסיף את החשיבות שהתורה מייחסת לשחרור הקרקע מהיותה נכס עובר לסוחר – "גאולה תיתנו לארץ". גאולה זו מקבילה למצוות שחרור העבדים, המדגישה גם היא את ערך החירות האישית. כלומר, לא רק הגנה על החירות האנושית יש כאן, אלא גם על החירות של הקרקע משעבוד.²⁶ לסיכום, מבחינה כלכלית מצוות היובל מטילה מגבלות על החופש הכלכלי ומונעת מכירת קרקע לצמיתות. אין מדובר כאן בחלוקה מחדש, משמע נטילת ממונו של פלוני והעברתו לאלמוני, אלא בהגבלה שאיננה ניתנת לוותר (הגבלה קוגנטית) על עסקות במקרקעין. גם כאן מתברר שמצוות היובל מגבילה את החופש הכלכלי כדי להגן על החירות האישית מתוך ההנחה שכאשר ניתנת לאדם האפשרות לעשות ככל העולה על רוחו, הוא עלול למכור את חירותו בניזיד עדשים. ערך החירות העולה ממצוות היובל איננו אפוא ערך החירות הליברלי, שהוא זכות יסוד של אדם, שהוא עצמו רשאי לוותר עליה, בוודאי כשמדובר בחירותו למכור את נכסיו; אלא מדובר בחירות כחובה – חירות הנכפית על האדם ברצונו ושלא ברצונו, החירות להיות מי שיש לו מקום משלו.

סיני ה (תשכ"ו), עמ' 251-254 (וגם באסופה זו, בעמ' 122-128): "אין שום אפשרות שיוכל אדם לצבור קרקעות בארץ ישראל". כלומר, ההלכה אינה חותרת לחלוקה מחדש של הקרקעות אלא מטרתה למנוע צבירה של נדל"ן.

25 מצוות היובל חלה רק על קרקע ולא על בתים בעיר ("בתי ערי חומה", ויקרא כה, לא). וראו רמב"ן וחזקוני (שם, ט), שכתבו שהכוונה להגן דווקא על קרקע חקלאית ולא על בית למגורים. מכירת בתים בעיר ניתנת לביטול בתוך שנה מיום המכירה (הלכות שמיטה ויובל יב, א, וראו בפרק זה הלכות נוספות) ואינה בטלה ביובל. מכאן ששמירת הזיקה לקרקע מתמקדת דווקא בקרקע חקלאית ומבטיחה לכל אדם גם אמצעי ייצור כלשהו, אף שאין מדובר בשוויון.

26 דברים ברוח זו כתב אראל סגל הלוי, "התחילו במשחק מראשיתו": מצוות חלוקת הנחלות והיובל, מראשית הציונות ועד ימינו", אקדמות כח (תשע"ג), עמ' 81-103.

ההגנה על הלווה

על פי דרכו של המקרא הלוואה עלולה להפוך את הלווה למעין עבד של המלווה: "עֲשִׂיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוּל וְעֶבֶד לְוָה לְאִישׁ מִלְּוָה" (משלי כב, ז). לאמירה זו יש גם משמעות משפטית, כמו שפסק הרמב"ם בנוגע למקום הדיון כשיש מחלוקת בין בעלי הדין: "אם אמר המלווה: נלך לנהתיין בלבית דין הגדול – כופין את הלווה ועולה עמו, שנאמר: 'עבד לווה לאיש מלווה'²⁷."

כנגד פגיעה קשה זו בחירות האישית יש שתי מצוות המגנות עליה.²⁸ המצווה הראשונה היא איסור הריבית: "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֲנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׂה לֹא תִשְׁימֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ" (שמות כב, כד). מצווה זו חלה על פי דין, והיא מטילה איסור הן על המלווה הן על הלווה: "כדרך שאסור להלוות כך אסור ללוות ברבית".²⁹ כמו כן היא קוגנטית ואיננה ניתנת להתניה או ויתור:

שכל המלווה בריבית אם היתה ריבית קצוצה שהיא אסורה מן התורה הרי זו יוצאה בדינין ומוציאין אותה מן המלווה ומחזירין ללווה.³⁰

כלומר, אף שמדובר בעסקה שנעשתה בהסכמת שני הצדדים, היא בטלה ויש להחזיר את הריבית ששולמה. גם כאן אין מדובר בהעברת הון מאדם לחברו, אלא בהטלת מגבלות על השוק החופשי ומניעת האפשרות של אדם מלהשתעבד ולפגוע בחירותו. עוד מצווה המגנה מפני שעבוד של לווה למלווה היא מצוות שמיתת כספים:

וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָה שְׁמוֹט כָּל בַּעַל מִשָּׂה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשֶּׂה בְּרַעְיוֹ לֹא יִגַּשׁ אֶת רַעְיוֹ וְאֶת אַחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָה לָהּ (דברים טו, ב).

27 הלכות סנהדרין ו, ז. הרמב"ם (שם, ח) כתב שהוא הדין בחיוב בעקבות גזל או נזק שהפכו את הנתבע לחייב. וכן נפסק בשולחן ערוך, חושן משפט יד, א, שהרחיב את הדין לכל תביעה. ראו את דברי הרמ"א שם, שהביא דעות אחרות.

28 ראו מאמרו של אשר מאיר, "מצוות הלוואה: סיוע בדרך של ערבות הדדית", באסופה זו, בעמ' 580-610.

29 הלכות מלווה ולווה ד, ב.

30 שם, ד, ג; וכן שולחן ערוך, יורה דעה קסא, ה.

השימוש בפסוק בפועל "ייוגוש" מזכיר את הפסוק העוסק בעבדות מצרים: "וְהִנְגָּשִׁים אָצִים לְאֹמֶר כָּלוּ מַעֲשֵׂיכֶם דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ כַּאֲשֶׁר בְּהִיּוֹת הַתְּבֹן" (שמות ה, יג), ומרמז כי מדובר בחובה לשחרר את הלווה משעבודו למלווה ולא רק מהלוואתו.

שמיטת החוב נעשית על פי דין ללא צורך בשיתוף פעולה של המלווה: "וכשתשקע חמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב",³¹ ובכך היא דומה לאיסור ריבית, שבשניהם החוק (ההלכתי) מבטל את ההסכם. ואולם במאפיינים אחרים איסור ריבית ושמיטת כספים שונים זה מזה לחלוטין:
א. ניתן לסכם במפורש ולהגדיר הלוואה מסוימת ככזו שלא תישמט:

המלווה את חבריו והתנה עמו [...] שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב.³²

כאן אין מדובר בהוראה קוגנטית, אלא בדין שאפשר להתנות ולוותר עליו; בניגוד לאיסור ריבית שאינו ניתן לעקיפה באופן כזה.

ב. יש עוד דרכים להגן על החוב מפני שמיטה: "המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי זה אינו נשמט".³³ כאן מדובר בהגשת תביעה לבית הדין שיגבה את החוב, ובכך החוב מוגן מפני שמיטה. צעד כזה מותנה ככל הנראה בהסכמתו של בית הדין, שיכול להפעיל שיקול דעת אם יש מקום להגן על החוב או שמא יש לשחרר את הלווה מהתחייבותו. כמו שכתב הרב חיים דוד הלוי:

ולבי אומר לי שבית-דין לא הסכימו לקבל שטרותיו של כל אדם. בית דין בחנו איזו מלווה ראוי שלא תשמט. מי שלוה לשם קניית

31 הלכות שמיטה ויובל ט, ד; שולחן ערוך, חושן משפט סז, ל. אמנם נחלקו אחרונים בשאלה אם שמיטת כספים נעשית על פי דין או שהיא מצווה על המלווה ומחייבת את מחילתו על החוב.

32 הלכות שמיטה ויובל ט, י; שולחן ערוך, חושן משפט סז, ט.

33 שם, ט, טו; שולחן ערוך, חושן משפט סז, יא.

בית־חדש או רכוש, מימון עסק או נסיעה וכדומה, זה אינו מן הדין שתשמטנו שביעית [...] אך שטרות שהיו מן הסוג של גמילות־חסד למי שמטה ידו זאת היתה כונת התורה שתשמטנו שביעית, ושטרות אלה לא קבלו בית־הדין.³⁴

ושוב, אין מנגנון כזה בכל הנוגע להלוואה בריבית.

ג. המשפט העברי מטיל חובה מוסרית על הלווה לשלם את חובו אף שזה נשמט: "כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו".³⁵ לעומת זאת בנוגע להלוואה בריבית ישנו איסור על הלווה לתת ריבית למלווה.

דומה שהבדלים אלו בין האיסור על ריבית ובין שמיטת כספים מקורם בכך שבשמיטת כספים אכן זכויותיו של אדם מופקעות (המלווה אינו מקבל את כספו בחזרה). כיוון שכך המשפט העברי מאפשר פגיעה זו בזכויות מתוך הגבלות והסתייגויות שנועדו למנוע את הפגיעה במלווה. מה גם שעל פי רוב ההלוואות (כאמור, מדובר בהלוואות ללא ריבית) מוחזרות, ואין סיבה לפטור את הלווה ולפגוע בזכות הקניין של המלווה. לעומת זאת בהלוואה בריבית אין מדובר בהפקעת בעלות, אלא במניעת האפשרות לנצל את ההון להשאת רווחים, ולכן ההתערבות בעניין זה רחבה הרבה יותר.³⁶ הגבלות נוספות נוגעות גם לאופן גביית החובות, כמו שפסק הרמב"ם:

דין תורה שבזמן שיתבע המלווה את חובו אם נמצאו ללווה נכסים מסדרין לו ונותנין לבעל חובו את השאר כמו שביארנו, ואם לא נמצא ללווה כלום או נמצאו לו דברים שמסדרין לו בלבד ילך

34 ראו הרב ח"ד הלוי "במוצאי שנת השמיטה" (לעיל הערה 24) (וגם באסופה זו, בעמ' 122-128).

35 הלכות שמיטה ויובל ט, כח; שולחן ערוך, חושן משפט סז, לו.

36 חשוב לציין שזה מאות שנים נעשה שימוש במנגנון אחר המכונה "היתר עיסקא" כדי לאפשר הלוואות בריבית (ראו למשל שולחן ערוך, יורה דעה קעז). ייתכן מאוד שמטרת המנגנון הייתה להקל על חנק האשראי שנגרם עקב איסור הריבית ופגע בעיקר בשכבות החלשות.

הלוה לדרכו ואין אוסרין אותו ואין אומרים לו הבא ראייה שאתה עני ולא משביעין אותו כדרך שדנין הגויים.³⁷

הרמב"ם מציין שתי הגבלות עיקריות: האחת, דין "מסדרין לבעל חוב", שעל פיו יש להשאיר בידי החייב אמצעים לקיום מינימלי גם אם הדבר יביא לידי אי-פירעון של החוב או מקצתו. דין זה הוא בבחינת רשת ביטחון המגנה על הקיום הבסיסי של החייב.

ההגבלה האחרת היא שלילת האפשרות להשתמש במאסר כדי לאלץ את החייב לעבוד כדי לפרוע את חובו. בשולחן ערוך הודגש שגם התחייבות של הלווה אינה מתירה למלוה לאסור אותו או להעבירו כדי לפרוע את חובו:

שפריעת בע"ח [בעל חוב] – מצוה, ומכין אותו [את החייב] עד שתצא נפשו כדי לקיימה. אבל אין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע. ואפילו התנה על עצמו שיתפוש המלוה את גופו, וכתב לו זה בשטר, אינו מועיל, ואינו יכול לא לאסרו ולא להשתעבד בו.³⁸

פירוש הדבר שכאשר החייב איננו פורע את חובו ברכוש או בכסף הנמצאים תחת ידו, אפשר להפעיל נגדו סנקציות קשות עד כדי הפעלת כוח פיזי. אבל אי-אפשר לכפות על חייב שאין לו כסף לעבוד (כלומר, "להשכיר את עצמו") וכן אי-אפשר לכלוא אותו, אפילו אם כך סוכם במפורש בהסכם ההלוואה. במילים אחרות, ההלכה מעדיפה שהמלוה לא יגבה את חובו על פני כפייה של החייב לעבוד בעל כורחו.³⁹ הלכות אלו מדגישות במובהק את המעמד המיוחד

37 הלכות מלוה ולוה ב, א.

38 שולחן ערוך, חושן משפט צז, טו.

39 יש לציין כי לדעת רבנו אליהו (תוספות, כתובות סג ע"א, ד"ה "באומר") אפשר לכפות על בעל לעבוד כדי לפרנס את אשתו, בין השאר בגלל התחייבות מפורשת לעבוד המוזכרת בכתובה. דעה זו הובאה על ידי הרמ"א (שולחן ערוך, אבן העזר ע, ג). פרופ' מנחם אלון העיר כי מדובר בהלכה חריגה שלא הורחבה לכלל החייבים והביא ראיה מדברי שו"ת הרא"ש: "ואפשר שרבינו אליהו היה מודה בשאר בעל חוב, שאין מחייבים אותו להשתעבד ולפרוע, אלא דוקא במזונות אשתו" (כלל עח, סימן ב). וראו

שניתן לערך החירות, מעמד החזק אף מזה של החובה שלא לפגוע בגופו של אדם.⁴⁰

נימוק לכך כתב סמ"ע (פירוש ספר מאירת עיניים לשולחן ערוך, חושן משפט): "נראה דהוא מטעם דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים', שטר דהש"י ודה' יתברך הוא קודם".⁴¹ כלומר חובתו של האדם כלפי אלוקיו אינה מאפשרת לו לשעבד את עצמו לאדם אחר. נימוק זה, "עבדי הם", מדגיש שאין מדובר בזכות (קוגנטית, שאינה נתנת לויתור) של החייב אלא בחובה: חובה להישאר עבד כלפי ה' וכן חורין כלפי בני אדם אחרים.⁴²

ההגנה על העובד

המשפט העברי מתערב גם בהגנה על העובד, אלא שרוב ההלכות עוסקות בהגנה על שכרו של העובד, קרי באכיפת ההסכם שנכרת בין הצדדים:

-
- מנחם אלון, כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 73-74. מקרה חריג זה מעורר את השאלה איזה ערך גובר אפילו על ערך החירות. את הרעיון הזה, ששלילת חירות גרועה מפגיעה בגוף האדם, אפשר לראות בריני העונשין של התורה. התורה מאפשרת הטלת מלקות על העבריין, אך שלילת חירות (מאסר) איננה מדרכי הענישה המקובלות של המשפט העברי, לכל הפחות לא העיקריות.
- 40 סמ"ע צו, כט.
- 42 הרמ"א (שם) הביא את תשובת הריב"ש (סימן רפד), שעסק בקהילה שבה נהגו לאסור חייבים, ומסקנתו היא: "ודוקא שאין לו לשלם. אבל אם יש לו, ואינו רוצה לשלם, ב"ד חובשין אותו והיו מכין אותו עד שתצא נפשו וכופין אותו לשלם. וי"א דאפי' אם אין לו לשלם, אם נשבע להיות חבוש עד שישלם, צריך לקיים שבועתו". כלומר, כשמדובר בחייב שיש לו כסף והוא מתחמק מתשלום חובו אפשר לאסור אותו, שכן זו סנקציה מקבילה למכות המוזכרות בשולחן ערוך. אבל בכל מקרה אי-אפשר לחייב אותו לעבוד כדי לפרוע את החוב.
- אדם אמנם יכול לחייב את עצמו בשבועה להיות במאסר, כלומר בהתחייבות דתית. דומה שדרך זו מותרת כיוון שהיא מכוונת כלפי בורא עולם ולא כלפי בעל החוב. סוגיה זו עמדה במוקד עמדתו של השופט מנחם אלון בבג"ץ 5304/92, פר"ח 1992 נ' שר המשפטים ואח', פ"ד מז(4) 715. ראו השופט אלון, כבוד האדם וחירותו (לעיל הערה 39), בייחוד עמ' 111-237.

