

**כלכלה
וערכי היהדות**



ספריית מדינת התורה

כלכלה וערכי היהדות

יוסף יצחק ליכטיץ

עורך: עדו רכניץ

מכון
משפטי
ארץ

Joseph Isaac Lifshitz
Economics and Jewish Values

ספר זה יצא לאור בתמיכת משרד התרבות והספורט – מנהל התרבות
ובתמיכת פורום קהלת

© כל הזכויות שמורות למכון משפטי ארץ (ע"ר) עפרה תשפ"ג

מערכת: הרב חיים בלוך, הרב איתמר ורהפטיג

ספר זה אינו משקף בהכרח את עמדת המכון

לפניות: מכון משפטי ארץ www.dintora.org

עריכת לשון: אב"י ונגרובר

עיצוב כריכה: נרי לוי

עימוד: דוד הלל – רשימו

מסת"ב: 978-965-7646-36-6

לאימי מורתי

הרבנית חוה לאה ליפשיץ

תוכן העניינים

- 9 הקדמת פרופ' מנחם קלנר
- 12 תודות
- 13 פרק א | מבוא
- א. האם יש להלכה ולתורה מה לומר על כלכלה מודרנית? • ב. האם התורה דוגלת בסוציאליזם? • ג. ההתנגדות לסוציאליזם בהגות היהודית • ד. על שכר בעולם הזה ובעולם הבא • ה. אודות ספר זה
- 29 פרק ב | על מקורות זכות הקניין בהלכה
- א. מבוא • ב. הגישה הנוצרית – בעלות כשימוש בנכס • ג. הגישה היהודית – בעלות כשליטה בנכס • ד. המקורות ההלכתיים לתפיסת הבעלות • ה. השלכות על מצוות הצדקה • ו. סיכום
- 65 פרק ג | הצדקה, שעבודה וכפייתה
- א. מבוא • ב. בין צדקה לצדק חלוקתי • ג. מושג הרווחה בתלמוד • ד. הרחבה: מנהג מעשר כספים • ה. הרחבה: אופן כפיית הצדקה • ו. הרחבה: האם כפיית הצדקה מלמדת על שעבוד ממוני? • ז. הרחבה: הכפייה ויחסי יריבות • ח. סיכום – הצדקה ומדינת הרווחה המודרנית
- 109..... פרק ד | קניין וחווה – בין ממשות להפשטה
- א. מבוא • ב. קניין של דבר שלא בא לעולם • ג. קורפורציה והאישיות המשפטית המופשטת • ד. סיכום
- 123..... פרק ה | נדיבות
- א. מבוא • ב. אהבת הַרְעָה ואנוכיות • ג. נדיבות בעולם העסקי • ד. השקעה והלוואה • ה. השקעה כנדיבות • ו. סיכום

פרק ו | אמון 145

- א. מבוא • ב. על המדעיות של מדעי החברה • ג. כי באמונה הם עושים • ד. יישום עקרון האמון בעת החדשה • ה. הפעלת שיפוט • ו. הרחבה: עשיית דין עצמית • ז. הרחבה: עשיית דין עצמית על ידי תלמיד חכם • ח. סיכום

פרק ז | תחרות ורגולציה 173

- א. מבוא • ב. הגבלת פרסום ותחרות מחיר • ג. הגבלת תחרות כניסה • ד. הגבלת תחרות דחיקה • ה. עידוד תחרות • ו. רגולציה של מחירים • ז. סיכום

פרק ח | הגורמים לשגשוג ולצמיחה 195

- א. תפיסת השוק כמצב מוגבל • ב. כלכלה וברכת האל • ג. יצירתיות • ד. סיכום

פרק ט | סיכום 209

ביבליוגרפיה 213

- מקורות ראשוניים • מקורות משניים • מקורות לוועזיים

הקדמת פרופ' מנחם קלנר

בלמדנות תלמודית מופלגת, תחכום פילוסופי, והיכרות מרשימה בעמדות נוצריות בעניינים כלכליים, בודק הרב ד"ר יצחק ליפשיץ את מעמדו של השוק החופשי לאור המסורת היהודית. הרב ליפשיץ אינו אידיאולוג: הוא מגיע לדיון ב"ראש פתוח" ומאפשר לטקסטים להוביל אותו, במקום לאלץ אותם לבטא תפיסות נוחות לו. ובכן, על רקע דיונים פילוסופיים ונוצריים, הוא בודק מה ניתן להבין מהטקסטים הקלסיים של היהדות. במקום לצאת מנקודת מבט פוליטית/כלכלית ואז לחפש טקסטים התומכים בעמדותיו, הוא בודק את הטקסטים עצמם.

הרב ליפשיץ מראה לנו שהמרחב הציבורי מוגדר ביהדות, ראשית, ככזה המשרת את זכויות הקניין של היחידים. כמו כן המצווה המורה על נתינת צדקה לא חותרת תחת הרעיון של קניין פרטי כלשהו, מה עוד שהמצווה לא מכילה בתוכה את הדרישה להגדיר מחדש את המושג "קניין" או לפגוע בו בכל צורה שהיא. שתי תופעות אלו – זכויות קניין וצדקה – מבוססות שתיהן על עיקרון תיאולוגי אחד: בני אדם נוצרו בצלם אלוהים. משתמע כי לאדם יש תכונות אלוהיות ("חלק אלוה ממעל") ולא לאלוהים יש יחסים עם בני האדם אפילו אחרי שנזרקו מגן עדן. כמו שאלוהים מולך על הארץ, כך האל נותן לאדם מעמד של שליט וחופש בעולם, ומצווה עליו: [בראשית א, כו]

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעֹף
הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ.

ביהדות הקלאסית, מוכיח הרב ליפשיץ, המיקוד של השיח על שוק חופשי בחברה אידיאלית סובב סביב צדקה. המחבר מראה שביהדות שליטה עצמאית על נכסיו של אדם אינה תלויה במתן צדקה. ההיפך

הוא הנכון: היכולת לתת צדקה תלויה בעושר של האדם. עובדה זו משתקפת בחוק האזרחי היהודי, שמגוון בתקיפות את זכויות הקניין של היחיד. היהדות משבחת את העצמאות הכלכלית של האדם ומעודדת עבודה קשה כדי שיוכל ליהנות מפירות עבודתו, כל עוד פירות אלו הושגו בצורה ישרה וחוקית. עם זאת, היהדות גם מתעקשת שאדם יפתח מחויבות לעולם הסובב אותו, כולל צרתם של הנצרכים. השילוב הזה של עבודה שמכבדת את בעליה ונתינת צדקה, הוא הסימן לכך שהאדם מימש את הטבע האנושי שלו. לאדם, בצורה יוצאת דופן, ניתנת השליטה על העולם הזה, האדם יהיה לא רק חזק ועצמאי, הוא גם ירסן כוחו עם תחושה של אחריות. אפשר להסיק מסקנות מכך על מדיניות כלכלית? האם הוגן לומר שהשיטה הכלכלית המגבילה באופן מחמיר את השליטה של היחיד על רכשו, ומגבילה את כמות העושר שבן אדם יכול לצבור בצורה ישרה, או הפוגעת ביכולת שלו לתת צדקה על פי רצונו, איננה תואמת את התפיסה היהודית של החירות במובן האמוני? שיטה כלכלית המבוססת על חלוקה שיטתית של הכנסה בכוונה ליצור שוויון כלכלי תפר בוודאי הרבה מהעקרונות הבסיסיים הללו.

עד כה ישנה שאלה בלתי פתורה: האם התחייבויות חברתיות המובעות במסורת היהודית מתרגמות לתמיכה במדינת רווחה נדיבה? הרב ליפשיץ, כהיסטוריון זהיר, מתרה מפני הסקת מסקנות אידיאולוגיות מן התורה ומאנכרוניזם בכלל. היהדות לדבריו, איננה מציעה פתרונות כלכליים או פוליטיים. מטרתה היא מוסרית וערכית. לפיכך יהיה זה משגה, לדבריו, לקבוע שהיהדות סוציאליסטית או קפיטליסטית. אולם אין זה אומר שלא צריכה להיות הסקת מסקנות ערכית על המדינה המודרנית. על מנת לעשות זאת, תובע הרב ליפשיץ מעשה תרגום תרבותי. אם הקהילה היהודית לדורותיה כוננה בתוכה מוסדות צדקה, וכפתה על חבריה עזרה לנזקקים, כך צריכה לנהוג גם המדינה המודרנית. לדבריו, הקביעה שההלכה מכירה במוסדות קהילתיים ולא במוסדות של

המדינה, מתעלמת מן ההתפתחות בתפיסה הפוליטית, ובאחריות שזו מייחדת למדינה.

בסיכום, הספר לפנינו מהווה תרומה מקורית וחשובה למה שניתן לכנות "תורת כלכלה יהודית" – בעיקר מאחר והמחבר מבין היטב שחלו תמורות פוליטיות, חברתיות וכלכליות מאז תקופת התלמוד ומאז שפוסקי הלכה החלו להתמודד בשאלות כלכליות בכלים הלכתיים. כל מי שרוצה לדעת מה אומרת (או לא אומרת) המסורת היהודית על השוק החופשי חייב לקרוא את הספר הזה.

תודות

ספר זה, שבמקורו יצא לאור באנגלית,¹ רואה אור הודות לחברים ועמיתים שעודדוני ואף עזרו לי בעצה ותושייה.

בראש ובראשונה אני מבקש להודות לקריין ולרוברט סאוואר שעודדוני לכתוב את הספר כבר בגרסתו האנגלית. את הגרסה האנגלית ערך סמואל גרג ואני מודה לו על עבודת ההגהה ועל עצותיו. אני מודה לאנשי המרכז האקדמי שלם ובראשם לראס רוברטס, לליאון קאס, לדניאל פוליסר ולדני גורדיס על האכסניה שאפשרה לי לכתוב את הספר, ולמכון משפטי ארץ שהואיל להוציא לאור את הספר. תודתי העמוקה לפורום קהלת על המימון הנדיב להוצאת הספר. בפרקים שונים נעזרתי בעצת חברים והגהתם וביניהם אמציה סמקאי, דוד עידן שהגיה את הספר כולו ולרב עדו רכניץ, מנהל המחקר במכון משפטי ארץ, אשר ערך את הספר והעיר הערות חשובות ומעמיקות. אני מודה לפרופ' ישראל אומן על עצותיו ותובנותיו המחכימות.

1. Joseph Isaac Lifshitz, *Judaism, Law and the Free Market* (Grand Rapids: Acton and JIMS, 2012).

פרק א מבוא

א. האם יש להלכה ולתורה מה לומר על כלכלה מודרנית?