לֹא תַעֲשֶׂק שְׂכִיר עֲנִי וְאֶבְיוֹן מֵאֲחִיָּהּ אוּ מִגֵּרָה אֲשֶׁר בְּאַרְצָהּ בְּשַׁעְרֶיהָ.
 בְּיוֹמוֹ תִתֵּן שְׂכָרוֹ וְלֹא תָבֹא עָלָיו הַשֵּׁמֶשׁ כִּי עֲנִי הוּא וְאֱלֹוֹ הוּא
 נִשְׂא אֶת נַפְשׁוֹ וְלֹא יִקְרָא עָלֶיהָ אֵל ה' וְהָיָה כִּךְ חֲטָא (דברים כד,
 יד-טו).

וכן פסק הרמב"ם:

כל הכובש שכר שכיר כאילו נטל נפשו ממנו שנאמר "ואליו הוא נושא את נפשו", ועובר בארבע אזהרות ועשה עובר משום: כל תעשוק ומשום כל תגזול ומשום לא תלין פעולת שכיר ומשום לא תבא עליו השמש ומשום ביומו תתן שכרו.⁴³

התערבות החוק (ההלכתי) בהסכם שבין העובד למעביד מתבטאת בכך שהעובד רשאי לחזור בו ולהתפטר מעבודתו בכל רגע ורגע:

התחיל הפועל במלאכה וחזר בו אפילו בחצי היום חוזר שנאמר:
 "כי לי בני ישראל עבדים" – ולא עבדים לעבדים.⁴⁴

כך נפסק בשולחן ערוך, שהדגיש: "ואפילו קבל כבר דמי שכירותו ואין בידו לשלם לבעל הבית, יכול לחזור בו והמעות [שהפועל קיבל הן] חוב עליו".⁴⁵ הסיבה לכך היא שהעובד הוא עבד של ה', ולא של אדם אחר. במילים אחרות, חובתו של העובד כלפי ה' מגבילה את יכולתו לוותר על חירותו ביחס למעסיקו. לעומת זאת לו הייתה חירותו של העובד זכות השייכת לו, מן הסתם יכול היה לוותר עליה.

גם כאן אין מדובר בהפקעת זכויות או בהעברת רכוש או הון, אלא רק במניעת האפשרות לוותר על החירות. שהרי אם העובד כבר קיבל את שכרו, הוא חייב להחזיר אותו למעסיק ("והמעות חוב עליו"). יש לציין כי העמדה המקובלת

43 הלכות שכירות יא, ב; וכן שולחן ערוך, חושן משפט שלט, ב.

44 הלכות שכירות ט, ד.

45 שולחן ערוך, חושן משפט שלג, ג. מקורו: בבא מציעא י ע"א; הלכות שכירות ט, ד.

היא שהלכה זו איננה ניתנת לוותר (קוגנטית), וגם אם העובד סיכם מראש עם המעסיק שלא יוכל להתפטר – הוא רשאי להתפטר.⁴⁶ כך היא מונעת פגיעה בחירותו של אדם גם אם האדם עצמו מוכן לפגוע בה. הלכה נוספת המגנה על חירותו של העובד היא איסור העבודה בשבת, כמו שנאמר בתורה:

יּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אֹתָהּ וּבְנֶךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְכָל בְּהֵמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמְתֶּךָ כָּמוֹךָ (דברים ה, יד).

איסור עבודה בשבת הוא איסור גמור, ואי־אפשר לוותר עליו גם בדיעבד.⁴⁷ בכך הוא מעגן את חובתו של כל אדם להיות בן חורין מעבודה לפחות יום אחד בשבוע.⁴⁸ כאמור, חירות זו אינה ניתנת לוותר, וגם אם העובד סיכם שיעבוד בשבת – הוא אינו רשאי לעשות זאת.

מצוות צדקה ומתנות עניים בשדה

עד כה מוקד הדיון היה ערך החירות ובשוליו אוזכרה רשת הביטחון הכלכלית. בהקשר של רשת הביטחון הכרח להתייחס למצוות הצדקה (ומתנות העניים בשדה), מצוות אלו מחייבות נתינת יכול וכסף לעניים. לעוני מוזכרות שתי הגדרות, ההגדרה האחת מוחלטת כמו שפסק הרמב"ם:

מי שיש לו מזון שתי סעודות אסור לו ליטול מן התמחוי; היו לו מזון ארבע עשרה סעודות, לא יטול מן הקופה. היו לו מאתיים זוז,⁴⁹

46 ש"ך (פירוש שפתי כהן על שולחן ערוך) חושן משפט שלג, יד.

47 הלכות שבת א, א.

48 כאן המקום להעיר כי גם ג'ון סטיוארט מיל (על החירות, לעיל הערה 3, עמ' 107-108) לא פסל את האפשרות לאסור עבודה בשבת, אבל לדעתו יש מקום לאפשר פעילות של בידור ושעשועים. הוא עצמו מציין שמסיבות דתיות ניתן לאסור כל עבודה שהיא.

49 מקורו במשנה פאה ח, ה; טור, יורה דעה סימן רנג; רבי שמשון (הר"ש) משאנץ (על משנה פאה ח, ח) כתב שמאתיים זוז הם עלות של ביגוד ומזון לזוג למשך שנה.

אף על פי שאינו נושא ונותן בהם [או שיש לו חמשים זוז ונושא ונותן בהם] הרי זה לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני.⁵⁰

הרמב"ם כותב שכאשר מדובר בהסתייעות במוסדות ציבור (קופה ותמחוי) הגדרת העוני מוחלטת לחלוטין. כך גם בנוגע לקבלת מתנות עניים בשדה. פוסקים מאוחרים יותר כתבו שהגדרת העוני מושפעת מצרכיו של העני.⁵¹ אלא שבהלכה מופיעה גם הגדרה נוספת, סובייקטיבית:

לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות מכסים אותו, אם אין לו כלי בית קונין לו, אם אין לו אשה משיאין אותו, ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש, אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו.⁵²

מדברי הרמב"ם עולה שההגדרה המוחלטת רלוונטית כשמדובר בסיוע ציבורי, ואילו ההגדרה הסובייקטיבית רלוונטית כשמדובר בסיוע פרטי. ואולם שתי ההגדרות מדגישות את החובה לסייע לעני במצוקתו, הן המצוקה האובייקטיבית הן זו הסובייקטיבית. שתיהן אינן מתמקדות במצבו של העני ביחס לחברה, ואין בהן ניסיון לחלוקה מחדש של אמצעי הייצור ולצמצום הפער, אלא להשלמת צרכיו של העני – "ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו"⁵³ (כתובות סז ע"ב).

בשולחן ערוך (יורה דעה רנג, א) הורחבה הגדרה זו גם בנוגע לזכויות לקבל צדקה.

50 הלכות מתנות עניים ט, יג.

51 שו"ת אור זרוע א, יד; הרב שלמה גורן, תורת המדינה: מחקר הלכתי היסטורי בנושאים העומדים ברומה של מדינת ישראל מאז תקומתה, ירושלים: האידרא רבה, תשנ"ו, עמ' 367.

52 הלכות מתנות עניים ז, ג.

53 שם, ז, ג.

ומכאן שמצוות אלו תפקידן לקיים רשת ביטחון כלכלית שתבטיח את צרכיו המינימליים של הנזקק, ואין הן בגדר ניסיון להשיג שוויון כלכלי.⁵⁴

סיכום

בחירת המצוות החברתיות לנוכח הערכים של חירות ושוויון מעלה כי ערך השוויון הכלכלי אינו המטרה שהמצוות החברתיות חותרות אליה. לעומת זאת ניתן לזהות מצוות המכוונות ליצירת רשת ביטחון כלכלית שמטרתה לסייע לנזקקים וכן מצוות שמטרתן שמירת החירות. החירות בהקשר זה אין פירושה חוסר התערבות בשוק החופשי, אלא להפך, סדרה ארוכה של התערבויות והגבלות על השוק החופשי שמטרתן למנוע מאדם לוותר על חירותו. הדבר בא לידי ביטוי בכמה תחומים:

דיני עבדות. המשפט העברי מגביל את משך העבדות, קובע שחרור של כל העבדים ביובל ומאפשר לעבד לפדות את עצמו בתמורה לתשלום בעבור שנות העבדות שנותרו (הגנה על החירות). עוד זכאי העבד להגנה מפני התעמרות האדון (רשת ביטחון).

דיני היוכל. דינים אלו כוללים, נוסף על שחרור העבדים בשנת היוכל, גם החזרת הקרקעות לבעליהן. הודגש שאין מדובר בחלוקה מחדש של הקרקע בין האזרחים, אלא בחזרת אדם לנחלתו. התורה גם מדגישה שמצוות היוכל מחייבת את מי שמוכר קרקע שלא ליצור מצג שווא של מכירה לעולם. כך שאין מדובר בחלוקה מחדש, אלא בהגבלה של השוק החופשי ושמירה על החירות המתבטאת בהיותו של אדם בעל נחלה.

דיני הלוואה. דינים אלו כוללים מגוון של מגבלות, ובכללן הגבלות שנועדו לשמור על חירותו של החייב, כגון מניעת האפשרות של הלוואה בריבית, מניעת האפשרות לכלוא חייב שאיננו משלם ואף שמיטת חובות בשנת השמיטה. שמיטת החובות היא היחידה שיש בה חלוקה מחדש של ההון, ובכך מוסכרות ההלכות המאפשרות הגנה על החוב במקרה שמחיקתו איננה מוצדקת. עוד

54 ראו עוד עדו רכניץ, "מדירת עוני בהשראה יהודית", תחומין כז (תשס"ז), עמ' 371-378.

ישנה רשת ביטחון כלכלית המשאירה לחייב את המינימום לקיום גם במחיר של פגיעה בנושה.

הגנה על העובד. ההגנה על העובד כוללת את זכותו של העובד לעזוב את העבודה בכל רגע נתון ואיסור העבודה בשבת.

דיני צדקה ומתנות עניים. אלו יוצרים רשת ביטחון כלכלית לנזקקים ומחייבים לסייע למי שחסר את המינימום לקיום או למי שחוה מצוקה אישית עקב מחסור באמצעי קיום. גם כאן אין מדובר בניסיון להתמודד עם הפערים הכלכליים ועם חוסר השוויון.

מדובר אפוא בשילוב בין רשת ביטחון המונעת התרסקות כלכלית ופגיעה בכבוד האדם ובין שמירה קפדנית על חירות בכל המרחב ש"מעל" רשת הביטחון. כאמור למעלה, הנימוק להגבלת החירות הוא הפסוק "כִּי־לִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל, עֲבָדִים עֲבָדֵי יְהוָה" (ויקרא כה, נה), כלומר החובה כלפי ה' היא המונעת את הוויתור על החירות כלפי בשר ודם. ומכאן שחירות כמו שהיא עולה מהמקורות איננה רק זכות, אלא גם חובה שאדם אינו יכול לוותר עליה.

כאמור, ההגנה על החירות נעשית בדרך כלל על ידי הטלת הגבלות על השוק החופשי והפיכת עסקאות מסוימות לבלתי אפשריות: למשל מניעת האפשרות למכור קרקע לעולם, מניעת האפשרות של אדם למכור את עצמו לעבד לעולם או מניעת האפשרות להלוות בריבית. הגבלות אלו אינן מחלקות מחדש את ההון או את אמצעי הייצור, אלא מונעות עסקאות מסוימות מעיקרן.

הגדרה ייחודית זו לערך החירות היא עוד דוגמה לכך שהמשפט העברי הוא משפט של חובות, ולא רק של זכויות,⁵⁵ והיא מוסיפה להבחנתו של ישעיהו ברלין בין חירות שלילית לחירות חיובית.⁵⁶ לדבריו, חירות שלילית היא שלילת כל התערבות חיצונית בהכרעותיו של האדם. חירות חיובית לעומת זה היא יכולתו של האדם לממש את עצמו כבעל תבונה ולא כמכשיר בידיו של אחר.

55 ראו כתבי משה זילברג, ירושלים: מאגנס, 1998, עמ' 510-511: "המשפט המודרני אינו מתעניין כלל בחובות, הוא מתעניין רק בזכויות [...] לא כן הוא המצב כפי שראינו במשפט העברי". במקרים רבים חובתו של אחר היא זכותו של אחר. ואולם כאן יש הבדל גדול בין חירות זכות (שעליה ניתן לוותר) ובין חירות כחובה הכפויה על האדם.
56 ישעיה ברלין, "שני מושגים של חירות", בתוך: הנ"ל, ארבע מסות על חירות, תרגום: יעקב שרת, תל אביב: רשפים, תשל"א, עמ' 170-220.

על רקע זה משמעותו של ערך החירות כעולה מהמקורות היא החירות להיות עבד ה'. השחרור מכבלי בשר ודם מאפשר לאדם לעבוד את ה' באופן מלא. אין הכוונה להיות פנוי לפולחן הדתי דווקא, כמו שהיה מקובל בעולם העתיק, אלא לבחירה לקבל את רצונו של ה' ולקיים את מצוותיו:⁵⁷

רָאָה נְתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמּוֹת וְאֶת הָרָע

[...]

הַעֲדַתִּי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמּוֹת נְתַתִּי לְפָנֶיךָ
הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבְחִרְתָּ בְּחַיִּים לְמַעַן תַּחֲיֶה אֶתְּהָ וְזָרַעְךָ (דברים ל,
טו, יט).

57 משה ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שיון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה, עמ' 2-11 (וגם באסופה זו, בעמ' 251-264).

מעגל חוזר – בעיה או פתרון?

שלמה נאה ועוזי סגל

מעגלי החלטה נוצרים כשעלינו להרחיב כללי בחירה בין זוגות לבחירה מקבוצה גדולה. הדוגמה המפורסמת ביותר היא הפרדוקס של קונדורסה (Condorcet, 1743–1794): שלושה אנשים מדרגים שלוש חלופות – א', ב' ו-ג'. הראשון מעדיף את א' על ב' ואת ב' על ג', השני מעדיף את ב' על ג' ואת ג' על א', והשלישי מעדיף את ג' על א' ואת א' על ב'. הרוב (הראשון והשלישי) מעדיפים את א' על ב', הרוב (הראשון והשני) מעדיפים את ב' על ג', אבל הרוב (השני והשלישי) מעדיפים את ג' על א'. מה יעשו השלושה אם יצטרכו לבחור אחד מתוך הקבוצה {א, ב, ג}? לכל בחירה יהיה רוב של מתנגדים: אם יבחרו ב-א', הרי שניים מהשלושה מעדיפים את ג'; אם יבחרו ב-ג', שניים מעדיפים את ב'; ואם יבחרו ב-ב', הרוב מעדיפים את א'! דוגמה אחרת, אולי קלה יותר, היא משחק הילדים המוכר "אבן, נייר ומספריים". למשחק הבחירה הזה מבנה פשוט: האבן שוברת את המספריים, המספריים גוזרים את הנייר, והנייר עוטף את האבן. בכל אירוע בחירה משתתפים שני ילדים ("המנצח בין השניים"), ולכן התוצאה ברורה; אבל אם נרחיב את הבחירה לשלושה, אנו עלולים להיקלע למצב שאין לו פתרון: ילד אחד הוציא "אבן", חברו הוציא "נייר" והשלישי "מספריים" – מי המנצח? מעגלי החלטה מסוגים שונים יכולים להיווצר בנסיבות שונות. כפי שאנו רואים בדוגמה, העניין במעגלים איננו תאורטי בלבד, אלא יכול להיות גם מעשי. לכאורה, אם מנגנון הבחירה הפשוט מוביל למבוי סתום עלינו למצוא (או להמציא) מנגנונים חלופיים. אלא שבדרך כלל המעגל נוצר על ידי כללי בחירה שהם טובים ומקובלים כשהם לעצמם, ולא היינו רוצים לוותר עליהם רק כדי למנוע את היווצרות המעגל. מעגלים אלו, המכונים בספרות המדעית "מעגלים לא טרנזיטיביים"¹, נדונו בהרחבה בספרות הכלכלית והפסיכולוגית. הגישה המקובלת בכלכלה היא שהעדפות לא

1 חס סדר על קבוצה הוא "טרנזיטיבי" אם מכך שחלופה א' קודמת לחלופה ב' וחלופה ב' קודמת לחלופה ג' נובע שחלופה א' קודמת לחלופה ג'.

טרנזיטיביות הן טעות ויש לתקן.² הגישה הפסיכולוגית לעומת זאת מתייחסת למעגלי הערפה כעובדה נתונה שיש להסבירה.³ מעגלים שכאלו מופיעים גם בספרות התלמוד בסוגיות העוסקות בסדרי קדימויות רבות איברים. המקורות התנאיים קובעים את סדרי הקדימויות בזוגות: א' קודם לב', ב' קודם לג' וכן הלאה.⁴ כאמור, בבחירה בין שני איברים לא מתעוררת בעיה, אבל מקומות אלו מועדים לתקלה מעגלית כאשר מועלית האפשרות לבחור בין שלושה איברים או יותר. לכאורה נראה שהמקורות התנאיים אינם רגישים לבעיה זו, והתלמוד, או המפרשים המאוחרים יותר, הם המעוררים אותה – לעתים כשאלה אינטלקטואלית בלבד, ולעתים כשאלה שיכולות להיות לה השלכות מעשיות. כך למשל, בסדרי הקרבת הקורבנות מועלות בתלמודים כמה בעיות מעגליות,⁵

2 ראו למשל סעיף 1.3 בערך "Preferences" באתר *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

3 ראו למשל סעיף 4.2.2 במאמר הסקירה Chris Starmer, "Developments in Non-expected Utility Theory: The Hunt for a Descriptive Theory of Choice under Risk," *Journal of Economic Literature* 38 (2000), pp. 332–382

4 למשל: "כהן קודם ללוי, לוי לישראל, ישראל לממזר, ממזר לנתני, נתני לגר, וגר לעבד משוחרר" (משנה, הוריות ג, ח, והרחבה שלה בתוספתא, הוריות ב, ח-י |מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476-477); או: חטאת קודמת לאשם, אשם קודם לתורה ולאיל נזיר, התורה ואיל נזיר קודמים לשלמים, שלמים קודמים לבכור, הבכור קודם למעשר, מעשר קודם לעופות, העופות קודמים למנחות (תמצית של הרשימה במשנה, זבחים י, ב-ד. המצב שם מורכב יותר, עם כמה כללים נוספים המסבכים את המערכת, עיינו שם); או השלישייה המפורסמת: "אבידתו ואבידת אביו אבידתו קודמת; אבידתו ואבידת רבו שלו קודמת; אבידת אביו ואבידת רבו של רבו קודמת" (משנה, בבא מציעא ב, יא).

5 ראו זבחים צ ע"ב ("איבעיא להו: חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר – איזו מהן קודם וכו'); ירושלמי, הוריות ג, ז (מח ע"א; 1427, שורות 30-32): "היה שם פר עבודה זרה ושעיר הבא עמו וחטאת אחרת: פר קודם לשעיר, ושעיר קודם לחטאת אחרת, וחטאת אחרת קודמת לפר – היך עבדיה?". בעיה מעגלית סמויה מועלית בתלמוד בעקבות סדרי הקדימויות שבברייתא הקובעת שהוצאה להורג דוחה את העבודה בבית המקדש, העבודה בבית המקדש דוחה את השבת, ואילו הוצאה להורג אינה דוחה את השבת (מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, ד |מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 263-264); 264-263; סנהדרין לה ע"א-ע"ב). הברייתא עסוקה בלימודי קל וחומר מזה על זה וברחייתם כדי להוכיח, כדרכו של מדרש ההלכה, שכל הפסוקים נצרכים, אבל אין היא מתייחסת לתוצאה הלא טרנזיטיבית המתקבלת מהצבת שלוש הקדימויות יחד. אביי ורבא, בלי לומר

ובסדר השבת אבדה הבעיה עולה אצל המפרשים.⁶

במאמר זה נדון במקום היחיד שההלכה התנאית עצמה מזכירה מעגל לא טרנזיטיבי ובשימוש שהיא עושה בו, וכן באופן שבו שאלות של מוסר וצדק נכרכות באתגר המביך שהמעגל מציב לפני הפוסק. המקורות הללו עוסקים בקדימויות של העברת זכויות על נכס. בעלות על נכס יכולה לעבור מאדם לחברו בכמה דרכים: במכירה, במתנה, בירושה, בהסכמי נישואין או במימוש של שעבוד הנכס לחובת תשלום שנוצרה בדרך זו או אחרת. בשני המקרים שיידונו להלן נראה מצבים מורכבים שבהם זכויות שמקורן בכל הדרכים הללו מסתבכות בסדרי קדימויות המובילים למעגל. הכלל היסודי הקובע את הקדימה בהעברת זכויות הוא הזמן: מי שזכותו קודמת בזמן לזכות חברו, קודם לו בזכות לממש את השעבוד על הנכס. כלל זה הוא פשוט וחלק, והסיבוך נוצר כתוצאה מהתננות שהתנו המשתתפים במשחק וכך הוסיפו כללים אחרים על הכלל היסודי.

הפרק העשירי במסכת כתובות עוסק במקרים מורכבים של אדם אחד שהיה נשוי לכמה נשים ובסדרי הקדימות של נשים אלו כשהן באות לגבות את כתובתן.⁷ במקרה המעניין אותנו מעורבים שתי נשים וקונה (בלשון המשנה "לוקח"), שלכל אחד מהם זכות על נכסי הבעל שמת, מכוח הכתובה או מכוח המכר. הכתובה כידוע היא שטר חוב מותנה העשוי להיפרע עם פירוק הנישואין – אם בשל גירושין ואם בעקבות מות הבעל. הכתובה משעבדת את נכסי הבעל, והיא קודמת לכל שעבוד שייווצר מהתחייבות שתיחתם אחריה. אם לפני מותו הבעל מכר

זאת במפורש, שוקדים על פירוקו של מעגל זה (סנהדרין לה ע"ב-לו ע"א). לניתוח של הפתרונות שהוצעו למעגל בזבחים ראו Barak Medina, Shlomo Naeh and Uzi Segal, "Ranking Ranking Rules," *Review of Law and Economics* 9 (2013), pp. 73–96.

6 ראו תוספות, בבא מציעא לג ע"א, ד"ה "אבדתו".

7 בין יתר העניינים הנדונים בפרק מופיעה גם בעיית החלוקה המורכבת בין שלוש כתובות שסכומיהן שונים בזמן שערך הנכס אינו מספיק לכולן (משנה ד). דורות של פרשנים וחוקרים ניסו לפצח את עקרון החלוקה שבמשנה, ובסופו של דבר פירש אותו ישראל אומן בעזרת תורת המשחקים. ראו ישראל אומן, "בעניין מי שהיה נשוי שלוש נשים," מוריה כב (תשנ"ט), עמ' צח-קז; Robert Aumann and Michael Maschler, "Game-Theoretic Analysis of a Bankruptcy Problem from the Talmud," *Journal of Economic Theory* 36 (1985), pp. 195–213.

את נכסיו או לווה כסף או נשא אישה שנייה וכתב גם לה כתובה, הקדימה בזמן השעבוד קובעת את הקדימה בזכות לגבות את הנכס המשועבד: האישה הראשונה קודמת לתובעים האחרים וכן הלאה.⁸ המקרה המתואר במשנה מסובך קצת יותר, וכך שנינו במשנה האחרונה בפרק זה:

מי שהיה נשוי שתי נשים ומכר את שדהו, כתבה ראשונה ללוקח
"דין ודברים אין לי עמך" – השנייה מוציאה מיד הלוקח,
והראשונה מיד השנייה, והלוקח מיד הראשונה, חוזרות חלילה עד
שיעשו פשרה ביניהן.
וכן בעלי חוב, וכן אשה ובעלת חוב.⁹

סדר השעבודים במשנה הוא: האישה הראשונה, אחריה האישה השנייה ואחריה הקונה. אלא שהתהליך הפשוט משתבש בגלל הכלל שהוסיפה האישה הראשונה כשכתבה לקונה שהיא מכירה בבעלותו על השדה ומקבלת מראש כל תביעה שיגיש נגדה באשר לשדה זה. אחרי מות הבעל השדה נמצא בידי הקונה, ומאחר שהאישה הראשונה ויתרה על זכותה לתבוע ממנו את השדה, האישה השנייה תוציא את השדה מידיה. לו הצהירה האישה הראשונה שאין לה שום תביעה על השדה, היה השדה נשאר בידי האישה השנייה. אבל לא זה היה הוויתור שחתמה עליו; היא ויתרה על זכותה על השדה בפני זכותו של הקונה, וכלפיו בלבד, ומעולם לא ויתרה על זכותה על השדה כלפי אחרים. לכן היא תתבע ותוציא את השדה מידי האישה השנייה. אלא שהיא לא תוכל להחזיק בו ותיאלץ להעבירו לידי הקונה, כמו שהתחייבה לו. עכשיו חזרנו לנקודת המוצא, ומובן שהאישה השנייה תתבע את השדה מידי הקונה שהרי היא קודמת לו. והמשנה מסכמת:

8 ההנחה היא שכל אחד משני התובעים האחרים (האישה השנייה והקונה) ידע על שעבוד הנכס למי שקדם לו, או שלכל הפחות היה עליו לדעת על כך, ומן הסתם ההסכם שלו עם הבעל שיקח את הסיכון הכרוך בכך.

9 משנה, כתובות י', ה (לפי כתב יד פרמה, פלטינה 3173 [דה רוסי 138; ריצ'לר 710]). בלשון המשנה הסיומת בנו"ן איננה מציינת את המין; ולפיכך המשפט "יעשו פשרה ביניהן" אינו מכונן רק לשתי הנשים, אלא לכל השלושה.

”חוזרות חלילה עד שיעשו פשרה ביניהן”.¹⁰ יש כאן מעגל: לכל אחד מהשלושה (שתי הנשים והקונה) יש מצד אחד תביעה צודקת נגד אחד האחרים, אבל מצד שני הוא חשוף לתביעה צודקת לא פחות מהשלישי שבחבורה.

השורה האחרונה במשנה קובעת שהדברים אינם אמורים במקרה שתואר במשנה דווקא, בשתי נשים וקונה. במקום שתי נשים אפשר לשים שני בעלי חוב, או אישה ובעל חוב, או צירוף אחר של בעלי זכויות וקונים.¹¹ אם בשעת מות החייב (או הבעל) הנכס נמצא בידי הקונה, שהוא בעל הזכות האחרונה, ובעל הזכות הראשונה כתב לו כתב ויתור, המעגל ינוע בדיוק באותו האופן.¹² המשנה מנוסחת בדרך הקזואיסטית הרגילה בהלכות התנאים, כלומר, כמשפט תנאי שבחלקו הראשון תיאור מקרה ובחלקו השני הוראה. כך מנוסחות גם המשניות האחרות בקובץ הזה, ובכולן החלק השני הוא הוראה מפורשת.