ספר זה מנסה להתחקות אחר יסודות הכלכלה בהלכה, ומשימה זו אינה קלה. ההלכה עוסקת בשאלות של דת ומוסר ולא בשאלת הארגון היעיל של השוק. מדוע יש לצפות, אפוא, שההלכה תביע את דעתה בנושא זה? ומעבר לטענה זו, האין זו ציפייה אנכרוניסטית שההלכה היהודית תביע את דעתה בשאלת שוק חופשי? מקורות ההלכה, הן מתקופת המקרא, הן מתקופת המשנה והתלמוד עוסקים בשוק שונה לגמרי מן השוק שבתקופתנו. השוק במקרא הוא שוק חקלאי. כך גם בתקופת המשנה והתלמוד, אם כי בתקופה זו החלה להתעורר שכבה עירונית. אחוז החקלאים בכלכלת תקופה זו הוא למעלה מתשעים אחוז. בתקופתנו, אחוז החקלאות איננו עולה על שלושה אחוזים של המשק.

יתר על כן, כלכלת העת העתיקה, ולמעשה, עד העת החדשה, הייתה של חברת מתנה, על פי תפיסתו של מרסל מוס. לדבריו, חילופי מתנות אינם מוסד כלכלי שולי, אלא ערוץ מרכזי של יצירת יחסים חברתיים בין קבוצות. במרכזו – חובת המעניק לתת, חובת המקבל לקבל, והחובה להשיב על מתנה במתת־שכנגד. מעבר לכך טען מרסל מוס, כאשר הוא מסתמך הן על טקסטים עתיקים והן על מחקרים אתנוגרפיים, שבמתנה

מתגלמת אישיותו של המעניק והיא פועלת במישרין על המקבל. מכאן נפתחה הדרך לדון בחליפין של שירותים, בני-אדם, חפצים וחובות, כדרך ליצירת קשרים חברתיים ותחזוקתם.¹ בתקופתנו, הכלכלה היא כלכלת שוק. בכלכלת מתנה, לשוק משמעות שונה לחלוטין. עד כמה ניתן אפוא, להסיק ממערכת משפט העוסקת במציאות השונה כל כך מזו שבתקופתנו?

ואכן, על המנסה להתחקות אחר מקורות הקובעים הלכה כלכלית, לבחון את מצב השוק שבו נקבעה אותה הלכה. אינה דומה הלכה שנקבעה במשק חקלאי, משק עירוני או תעשייתי למשק מודרני. אינה דומה חברה חקלאית שהתבססה בעיקרה על מוצרים חקלאיים לחברה עירונית שמקורות פרנסתה מגוונים הרבה יותר, ואשר לכסף יש בה משקל רב יותר. המשק העירוני אשר השתכלל בימי הביניים נעשה למשק תעשייתי במאה השמונה עשרה באירופה המערבית ומאוחר יותר התפשט והלך בכל העולם המערבי. במשק זה פחות מחמישית עוסק בחקלאות. במשק המודרני העוסקים בחקלאות הם אחוזים ספורים, העוסקים בתעשייה אף הם מתמעטים ולמעלה מארבעים אחוז עוסק בשירותים. תמורות אלה מקשות מאוד על ביסוס תיאוריה הגותית של הכלכלה על פי המקורות היהודיים. קשה מאוד להסיק מסקנה ממקור הלכתי מן העת העתיקה או אף מימי הביניים על זמננו או מבלי לחטוא באנכרוניזם. הסקת מסקנות מן המקורות צריכה לעשות מלאכת תרגום, והיא איננה יכולה להסיק מסקנה פשטנית.

בספר זה אעסוק בניסיון לתרגם מושגים כלכליים ממקורות תלמודיים, מפרשנות התלמוד וספרות ההלכה. אשתדל להיחלץ מן הסכנה של האנכרוניזם מצד אחד, ואציע הגות בת זמננו הממשיכה את העקרונות ההגותיים של חכמי ישראל לדורותיהם, מן הצד האחר. לשם כך אבקש להתמקד בערכי הכלכלה כפי שהם עולים ממקורות אלה, ופחות

1. מרסל מוס, מסה על המתנה, תרגמה הילה קרס (תל-אביב: הוצאת רסלינג, 2006).

בהוראות הפרטניות שלהם. כפי שאראה בספר, עניינה של המסורת היהודית היה בראש ובראשונה כינון חברה מוסרית יותר, הגנה על עולם ערכיה ולא דווקא כינון משק יעיל ומשגשג. לפיכך, היכולת להוכיח מן המסורת היהודית מהי הכלכלה היהודית, או מהי הכלכלה היהודית היעילה ביותר, לוקה בחסר. הרוצה לחקור את דרכי הכלכלה היעילות, שומה עליו שילמד את דרכי העולם ואת מדע הכלכלה ולא דווקא את מקורות היהדות. העניין בהגות כלכלית יהודית צריך להיות התחקות אחר ערכיה, אמת, יושר וצדק.

ב. האם התורה דוגלת בסוציאליזם?

לא רק בחינתם של מושגים כלכליים טהורים קשה. גם מושגים מוסריים הנידונים רבות בהלכה, אף בהם נדרשת בחינה ליישומם בכלכלה מודרנית. 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.

במסגרת זו נכנה גישה זו כסוציאליסטית, או כסוציאליזם. עיקריה הם: ההתנגדות לצבירת עושר, ההנחה שפערים כלכליים הם שורש הרע בחברה, והקביעה כי חברת מופת היא זו שבה המדינה מחלקת מחדש את העושר בעזרת מיסים וקצבאות. גישה זו רואה במתן צדקה פרטית סימן לבעיה חברתית עמוקה, ועיקרה שמדינה סוציאליסטית אמורה לייתר את הצורך בצדקה.

רבים מן המצדדים 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 של ההון 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 זרים לה מעיקרה", כתב משה הס, בספרו רומי וירושלים, "רוח היהדות רוח סוציאלי־דמוקרטית היא ביסודה ומעצם טיבה".²

הוגי דעות רבים שנהו אחר רעיון זה ראו בעצם מהותה 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".³

2. משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, תרגם ישורון קשת (ירושלים: הספרייה הציונית, תשמ"ג), עמ' 170–171.

3. חיים ארלוזורוב, "הסוציאליזם העממי של היהודים", כתבי חיים ארלוזורוב, ערך יעקב שטיינברג (תל אביב: א"י שטיבל, תרצ"ד), כרך ג, עמ' 55. וראו 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 ברוידא (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו), עמ' 80.

כעבור זמן הפכה תפיסה זו למוסכמה רווחת וקנתה לה שביטה בשיח הציבורי הישראלי. היא באה לידי ביטוי במגבלות שהטילה המדינה על הרכוש הפרטי, הן בתחום הנדל"ן והן באמצעות מיסוי כבד, המהווה את בסיס קיומה של מדינת רווחה רחבת היקף, אשר מטרתה לייתר את הצדקה הפרטית ולחתור לשוויון כלכלי.

הדוגלים בגישה זו טוענים כי מצוות הצדקה, המצוות התלויות בארץ והכפייה על מידת סדום מעידות על סדר היום החברתי של ההלכה. לדידם, ההלכה אינה מסתפקת בהטלת מגבלות כלליות על זכות הקניין הפרטי, אלא דורשת את יישומה במדיניות חלוקתית של הנכסים בחברה במטרה לצמצם את העוני או לבער אותו כליל. עמדות אלה היו מקובלות מאוד במפנה המאה התשע עשרה עד מחצית המאה העשרים, והצטרפו אליה רבנים לא מעטים. בין הרבנים החשובים שהצטרפו למגמה זו לתקופת מה היה ר' יצחק יעקב רבינוביץ המכונה גם ר' איצלה פוניביז'ר (ליטא, 1854–1919).⁴ האופנה המחשבתית של הזמן קנתה את ליבם של רבים, אפוא. כך למשל דגל הרב יהודה לייב הלוי אשלג (ירושלים, 1884–1954), בעל פירוש הסולם על ספר הזוהר, בקומוניזם ובהשקפה סוציאליסטית. לדבריו:

יש להודות ששיטתו (של קרל מארקס) היא הצודקת מכל קודמיו, שהרי עדים חיים אנו להצלחתו הגדולה בכמות ואיכות, שהייתה לה בעולם – מטרים שבאה בניסיון עובדתי בהמיליונים המרובים שבארץ רוסיה – שעד אז היו נמשכים אחריה – כמעט כל טובי האנושות. וזהו תעודה נאמנה על צדקת שיטתו. ומלבד זה, גם מבחינה תיאורטית דבריו מקוימים למדי, ואף אחד לא הצליח לסתור את השקפתו ההיסטורית – אשר האנושיות מתקדמת לאט

4. ראו במאמרו של בן ציון קליבאנסקי, "ר' איצעלע ראבינאוויטש – ידער רעוואלווציאנער גאון", לעבנס־פראגן, 2009, עמ' 103–201. אני מודה לשלמה טיקוצ'ינסקי על מקור זה.

לאט באופן הדרגתי, והיא מטפסת ועולה כמו על שלבים של סולם; כל שלב שבה אינו אלא שלילת השלב שקדמה לה.⁵

השקפתו של הרב אשלג הייתה אמנם מקורית ולא נמצאו לה חברים רבים בקרב תלמידי החכמים, אבל עמדות מתונות יותר היו. אחד מהם היה הרב שמעון פדרבוש (ניו יורק, 1892–1969) שטען כי:

המגמה היסודית של התורה היתה ליסד בארץ כנען חברה אנושית למופת, שבה יובטח שויון אנושי וקיום כלכלי שוה לכל אישיה. משא נפש זה התבטא בסיסמה "אפס כי לא יהיה בך אביון", לאמר שהמשטר המדיני צריך לדאוג לחלוקה צודקת של הנכסים, למען מנוע יצירת מעמד של נחשלים מבחינה כלכלית.⁶

במסגרת זו נתפסה מצוות הצדקה כאחד הביטויים לתוכנית חברתית לאיזון פערים מעמדיים. נדמה כי כל הנכסים שייכים לאל והם מופקדים בידי האדם לשימושו וכדי שיחלוק אותם עם הנזקקים. טענה חוזרת היא שהמילה צדקה והמילה צדק חד הם:

אכן עצם המונח "צדקה", הנגזר משורש "צדק" יש בו כדי להראות כי צדקה אינה ענין של נדיבות או רחמנות גרידא, אלא רואים בה ענין של יושר וצדק ומהווה חובה המוטלת על האדם. לא בכדי מצינו במקומות רבים במקרא המונחים "צדקה ומשפט" כשהם צמודים זה לזה, וכבר לגבי זרע אברהם אבינו נאמר "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".⁷

5. הרב יהודה לייב אשלג, האמה, עמ' 8.

6. הרב שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב), עמ' 126–127. יש לציין שלדברי התלמוד, הפסוק "אפס כי לא יהיה בך אביון", מציין הוראה החלה על כל אדם להשתדל כפי יכולתו שלא יגיע למצב כלכלי של אביונות, ואיננו מצווה החלה על החברה. ראו סנהדרין סד ע"ב, ורש"י שם, ד"ה לא יהיה בך אביון – "הזהר בעצמך שלא תבא לידי עניות". כן ראו שם, ור"ה מאפס כי לא יהיה בך אביון.