10 משמעותו של המונח ”פשרה” במשנה אינה דומה בהכרח למשמעותו המהלכת בימינו. לו הייתה כוונת המשנה לחלוקה שווה של הנכס, היא הייתה אומרת כך במפורש, כמו שעשתה במקרים אחרים בפרק זה. במקרה המתואר מסתבר יותר שההסכם שיעצור את המעגל יהיה בין שניים מן הטוענים, שיגיעו להסכמה ביניהם על חשבון השלישי (כך למשל בפירושו של אלבק למשנה), וראו עוד להלן. שאלה נוספת הצריכה עיון היא הנושא של הפועל ”יעשו” במשפט ”חוזרות חלילה עד שיעשו פשרה ביניהן”. בקריאה פשוטה נראה שהכוונה לפשרה שהצדדים יעשו ביניהם, ולא לפשרה שבית הדין יטיל עליהם (לו היה הנושא של ”יעשו” שונה מן הדמויות שנזכרו קודם לכן, כלומר שתי הנשים והקונה, היה מתבקש שהמשנה תפרש ותאמר: ”עד שיעשו בית דין פשרה ביניהם”). אף על פי כן אפשר גם לפרש שהנושא הוא סתמי (”עד שיעשו העושים פשרה ביניהם”), וכך נטו כמה מפרשים ופוסקים לפרש את הפשרה במשנה כפסיקה המוטלת על הצדדים ולא כהסכם שהם מגיעים אליו מעצמם. ראו למשל את תשובת הרא”ש שנדון בה בהמשך המאמר.

11 נוסח השורה הזאת משתנה בכתבי היד, שחלקם השתבשו בו. התלמוד מביא ברייתא המפרשת את המקרים הללו: ”וכן בעל חוב ושני לקוחות, וכן אשה בעלת חוב ושני לקוחות” (כתובות צה ע”ב). לפירושה ראו רש”י ותוספות, שם; רמב”ם, הלכות מלוה ולוה יט, ה; ראב”ד, בהשגות שם, ומפרשים נוספים). מכל מקום, הכוונה הכללית היא אחת, כמו שהוצע כאן.

12 שורת הכללה כזאת באה גם בסוף משנה ד (ראו עליה לעיל, בהערה 7). הערות אלו מודיעות שההוראות שנקבעו בשתי המשניות הללו אינן מוגבלות לענייני כתובות בלבד.

גם המשפט המכליל שבסוף המשנה "וכן בעל חוב וכן אשה בעלת חוב" מלמד שהמשנה מציעה את דבריה כהוראה כיצד לנהוג במקרה הזה, ומוסיפה שכך יש לנהוג גם במקרים דומים אחרים. אלא שהוראה זו עשויה לעורר תמיהה: כמו שצינינו בראשית הדברים, מעגלים כאלה הם מצבים לא רצויים, שאנו שואפים להיחלץ מהם; הם הבעיה, לא הפתרון. מפני מה מציעה זאת המשנה כהוראה לפעולה? יתר על כן, לכאורה אין בהוראה זו אלא תיאור המצב, והיא נראית מיותרת. הרי מה שמורה המשנה לעשות יקרה ממילא אם כל אחד מהצדדים יעמוד על זכותו: האישה השנייה תוציא מן הקונה, הראשונה מן השנייה, הקונה מן הראשונה, ואז תחזור האישה השנייה ותוציא מן הקונה, וכך יתגלגל הדבר הלאה עד שהצדדים יתפשרו ביניהם. לכאורה הוראה זו דומה לחוקיו של מלך הכוכבית 325 המצווה על נתיניו לעשות מה שהם רוצים לעשות ממילא.¹³ בלשון התלמוד יכול השואל לשאול: פשיטא, מאי קמשמע לך?

קריאת המשנה כפשוטה, כהוראה, מחייבת להניח שהיא יוצאת נגד אפשרות אחרת, אולי פשוטה יותר, שעשויה הייתה לעלות על הדעת. אכן, בתלמוד הוצע פתרון אחר למעגל דומה. בתלמוד שעל משנתנו מובא רצף מאמרים של אביי הבונה אף הוא מעגל שכזה עם הרכב שחקנים אחר:

- א. אמר אביי: "נכסי ליד (לך) ואחריך לפלוני", ועמדה וניסת – בעל לוקח הוי ואין לאחריך במקום בעל כלום [...]
- ב. ואמר אביי: "נכסי ליד ואחריך לפלוני", ומכרה ומתה – הבעל מוציא מיד הלקוחות, ו"אחריך" מיד בעל, ולוקח מיד "אחריך". ומוקימין לכולהו בידא דלוקח וואנו מעמידים את כל הנכסים בידי הלוקח (כתובות צה ע"ב).

במאמרים אלו מתוארים מקרים מורכבים: אדם ("ראובן") נותן את נכסיו במתנה לאישה כלשהי בצירוף התניה מפורשת שאחרי מותה יירש פלוני ("שמעון") את הנכסים. אחרי שקיבלה האישה את המתנה היא מעבירה את הנכסים למישהו

13 אנטואן דה סנט אכזופרי, הנסיך הקטן, תרגום: אריה לרנר, תל אביב: עם עובד, תשי"ב, עמ' 35-40.

אחר – לבעל (על ידי נישואין, במקרה א) או לקונה (על ידי מכר, במקרה ב). במקרה הראשון הפסיקה פשוטה: האישה קיבלה את הנכסים מראובן לפני נישואיה, וכאשר נישאה הבעל נחשב כאילו קנה אותם ממנה.¹⁴ שמעון, שעל פי ההתניה של ראובן נועד לרשת את הנכסים מן האישה אחרי מותה, איבד את זכותו עליהם מאחר שהמוריש משאיר ליורשיו רק את הנכסים שהיו בידו בשעת מותו, ולא נכסים שמכר לאחרים לפני שמת. לפיכך אחרי מות האישה יזכה הבעל בבעלות מלאה על הנכסים.

המאמר הראשון הוא מעין מבוא למאמר השני המטפל במקרה מסובך יותר. לא נאמר במפורש אם ראובן נתן את נכסיו לאישה לפני נישואיה או אחריהם, אבל התלמוד מניח, ואולי הדבר אף משתמע מן התיאור, שבמקרה הזה המתנה ניתנה לאישה כשכבר הייתה נשואה. לפי הלכה קדומה לבעל יש זכות ראשונה בנכסים שאשתו מקבלת אחרי נישואיהם.¹⁵ לפיכך, כפי שמסביר התלמוד, מאחר שראובן ידע שהאישה נשואה והבעל הוא הזוכה הראשון ברכושה, הרי כאשר קבע שאחרי מותה יעברו הנכסים אל שמעון כאילו התנה במפורש שרק שמעון יירש אותם ממנה ולא הבעל.¹⁶ במקרה הזה יש שלושה שחקנים: הבעל, הקונה והיורש (הוא שמעון, המכונה בלשונו של אביי "אחריך"). כמו שמראה אביי, בכל חלוקה של השלושה לזוגות יש לאחד הצדדים עדיפות על חברו:

14 הניסוח "בעל לוקח הוי" רומז ל"תקנת אושא" כמו שהיא מנוסחת בבבלי: "אמר ר' יוסי בר חנינא: באושא התקינו האישה שמכרה בנכסי מלוג בחיי בעלה ומתה הבעל מוציא מיד הלקוחות" (כתובות נ ע"א). כלומר, בזמן הנישואין הבעל זוכה במעמד של קונה בנכסי אשתו (אף על פי שיוכל לממש את הזכות הזאת במלוואה רק אחרי מותה), ולפיכך הוא קודם לכל קונה אחר שיקנה אותם מידה אחרי הנישואין. בניסוח שונה בירושלמי: כתובות ט, א (לב ע"ד; 997, שורות 34-37); בבא בתרא ח, ו (טז ע"ב; 1254, שורות 45-47).

15 ראו משנה, כתובות ח, א: "נפלו לה [נכסים] משנישאת, אלו ואלו [בית שמאי ובית הלל] מודים שאם מכרה ונתנה שהבעל מוציא מיד הלקוחות". תולדותיה ונוסחיה של הלכה זו הם סבוכים ואינם מעניינו של המאמר הזה.

16 אדם יכול לתת נכסים במתנה לאישה בהתניה המפקיעה מהם את בעלה: "על מנת שאין לבעלך רשות בהן". ראו משנה, נדרים יא, ח, ומקומות נוספים בתלמוד. התלמוד מניח אפוא שזו הייתה כוונתו של ראובן בתנאי שהתנה.

- הבעל והקונה – לפי ההלכות הנזכרות בהערות שוליים 14 ו-15 הבעל נחשב ל"קונה הראשון" של נכסי אשתו, ולפיכך אחרי מות האישה הוא קודם לכל מי שקנה נכס כלשהו מן האישה אחרי נישואיהם.
- היורש (שמעון) והבעל – כפי שמסביר התלמוד, הקדימה בין שני אלו נקבעה על ידי ראובן (נותן המתנה), שהתנה במפורש שהמתנה ניתנת בתנאי ששמעון יירש את האישה אחרי מותה ולא הבעל.
- הקונה והיורש – כאמור במקרה הראשון, זכויותיו של היורש הם רק על הנכסים שהיו בידי המוריש עם מותו; מאחר שהאישה מכרה את הנכסים בחייה, אין היורש יכול לתבוע אותם מן הקונה.

עם מות האישה הנכס נמצא בידי הקונה והבעל יכול להוציא אותו מידיו. כך נוצר מעגל: הבעל קודם לקונה, היורש קודם לבעל, והקונה קודם ליורש. כמו במשנה, כל אחד מהשלושה יכול להוציא את הנכס מידי אחד מהאחרים, אבל יצטרך לוותר עליו לשלישי. אך שלא כבמשנה, אביי מורה לעצור את המעגל ולהשאיר את הנכס בידי הקונה: "מוקמינן לכולהו בידא דלוקח ונאנו מעמידים את כל הנכסים בידי הלוקח"¹⁷. אף שהבעל קודם לקונה ויכול להוציא את הנכסים מידיו, אביי מורה להשאיר את הנכסים בידי הקונה. התלמוד שואל מיד את השאלה המתבקשת "מאי שנא מהא דתנן וחוזרות חלילה עד שיעשו פשרה ביניהם?", כלומר, במה שונה המקרה הזה ממה ששינו במשנה? וכדרכו, מדקדק ומוצא חילוק בין שני המקרים: "התם אית להו פסידא לכולהו. הכא לוקח הוא דאית ליה פסידא", כלומר, במשנה לכל הצדדים יש הפסד, אבל כאן, במקרה של אביי, רק ללוקח יש הפסד.

התלמוד מציג זווית ראייה חדשה שלא הופיעה עד כה בדיון: השיקולים המנחים את הפוסק אינם רק פורמליים או פרוצדורליים, או אלא גם מוסריים: יש

17 אפשר שזו לא ההוראה של אביי בעצמו, אלא התלמוד הוא שהוסיף אותה אחרי שאביי יצר את המקרה המעגלי. אפשרות זו מסתברת לנוכה ההבדל בשפה: אביי מציג את המקרה בעברית, אבל ההוראה האחרונה "ומוקמינן לכולהו בידא דלוקח" היא בארמית. ייתכן אפוא שבעקבות המשנה רצה אביי רק להראות עוד מקרה של מעגל, ואילו בעלי התלמוד הוסיפו שבמקרה זה ההוראה שונה. מכל מקום, לשם הפשטות אנו נתייחס גם למשפט האחרון כאילו אביי הוא שאמר אותו.

להתחשב יותר במי שנגרם לו נזק. גם אם שורת הדין הפורמלית מובילה לפתרון מסוג אחד, ייתכן שבמצבים מסוימים פתרון זה איננו צודק, ובמקרים אלו שיקולי הצדק המהותי הם שצריכים להנחות את המשפט.

ובאמת יש הברל בין מצבם של השחקנים במשנה ובין מצבם של השחקנים במקרה של אביי. במשנה כל אחד משלושת השחקנים יסבול הפסד ממשי אם השדה לא יגיע לידי: הקונה יפסיד את השדה שעליו שילם בכספו, וגם שתי הנשים יינזקו באופן ממשי אם לא יקבלו את השדה ויפסידו את הכתובה המגיעה להן.¹⁸ המקרה של אביי לעומת זאת שונה. כאן רק הקונה, ששילם בכספו על הנכס, עלול לסבול הפסד ממשי אם לא יקבל אותו לידי, אבל לבעל ולירוש לא נגרם נזק. אמנם נכון שהבעל נשא את האישה כדי שיזכה בנכסיה, אבל במקרה זה נותן המתנה הוציא במפורש את הנכס שהעניק לאישה מכלל הנכסים שבהם יכול היה הבעל לזכות. גם לירוש לא נגרם נזק שהרי האישה מכרה את הנכס לפני שמתה וממילא זכותו לרשת אותה פקעה. הבעל והירוש לא יזכו, כמובן, בנכס שבתנאים מסוימים היו יכולים לזכות בו (הבעל – אם מעניק המתנה לא היה מורה להעביר את הנכס לירוש, והירוש אם לא הייתה האישה מוכרת את הנכס), אבל ביטול זה של זכייה אפשרית איננו דומה כלל להפסד הממשי של הקונה.¹⁹ כמו שהראו כמה מחקרים, לשיקול זה המעניק עדיפות לנזק שבהפסד הממשי על פני אי-מימוש רווח מקום נכבד במערכות כלכליות ומשפטיות כאחד.²⁰

כשהתלמוד מציג את החילוק הזה בין המשנה ובין אביי הוא קובע עיקרון משפטי ברור: שיקולי צדק קודמים לשורת הדין. אבל איזו משתי הפסיקות – המשנה ואביי – הולכת לפי שורת הדין ואיזו עוקפת אותה כדי לשמור על הצדק?

18 האישה שילמה בכספה על השדה המגיע לה בכתובתה כשהעבירה עם נישואיה נכסים שונים לרשות הבעל תמורת ההתחייבות הרשומה בכתובה להחזירם לה עם פירוק הנישואין. גם במקרה שלא הועברו נכסים לרשות הבעל בהסכם הנישואין, עצם ההסכמה להינשא נעשתה תמורת הביטחון שהכתובה מעניקה לה במקרה של פירוק הנישואין.