7. יצחק קיסטר, "דיני צדקה בשימושם במשפט בישראל", "דיני צדקה בשימושם

יש לציין כי טענה זו אינה מדויקת, שכן ההטיה "צדקה" במקרא מקבילה למילה צדק, והיא איננה מקבילה למושג "צדקה" שבלשון חז"ל ובעברית המודרנית.⁸ לפי אחת הדעות הדינמיקה של מצוות הצדקה גוררת את העברת החובה האישית של הפרט אל הקולקטיב, אשר רשאי לגבות מחבריו מעל לשיעור שהם חייבים בו כפרטים (דעה שאני מקבלה, ואשר אוכיח אותה בפרק זה), לא כחובה מוסרית בלבד, אלא במטרה לקיים צדק חברתי.⁹ לפי דעה אחרת מצוות הצדקה מעידה על

במשפט בישראל", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 1, 4 (תשכ"ז), עמ' 169–173.
 8. Ephraim Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York: Macmillan, 1924), p. 77. היה זה פריש אשר הצביע לראשונה על קשר אטימולוגי בין צדקה לצדיקות, אשר לדבריו נובע משינויי המשמעות בין לשון המקרא לבין לשון חכמים. במקרא "צדקה" מובנה צדיקות, כלומר תכונת אדם צדיק, ובלשון חז"ל מובנה הענקת נדבה לנזקקים. ראו Tamari, p. 36: "The Divine origin of wealth is the central principle of Jewish economic philosophy. All wealth belongs to God, who has given it temporarily to man, on the basis of stewardship, for his physical wellbeing", p. 52: "The "haves" in Judaism have an obligation to share their property with the "have nots," since it was given to them by God partly for that purpose".

9. Meir Tamari, *With All Your Possessions* (New Jersey: Jason Aronson, 1987), p. 52: "Charity is not simply an act of kindness but rather the fulfillment of a legal obligation.", p. 240: "the community has a responsibility for the welfare of its members and a corresponding right to finance those needs through taxation over and above the individual's duty to contribute to charity" וראו גם עמ' 277. האחריות הציבורית אינה מאפשרת לציבור לגבות מעל לשיעור החובה הפרטית מכיוון שלא מדובר בחובה משפטית. הציבור רשאי לפקח רק על אופן החלוקה, וראו עוד להלן. ראו 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 (ומכאן גם הקירבה הלשונית שבין 'צדקה' לבין 'צדק'). מתן צדקה הוא מילויה של חובה משפטית; מימוש זכויותיהם של

מדיניות הרווחה ההלכתית, שחלה על הארגון החברתי ומחייבת אותו לנקוט מדיניות חלוקתית על פי צרכים שווים בסיסיים שנקבעים מתוך תרבותה ומשאביה של החברה.¹⁰ עמדות אלה לגווניהן עדיין נותנות מהלכים בתוך ציבורים רבים בישראל.

ג. ההתנגדות לסוציאליזם בהגות היהודית

כאמור, עם השינוי במגמה הפופולרית של תפיסות כלכליות, ניתן לציין שינוי גם בתפיסות הכלכליות של החברה הדתית, ונטייתה ימינה בולטת מאוד לאחרונה. יש הזוקפים זאת להשפעה של המחשבה האמריקנית על הוגים ואנשי הלכה בישראל. אמנם יש צורך לציין שמגמה זו לא החלה בדור האחרון. עוד במחצית הראשונה של המאה העשרים אנו מוצאים בין גדולי ישראל, מתנגדים לתנועה הסוציאליסטית, ומטעמים מהותניים. הרב יחיאל יעקב ויינברג (1888–1966), למשל, תקף את הסוציאליזם משום שהוא זיהה בו את היסוד המטריאליסטי:

לפי שיטת מארקס הכחות החמריים הם במניעי גלגלי ההיסטוריה האנושית, חזיונות התרבות, המוסר והמשפט, כל ההופעות הרוחניות, הדתיות והמוסריות שבתולדה אינם יכולים להתפרש

הקהילה ושל אלה מתוכם שגורלם לא שפר עליהם בקניינו של מי שיש לו" (להלן דגן, דיני עשיית עושר). עיקר טיעונו של דגן נשען על סוגיית זה נהנה וזה לא חסר, שלדעתו, נובעת מהלכת כופין על מידת סדום. הבעיה בטיעונו היא שלפי דעת רוב הראשונים, שהתקבלה להלכה, אין קשר בין הנאה ללא חובה בצידה לבין הכפייה על מידת סדום. לכן הנחתו, כאילו ניתן לכפות לכתחילה 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 האינטראקציה הווירטואלית שמתקיימת בין זה ש"נהנה" לבין זה ש"לא חסר" היא חזוית, ונשענת על ההנאה. ברגע שההנאה גורמת נזק החוזה הווירטואלי מיתרגם לעילא לתביעה משפטית נגד הנהנה. רק הנאה שאינה גורמת נזק אינה יוצרת חיוב חזוי ואינה גוררת כל תביעת תשלום.

10. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983), pp. 3-6, 75-78, 92.

אלא אם אתה רואה אותם כבטויים של כחות חמריים נאבקים זה־בזה והם החוקים השולטים בכל, בין ביחס אדם לחברו ובין ביחס עמים זה־לזה. ואין לאדם בעולמו אלא ההתקדמות הכלכלית וההנאה המגושמה בלבד.¹¹

הרב ויינברג אף זיהה במרקסיזם את אותה סכנה שזיהה בה פרידריך האייק בספרו הדרך לשיעבוד – הזיקה לאלים:

מכיון שהסוציאליזם המרקסיסטי פטר עצמו מכל זיקה דתית ומוסרית, בעל־כרחו לא נשארה לו סמכות אחרת מאשר זו של שלטון בכח ובאלימות. אין צריך לומר כי מנקודת־ראות של היהדות הרי שלטון הכח הגשמי ושלילת המצפון־המוסרי היא הצורה המתועבת ביותר של האלילות.¹²

אמנם, השקפתו הכלכלית רחוקה מקפיטליזם, וניתן למצוא גם אצלו ביטויים סוציאליסטיים לא מעטים. אפשר שמושגים של צדק חלוקתי והבעייתיות הכרוכה בהם לא היו ברורים במחשבתו כפי שהיו ההשלכות הפוליטיות. כך למשל הוא מבחין בין מושג הצדקה היהודי והנוכרי:

היהודי נותן צדקה, כלומר: על פי מדת הצדק והדין, מה שזוכה בו עני על־פי משפט היושר והמובן מעצמו. מה־שאינ־כן מי שאינו בן־ברית: אצלו הנתינה לעני היא מעשה חסד, נדבות הוא מחלק, ויש שגם גרש יגרש את אחיו האביון ואל השלכות ישלחנו, למשרדי הצדקה.¹³

הרב ויינברג מזדהה אפוא עם עמדות סוציאליסטיות בלי לנקוט בשמן, אף כי ייתכן שהוא לא דייק בניסוחו, ובמקרים אחרים דייק יותר. חרף

11. הרב יחיאל יעקב ויינברג, לפרקים (ירושלים: תש"ע), עמ' תקפ.

12. שם, עמ' תקפא.

13. שם, עמ' תצג.

דבריו הקודמים המייחסים את נתינת הצדקה הנוכרית לרגש הנדבה, בתארו את הצדקה הרצויה, זו של אברהם אבינו הוא מתאר זאת כך:

יש צדקה באה מתוך רגש צער והרחמים. מראה פני אדם דל רעב ללחם, מעורר בלבו צער גדול, וכדי לסלקו מנגד עיניו... הוא נותן פרוטה לעני, ועל ידי זה הוא מפיג את צערו. וכבר כתב בספר חובת הלבבות שמדת רחמנות כזו היא "חולשה". יש צדקה נובעת ממדת אהבה וחמלה לבני־אדם, או יותר נכון, מתוך אהבה למעשה טוב וחסד, מתוך תשוקה נמרצה לפעול ולהפעיל את רגש ההטבה שבלבו, הראשון נזקק למעשה הצדקה רק בשעה שהעני הוא לנגד עיניו... והשני רודף אחרי מעשה הצדקה והחסד... כזה היה אברהם.¹⁴

הרב ויינברג מנסה לנסח הגדרה תיאורטית יותר של מושג החסד היהודי המבדלת אותו ממושג הצדקה הנוצרי, וספק אם להגדרתו יסוד הלכתי או אף הגותי ברור. במחצית השנייה של המאה העשרים אנו מוצאים תלמידי חכמים בעלי ידע רב בכלכלה, ובעלי השקפה קפיטליסטית ברורה הרבה יותר. הרב ד"ר אהרן לויין משיבה אוניברסיטה פרסם את אחד הספרים החשובים ביותר העוסקים בערכי הכלכלה והמסחר על פי ההלכה.¹⁵ בספר זה הוא מציג משנה כלכלית יהודית הנשענת על חשיבות זכויות הקניין. מחבר חשוב אחר הוא מאיר תמרי, אשר בספריו כסף כשר¹⁶ ובכל מאוּדך,¹⁷ פרס משנה כלכלית יהודית קפיטליסטית. לדבריו, לשוק החופשי מעלות רבות על פני משק סוציאליסטי:

14. שם, עמ' רמז.

15. Aaron Levine, *Economic Morality and Jewish Law*, New York, Oxford University Press, 2012.

16. מאיר תמרי, כסף כשר (ירושלים: המרכז לערכים בעסקים, תשע"א, מהדורה ראשונה בתשנ"ד) (להלן תמרי, כסף כשר).

17. Meir Tamari, *With All Your Possessions* (New Jersey: Jason Aronson, 1987).

הזכות לרכוש פרטי, לא רק שהיא גוררת בעקבותיה התייעלות כלכלית, כפי שמוכיחה כלכלת "השוק החופשי", בהשוואה לכלכלה הסוציאליסטית, אלא היא הוכחה גם כחיונית לקיומה של מוסריות כלכלית. ההנחה העומדת ביסוד המוסריות, הינה מערכת של חובות וזכויות. משמעותן של זכויות לרכוש פרטי היא, שהיחיד הינו אחראי לא רק לצבירת הון, אלא גם לכך שלא יגרום באמצעותו נזק לאחר, ולדרך בה הוא יוציא את כספו. הפועל היוצא של תפיסה זו, שהבעלים אינם יכולים להתעלם מן האחריות לתוצאות החברתיות והקהילתיות של עושרם, ובה-במידה הם אינם רשאים להעביר אחריות זו לידי איזושהי בעלות קבוצתית, בלתי-מוגדרת.¹⁸

חיבורים אלה של לויין ותמרי סוללים את הדרך להגות בת זמננו. בהמשך לעבודתם של הוגים אלה, בספר זה אבקש לטעון כי הזיהוי בין התפיסה הסוציאליסטית ובין המסורת היהודית בטעות יסודו. למעשה, שני עקרונות היסוד המנחים את הקריאה לצדק חלוקתי, דילולה של זכות הקניין והחתיירה לשוויון כלכלי, זרים הם לרוחה 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,¹⁹ ושלא כדעה שלפיה הצדקה היא בעיקרה מוסד ציבורי המכוון ליטול מרכושו של הפרט לטובת הכלל,²⁰ המסורת היהודית אינה מבקשת לארגן מחדש את סדרי

18. תמרי, כסף כשר, עמ' 31-32.

19. Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 3-6, 75-78, 92.

20. Tamari, *With All Your Possessions*. עמ' 52: "צדקה איננה מעשה של

החברה באמצעות הצדקה, ואינה מנסה לכפות עליה חלוקה מחודשת, ובעיקר איננה מנסה למנוע את בעיית הדלות באורח מערכתי. הצדקה היא חובת הפרט לגלות חמלה ואחריות אל זולתו. חובה זו אמנם מופעלת ונכפית גם באמצעות מוסדות הציבור ובאופן קיבוצי, אבל היא לעולם תישאר מצווה פרטית בעיקרה. רוצה לומר, מדינה יהודית מתוקנת אמורה לכלול מערכת רווחה ציבורית, אולם, זו לא נועדה להחליף את הצדקה הפרטית אלא רק להוסיף עליה ולהיות חלק ממנה.

זאת ועוד, הן הקפיטליסטים והן הסוציאליסטים רואים במדינה הרווחה המודרנית פשרה גרועה. הקפיטליסטים מעדיפים מדינה כמעט ללא מערכת רווחה, כאשר רוב העזרה לנזקקים נעשית אך ורק במסגרת של נדבנות פרטית. לעומתם הסוציאליסטים היו רוצים מדינה שיש בה מיסים גבוהים מאוד וקצבאות נדיבות מאוד, כך שהפערים הכלכליים בחברה יהיו מזעריים. שתי גישות אלה רואות במדינת הרווחה שבה יש פערים כלכליים, עשירים ועניים לצד מערכת רווחה המבטיחה בסבירות

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", וראו גם עמ' 277. ראו גם דגן, דיני עשיית עושר, 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 חוזיים, ונשענים על ההנאה. כרגע שההנאה גורמת הפסד, החוזה התיאורטי מיתרגם מיד לתביעה משפטית נגד הנהנה. רק הנאה שאינה גורמת הפסד אינה יוצרת חיוב חוזי ואינה גוררת כל תביעת תשלום.

גבוהה רשת ביטחון כלכלית למצבי משבר כלכלי אישיים וציבוריים – משטר כלכלי של פשרה כואבת בין שתי הגישות.

לעומת זאת, עמדתי היא שמדינת הרווחה המצויה היא המשטר הכלכלי הראוי על פי תפיסת העולם היהודית. זאת, בגלל שהיא כוללת שלושה מאפיינים יסודיים: המאפיין הראשון הוא השמירה וההגנה על הקניין הפרטי. המאפיין השני הוא הענקת קצבאות ושירותים חיוניים לנזקקים, וסיוע (אוניברסלי) למי שנקלע למצב של קושי כלכלי כדי שלא יהפוך לנזקק. המאפיין השלישי והאחרון הוא טיפוח האחריות והיזומה האישית בתחום החברתי, בדגש על מצוות צדקה. להבנתי, קיומה של רשת חברתית פרטית איננה תעודת עניות למדינת הרווחה, אלא דווקא תעודת כבוד לאזרחיה.

ד. על שכר בעולם הזה ובעולם הבא

נסיים את המבוא בסוגיה הגותית מעט מורכבת. כפי שנראה לא רק ערכי מוסר הם שעולים בדיון הכלכלי שבתורה. היחס בין הקב"ה ובין בריותיו מהווה מודל כלכלי ערכי. היחס בין האדם ובוראו נבחן לא רק בכלים של כוונה ורצון, אלא אף בבחינה הדדית של מערכת יחסים זו, כמעשה האדם ובגמול האלוהי. הקב"ה דן את האדם על פי מעשיו, ומשלם לאדם כפי מעשיו. והאדם אף הוא, מצפה לגמול על מעשיו ועל מחיר הציות לדרישות בוראו. מערכת יחסים זו היא מערכת כלכלית וכך היא נבחנת לרוב. הכלכלה היא על כן בבואה של העבודה הדתית העמוקה ביותר, לפחות עבור מי שיחסיו עם בוראו נשענים על שכר ועונש. ברם, הנחת יסוד זו דורשת בחינה מחודשת, עד כמה עבודת ה' מושתתת על יחסי שכר ועונש, על ניהול יעיל ופורה, על ניהול כלכלי של קח ותן. בדיקת המקורות מראה שאכן לצד הכלכלי שביחסי אדם-אלוהים יש הצדקה, והיא אף נתפסת כדרך המקובלת, אולם יחד עם הצדקה זו נשמע בחז"ל קול אחר הקורא להשתת מערכת יחסים נקייה מנגיעה כלכלית.

המדרש אמנם מכיר ביחסים כלכליים אפילו אצל משה רבנו, ולדבריו, כאשר משה רבנו התחנן שמבוקשו יותן לו לחצות את הירדן ולהיכנס לארץ ישראל, עונה לו הקב"ה: "כלום אתה מבקש אלא לקבל שכר? מעלה אני עליך כאילו עשיתם".²¹ אפילו כאשר מדובר במשה רבנו, מניח הקב"ה שבקשתו לעלות לארץ היא לשם שכר המצווה. אולם כנגד מדרש זה, ידועה המשנה מפרקי אבות המורה עבודת ה' לשם שמיים, שלא על מנת לקבל פרס:

אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם.²²

אנטיגנוס איש סוכו ממליץ להתייחס לקב"ה מתוך ביטול עצמי ובלי פניות. שימוש הרב, אדון הכול, ללא פרס, כלומר ללא שכר, נקשר למורא שמיים. בדברים אלה טמונה הקריאה למערכת יחסים היררכית. אדם המצפה לשכר מעמיד את עצמו בעמדת מיקוח עם האל. ברצותו לסרב וברצותו להסכים עם דרישות האל, והוא דורש שכר כנגד הציות. אנטיגנוס איש סוכו יוצא כנגד יומרה זו. האדם נתבע לציית, לירא מן האל ולעשות את רצונו.

ר' חיים פלטיאל (גרמניה, המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה), פרשן אשכנזי מימי הביניים הציב את המשנה הזו כנגד דברי יעקב אבינו

21. סוטה יד ע"א.

22. משנה מסכת אבות פרק א. כן ראו עבודה זרה יט ע"א: "במצותיו חפץ מאד – אמר ר' אליעזר: במצותיו – ולא בשכר מצותיו. והיינו דתנן, הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס". וראו תוספות שם: "על מנת לקבל פרס – פי' בתוהא אם לא תבא שאילתו כמו שעושיין עובדי כוכבים אבל אם אינו תוהא דמי להא דאמרין בן פ"ק דב"ב (דף י:) ובפ"ק דפסחים (דף ח.) ובר"ה (דף ד.) דתניא סלע זה לצדקה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור".

שנקט לשון תנאי עם הקב"ה כאשר ביקש "אם יהיה אלהים עמדי..." על מנת ליישב את דברי יעקב עם הוראת אנטיגנוס איש סוכו, מציע ר' חיים פלטיאל להבין את בקשת יעקב באופן אחר מן הפשט. לא התניה יש כאן אלא התחייבות:

אם יהיה אלהים עמדי. ואם תאמר וכי היה עושה תנאי עם הקדוש ברוך הוא והא אמרינן אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, ויש לומר שזהו לשון שבועה, כלומר כן יהיה אלהים עמדי וכן ישמרני, ויהיה לשון הווה הוא, וכל עת שישנה, כמו ככה יעשה איוב.²³

אחרים טוענים ששאפה לשכר, כל זמן שאיננה יוצרת התניה ברורה איננה פסולה.²⁴ דרישתם זו מקבלת תפיסה פחות טהרנית של בקשת השכר ממה שנשמע מדברי אנטיגנוס איש סוכו. הם מקבלים תפיסה דתית כלכלית, כל זמן שהיא איננה בלבדית. בסופו של דבר, מסכימים הכול שיחסי אדם ובוראו צריכים להיות מושתתים על יראה ואהבה. לא על יחסי קח ותן.

אם אין די בגמול האלוהי לשמש מודל כלכלי, הרי שיחסו של הקב"ה עצמו לעולם מהווה דוגמה לחיקוי. באדם נשמה אלוהית, חלק אלוה ממעל,²⁵ ולפיכך יש בטבעו צד אלוהי. יתר על כן, האדם מצווה לחקות את האל.²⁶ הסגולות הערכיות שהאל מרעיף על העולם הן אכן ערכי צדק ויושר, ערכים מוסריים, אבל גם יצירה, שליטה ואחריות על העולם. כפי שאראה בספר זה, ערכים אלה באים לידי ביטוי הן בספרות ההלכתית, הן בספרות המדרשית.

23. ר' חיים פלטיאל, פירוש ר' חיים פלטיאל לבראשית כח:כ.

24. ראו למשל מהר"ל, חידושי אגדות למהר"ל, ראש השנה ג ע"ב.

25. ראו למשל ר' משה אלשיך, פירוש אלשיך לתורה, בראשית א:כ.

26. שבת קלג ע"ב; מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח פרשה ג.

ה. אודות ספר זה

ספר זה פורסם לפני מספר שנים באנגלית וכעת הוא מתפרסם בעברית. הספר מתמקד בהנחות היסוד ההגותיות והדתיות של הסוציאליזם והקפיטליזם ולעומתן בהנחות היסוד ההגותיות של היהדות. כדי לעמוד על התפיסה ההגותית היהודית נעיין בעיקר במקורות הלכתיים ונחלץ מהם את היסודות ההגותיים העומדים בבסיסם. זאת, לצד עיון במקורות הגותיים קלאסיים, כגון, ספרות חז"ל. כיוון שלעתים הדיונים ההלכתיים קשים ומורכבים ציינו בכותרות המשנה כי מדובר בהרחבות עליהן ניתן לדלג.

חלקו הראשון של הספר (פרקים ב-ג) עוסק בזכות הקניין ובמצוות הסוציאליות ובמשמעותן. עיקרו התמודדות עם הטענה כי היהדות תומכת בצדק חברתי. חלקו השני (פרקים ד-ו) עוסק בערכים היהודיים של המסחר והשוק. חלק זה נועד להשיב לחסידי השוק החופשי והיד הנעלמה, ולהציג תפיסת עולם מתחרה לגישה זו. החלק השלישי (פרקים ז-ח) עוסק בשאלה המכונה "חלוקת העוגה" אל מול "הגדלת העוגה". הוא נפתח במקומה של הרגולציה של השוק בהלכה, ומשמעותה לימינו, ומסתיים ביסודות ההגותיים של תפיסת "הגדלת העוגה" ביהדות.

כל זאת, מתוך אמונה עמוקה כי יש במקורות היהדות חכמה עמוקה שיכולה לסייע לנו גם כיום לנווט את דרכנו הציבורית בסוגיות חשובות אלה.