19 על ההברל העמוק בין אי-מימוש של זכייה אפשרית ובין הפסד ממשי ראו דניאל כהנמן, לחשוב מהר, לחשוב לאט, תרגום: יעל סלע שפירו ועידית נבו, אור יהודה ותל אביב: כנרת ומטר, 2011, עמ' 312-350.

20 כהנמן, שם, בייחוד בפסקת הסיום, בעמ' 347-348, ובהערות 17, 18.

כמו שנראה מיד התשובה לשאלה זו איננה פשוטה. לשם כך נעיין בפירושו של רש"י לקביעה "ומוקמינן לה בידא דלוקח". כך נראה הפירוש של רש"י כמו שהוא ברפוסים שלנו:

ומוקמינן לה בידא דלוקח [ואנו מעמידים את הנכס ביד הלוקח]. אין בית דין נזקקין בפעם הזאת אם בא להוציאן מיד הלוקח, שאין הפעם הזאת דומה לראשונה. מתחילה שנכנס להם לוקח זה, מכח מכירת האישה, ומיד האישה יכול הבעל לטעון "אני לקחתי ראשון". אבל בזו שהוציאן מיד "אחריו", שאין הבעל זוכה אצלו בדין, אין בית דין נזקקין לבעל, כדקאמר טעמיה לקמיה [לפי הטעם שנאמר לקמן].

עיון בתולדות הנוסח של פירוש זה ובצורתו כמו שמצטטים אותה חכמים אחרים בימי הביניים מלמד שהנוסח שלפנינו הוא למעשה הכלאה של שני פירושים נפרדים:²¹

- פירוש קצר (המופיע ברפוסים הראשונים של התלמוד): "ומוקמינן לה בידא דלוקח. אין בית דין נזקקין לבעל, כדקאמר טעמיה לקמיה" [לפי הטעם שנאמר לקמן].
- פירוש ארוך (המופיע בפירושי רש"י שעל הרי"ף²² ומצוטט בפירושי ראשונים נוספים): "ומוקמינן לה בידא דלוקח. אין בית דין נזקקין לבעל בפעם הזאת אם בא להוציאן מיד הלוקח, שאין הפעם הזאת דומה לראשונה. מתחילה

21 לא כאן המקום לעיון מפורט בעניין זה. על שאלת ה"מהדורות" של פירוש רש"י ועל הנזילות הרבה של נוסחאותיו ראו ישראל מאיר תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד: חלק ראשון 1000-1200, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 50-53; אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 142-146.

22 זהו ליקוט מגרסה מסוימת של פירוש רש"י שנעשה כמאתיים שנה אחריו, לתועלת אותם לומדים שעיקר עיונם היה בהלכות הרי"ף (ר' יצחק אלפסי) ולא בתלמוד. ראו ישראל מאיר תא-שמע, "פירוש רש"י-רי"ף ופירוש רש"י-רא"ש", בתוך: צבי אריה שטיינפלד (עורך), רש"י: עיונים ביצירתו, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 209-220.

שנכנס להם לוקח זה מכח מכירת האישה, ומיד האישה, יכול הבעל לטעון 'אני לקחתי ראשון'. אבל בזו שהוציאן מיד 'אחריך', שאין הבעל זוכה אצלו בדין, אין בית דין נזקקין לבעל".²³

שני הפירושים שונים מזה מזה באופן מהותי; נבחן אפוא את צורתו של התלמוד לפי כל אחד מהם. הפירוש הקצר מכניס את הפירוש שיציע התלמוד בהמשך הדברים לתוך השיקול של אביי (שהרי לפיו טעמו של אביי עצמו הוא "כדאמר טעמיה לקמיה"). כלומר, כשקבע אביי שמשאירים את הנכס ביד הלוקח, עשה זאת מתוך התחשבות מיוחדת בקונה, שרק הוא עלול לסבול הפסד אם לא יקבל את הנכס. פסיקתו של אביי, לפי פירוש זה, מונעת על ידי שיקולי צדק. ומה באשר למשנה? על פי הפירוש הזה נוכל לתאר את פסיקת המשנה בשתי דרכים. אפשר לומר שפסיקת המשנה "חוזרות חלילה עד שיעשו פשרה ביניהם" היא היא שורת הדין: כל שחקן מממש את זכויותיו הקנייניות עד תום, ולכן הם סובכים במעגל.

אך אפשר גם לקרוא את הדברים אחרת. כשאמר התלמוד "התם אית להו פסידא לכולהו, הכא לוקח הוא דאית ליה פסידא" (שם, במשנה, לכל הצדדים יש הפסד, אבל כאן, במקרה של אביי, רק ללוקח יש הפסד), תלה את ההחלטה בשני המקרים בשיקול אחד בלבד: ההפסד. וכוונתו: כאשר הכללים המשפטיים המקובלים גורמים לתסבוכת מעגלית הם מאבדים את תוקפם (וממילא אין כאן מה שיכול להיקרא "שורת הדין"), ובמקום צריך המשפט למצוא קריטריון בחירה אחר. התלמוד מציע – לפי הפירוש הזה – את קריטריון ההפסד, כלומר שיקול של צדק, המנחה בעיקרון את שתי הפסיקות. לפני הפוסק עומדות שתי אפשרויות טכניות: להשאיר את המצב כמו שהוא או להניע את המעגל, והוא יבחר ביניהן לפי שיקולי הצדק. במקרה של אביי הפוסק בוחר להשאיר את המצב כמו שהוא (הנכס נשאר בידי הקונה), מכיוון שלפי קריטריון ההפסד אין איזון בין שלושת השחקנים והכף נוטה לטובת הקונה. לעומת זאת במשנה, שבה לכל הצדדים נזק שווה, אין ברה אלא לנוע במעגל עד שיגיעו לפשרה.

23 פירוש רש"י שעל הרי"ף לבכא בתרא קעא ע"א (בדפי הרי"ף).

לפי הפירוש הארוך המהלך התלמודי מורכב יותר, ונציע אותו לשלכיו:

(א) אביי קבע שהנכס יישאר ביד הלוקח כי אחרי סיבוב אחד אין הבעל יכול להוציא שוב מידי, מאחר שלקונה יש כנגדו טענה משפטית-קניינית מנצחת. לפי פירוש זה הפסיקה של אביי היא לפי שורת הדין.

(ב) לפיכך כאשר התלמוד שואל "מאי שנא מהא דתנן וחוזרות חלילה" (מה ההבדל בין המקרה של אביי למקרה שבמשנה?), יש להבין את השאלה באופן הזה: גם במשנה הקונה יכול לטעון כנגד האישה השנייה את אותה הטענה הניצחת שטוען הלוקח כנגד הבעל במקרה של אביי. כשם שהלוקח אצל אביי אומר לבעל שבפעם השנייה הוא מחזיק בנכס מכוח מישוהו שהוא חזק מן הבעל בדין, כך הלוקח במשנה יכול לטעון כנגד האישה השנייה כשתבוא להוציא את השדה מידי בפעם השנייה: בסיבוב הראשון הוצאת מידי את השדה מכיוון שכתבתך קדמה לרכישה שלי; אבל בפעם הזאת אינני מחזיק בשדה מכוח הרכישה שלי, אלא מכוחו של כתב הוויתור שקיבלתי מהאישה הראשונה שהיא חזקה ממך בדין.

(ג) בתשובת התלמוד, כשהוא מבחין בין המקרה של המשנה ובין המקרה של אביי, אין הוא בא אפוא להסביר את הפסיקה של אביי, המוסברת היטב לפי השיקול הפורמלי הבסיסי, אלא את הפסיקה של המשנה. לפי פירוש זה המשנה, ולא אביי, היא המכניסה לדיון את שיקול הצדק המהותי הגובר על השיקול הפורמלי: מאחר שכל אחד משלושת השחקנים עלול להינזק באופן שווה אם השדה לא יישאר בידי, לא הוגן ללכת לפי שורת הדין ולהשאיר את השדה בידי הקונה. לכן מורה המשנה שלא לעצור את המעגל במקום שהדין מורה לעשות כן, אלא להמשיך ולסוב בו עד שיגיעו להסכם שירצה את כולם. במילים אחרות: המשנה מפקיעה את השדה מידי הקונה, שלכאורה זכה בו בדין, ויוצרת את המעגל ככוונה כדי להגיע לפשרה הוגנת.

הפירוש הזה מציע חידוש נועז ומפתיע: המעגל, שנתפס בעינינו כבעיה, הוא בעצם הפתרון! גם כאשר המעגל נעצר מאליו, המשנה מסובכת אותו הלאה, בכוח, כדי להגיע לפתרון שהוא צודק יותר מהפתרון המשפטי הפורמלי. שיקולי הצדק כופים על השחקנים להגיע לפשרה גם כשלאחד מהם זכות משפטית ברורה להחזיק בשדה לבדו. כדי לכפות פשרה על השחקנים המשנה מפקיעה

את השדה מידי הקונה ומאפשרת לאישה השנייה להוציא אותו מידי גס בפעם השנייה, אף שבפעם הזאת קיבל אותו מהאישה הראשונה ולא מידי של הבעל שמת. התמיהות שתמהנו בתחילת הדיון על ההוראה שבמשנה – מפני מה היא מורה לנוע במעגל, הרי המעגל הוא בעיה שיש להיפטר ממנה, ומלבד זאת הרי הצדדים יעשו כך גם בלי הוראת המשנה – באות עתה על פתרון המלא. לפי הפירוש הזה ההוראה של המשנה היא חידוש גמור: היא פועלת כנגד שורת הדין הפשוטה, ויותר מזה, היא יודעת לנצל את המעגל ככלי חיובי, כדי להגיע לפתרון הצודק וממילא הנכון מבחינה משפטית.²⁴

בסוגריים נעיר כאן שבין שני הפירושים, הארוך והקצר, יש הבדל מעניין נוסף. הפירוש הארוך קורא את לשונו של אביי באופן מילולי: "הבעל מוציא מיד הלקוחות, ו'אחריך' מיד בעל, ולוקח מיד אחריך" – השחקנים מוציאים בפועל את הנכס זה מידי של זה, אלא שבסיבוב השני השדה יישאר בידי הקונה (אין בית הדין נזקקים לבעל בפעם השנייה). ואילו הפירוש הקצר קורא את לשונו של אביי כהסבר היפותטי: מכיוון שכל השלושה יכולים להוציא זה מזה, אין אנו מתחילים בתהליך כלל ומשאירים את הנכס בידי הקונה שהחזיק בו (אין בית הדין נזקקים לבעל כלל, כבר בפעם הראשונה).²⁵ שיקול הצדק, לפי הפירוש הזה, מביא לידי הימנעות מפעולה: אף שלפי הדין יכול היה הבעל להוציא את הנכס מידי הקונה (ובכך להניע את המעגל), לא נאפשר לו לעשות זאת כדי להבטיח שהנכס יישאר בידי הקונה.²⁶

24 גם הפירוש הקצר, כמו שהסברנו אותו לעיל, עונה היטב על השאלה הזאת. גם בדרכו יש חידוש ברור ובעל משמעות בהוראתה של המשנה, הבוחרת לנוע במעגל כדי למצות את הצדק כשלכל הצדדים הפסד שווה.

25 הבנה כזאת של הפירוש הקצר מיישבת את השאלות שהתלבטו בהן בעלי התוספות הראשונים. ראו את הוויכוח בין הרב ("ואמר רבי" וכו') לתלמידו ("אלא נראה לי" וכו') בתוספות, כתובות צה ע"ב, ד"ה "ומוקמינן". מן הגרסה בחידושי הריטב"א עולה שהמתדיינים היו ר' יצחק הזקן ותלמידו, ר' שמשון משנץ. ראו מ' גולדשטיין (מהדיר), חידושי הריטב"א לרבינו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי: מסכת כתובות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב, עמ' תשנט. התלמיד, ר' שמשון, הוא שהציע את הפירוש שנכתב בפנים.

26 ראו את לשונו של ר"ש משנץ, שם.

בראשית הדברים הצגנו את פרדוקס הבחירה של קונדורסה. כמו שראינו, כלל של בחירה לפי הרוב עשוי להביא לידי כך שננוע במעגלים, מפני שלכל אחת משלוש האפשרויות יש רוב של מתנגדים. לכאורה נוצרה כאן בעיה שאי אפשר לפתרה. כל אפשרות שנבחר תיפסל מיד, שהרי יש אפשרות טובה ממנה. גם במשנה נוצרת בעיה דומה. כל החלטה תיפסל שהרי מיד תוגש תביעה צודקת על השדה כנגד המחזיק בו. אבל כמו שראינו ייתכן שהפתרון של המשנה איננו הרמת ידיים, אלא פתרון מעשי: לא כל התביעות זהות בעוצמתן ולכן יש צורך בפשרה. חשוב להדגיש שהמשנה אינה אומרת מהי הפשרה, ובפרט היא איננה מורה על חלוקה שוויונית של השדה בין התובעים. כפי שכבר הערנו,²⁷ לו הייתה המשנה סבורה שזו הפשרה הנכונה, היא הייתה מציינת זאת במפורש, כמו שעשתה במקומות אחרים בפרק זה. הפתרון המוצע במשנה תלוי בנסיבות המקרה, והוא מבוסס על מידע החסר בסיפור הבסיסי – הסיבה לכתב הוויתור של האישה הראשונה.

המחקר המודרני מתייחס לפרדוקס הבחירה באופן דומה. חוקרים רבים מסכימים היום שהבעיה היא בעיה מלאכותית, משום שבדרך כלל השחקנים נבדלים זה מזה לא רק בהעדפותיהם אלא גם בעוצמתן של אותן העדפות, וההבדלים הקונקרטיים הללו יכולים להוביל להכרעה חברתית צודקת.²⁸ נסביר זאת בעזרת דוגמה.

למך, תרח ונחור נתבקשו לדרג מועמדות אפשריות לתואר "דמות המופת הנשית".²⁹ לשלב הסופי עלו שלוש מועמדות: ריקי כהן, שלגייה ודינה ברזילי. למך ותרח סבורים ששלושתן ראויות ולמעשה אין הבדל גדול ביניהן, אבל מאחר שהם צריכים לדרג אותן, למך מדרג אותן בסדר: ריקי, שלגייה, דינה; ותרח מדרג אותן בסדר: שלגייה, דינה, ריקי. לנחור, לעומתם, דעה שונה לחלוטין. הוא מסכים שריקי כהן ושלגייה הן מועמדות ראויות (ובסדר הזה), אבל לדעתו דינה

27 ראו לעיל בהערה 10.