פרק ב

על מקורות זכות הקניין בהלכה

א. מבוא

הבעלות או זכות הקניין היא מושג המוזכר רבות, בעיקר כאחת מזכויות היסוד הבסיסיות ביותר, אך הגדרתו למרבה הפלא חמקמקה למדי. אחל בכך שאטען, כי הבעלות היא כיבוד זכות האדם לשלוט בנכסיו. הצורך בשליטה הוא צורך אנושי העומד לצד צרכים אחרים כגון שימוש, אכילה או כל הנאה אחרת שהאדם מפיך מעולמו. צורך זה שווה בכל, והחברה האנושית מאז ומעולם ידעה לכבד אותו, ולכן גם תפסה את הפגיעה בו כמעשה המנוגד למוסר ואף קיבעה אותו בחוק. קשה למצוא תרבות אחת במהלך ההיסטוריה שלא ראתה בגזל ובחמס פשע המנוגד לחוק ולמוסר.

למרות זאת, אנו מוצאים בין הוגי זמננו התלבטות רבה בצידוק זכות הקניין ותפקידו. יש המגדירים את הבעלות כזכות לממש את סגולתו של האדם כישות רציונלית,¹ יש המגדירים אותה כמאוששת את סגולתו כיוצר (עמדה שאף אני שותף לה),² ויש שהגדירו את זכות הקניין כזכות

1. Adam J. McLeod, *Private Property and practical Reason* .1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 1-6.

2. Ibid, pp. 33-34.

לבעלות, זכותו של כל פרט שיהיו לו נכסים, ולא רק כזכות המצדיקה בעלות קיימת.³ תפיסת זכות הקניין, כזו האחרונה, מצטרפת לעמדה הדורשת צדק חלוקתי, והקובעת שנכסים יחולקו בין אזרחים כדי שהכול יוכלו לממש את זכותם באורח צודק. המייחד את תפיסת הזכות הזו הוא שהיא מגבילה את זכות הקניין בדרך כלל, ומגדירה אותה כזכות שימוש בלבד ולא כשליטה.

הוויכוח בין העמדות הללו הוא לכאורה ויכוח בין הוגים כלכליים בלבד, אבל כפי שאראה, יש להם גם רקע דתי. בחינת תולדותיהם של הרעיונות של אלה הדוגלים בצדק חלוקתי תגלה כי התקדימים הקדם-מודרניים העיקריים מצויים דווקא בהגותה של הכנסייה הנוצרית, 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. זכותו לבעלות מוגבלת לשימוש בנכסיו בלבד, ולעולם לא לשלוט בנכסיו. יש לציין שאף מבני עמנו הביעו רעיון דומה. כך למשל קובע בהסתייגות הרב אהרן ליכטנשטיין (אלון שבות, 1933–2015):

הכפייה על מידת סדום נוגדת לחלוטין את האידיאה הרווחת, שהאדם הוא השליט העליון על רכושו, שנכסיו בידו כחומר ביד היוצר, וככל שאינו מזיק לזולתו באורח ישיר יעשה בהם כרצונו באין מפריע. ההלכה – רוח אחרת עמה... אין במסגרת ההלכה, כמעט, זכר לאותה סלידה לגבי קנין פרטי הרווחת אצל כמה מאבות הכנסייה... אך מעולם לא האלילה ההלכה מושג זה, ודרישות מוסריות אחרות עלולות להסב את צמצומו. אם רחוקה ההלכה ביותר מהכרזתו של פרודהון, כי "הבעלות היא

3. Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

גזילה", הרי שמאידך גיסא היא מסרבת אף להסכים עם האמרה העממית, כי "בית האנגלי הוא ארמונו־מבצרו"... עלינו להבחין בין "בעלות לשם שימוש" ובין "בעלות לשם שלטון", ולנקוט באחת ולגנות את האחרת.⁴

לדעתי, דעה זו בטעות יסודה. המסורת היהודית רואה בחיוב הן את מוסד הקניין והן את צבירת ההון, ומשמעות הבעלות היא שליטה בנכסים. לא שימוש בלבד. מסורת זו מכבדת את העושר ורואה בו – כל עוד הושג ביושר וכל עוד הוא כרוך בגילוי של אחריות אמיתית מצד האדם כלפי סביבתו – ביטוי של ברכה מן השמיים ובסיס לחיים הנורמטיביים עלי אדמות.

בפרק זה אבקש לבאר אידיאל יהודי זה, באמצעות שלושה טיעונים:

(א) התפיסה הנוצרית הקלסית, שוללת את העושר וסבורה כי מקומו הראוי של האדם בעולם מחייב אותו לנהוג ביטול עצמי ולמשוך את ידיו משליטה בעולם. בניגוד לכך, 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 של נתינת צדקה, שבעשייתו מוותר האדם על חלק מפירות עמלו מתוך דאגה לזולתו. אם כן, מצוות הצדקה במובנה המקורי אינה פוגעת כהוא זה בזכות הקניין בתור זכות משפטית,

4. הרב אהרן ליכטנשטיין, "לביורור 'כופין על מדת סדום'", הגות עברית באמריקה, עורכים מנחם זוהרי, אריה טרטקובר, חיים אורמיאן (תל־אביב: ברית עברית עולמית ע"י הוצאת יבנה, תשל"ב), עמ' 380–381.

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. הגישה הנוצרית – בעלות כשימוש בנכס

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 כבדת היהודית, הנצרות הקתולית מאמינה בהגשמת האל כאדם, ומן ההתגשמות עולה מסקנה 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 בפרק זה. אכן חלק מאבות הכנסייה קובעים כי לאחר חטאם של אדם וחוה בגן עדן, "החטא הקדמון", שרויה האנושות כולה בחטא ותומתה נעכרה. למן אותה הרגע פסק האדם להיות הרודה בדגת הים ובעוף השמיים, 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 חטאו 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. וראו 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 מתבהרת עוד בניתוח של ז'ילסון לדבריו של הוגה הדעות הנוצרי, בן המאה השלוש עשרה, תומס אקווינס: "השתתפות זו בחיי 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,

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־מתמותה 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 החריס 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 בתיעתכם לרכוש שכביכול שלכם הוא בעוד שהוא אינו כזה.⁶

לפרט מותר להחזיק ברכוש לשימושו הפרטי, אולם הבעלות האמיתית היא רק בידיו של האל. עקרונות אלה, שנקבעו עוד בימיה הראשונים של הנצרות, מגבילים מאוד את זכויות הקניין של היחיד ויש להם השלכה

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 זילסון, הפילוסופיה הנוצרית של אקווינס).

.6 . Migne, *Patrologiae Latinae*, Letter 13, 12, Vol. 33

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? שכך 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

⁷ Migne, *Patrologiae Latinae*, Letter 153, 6, 26 Vol. 33.

⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2, Que. 66, Art. 3.

לגנוב מן העשיר שאיננו מעניק להם מהונו. אי הענקת צדקה, אם כן, היא החזקה בלתי ראויה של נכסים, ולפיכך תפיסת נכסיו של העשיר אינה בגדר פשע. יתרה מזו, היחס אל העשירים בנצרות היה יחס מזלזל, כפי שמובע בדבריו של ישו עצמו: "נקל לגמל לעבור דרך נקב המחט מבוא עשיר אל מלכות האלוהים".⁹

כחלק תפיסה זו על פי גישת הנצרות הקלסית, הצדקה הנוצרית, אם כן, היא על-אנושית במהותה ואינה מותרת מקום לבחירתו של האדם: לא זו בלבד שהתורם מהונו אינו נותן ממון שאכן שייך לו, הוא אף מצווה להעדיף אנשים שאין לו קרבה 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. (ככתוב (לוקס 14: 12): "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".¹⁰

גישה מגבילה זו לרכוש הפרטי אפיינה את יחסם לרכוש של כל אבות הכנסייה,¹¹ והגיעה לידי גיבוש במשנתו של איזידור מסביליה, בן המאה

9. הברית החדשה, מתי 19: 24. ראו 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).

10. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2 Que. 31, Art. 4.

11. 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. ראו Migne, *Patrologiae Latinae*,

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.¹² אף לפי דבריו, הגדרת הבעלות חלה על השימוש בחפץ ולא על החפץ בעצמו. לפיכך, צידוקה 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.¹³

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 לצורך עזרה של ממש

5, 4, Vol. 82. אולם איזידור לא יצר הבחנה ברורה בין החוק הטבעי ובין החוק האזרחי, ולא קבע מגדר ערכי בין מערכות החוקים השונות, ראו: Richard Schlatter, *Private Property* (London: Allen and Unwin, 1951), p. 41 (להלן שלטר, 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 השתים עשרה, 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; ראו: "DexterumMagistri Gratiani," *Corpus Iuris Canonici, Pars Prior*, ed. Emil Friedberg (Leipzig: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879), Distinctions 5; 6, 3; 8, 1; and 9 מאידך גיסא, הוא קבע, בצטטו את אבות הכנסייה, שבעלות משותפת היא הבסיס לחוק הטבעי. גרטיאנוס לא הסביר כיצד עמדה זו עולה בקנה אחד עם בעלות פרטית.

12. Aquinas, *Summa Theologica*, 2-2, Que. 66, Art. 7.

13. זילסון, הפילוסופיה הנוצרית של אקווינס, עמ' 314-315.

לנוקקים. חברי המסדר נדרו 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 פונקציונלית בלבד.¹⁴

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'ון 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.¹⁵

14. 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.

15. שלטר, בעלות פרטית, פרק 5.

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 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 בשיח הכלכלי. התמורה שחלה בתובנות הכלכליות בעת החדשה היא שהביאה גם לידי התובנה כי יציבות כלכלית ויצירתיות כלכלית היוצרת גשוג וצמיחה הן תשובה טובה לבעיית העוני, יותר מחלוקה שוויונית של נכסים. לדבריו, תובנות חדשות אלה הן שהביאו לידי שינוי בתפיסה הנוצרית הקתולית והפרוטסטנטית כאחד, ולא השקפות תיאולוגיות כמו שתיאר וובר.¹⁶ עם זאת יש להדגיש שבסופו של דבר התיאולוגים הנוצרים שותפים לתפיסה שהגדרת הבעלות היא תועלתנית בלבד, והם מתנגדים להגדרתה כשליטה.

ג. הגישה היהודית – בעלות כשליטה בנכס

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.

Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* 16 (New York: Free Press, 1993), pp. 91-103

על פי המסורת היהודית גופו וישותו של בן־האנוש נטועים בעולם הגשמי ובאים מתוכו; אולם צלם האלוהים שבו, נשמתו, מורמים מהווה זו וקושרים את קיומו החומרי עלי אדמות אל הנשגב והעליון ממנו. בתכונה זו מתייחד האדם משאר הבריאה: הוא אינו רק יצור ארצי אלא "חלק אלוה ממעל"¹⁷, 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 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 בריה גשמית תוכן רוחני הקושר בין החומר הפשוט לבוראו. "ךָאָה בריות טובות ואילנות טובות", מורה התלמוד, "אומר: ברוך שככה לו בעולמו"¹⁸. 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"¹⁹, שכן, כשהאדם מונע את עצמו מהוויות העולם הזה אף בביטוייהן הפשוטים והיום יומיים ביותר, הדבר מנתק את

17. איוב לא:ב.

18. בבלי ברכות נח ע"ב.

19. ירושלמי קידושין פרק ד הלכה יב, וראו בבלי נדרים י ע"א: "ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה".

הבריאה ממקורה העליון ומותר 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.