28 ראו למשל עוזי סגל, "צדק", בתוך: אוריאל פרוקצ'יה (עורך), הגישה הכלכלית למשפט, ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר, 2012, עמ' 113-150, ובהפניות שם.

29 הקורא התוהה אם ועדות שכאלה קיימות במציאות מוזמן לחפש ברשת האינטרנט בעזרת המילים: HP characters ranking.

ברזילי עולה עליהן בהרבה והיא הראויה ביותר לתואר. העדפותיהם של שלושת חברי הוועדה אמנם מסודרות כמו בפרדוקס של קונדורסה, אבל למעשה הן אינן סימטריות. למך ותרח כמעט אדישים לבחירה בין שלוש המועמדות, ואילו לנחור העדפה חזקה במיוחד לטובת דינה ברזילי. הפתרון הצודק יהיה אפוא דינה ברזילי בראש ואחריה הצמד ריקי ושלגיה. את השתיים האחרונות נדרג לפי כלל של רוב הגיל ונקבל: דינה ברזילי, ריקי כהן, שלגיה.³⁰

עם זה ברור שאם העדפותיהם של חברי הוועדה סימטריות (גם בעוצמתן), למשל אם כל אחד מהם סבור שהמועמדת שהוא מעדיף נפלאה ואילו השלישית בדירוג שלו איננה ראויה כלל לתואר, קרוב לודאי שלא נוכל ליישב את המחלוקת ביניהם.

במובן מסוים התיאור הראשון מתאים למקרה של אביי והשני מתאים למשנה. אמנם כל אחד משלושת השחקנים במקרה שבתלמוד – הבעל, היורש והקונה – מעוניינים בשדה, אבל מאחר שהנזק האפשרי לקונה הוא הגדול ביותר (כלומר, עוצמת ההעדפה שלו חזקה בהרבה מזו של השחקנים האחרים), התלמוד מתחשב בהעדפותיו יותר מבהעדפותיהם של הבעל והיורש. במשנה לעומת זאת, כך אומר התלמוד, המצב הוא סימטרי ("אית להו פסידא לכולהו") ואינו מאפשר הכרעה כזאת.

המשנה מורה ששתי הנשים והקונה ינועו במעגל עד שיגיעו לפשרה, ולפי אחד מהפירושים שהצגנו לעיל היא כופה פתרון לא משפטי זה על שלושת השחקנים מטעמים של צדק. אם נניח זאת בידיהם, האם הם באמת יגיעו לפשרה שתִרצה את שלושתם? לכאורה, יש בין השחקנים מי שמצבו היחסי שונה משל האחרים. האישה השנייה לא תניח לקונה להחזיק בשדה, והאישה הראשונה תוציא אותו מידיה כנגד רצונה. אבל הצלע השלישית במשולש שונה באופן מהותי – יכולתו של הקונה להוציא את השדה מידי האישה הראשונה מבוססת על המכתב שבו היא כתבה שאין לה תביעה כנגדו על השדה. באופן פרדוקסלי,

30 דירוג זה נובע מהגישה התועלתנית, הגורסת שהחברה תבחר בפעולה המביאה לסך תועלות גבוה ככל שאפשר. ראו Jhon C. Harsanyi, "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility," *Journal of Political Economy* 63 (1955), pp. 309–321

אם היא באמת מעוניינת שהשדה יגיע לידי הקונה, עליה לדאוג לכך שהשדה לא יעבור לידיו כפי שהוא, שהרי אם יגיע לידיו הוא לא יוכל לשמור אותו לעצמו ויאלץ למסור אותו לאישה השנייה! אם יסכים הקונה אפוא להשאיר את השדה בשליטתה של האישה הראשונה, היא תוכל להבטיח בדרך אחרת שהוא לא ייזק (היא תוכל למשל למכור אותו ולהעביר את דמיו לקונה או לשלם לו את מחיר השדה ולשמור את השדה לעצמה). אבל האם האישה הראשונה באמת מעוניינת שהשדה יהיה בידי הקונה? איננו יכולים לדעת זאת. המשנה איננה מספרת מה הסיבה למכתב שכתבה לו ומה הסיפור מאחוריו. אולי היא כתבה את המכתב כי בעלה דרש ממנה לעשות זאת? אולי יש בינה ובין הקונה יחסים מיוחדים? איננו יודעים, וגם המשנה אינה יודעת. היחידים שיודעים הם השחקנים בעצמם – הם חיים את החיים הקונקרטיים של הסיפור, ויש להם העדפות אישיות שאינן ידועות לנו. העדפות אלו הן שיקבעו בסופו של דבר את התוצאה הסופית שיגיעו אליה. כאשר המשנה מוותרת על פסיקה משל עצמה ומשתמשת במעגל כדי לכפות על הצדדים להגיע לפשרה, היא מעניקה מעמד מכריע לנתונים הקונקרטיים הללו בכל מקרה ומקרה.

שיקולים המבוססים על מציאות קונקרטית אופייניים לספרות השאלות והתשובות. ספרות רחבה זו מתעדת שני מקרים, שניהם מספרד של ימי הביניים, הדומים למקרה שבמשנה. בשני המקרים התקבלו החלטות שונות.

סביב שנת 1000 לספירה נשאל ר' חנוך הספרדי על המקרה הזה:³¹ יעקב נשא את לאה ואחריה את רחל. לאחר זמן, כשהשיא את בתו (שנולדה לו מלאה) נתן לה בנדונייתה קרקע מנכסיו. מאחר שקרקע זו משועבדת לכתובותיהן של לאה ורחל בשעבוד שזמנו קודם לזמן הנדוניה, הסכימה לאה במפורש לוותר על הנכס הזה ולא לתבוע אותו מחתנה אחרי מות יעקב. רחל לעומתה לא התנגדה אבל גם לא הסכימה. אחרי מות יעקב רחל תובעת את הנכס הזה מחתנה של לאה. בתשובתו אומר ר' חנוך שהמקרה הזה זהה למקרה שבמשנה. האישה השנייה (רחל) יכולה

31 ר' חנוך בן משה, מראשוני החכמים בספרד, חי באנדלוסיה ונפטר בשנת 1025. הוא היה רבו של שמואל הנגיד. המקרה והתשובה מובאים כאן בלשוננו, בקיצור רב. לנוסח מלא ראו תשובות גאוני מזרח ומערב (מהדורת יואל מילר), ברלין: דייטש, תרמ"ה, תשובה קעה, מה ע"א-ע"ב. כדרכן של שאלות ותשובות, הדמויות הפועלות מכונות בשמות בדויים טיפוסיים (יעקב, לאה ורחל).

להוציא את הנכס מידי הקונה (החתן), מפני ששעבודה קודם; האישה הראשונה (לאה) יכולה להוציא את הנכס מידיה, מפני שהשעבוד שלה קודם לזה של רחל; והחתן יכול להוציא את הנכס מידי לאה מפני שהיא כתבה לו במפורש שהיא מוותרת על זכותה בנכס כלפיו. לפיכך פוסק ר' חנוך כהוראת המשנה: רחל מוציאה מידי החתן, לאה מיד רחל, והחתן מיד לאה עד שיעשו פשרה ביניהם. כשלוש מאות שנה אחר כך נשלחה שאלה דומה אל הרא"ש.³² במקרה הזה שלושת השחקנים הם אישה (עם כתובה), קונה ובעל חוב. הנכס המדובר הוא בית שעליו יש שעבוד ראשון של כתובת האישה ושעבוד מאוחר יותר של בעל החוב. האישה ובעלה מכרו את הבית לקונה, והם כתבו לו במפורש שהם מוותרים על כל זכויותיהם בבית כלפיו. בעל החוב הוציא את הבית מן הקונה בכוח שטרו המוקדם לשטר המכירה. אחר כך באה האישה להוציא את הבית מידי בכוח כתובתה הקודמת לשטרו, כדי להחזירו לקונה ולקיים את המכירה כפי שרצו בה בתחילה. בעל החוב טוען כנגדה שהיא כתבה ויתור על זכויותיה, והיא טוענת כנגדו שמכרה את כל זכויותיה לקונה, ואלו כוללות גם את הזכות להוציא את הבית מיד בעל החוב, שהרי כתובתה קודמת לשטרו.

הרא"ש פוסק שהדין עם האישה, שכן הוויתור שכתבה היה מופנה רק כלפי הקונה ולא כלפי כל טוען אחר. הוא מראה שהמקרה הוא בדיוק כמו המקרה שבמשנה³³ ומסכם: "בעל חוב מוציא מיד הלוקח, והאשה מיד בעל חוב, והלוקח מן האשה, ובעל חוב מיד הלוקח, וחוזרין חלילה עד שיעשו פשרה ביניהם". עד כאן דין המשנה, והרא"ש ממשיך:

הלוקח עומד במקום האשה ובמקומו [במקום עצמו]. נמצא הפשרה עשויה בנדרון זה, כי הבעל חוב יוציאנו מיד הלוקח והלוקח יוציאנו

32 רבנו אשר בן יחיאל היה תלמידו של מהר"ם מרוטנבורג. בשנת 1303, אחרי הפרעות הידועות בכינוי "פרעות רינדפלייש", עזב את גרמניה והתיישב בספרד. הוא כיהן כראש בית הדין בטולדו עד מותו בשנת 1327. המעשה והתשובה נשמרו בשני מקומות, בספר ארבעה טורים שחיבר ר' יעקב, בנו של הרא"ש (אבן העזר, סימן ק), ובשו"ת הרא"ש סג, ד (ראו שאלות ותשובות להרב רבנו אשר ז"ל, ונציה: בראגאדין, שי"ב, צב ע"א). אנו מביאים אותם כאן בלשוננו ובקיצור.

33 למעשה המשנה הזכירה את המקרה הזה בדיוק, בשורת הסיכום: "וכן אשה ובעל חוב".

מיד בעל חוב בשטר נדוניתה שמסרה לו האשה. וישאר כך הענין
[הבית יישאר בידי הקונה] כי לא יוסיף אחר כך (הקונה) לזכות
מכח הקנייה [אלא מכוח זכות האשה].

למרכה ההפתעה שני הפוסקים הגיעו למסקנות הפוכות על סמך אותה משנה
ממש. ר' חנוך הסתמך על המשנה כדי להוכיח שעל רחל, לאה והחתן להגיע
לפשרה, ואילו הרא"ש הסתמך על אותה משנה כדי להוכיח שהבית יישאר בידי
הקונה!

ההבדל בין המקרים אינו נעוץ בהבחנות הלכתיות אלא בנתונים הקונקרטיים
של הסיפורים ובמבנה הטבעי של שיתופי הפעולה בין הצדדים. בסיפור הראשון
כל אחד מהשלושה מעוניין לשמור את הנכס לעצמו. גם לאה, שהסכימה
להעברת הנכס לבתה, עשתה זאת כשיעקב היה בחיים, כדי לאפשר את נישואי
בתה. כל עוד היה יעקב חי לא שילמה לאה שום מחיר על הסכמתה, שהרי הוא
היה חייב במזונותיה. אבל משמת בעלה, סביר שהיא תבקש ביטחון כלכלי ולא
תהיה נלהבת להסתמך על נדיבות לבו של חתנה. בסיפור זה כל אחד מהשחקנים
מעוניין בנכס לעצמו; ויתרה מזו, כל אחד מהם שילם מחיר אמיתי על אותה
פיסת קרקע (גם החתן, שהסכים לשאת את בתם של יעקב ולאה מפני שהובטחה
לו הקרקע). מצבם של השלושה דומה למדי ואין דרך לצאת מהסבך אלא בפשרה
שיעשו ביניהם.

הסיפור השני שונה לחלוטין. הקונה והמלווה מעוניינים כמובן לשמור
את הבית לעצמם, אבל האישה מודיעה במפורש שאין לה שום כוונה להחזיק
בבית וכל רצונה שהמיקח יתקיים בידי הקונה. נוצרת כאן קואליציה בין האישה
והקונה, קואליציה שהמלווה אינו יכול לעמוד כנגדה, מאחר שהקונה מחזיק
בידי עתה גם את זכויותיה של האישה הגוברות על זכויותיו של המלווה.
כשהרא"ש פוסק את פסקו הוא אומר שהוא ממלא בזה את כוונת המשנה להגיע
לפשרה. במקרה זה, כלשונו, "הפשרה עשויה" – היא כבר קבועה ועומדת בשל
היחסים המיוחדים בין הצדדים.³⁴

34 בלשון התשובה בקובץ שו"ת הרא"ש הרעיון מובע במפורש עוד יותר. כשאנו משווים
את המקרה הזה למשנה, אומר הרא"ש, הרי זה "כאילו נתפשרו יחד הראשונה והלוקח,

מעגלי החלטה מציבים לפני החברה בעיה אמיתית: איך אפשר לבחור באפשרויות הטובה ביותר כשלכל בחירה יש בחירה טובה ממנה? לכן דורות של חוקרים התאמצו למצוא דרכים לשבור מעגלים שכאלו.³⁵ מתברר שלפעמים המעגלים כשלעצמם אינם הבעיה אלא הפתרון. כמו שלמדנו מן הפירוש לתלמוד ("הפירוש הארוך" שבפירוש רש"י), לפעמים אין קושי משפטי לעצור את מעגלי התביעות. למעשה, שורת הדין מחייבת לעצור את המעגלים. יש שהמעגל נעצר במקום הנכון והצודק, כמו במקרה שהביא אביי; אבל לא תמיד ההליך הפורמלי והצדק מתמזגים. במקרה שבמשנה שורת הדין עוצרת את המעגל בנקודה שאיננה נכונה וצודקת יותר מכל נקודה אחרת. לו היינו יודעים את כל נסיבות המקרה לאשורן, היינו יכולים להורות לשלושה כיצד לחלק את השדה או בידי מי להשאיר אותו. מאחר שאיננו יכולים לדעת את כל הפרטים, עלינו להניח לשחקנים להכריע בכוחות עצמם – הרי הם מכירים טוב מאתנו את מניעיהם ויודעים מדוע ויתר אחד מהשלושה על זכויותיו. לשם כך עלינו להשתיק את שורת הדין ולא לאפשר לה לקבוע מי יזכה בשדה. הפתרון המשפטי הצודק הוא לא להניח לאף אחד מהשלושה להשתלט על הנכס בלי הסכמתם של האחרים. לשם כך עליהם לנוע במעגל שרק הם יוכלו לעצור.

אחר שהוציאה הראשונה מיד השניה, דאברה שניה את זכותה, כיון שהלוקח אינו מוציא מיד הראשונה".

35 ראו למשל Paola Manzini and Marco Mariotti, "Sequentially Rationalizable Choice," *American Economic Review* 97 (2007), pp. 1824–1839

המשתתפים באסופה

- אהרן דוד גורדון
(1856-1922)
חלוץ, איש העלייה השנייה, הוגה דעות וסופר.
מנהיגה הרוחני של מפלגת "הפועל הצעיר"
בארץ ישראל.
- פרופ' חנוך דגן
עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה ומופקד
הקתדרה לחדשנות ותאוריה משפטית ע"ש
סטיוארט וג'ודי קולטון בפקולטה למשפטים
באוניברסיטת תל אביב, שבה שימש, בין השאר,
דיקן והמנהל המייסד של מרכז צבי מיתר
ללימודי משפט מתקדמים. מומחה לתאוריה
של המשפט, דיני קניין, דיני חוזים ותאוריה של
המשפט הפרטי.
- פרופ' דוד הד
פרופסור (אמריטוס) בחוג לפילוסופיה
באוניברסיטה העברית בירושלים. עוסק באתיקה,
פילוסופיה פוליטית וביואתיקה (כולל משפט
רפואי).
- הרב אברהם יצחק הכהן קוק
(1865-1935)
הוגה דעות, פוסק ומקובל. כיהן כרב הראשי
האשכנזי הראשון בארץ ישראל. נחשב לאחד
מאבות הציונות הדתית.
- הרב חיים דוד הלוי
(1924-1998)
רב ופוסק. רבה הראשי של תל אביב-יפו בשנים
1973-1997 וחתן פרס ישראל לספרות תורנית
לשנת תשנ"ז.
- ד"ר משה הלינגר
המחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בר-
אילן וראש התכנית "לימוד והידברות: זהויות
מתנגשות בחברה הישראלית". תחומי המחקר
שלו הם מחשבה מדינית כללית, מחשבה מדינית
יהודית, הגות אורתודוקסית, החברה הישראלית.

- משה הס
(1875-1812)
- סופר והוגה דעות. מאבות התנועה הסוציאליסטית באירופה, ממבשרי הציונות ואבי הסוציאליזם הציוני.
- בנימין זאב הרצל
(1904-1860)
- עיתונאי, משפטן, סופר, מחזאי ומדינאי. מפתח רעיון הציונות המדינית ומייסד הציונות כתנועה לאומית-מדינית ממוסדת.
- פרופ' מייקל וולצר
- פרופסור (אמריטוס) לפילוסופיה של המוסר במכון ללימודים מתקדמים שבאוניברסיטת פרינסטון, ארצות הברית. תחומי התמחותו הם פילוסופיה פוליטית, אתיקה ומוסר בימי שלום ובימי מלחמה, צדק חברתי, לאומיות וסובלנות.
- פרופ' משה ויינפלד
(2009-1925)
- פרופסור בחוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים וחתן פרס ישראל לחקר המקרא לשנת תשנ"ד. נודע, בין השאר, בזכות מחקריו על ספר דברים והחוק המקראי.
- פרופ' אבי וייס
- מרצה במחלקה לכלכלה באוניברסיטת בר-אילן ומנכ"ל מרכז טאוב לחקר המדיניות החברתית בישראל. תחומי המחקר שלו הם יישומי מיקרו-כלכלה, ארגון תעשייתי, כלכלת עבודה, כלכלה ניסויית והתנהגותית, כלכלה ומשפט.
- ד"ר יעל וילפנדר
- היסטוריונית של תולדות עם ישראל במאות הראשונות לספירה, בעיקר ספרות חז"ל. חוקרת בפרויקט "יהדות ורומא" של האיחוד האירופי, CNRS – Aix-Marseille University.
- זאב ז'בוטינסקי
(1940-1880)
- מנהיג ציוני, סופר, משורר, מתרגם, פובליציסט ונאם. מכונן הציונות הרוויזיוניסטית, ראש בית"ר, מצביא האצ"ל ונשיא הצה"ר.

<p>פילוסוף וחוקר יהדות. כיהן כרב הראשי של בריטניה. פרופסור במוסדות אקדמיים מובילים.</p>	<p>הרב ד"ר ג'ונתן זקס</p>
<p>פרופסור לספרות עברית ופילוסופיה באוניברסיטת הרווארד בארצות הברית. שימש ברכנות ובאדמו"רות.</p>	<p>הרב פרופ' יצחק (איזידור) טברסקי (1930-1997)</p>
<p>מרצה להיסטוריה במכללת אפרתה בירושלים. תחומי המחקר שלו הם האורתודוקסיה היהודית ולאומיות יהודית מודרנית.</p>	<p>ד"ר אסף ידידיה</p>
<p>סופר, היסטוריון ואיש חינוך. נמנה עם מקימי תנועת המזרחי.</p>	<p>הרב זאב יעבץ (1847-1924)</p>
<p>מרצה בפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן. תחומי עיסוקו הם דיני תאגידים, דיני מסים, תורת המשפט ומשפט וכלכלה.</p>	<p>ד"ר עדי ליבון</p>
<p>מרצה בכיר במרכז האקדמי שלם. עוסק בחקר יהדות אשכנז בימי הביניים ובהגות יהודית כלכלית.</p>	<p>ד"ר יוסף יצחק ליפשיץ</p>
<p>מרצה בכיר לכלכלה במרכז האקדמי לב וראש המחלקה הכלכלית בפורום קהלת. מחקריו עוסקים בשוק האשראי הצרכני ובמדיניות כלפי חייבים חדלי פירעון.</p>	<p>ד"ר אשר מאיר</p>
<p>פרופסור בחוגים לתלמוד ולמחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. עוסק בחקר התלמוד, בתחומים תלמוד בבלי וירושלמי, מדרש הלכה ומחשבת חז"ל.</p>	<p>פרופ' שלמה נאה</p>
<p>פרופסור לכלכלה בבוסטון קולג'. תחומי העניין שלו הם קבלת החלטות ובחירה חברתית.</p>	<p>פרופ' עוזי סגל</p>

- ד"ר ג'וזף סינגר
 מרצה בבית הספר למשפטים של אוניברסיטת
 הרווארד. תחומי עיסוקו הם דיני קניין, משפט
 בינלאומי פרטי ותאוריה משפטית, בדגש על
 פילוסופיה של המוסר ופילוסופיה פוליטית.
- ד"ר נחמן סירקין
 (1868-1924)
 הוגה דעות, מאבות הציונות הסוציאליסטית,
 ממנהיגי "הברית העולמית של פועלי ציון".
- פרופ' פניה עוז-זלצברג
 פרופסור להיסטוריה בפקולטה למשפטים
 ובמרכז ללימודי גרמניה ואירופה באוניברסיטת
 חיפה. כיהנה כפרופסור באוניברסיטאות מונאש
 ופרינסטון.
- הרב משה אביגדור עמיאל
 (1882-1945)
 רב והוגה דעות, מראשי תנועת המזרחי והציונות
 הדתית. כיהן כרב הקהילה באנטוורפן ולאחר מכן
 כרבה הראשי של תל אביב.
- ד"ר בנימין פורת
 ראש המכון לחקר המשפט העברי ע"ש ישראל
 מין שליד הפקולטה למשפטים באוניברסיטה
 העברית בירושלים וחוקר במכון הישראלי
 לדמוקרטיה.
- מילטון פרידמן
 (1912-2006)
 מגדולי הכלכלנים במאה העשרים. נמנה עם
 מעצבי המדיניות הכלכלית של ארצות הברית
 ושל מדינות רבות אחרות הדוגלות במנגנון שוק
 חופשי ובהקטנת מעורבותה של הממשלה במשק.
 חתן פרס נובל לכלכלה (1976).
- פרופ' יעקב רוזנברג
 מרצה במחלקה לכלכלה באוניברסיטת בר-אילן.
 תחום המחקר שלו הוא ניתוח כלכלי של המשפט
 ושל ההלכה.

- הרב עדו רכניץ
בעל כושר לדיינות ותואר שני במדעי המדינה
מאוניברסיטת בר-אילן. חוקר במכון משפטי ארץ
ודיין ברשת בתי הדין לממונות ארץ חמדה גזית.
חוקר משפט עברי בתחום הרווחה והכלכלה.
- ד"ר עינת רמון
מרצה בכירה למחשבת ישראל במכון שכטר
למדעי היהדות. מתמקדת בחקר המחשבה
היהודית בעת החדשה. ייסדה ומנהלת את תכנית
מרפא להכשרת מלווים רוחניים במכון שכטר.
- ד"ר סת שוורץ
מרצה לתרבות יהודית קלסית באוניברסיטת
קולומביה, ארצות הברית. מתמחה בהיסטוריה
החברתית, התרבותית והפוליטית של היהודים
בתקופה שבין אלכסנדר הגדול לעליית האסלאם.

Pursuing Justice: Society and Economy in Jewish Sources
Edited by Hanoch Dagan and Benjamin Porat

Pursuing Justice

Society and Economy in Jewish Sources

Editors:

Hanoch Dagan | Benjamin Porat



THE ISRAEL
DEMOCRACY
INSTITUTE

Text Editor (Hebrew): Keren Gliklich, Tamar Shaked

Series Design: Tartakover Design, Tal Harda

Cover Design: Yossi Arza

Typesetting: Nadav Shtechman Polischuk

Printed by Graphos Print, Jerusalem

Cover Photo: *Rome—The Prophet Isaiah fresco in Basilica di Sant Agostino*
by *Raffaello, 1512*; Jozef Sedmak; Dreamstime.com

ISBN 978-965-519-180-6

No portion of this book may be reproduced, copied, photographed, recorded, translated, stored in a database, broadcast, or transmitted in any form or by any means, electronic, optic, mechanical, or otherwise. Commercial use in any form of the material contained in this book without the express written permission of the publisher is strictly forbidden.

Copyright © 2016 by the Israel Democracy Institute (RA)

Printed in Israel

The Israel Democracy Institute

4 Pinsker St., P.O.B. 4702, Jerusalem 9104602

Tel: (972)-2-530-0888

Website: <http://en.idi.org.il>

To order books:

Online Book Store: <http://tinyurl.com/en-idi-store>

E-mail: orders@idi.org.il

Tel: (972)-2-530-0800; Fax: (972)-2-530-0867

All IDI publications may be downloaded for free, in full or in part, from our website.

Introduction

Hanoch Dagan and Benjamin Porat

“Listen to Me, you who pursue justice, you who seek the Lord”
(Isaiah 51:1, NJPS)

Social justice has posed a test for the human race since the dawn of time. This challenge rears its head every time a group of people is forced to make do with limited goods and resources that are not enough to satisfy all the desires of all its members, in other words, in every society that has ever existed. Indeed, the proper way to allocate a society’s resources—or, to use the philosophical terminology, the problem of “distributive justice”—is one of the most vexing social questions of all. The question is not merely political; it is rather the object of serious investigation by scholars in a variety of fields, including philosophy, law, political science, sociology, psychology, and history.

The revolution that the Bible produced in the ancient Middle East was manifested, inter alia, in the sphere of distributive justice. It stipulated a formal legal requirement for society as a whole to concern itself with the predicament of the poor, the alien, the widow, and the orphan.¹ It is the cornerstone of the post-biblical halakhic literature—the Talmud, the commentaries and codes of the Middle Ages, and modern responsa—

1 See, for example, the introduction to Moshe Weinfeld, *Justice and Righteousness in Israel and the Nations: Equality and Freedom in Ancient Israel in Light of Social Justice in the Ancient Near East* (Jerusalem: Magnes Press, 1985) [Hebrew], included in this volume.

* Translated by Lenn Schramm

that employ halakhic tools to address intricate social and economic questions. Examples are not limited to the famous biblical precepts of the sabbatical year and the jubilee, or even the laws of charity, but extend to halakhic topics that are less obviously identified with distributive justice, such as the financing of public schools, the assessment and collection of community taxes, property law, and the limits of the free market. However, though the talmudic sages and later decisors dealt extensively with the halakhic aspects of distributive justice and promulgated detailed laws that are relevant to it, Jewish tradition has never developed a systematic socioeconomic theory.²

But the mere fact that the rabbis did not formulate a socioeconomic theory does not mean that it is not implicit in their writings. This anthology, *Pursuing Justice*, analyzes the foundations of the socioeconomic theories that can be extracted from a wide range of Jewish writings and diverse viewpoints.³ It addresses halakhic issues in a variety of fields,

- 2 Izhak Englard's *Corrective and Distributive Justice: From Aristotle to Modern Times* (Oxford: Oxford University Press, 2009) is instructive regarding the marginal place that classical Jewish thought granted the Aristotelian concepts "corrective justice" and "distributive justice."
- 3 This anthology is not the first to discuss Jewish social justice; several collections—some more similar to it and some less so—have preceded it. Each anthology is unique, and the reader will be able to ascertain the unique contribution of this work. See: Menahem Ben-Sasson, ed., *Religion and Economy* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1995) [Hebrew]; Eliezer Don-Yihya, Ella Belfer, and Shmuel Sandler, *Social Justice and Economic Policy in a Jewish State* (Judaism and State: Essays and Studies 4) (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2004) [Hebrew]; Itamar Brenner and Aharon Ariel Lavi, eds., *On the Economy and on Sustenance: Judaism, Society, and Economics* (Jerusalem: Reuven Mass, 2008) [Hebrew]; Chayuta Deutsch, Elyakim Kislev, and Binyamin Lau, eds., *Through Justice I Will See Your Face: Poverty and the Poor—Between Support and Growth* (Tel Aviv: Yedioth Ahronoth and Chemed, 2010) [Hebrew]; Aaron Levine, ed., *The Oxford Handbook of Judaism and Economics* (New York: Oxford University Press, 2010). See also Arie Morgenstern, ed., *Avraham*

including social rights, property law, and commercial law, and examines the philosophy of halakhah, theology, and more. The contributors include rabbis, scholars, academics, jurists, philosophers, historians, and economists. In this volume, we have collected the best writing on this subject published in the past hundred years as well as articles written especially for it.

If, in fact, Jewish authors throughout the ages did not pay attention to the social and economic theories that underlie the precepts, what spawned these analyses in the modern period, and in such a quantity? It was not a result of purely theoretical or intellectual urges, but was produced, to a large extent, by the appearance on the scene of the Zionist movement. The earliest Zionist thinkers pondered the nature of the model society to be built in Palestine. It was clear to them that their vision must be based on the lost legacy of Jewish thought. Moses Hess and Theodor Herzl, Nachman Sirkin and A.D. Gordon, Zeev Jabotinsky and Berl Katznelson—each in his own way—tried to consolidate an economic and social philosophy grounded in the Jewish classics. This is why the articles in this collection include a selection from the writings of these Zionist theorists, who considered the problem of distributive justice through the lens of the Jewish sources.

Not all the issues we might want to address receive their due attention here. These include labor law and employee-employer relations as defined by Jewish law, which certainly deserve deep theoretical attention to the socioeconomic philosophy they reflect. Another example is the parameters of community taxation, as expounded in Tractate *Bava Batra*. A critical sociological examination of these legal doctrines might well reveal a bias in favor of those with means and failure to evince sensitivity to or assist the weaker classes, which runs counter to the qualities of

Spiegelman Memorial Volume (Tel Aviv: Moreshet, 1978/79) [Hebrew].

mercy and social justice on which the Sages laid such heavy emphasis in the laws of charity. These are just examples of some of the complex issues that have yet to receive a proper scholarly analysis.

The discussion of “Jewish social justice” could easily be reduced to the banal. It is all too easy to take headlines from yesterday’s papers about the most recent social protest and season them with fiery verses from the prophet Amos, who denounced “You cows of Bashan on the hill of Samaria—who defraud the poor, who rob the needy” (Amos 4:1, NJPS) or with excerpts from Maimonides’ *Code*: “We are obligated to be careful with regard to the mitzvah of charity to a greater extent than all [other] positive commandments, because charity is an identifying mark for a righteous person, a descendant of Abraham. [...] The throne of Israel will not be established, nor will the true faith stand except through charity.”⁴ Doing so would create the impression of a socially conscious discourse drawn from the Jewish classics. But that is not our intention here. Our sources do not consist solely of expressions of empathy for the poor and kindly gestures towards them.⁵ First and foremost, they focus on the problem of justice and the appropriate allocation of goods and resources within a society. We have endeavored to display the social and economic positions in their full complexity and multiple hues, thereby providing an opportunity to hear their unique voice, not bound in advance by the familiar modern modes of thought, but in fact challenging them with original ideas.

All the same, a theoretical scrutiny of traditional Jewish texts that

4 Maimonides, “Laws of Gifts to the Poor,” 10:1, trans. Eliyahu Touger.

5 For more on this topic, see Avi Sagi, “The Discourse of Mercy and the Laws of Charity” in *A Challenge: Returning to Tradition* 2nd ed (Jerusalem: Shalom Hartman Institute, 2006), 470–491.

address social justice may still encounter an embarrassing difficulty: These texts can readily be cited in support of a variety of contradictory theories. Both Right- and Left wing readers alike will find in them precisely what they are looking for. Some see the Jewish classics as an ancient foreshadowing of ideas that lead to collectivist notions of an egalitarian redistribution of wealth; others read them as supporting the principles of the free market and private property. And there are, of course, middle-ground interpretations that can be located at different points on the continuum between the two extremes. Is everything in the eye of the beholder? Do the biblical and rabbinic texts have any real value if they can mean everything? And if they really do permit such a broad gamut of positions, what makes them “Jewish”?⁶

This duality exists not only in Jewish thought, but also in Jewish history. As Milton Friedman noted, “There are few people in the world who have benefited as much from capitalism and free enterprise as the Jews. And yet on the other side [...] the Jews have been among those who have contributed much to undermine the intellectual foundations of capitalism.”⁷

What, then, is the socioeconomic thrust of the various categories and periods of Jewish texts? And what is the social and economic significance of Jewish history?

- 6 See the skeptical approach of Rabbi Hayyim David Halevi in “At the Conclusion of the Sabbatical Year (Torah and Social Law facing Capitalism and Socialism),” *Kol Sinai* 5(1965/66): 251–254 [Hebrew], included in this volume.
- 7 Milton Friedman, “A Nobel Laureate on the American Economy,” interview by Richard D. Heffner, *The Open Mind*, PBS, May 3, 1977. See also Milton Friedman, introduction to the Hebrew edition of *Capitalism and Freedom*, trans. Mazal Cohen (Jerusalem: Adam, 1962), vii [Hebrew], in this anthology. Cf. Karl Marx, “On the Jewish Question,” trans. Andy Blunden, Matthew Grant, and Matthew Carmody; Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism*, trans. M. Epstein (New York: Burt Franklin, 1969).

These were the questions that accompanied us as we collected the material for this anthology. There seem to be two ways to think about them. One way of cutting through the thicket lies on the level of a substantive discourse, but on a more complex level that releases the Jewish classics from the dichotomous trap produced by the attempt to read them in light of modern philosophies of both Left and Right. Instead of this, one might propose distilling the original perspectives that these Jewish texts offer in the field of social and economic theories, which are not necessarily either “Left” or “Right.” One proposal developed in this book is to see the concept of “fraternity” as an organizing principle that explains how the seemingly contradictory Leftist and Rightist readings of the sources can coexist.⁸

Another direction involves forgoing the substantive option: in other words, accepting the claim that there is no social or economic theory with an inherently “Jewish” content and replacing it with a procedural (rather than substantive) organizing principle. In this view, what makes social and economic ideas “Jewish” is that they expound the ancient Jewish sources and conduct their debates using the language and logic of halakhah. This allows one to see the entire range of alternatives proposed by the Jewish classics in their full complexity and richness. It rejects the possibility of enlisting these texts in support of a particular theory and demonstrates how Jewish thinkers produced a fruitful cultural tradition that embraces diverse hues and philosophies.

Life in Israel seems to proceed from conflict to conflict. The formula of “a Jewish and democratic state” is nourished by the internal contradiction we

8 See Benjamin Porat, “Socioeconomic Legislation in the Torah: Fundamental Principles,” in this volume.

live; at the same time, it proposes to resolve the contradiction by means of the conjunctive “and.” This “and” is often explained as the fulcrum on which two distinct principles—the Jewish and the democratic—are balanced: a sort of average value that may sometimes seem more like the lowest common denominator (neither wholly Jewish nor wholly democratic). But there is another possibility: “and” as a joint cultural project that builds on both Jewish and democratic efforts. Taken in this sense, Israeli society could crystallize a series of visions for a model society woven of strands from both Judaism and modernity. One of these visions—perhaps the most important one—could be a portrait of the shape and nature of an Israeli model society that realizes the Jewish vision of social justice. It could help transform the Israeli reality from the decree of fate to life with a purpose. It could liberate the public discourse from the binary oppositions and stereotypes—the future of the territories, peace and security, religion and state—in which Israeli society is mired, or that suck up the public debate like a black hole, and steer it into new channels in which the social stereotypes and dichotomies vanish. Developing a theory or theories of social justice that draw on Jewish sources is important not only for achieving a better comprehension of Jewish history, but also for laying a better foundation for Israel’s future.

Establishing a model Israeli society that realizes a Jewish vision of social justice is a complex challenge without parallel, because turning the Jewish texts that address social and economic questions into influential factors in modern Israeli discourse demands a close consideration of complicated questions that call for nonstandard answers. This anthology may stimulate such questions, but it certainly cannot claim to answer them exhaustively.

To take one example: the attempt to interpret halakhic texts in the light of the modern discourse of distributive justice, by comparing and contrasting them with a variety of contemporary theories, leads

to a broader consideration of the symbiotic links between the circles of dialogue within the Jewish world and the outside world—that is, Judaism and humanism. Is it better to think about Jewish social justice as a voice crying out in the wilderness—in other words, in isolation from the modern discourse that surrounds us—and perhaps also disconnected from the ancient context in which it was forged? Perhaps it is better understood if we take it as a domain whose unique voice is best heard as part of a conversation between traditions and cultures, in which it simultaneously gives and receives?⁹

This tension between the internal and external aspects of this discourse is linked to the relations between Jews and non-Jews in Israel. Needless to say, in order to turn the Jewish texts that address social and economic questions into influential factors in the modern Israeli discourse, the discussion must move from the religious to the civic sphere. In other words, religious principles and practices that originally applied solely to one's Jewish "brother" must now be examined in terms of their potential impact on the whole of Israeli society, which includes both Jews and non-Jews.¹⁰ This could open the door to the deeper integration of non-Jewish groups into the Israeli milieu—not only as passive beneficiaries of

9 An example of the influence of biblical and halakhic texts on non-Jewish circles that addressed social justice can be found in Fania Oz-Salzberger, "The Political Thought of John Locke and the Significance of Political Hebraism," in this collection; originally published in *Hebraic Political Studies* 1, no. 5 (2006): 568–592. For an example of the quest for the traces that other contemporaneous traditions left in the works of the talmudic sages and rabbis, see Yael Wilfand, "'Even a Horse, Even a Slave?': The Provision of Personal Needs versus the Application of Uniform Standards in Rabbinic Almsgiving," in this volume.

10 For a similar example, see Rabbi Isaac Herzog on the contemporary relevance of the rabbinic laws of price gouging: *Constitution and Law in a Jewish State According to the Halacha*, vol. 3, ed. Itamar Warhaftig (Jerusalem: Mosad HaRav Kook, 1988/89), 278 [Hebrew].

the Jewish-Israeli vision of social justice, but also as active participants in shaping and drafting it, contributing their own cultural heritage and traditions to the public forum.

But the profound questions raised by the discourse on Jewish social justice are no less present in the intra-Jewish sphere—and perhaps even more so. This arena summons religious and non-religious Jews to conduct a joint study of the biblical and halakhic texts. Can religious thought engage in a fruitful dialogue with non-religious interpretations of Jewish notions of social justice that, although they do not pretend to issue halakhic rulings, do aim to be involved in the shaping of the Israeli public space? And can a discussion of Jewish social justice have intrinsic religious value even when the discussants do not accept the idea of the Sinaitic Revelation?¹¹

In one of his prophecies, Isaiah urges, “Listen to Me, you who pursue justice, you who seek the Lord” (Isa. 51:1, NJPS). The parallel clauses raise the question of the relationship between pursuing justice and seeking the Lord. Does it mean that those who seek the Lord are by nature pursuers of justice?¹² Or should the verse be read back to front, to yield the more astonishing notion that those who pursue justice are by nature seekers of the Lord?¹³ Can we learn from this verse that the

- 11 This is similar to the philosophical question known as the Euthyphro dilemma: Do the gods love something because it is holy, or is it holy because it is loved by the gods? See Plato, *Euthyphro* 10a, trans. John Burnet (Oxford: Oxford University Press, 1903).
- 12 This is akin to what the Midrash cites in the name of Rabbi Hiyya: “Israel has three good qualities: [they are] diffident, merciful, and beneficent.” (*Deuteronomy Rabbah, Eqeb*, § 4 [ed. Lieberman. 85]).
- 13 See *Zohar, Pinehas* 240a: “Those who pursue justice are certainly those who seek the Lord.” Note, however, that the *Zohar* did not understand the justice pursued as social justice or even legal justice. Note also that not all the commentators viewed these two clauses as wholly parallel. See, for example, Targum Jonathan on this verse, “Seekers of truth who seek instruction from the Lord”;

pursuit of justice is one of the most profound ways of seeking the Lord? A modern Israeli engagement with Jewish theories of social justice could open a window on complex thinking about the significance of Jewish religious observance in the modern world.

and the Malbim's commentary, "'Listen to Me, you who pursue justice'—in interpersonal matters—'you who seek the Lord'—in matters between human beings and God."



המהפכה שחוללה התורה במזרח הקדום מצאה את ביטוייה, בין השאר, בשדה הצדק החברתי, בהצביה אתגר של דאגה כלל-חברתית לעתידם של העני והגר, היתום והאלמנה. ממנה פינה וממנה יתד לספרות ההלכתית העשירה שבאה בעקבותיה, הדנה בפנים הרבים של השאלות הכלכליות-חברתיות. האסופה מבקשי צדק מוקדשת לעיון ביסודות התאוריה (או התאוריות) הכלכלית-חברתית ובסוגיות ההלכתיות הנגזרות ממנה בהקשרים כגון זכויות חברתיות, דיני קניין ומשפט מסחרי. המאמרים הנכללים באסופה – שנכתבו בידי רבנים, הוגים וחוקרים, משפטנים ופילוסופים, היסטוריונים, כלכלנים ופסיכולוגים – מציגים את העמדות החברתיות-כלכליות החבויות במקורות ההלכה במלוא מורכבותן ובשלל צבעיהן. האסופה מאפשרת לנו להאזין לקולם הייחודי של המקורות, שאינו כבול מראש לשבלונות מוכרות אלא אדרבה – מאתגר אותן בצורות חשיבה מקוריות.

לאור הגדרתה של ישראל "מדינה יהודית ודמוקרטית" טוב תעשה החברה הישראלית אם תנסח שורה של חזונות לחברת מופת שיירקמו משזורה של חוטים יהודיים ומודרניים. אחד מחזונות אלו, אולי החשוב שבהם, יכול שיהיה סרטוט דמותה של חברת מופת ישראלית המגשימה חזון יהודי של צדק חברתי. חזון זה עשוי להיות אבן שואבת שתהפוך את הקיום הישראלי מגזרת גורל לחיים של ייעוד. פיתוח תאוריה (או תאוריות) של צדק חברתי השאובה מן המקורות היהודיים חשוב לא רק לשם הבנה טובה יותר של העבר היהודי, אלא גם לשם כינונו השלם יותר של העתיד הישראלי.

הספר רואה אור במסגרת התכנית "זכויות אדם והיהדות", בראשות פרופ' ידידיה שטרן, פרופ' חנוך דגן ופרופ' שחר ליפשיץ.

מחיר מומלץ: 82 ש"ח
פברואר 2016

מס"ת: 978-965-519-180-6

www.idi.org.il



0 4500001148 9
דאנאקוד 450-1148