שימושו של האדם בעולם והנאתו ממנו מעלים את הבריאה לרמה גבוהה יותר ומבטאים את השליטה האנושית. אולם, כשליט, מקבל האדם לידידו 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.²⁰

עם בריאתם צוו אדם וחווה "רדו בדגת הים ובעוף השמים".²¹ 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.²²

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,

20. קהלת רבה (מהדורת וילנה), פרשה ז.

21. בראשית א: כח. מצווה זו נמסרה לאדם בעודו בגן עדן, אך לא השתנתה גם לאחר החטא. וראו בבלי יבמות סה ע"ב; בבלי קידושין לה ע"א.

22. בראשית ב: טו.

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 הכמוראלוהית 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 שנותר 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.²³

כוחו של האדם ויכולת שליטתו, נדמה על פי מדרש זה, כמעט אינם מוגבלים. כמו האל, ה"מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית",²⁴ 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 למימוש 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

23. מדרש תהלים (בוכר) מזמור קטז; כן ראו בראשית רבה (מהדורת וילנה), פרשה צט: "מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות". יתרה מזאת, 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 ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם". תוספתא, מסכת יבמות (מהדורת ליברמן), פרק ח הלכה ז.

24. סידור התפילה, תפילת שחרית, ברכת "יוצר אור".

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 להיטחן";²⁵ 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.²⁶ 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 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. המקורות ההלכתיים לתפיסת הבעלות

בריאתו של האדם בצלם אלוהים, הרשות שניתנה לו והחובה שהוטלה עליו לשלוט בבריאה, ליהנות ממנה, לשמור על העולם ולפתחו ולשכללו

25. בראשית רבה, פרשה יא.

26. עוד בעניין יצירה ראו יוסף יצחק ליפשיץ, "מלאכת מחשבת", תכלת 10 (חורף התשס"א), עמ' 120-147.

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 יכול הוא 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",²⁷ האיסור על פלישה לשטחו של אחר; "לא יהיה לך כביסך אבן ואבן גדולה וקטנה. לא יהיה לך בביתך אֵיפה ואיפה גדולה וקטנה... תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה",²⁸ האיסור על לקיחת ממון במרמה; "לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם – השב תשיבם לאחיך",²⁹ החובה לדאוג לרכוש הזולת ולהשיב אליו את אבדתו. איסורים אלו ואחרים קובעים ברמת חיי היום-יום את גבולות קניינו של היחיד ומדגישים את החובה לא לעבור אותם. התורה שבה ומדגישה זאת באמירה נוספת, ישירה ומסכמת: "לא תעשק את רעך ולא תגול".³⁰ אולם פסגת ההקפדה על רכוש הזולת היא הדיבר העשירי שבעשרת הדברות: "לא תחמד בית רעך... ושורו וחמרו וכל אשר

27. דברים יט:יד.

28. דברים כה:יג-טז.

29. דברים כב:א.

30. ויקרא יט:יג.

לרעך".³¹ כאן מתרחב האיסור מעבר למעשה לקיחת רכוש ללא רשות, וכולל בתוכו אפילו קנאה וחמדנות ביחס לרכושו של הזולת.³²

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 אלילים של הבעל והאשרה, אך חטאו העיקרי, החטא שבעטיו נכרתה מלכותו, היה רצח נבות לשם גזלת כרמו. משקלו של הגזל במקרה זה כבד כמשקלו של הרצח:

וַיְהִי דְבַר ה' אֶל אֱלֹהֵי הַתְּשֻׁבִי לֵאמֹר. קוּם רֵד לְקִרְאֵת אַחְזָב
מִלְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּשִׁמְרוֹן הִנֵּה בְּכַרְם נְבוֹת אֲשֶׁר יָרַד שָׁם לְרִשְׁתּוֹ.
וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' הִרְצַחְתָּ וְגַם יָרַשְׁתָּ וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו
לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לְקָקוּ הַפְּלָבִים אַתְּ דָּם נְבוֹת יִלְקוּ
הַפְּלָבִים אַתְּ דָּמָךְ גַּם אֶתָּה.³³

אף חז"ל עמדו על חומרתה הרבה של הפגיעה בשליטת היחיד על נכסיו. לדידם יש בהפרה של זכות הקניין של הפרט כדי לפגום בתשתיתה הבסיסית ביותר של כל חברה מתוקנת ואף להביא לכיליונה. על פי דבריהם נבע עונש המבול מפשעי הדור נגד זכויות הקניין של הזולת:

31. שמות כ:ז.

32. לפי המסורת, האיסור "לא תחמד" אינו חל על חשיבה גרידא, אלא על פעולה של הפעלת לחץ בלתי סביר על הזולת על מנת לשכנעו למסור את רכושו, אפילו תמורת כסף. ראו, למשל, ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה, פרק א, הלכה ט. ובכל זאת, גם לפי פירוש זה, מדובר בהרחבה משמעותית ביותר של עקרון זכות הקניין.

33. מלכים א כא:יז-יט.

”בא וראה כמה גדול כחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל.”³⁴

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,³⁵ 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 בדברי המשנה: ”קרע את כסותי שבר את פדי – קָיֵב: על מנת לפטור – פטור.”³⁶ בדוגמה 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

34. בבלי, סנהדרין קח ע”א.

35. משנה בבא בתרא ג, ג. יש המנסים לתלות את הגדרת הקניין בסוגיית הגמרא בבבלי גיטין מז ע”ב, הדנה בשאלה אם ”קניין פירות קניין הגוף דמי”, כלומר אם הקונה את תנובת השדה כמוהו כבעלים של השדה עצמו. בהלכה הוכרע שקניין פירות אינו קניין הגוף, ראו ר’ משה בן מימון, רמב”ם, משנה תורה, הלכות ביכורים, פרק ד, הלכה ו. מכאן יש הרוצים להוכיח שעל פי ההלכה, בעלות אינה נקבעת רק לפי הזכות להשתמש בחפץ כלשהו, שהרי ניתן לזכות 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.

36. משנה בבא קמא ח, ז.

נוק מסיבה אחת יחידה: משום שמימש את רצון הבעלים לגבי הנכס. החפץ שהזוק היה נתון בחזקתו המלאה של הבעלים, והיא אשר הקנתה לו את הזכות לעשות בו ככל העולה על רוחו – אפילו לפגום בו, ובמילים אחרות – לשלוט (כמובן, יש בפגימה חסרת תוחלת משום איסור "בל תשחית", איסור בין האדם למקום, אבל לא חסרים המצבים שבהם מותר לאדם לפגום בנכסיו, כגון כדי לשכך את כעסו).³⁷

למעמד המצוות המורות על הגנה על קניין הזולת תפקיד חשוב בכינונו, ולפיכך בהגדרת הבעלות כשליטה. החוק, ואף החוק ההלכתי, נשענים על הסכמה חברתית.³⁸ 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. אלא שהחוק נשען על הנחות מוסריות של כל חברה וחברה. הלגיטימי הוא הפכו של הפשע. כיוון שפשע ממוני הוא נטילת חפצי הזולת בניגוד לרשותו, הלגיטימי הוא העברת נכס ברשות ובהסכמה. נכסים יכולים להיות מועברים ברצון בלי שום פיצוי, כמתנה, ויכולים להיות מועברים תמורת פיצוי.

דיני הקניין בכל מערכת משפט, משמשים כלי של הסכמה ביחס לשליטה של פרטים על נכסים, והאופן שבו מוסדרת העברתם מיד ליד. ההסכמה

37. על סמך הלכה זו פירש רש"י את הגמרא בבבא קמא כו ע"ב, הפותרת מעונש את השובר במקל כלי שהשליך אדם מן הגג, בעודו באוויר. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, בשו"ת בית הלוי (וילנה: יוסף ראובן, תרכ"ג), חלק א סימן כד וחלק ב דרשה ז הרחיב: "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* 38 (Princeton: Princeton University Press, 2009), pp. 155-175.

החברתית על שליטה על נכס היא הלגיטימציה של הבעלות, של זכות הקניין. כאמור, הסכמה חברתית בנושאי הקניין נסמכת על תשתית מוסרית, על פיה נקבע בחוק היחס לשליטת הפרטים. זו הסיבה שהמצוות הממוניות הן המכוננות את זכות הקניין בהלכה משום שעל פי התשתית המוסרית של המצוות נקבע היחס של החברה הנשמעת למצוות התורה לשליטה של פרטיה בנכסים. כיוון שהאיסורים הממוניים מכוונים בעיקר להפרת השליטה של הזולת על נכסיו, כך גם הבעלות הלגיטימית היא זו המתירה לבעלים את השליטה על נכסיו.

הגדרה זו של הקניין כבעלות מלאה, כשליטה, היא עקרון יסוד בהלכה ויש לה חשיבות מרעפת. 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".³⁹

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 בבעלותו כדי להניס פלשתים שהסתתרו בו.⁴⁰ 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 לזולת בגין 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.⁴¹

39. בבא קמא קיט ע"א.

40. בבא קמא ס ע"ב.

41. 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. ראו ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות חובל ומזיק

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, מתחוויר, אינו פסול בעיניה כל עוד הושג בדרכים כשרות. בניגוד מוחלט לחוסר הלגיטימיות של צבירת נכסים על פי תפיסת הנצרות הקלסית וכנגד זלזולה המופגן בעשירים. 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 האדם בעולם, את מאמציו ומרצו. "גדול הנהגה מיגיעו", אומרת הגמרא, "יותר מירא שמים".⁴² אדם המוציא את כישרונותיו 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: "וַיִּנְתֵּר יַעֲקֹב לַבְּדוּ – אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר: שֵׁנִשְׁתִּייר עַל פְּכִין קִטְנִים, מִכָּאן לְצַדִּיקִים שֶׁחָבִיב עֲלֵיהֶם מִמוֹנֵם יוֹתֵר מִגּוֹפֵם, וְכֹל כֵּךְ לִמָּה – לְפִי שֶׁאֵין פּוֹשְׁטִין יְדֵיהֶן בְּגוֹזֵל".⁴³ עושר ארצי, אף שאינו תכונה רוחנית, אפילו תורם להשראת השכינה:

פרק ח, הלכה ב; ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן שפח, סעיף ב. על פי רש"י, אדם חייב להקריב את חייו ובלבד שלא יפגע בנכסיו וזולתו. ראו רש"י לבבלי בבא קמא ס ע"ב, ד"ה ויצילה. "שלא ישרפיה [כלל]. אפילו על מנת לשלם לאחר מכן] הואיל ואסור להציל עצמו בממון חברו". ראו לעומת זאת בשו"ת הרשב"א (ירושלים: מכון אור המזרח, תשנ"ח), חלק רביעי סימן יז: "ודאי להציל עצמו על מנת לשלם פשיטא". ראו עוד, בבלי יומא פג ע"ב: "אני קיפחתי את הרועה ואתה קיפחת את העיר כולה".

42. ברכות ח ע"א.

43. חולין צא ע"א.

“אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה”.⁴⁴ 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]”.⁴⁵ 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”.⁴⁶ 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.⁴⁷ את החובה הזו הם לומדים מן המקרא “אפס כי לא יהיה בך אביון” (דברים טו:ד), וזאת חרף 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 ממנם 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

44. שבת צב ע"א.

45. שמות רבה לא, יד.

46. פסחים קיב ע"ב.

47. בבא מציעא לג ע"א; סנהדרין סד ע"ב כן ראו רש"י, בבא מציעא לג ע"א ד"ה לא יהיה בך אביון – “הזהר מן העניות”.

משפטית. שלא כמו בתפיסה הנוצרית הקלסית, גם במצב של פערים חברתיים ניכרים אין לעני מעמד משפטי שיאפשר לו לתבוע משהו מרכושם של העשירים.⁴⁸ יתרה מזאת, אפילו כשמדובר בנתינה מרצון, במעשה נדבה, ההלכה מחייבת זהירות ואוסרת על העשירים להוציא יותר מחמישית מממונם לצדקה, שמא יהפכו גם הם לעניים,⁴⁹ 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 ובזה 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 ידו.⁵⁰

ולמרות דבריי אלה יש לסייג את ההכללה שבהם. בקרב חסידי אשכנז למשל אנו מוצאים לכאורה יחס של יריבות משפטית בין העני לעשיר באופן המזכיר את הגישה הנוצרית. כך למשל נאמר בספר חסידים, המיוחס לר' יהודה החסיד (רגנסבורג, ~1140–1215):

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

48. ראו בעניין זה: עדו רכניץ, "זכויות חברתיות במשפט העברי", תחומין לט, עמ' 302–317.

49. כמאמר התלמוד: "המבזבז [לצדקה] אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות; ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו". כתובות נ"ע"א; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמט, סעיף א.

50. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות ערכין וחרמין פרק ח, הלכה יג.

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.⁵¹

ברוח דברים אלה מזהיר ר' יעקב בעל הטורים (טולדו, 1269–1343):

ואל יעלה בלבו עצה לומר איך אחסר ממוני ליתנו לעניים, כי יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד, וזה רצונו שיחלק לעניים ממנו וזהו החלק הטובה שיהיה לו ממנו כדכתיב "והלך לפניך צדקך".⁵²

ר' יעקב רואה בקניין פיקדון בלבד מאת האל, ומדבריו אפשר להבין שצבירת הון עומדת כמכשול לפני רצון האל לחלק את הנכסים לנזקקים. דברי ר' יהודה החסיד ור' יעקב בעל הטורים מזכירים, לכאורה, דברים שנאמרו על ידי תיאולוגים נוצרים. אך יש גם לזכור שר' יעקב לא בדה את דבריו מליבו. התלמוד עצמו מזכיר לאדם שכל הונו מן האל, ואם הוא איננו מכיר לו תודה, דומה לגזול מן האל את נכסיו:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה – כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר: "לה' הארץ ומלואה". רבי לוי רמי [הקשה]: כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתוב: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"! לא קשיא, כאן – קודם ברכה, כאן – לאחר ברכה.⁵³

הארץ ומלואה, האדם ונכסיו, כולם שייכים לריבון העולמים, והצידוק היחיד להחזיק וליהנות מן העולם הוא אחר הודאה לאל. אלא שיש

51. ספר חסידים (מהדורת וויסטינעצקי, בולוניה תט"ו; ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ"א), סימן תתקמ"ה, עמ' 331; על רוח הנצרות המנשבת מדברים אלו ראו במאמרו של יצחק בער, "המגמה הדתית החברתית של 'ספר חסידים'", ציון ג (תרצ"ח), עמ' 29.

52. הרב יעקב ב"ר אשר, טור, יורה דעה, סימן רמז.

53. ברכות לה ע"א-ב.

להיזהר מהכללות אלה. העמדת האל כיריב כלכלי איננה עומדת בהשוואה ליריבות בין בני אדם. שליטת האדם על העולם אכן מותנית בשליטת האל על עולמו. זכותו של האדם ליהנות מן העולם ולרדות בו מוקנית לו מן האל. תנאי תיאולוגי זה איננו מסייג את זכות האדם ביחס לאדם אחר. אכן מנקודת ראות תיאולוגית, האדם איננו אלא מחזיק בנכסיו כבפיקדון אלוהי, והוא מצווה לנהוג בפיקדון זה על פי הוראותיו של האל, אולם האל עצמו ציווה על האדם לשלוט בעולם ולרדות בו. המגבלה על השליטה היא מגבלה מרובדת. האדם והאל אינם נמצאים במישור אחד, כמובן, והגבלת הבעלות מצד האל איננה גורעת משליטתו ביחס לאנשים אחרים.

יחד עם זאת, אין להמעיט בחשיבות דבריו של ר' יעקב בעל הטורים. להשקפה תיאולוגית זו הרואה באדם מחזיק בפיקדון יש ויש השלכות על תפיסת הקניין. אכן, מעמדו של האדם על נכסיו איננו מתערער בשל כך, בהשוואה לזולתו, וזכות הקניין איננה מוגדרת מחדש. האדם איננו מצווה לצדק חלוקתי ולחלוקת הנכסים על פי מודל שוויוני. יחד עם זאת, תפיסת האדם כמחזיק בפיקדון שניתן לו מאת האל מטילה אחריות על כתפיו. הוא מצווה למלא חובות כלפי האל, העולם, וכלפי זולתו. אחריות זו איננה מקטינה את מעמדו של האדם אלא מעצימה אותו. כסוכן של אחריות תיאולוגית ומוסרית נעשה האדם סוכנו של האל עצמו, והוא פועל כנציג האל עלי אדמות.

תפיסת האדם כסוכן של האל מדגישה את הייחודי שבכל אדם ומצמצמת את ערך השוויון. האיסור על העשירים להעניק חלק גדול מדי 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, את ייחודו ואת יכולתו לגמול חסדים. פסוקי המקרא אף קובעים זאת מפורשות: בני האדם אינם שווים זה לזה, ומשום כך תמיד יהיו ביניהם פערים: לעולם "לא יחדל אביון מקרב הארץ"⁵⁴. לפיכך, פערים כלכליים בחברה אינם מעידים על קלקלתה המוסרית, אלא על השוני המהותי שבין הפרטים המרכיבים אותה.

ה. השלכות על מצוות הצדקה

אם כך, מה יהא על העניים? 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?

מצוות הצדקה תידון לקמן, אך כבר עתה אומר שזכות הקניין המלאה של אדם על נכסיו איננה עומדת בסתירה למתן צדקה ולדאגה לחלש, אף כי כפי שטענתי, זכות הקניין מלווה באחריות כלפי הזולת. 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.⁵⁵

מילוי החובה המשפטית כלפי הזולת, כמו מתן שכרו בזמנו, אינו צדקה. הצדקה נובעת מטובו של האדם ומנדיבות ליבו, ולפיכך בהגדרתה היא חובה דתית ומוסרית ולא משפטית. אותם עקרונות של בריאת האדם בצלם אלוהים המתירים לאדם ליהנות מן העולם, הנותנים 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 מעודדים את העמל והמלאכה של כל אחד אך הם גם מורים על חובתו לדאוג לאלו שאין בכוחם לעשות כן. יתרה מזאת, 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.

55. ר' משה בן מימון, רמב"ם, מורה נבוכים, ערך דוד צרי, תרגם מיכאל שוורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג), חלק ג, פרק נג. לעומת זאת ראו Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy*, p. 77. 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 לנזקקים. ראו גם Tamari, *With All Your Possessions*, p. 93: "מקורו האלוהי של העושר הוא העיקרון המרכזי במחשבה הכלכלית היהודית. כל העושר כולו שייך לאלוהים, שנתן אותו לאדם ארעית, באפורופוסות, למען רווחתו הגשמית"; עמ' 52: "בעלי האמצעים ביהדות מחויבים לחלוק את רכושם עם חסרי האמצעים, כיוון שרכוש זה ניתן להם בידי אלוהים, בין השאר למטרה זו".

מסיבה זו ביקשו חז"ל להנחיל את הדאגה 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".⁵⁶

זאת ועוד, בניגוד לגישה הנוצרית שכאמור דגלה במתן צדקה דווקא לזרים ולא לקרובים, 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",⁵⁷ אם צריך האדם לבחור בין נזקקים הקרובים לליבו ובין נזקקים שאינו 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 בביטוי 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, כלומר מצווה דתית החלה על הנותן, ולא חובה משפטית, שבה יש לזולת עילה לתביעה על רכושו של האחר, מתבררת גם מניתוח מעמדה ההלכתי של הצדקה. הצדקה שייכת לקטגוריה של מצוות דתיות כגון כשרות, עבודה זרה וטהרת המשפחה, המכונים דיני איסורים, ואינה מופיעה כחלק מהמשפט האזרחי ההלכתי, המכונה דיני ממונות.⁵⁸ השלכותיה ההלכתיות של

56. קהלת רבה (מהדרת וילנה), ד.

57. מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא משפטים, פרשה יט; בבלי בבא מציעא עא ע"א.

58. מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח), עמ' 109: "לכשנעייך במקורות ההלכה נמצא, כי ההלכה העברית,

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.⁵⁹ ההלכה מבחינה בין חובות משפטיות ובין חובות דתיות; היא מבחינה בין שורת הדין, דהיינו המשפט, ובין לפני משורת הדין, דהיינו החובה הדתית.⁶⁰ המשפט עוסק בחובות שבין האדם לזולתו. האדם כורת חוזה עם חברו ומחויב למלאו, ובמקום שבו פוגע האדם ברעהו הוא מחויב לפצותו בהתאם, ואם לא יעשה זאת יהיה חשוף לתביעה. 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.⁶¹

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' (להלן אלון, המשפט העברי).

59. כתובות מ ע"ב; כתובות מו ע"ב; קידושין ג ע"ב.

60. בבא מציעא ל ע"ב.

61. אלון, המשפט העברי, עמ' 125; ראו 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

מהותה של מצוות הצדקה מוגדרת בהלכה כחובה מוסרית 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 ידך מאחיק האביון, כי פתח תפתח את ידך לו".⁶² מסיבה זו מנה ר' יוסף קארו (צפת, 1488–1575) בשולחן ערוך את מצוות הצדקה בחלק יורה דעה, העוסק בחובות בלתי משפטיות כגון הלכות כשרות, נדרים ואבלות.⁶³

החשיבות הרבה שמייחסת המסורת היהודית למצוות הצדקה כיסוד מוסרי מן השורה הראשונה, מתבטאת גם בדבריו של הרמב"ם. "חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מבכל מצוות עשה", כתב במשנה תורה.⁶⁴ חשיבות זו הביאה להתפתחות מצוות הצדקה לאורך הדורות ולהשתרשותה בחברה היהודית, כפי שהעיד הרמב"ם שם ש"מעולם לא

מפורשת בבבא מציעא 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".

62. דברים טו:ז-ח.

63. שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמח, סעיף א. המצווה לפעול לפנים משורת הדין נחשבת בדרך כלל כמידת חסידות. ראו ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יג, הלכה 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 ראו ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה, פרק יא, הלכה 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 ההנחיה לבית הדין לחנך את העם ולשמור על עקרונות הדת והמוסר (ראו ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם, פרק כד, הלכה ד). הכפייה על מידת סדום נסמכת על הגמרא (למשל בבלי בבא קמא כו ע"ב) ועל ר' משה בן מימון, רמב"ם: "כל דבר שזה נהנה בו ואין חברו מפסיד ואין חסר כלום כופין עליו" (משנה תורה, הלכות שכנים, פרק ז, הלכה ח).

64. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה א.

ראינו ולא שמענו בקהל מִישראל שאין להן קופה של צדקה.⁶⁵ 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 החכמים להשלים את החסר בהרחבת היקף מצוות הצדקה על פי העקרונות המפורטים בתורה ביחס למצוות התלויות בארץ. אחת הדוגמאות הבולטות היא המנהג להעניק עשירית מן ההכנסות לעניים על פי הדגם של מצוות מעשר עני, המחייבת להעניק לעניים עשירית מן היבול החקלאי בשנה השלישית והשישית בכל מחזור של שבע שנים.⁶⁶ חובה זו קבעה מינימום למתן צדקה, ואפשרה לפי נוהג 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 חברתית ואין ספק שהדין עימם.⁶⁷ 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

65. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ח, הלכה ג.

66. ראו: רבנו מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, שו"ת מהר"ם בן ברוך (דפוס פראג), סימן עה: "ולפזר מעשרותיו [לבנין] הגדולים". כן ראו ר' משה איסרליש, רמ"א, יורה דעה סימן רמט, סעיף א, ודברי הש"ך שם, ס"ק ג.

67. זאב פלק, ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה (ירושלים: מאגנס, תש"ם), עמ' 117, 119; דגן, דיני עשיית עושר, עמ' 178-190; הרב שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב), עמ' 23-52, 126-128, 140-138; הרב אהרן ליכטנשטיין, "לברור כופין על מידת סדום", עמ' 381-380; Tamari, *With All Your Possessions*, ; 380-381; Frisch, ; 277, 248-249, 242-243, 240, 210-211, 52-56, 36-38, עמ' 99, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy*, p. 77, 80; Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 3-6, 75-78, 92.

באופן משפטי, אלא אם הן מוגדרות "דיני ממונות". מצוות אלה, גם כשהן נכפות, אינן מכוננות 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",⁶⁸ מעין גובי מיסים, והתלמוד, שהתחבט לא אחת בנושא זה,⁶⁹ אף מציין שאלה היו "בעלי שררה", כלומר בעלי סמכות לקחת משכון מן המסרבים לתרום לנזקקים "אפילו בערב שבת".⁷⁰ 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 יבולה; 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

68. משנה דמאי ג, א; משנה קידושין ד, ה; משנה בבא קמא י, א.

69. ראו לדוגמה את הדיון בשאלה זו בבבא בתרא ח ע"ב.

70. בבא בתרא ח ע"ב.

להפקיר את פאת השדה ואת הלקט והשכחה שהניחו הקוצרים לעניים. כל המצוות הללו פוגעות בעקרון 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 שבין אדם לחברו, אלא מן ההיבט הדתי המוסרי, הקורא לריסון כיבושו של העולם בידי האדם ולהכרתו באחריותו ובגבולות הרצויים של שליטתו בעומדו לפני האל. 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 לצממת כי לי כל הארץ", "ושבתה הארץ שבת לה"⁷¹.

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.⁷² בהמשך לכך 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

71. ויקרא כה:כג; ויקרא כה:ב; ראו ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ב, סעיפים יז-יח.

72. יבמות צ ע"ב. על פי עיקרון מוסרי זה השווה ר' 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. ראו תוספות לבבלי בבא בתרא ח ע"ב, ד"ה אכפיה לרב נתן; כן ראו ר"ן לבבלי כתובות יח ע"א; רמב"ן לבבלי בבא בתרא ח ע"ב. על הריצב"א ראו: אפרים א' אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו), עמ' 261-271.

לנכסיו בפניו ולוקחין מהן מה שראוי לו ליתן. וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.⁷³

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 במימוש זכות משפטית כנגד נכסי האדם, אלא בכפיית האדם עצמו, שמטרתה תיקון 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 למימוש זכות שבין אדם לחברו, ואין היא מכילה אותה משמעות שיש לחובה משפטית של גביית חוב, שהיא בעלת תובעים לגיטימיים. חובת הצדקה המתוארת בהלכה היא מצווה המסורה בידי כל אדם, והיא נובעת מחובת האחריות של הנותן כלפי הנזקק, ולא מתוקף זכות כלשהי של הנזקק לקבל את רכושו של הנותן. היא אינה קובעת אמות מידה של עוני, או של זכויות יסוד למילוי צרכים.

73. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה י. וראו 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". ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם, פרק כד, הלכה ד.

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 לחסידי 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 ממון, 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.

1. סיכום

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 לפנים 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 מעודדת 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. ומכאן, שמשטר קומוניסטי המבטל את הקניין הפרטי כדי להגיע לשוויון כלכלי מנוגד ניגוד גמור לגישה היהודית, על פיה משטר זה איננו מוסרי.

בדברים אלו אמנם אין כדי לבטל את תפקידה של המדינה ואת אחריותה לנזקקים, התלויה בתשלום מיסים. ואולם הפתרון המלא למצוקה החברתית והכלכלית על פי המסורת היהודית אינו נעוץ בחתירה לשוויון כלכלי ובניסיון לחלק מחדש את העושר. 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.

רוצה לומר, הקניין הפרטי הוא תנאי הכרחי לקיומה של מצוות צדקה, והפקעתו חותרת תחת מצווה זו. צדקה אמיתית נובעת בראש ובראשונה מטוב ליבו של היחיד, המתרחב אל עבר המרחב הציבורי, כך שנבחרי הציבור המחוקקים חוקים חברתיים הם שלוחיו של בעל הממון לקיום מצוות הצדקה במופעיה השונים. שהרי ככלות הכול, כדברי רבי אלעזר, "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה"⁷⁴. בפרק הבא אדון ביתר פירוט באחריות הציבורית לנזקקים ובמצוות הצדקה.

74. סוכה מט ע"ב.

פרק ג

הצדקה, שעבודה וכפייתה

א. מבוא

במסגרת העיון בתפיסת הרווחה היהודית, עולה הטענה בדבר צדק חלוקתי בהלכה, כצדק הדוגל בשוויון הבא על חשבון זכויות הקניין. גם הנמנעים מקישור מפורש בין היהדות למשנה הסוציאליסטית, קובעים על פי ההשקפה של שורשי הקניין בהלכה את העקרונות שעומדים בבסיס יחסי פרט וחברה ביהדות.¹ המתונים מצביעים על מחויבות ההלכה לעקרונות של צדק חברתי, אשר מאפשרים לפרט חירות עד גבול מסוים, ובה בעת מחייבים אותו לאחריות חברתית ולעזרה הדדית.

טענותיהם מתבססות על מגבלות שמטילה ההלכה על הבעלות הפרטית, המצוות החקלאיות לעזרה לדל, מנהג הקהילות לכפות על מתן צדקה. האיסור לעבד את הקרקעות בארץ ישראל בשנת השמיטה והחובה

1. זאב פלק, ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה (ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ם), עמ' 117, 119; דגן, דיני עשיית עושר, עמ' 178-190; הרב שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב), עמ' 23-25, 126-128, 138-140; הרב אהרן ליכטנשטיין, "לבידור 'כופין על מדת סדום'", עמ' 380-381; Meir Tamari, *With All Your Possessions*, pp. 36-38, 52-56, 210-211, 240, 242-243, 248-249, 277; Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy*, pp. 77, 80; Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 3-6, 75-78, 92

להשיב את הקרקע לבעליה המקוריים בשנת היובל הצביעו על כך, שביהדות אין הפרט נתפס כבעלים ריבוני על נכסיו.²

טענה דומה נשמעה בדבר צדק חלוקתי על סמך פרשנות ההלכה "כופין על מידת סדום", לפיה רצון הבעלים שאינו מוכן לסייע למימוש רצון הזולת בטל, כאשר הוא עצמו אינו נפסד ממנו.³ הדיון כולו הוביל למסקנה, שתפיסת הקניין היהודית דוחה את הגישה הליברלית שרואה באדם ריבון מוחלט על נכסיו, כאמור לעיל, מכיוון שהיא מסייגת את זכות הקניין הפרטי לטובת אינטרס חברתי. הטיעון והמסקנה כאחד באים לידי ביטוי בדברים הבאים של הרב אהרן ליכטנשטיין:

הכפייה על מידת סדום נוגדת לחלוטין את האידיאה הרווחת, שהאדם הוא השליט העליון על רכושו, שנכסיו בידו כחומר ביד היוצר, וככל שאינו מזיק לזולתו באורח ישיר יעשה בהם כרצונו באין מפריע. ההלכה – רוח אחרת עמה... אין במסגרת ההלכה, כמעט, זכר לאותה סלידה לגבי קנין פרטי הרווחת אצל כמה מאבות הכנסיה... אך מעולם לא האלילה ההלכה מושג זה, ודרישות מוסריות אחרות עלולות להסב את צמצומו. אם רחוקה ההלכה ביותר מהכרזתו של פרודהון, כי "הבעלות היא גזילה", הרי שמאידך גיסא היא מסרבת אף להסכים עם האמרה העממית, כי "בית האנגלי הוא ארמונו־מבצרו"... עלינו להבחין בין "בעלות לשם שימוש" ובין "בעלות לשם שלטון", ולנקוט באחת ולגנות את האחרת.⁴

לעומתם, טוענים בעלי הגישה הרדיקלית כי מצוות הצדקה, המצוות התלויות בארץ והכפייה על מידת סדום מעידות על סדר היום החברתי של ההלכה. לרידם, ההלכה אינה מסתפקת בהטלת מגבלות כלליות על

2. Tamari, *With All Your Possessions*, pp. 37-38.

3. הרב ליכטנשטיין, עמ' 362-380; דגן, דיני עשיית עושר, עמ' 179.

4. הרב ליכטנשטיין, עמ' 380-381.

זכות הקניין הפרטי, אלא דורשת את יישומה במדיניות חלוקתית של הנכסים בחברה במטרה לצמצם את העוני או לבער אותו כליל:

המגמה היסודית של התורה היתה ליסד בארץ כנען חברה אנושית למופת, שבה יובטח שוויון אנושי וקיום כלכלי שווה לכל אישה. משא נפש זה התבטא בסיסמה "אפס כי לא יהיה בך אביון", לאמר שהמטרה המדינית צריך לדאוג לחלוקה צודקת של הנכסים, למען מנוע יצירת מעמד של נחשלים מבחינה כלכלית.⁵

במסגרת זו נתפסה מצוות הצדקה כאחד הביטויים לתוכנית חברתית לאיזון פערים מעמדיים. נדמה כי כל הנכסים שייכים לאל והם מופקדים בידי האדם לשימושו וכדי שיחלוק אותם עם הנזקקים. טענה חוזרת היא שהמילה צדקה והמילה צדק חד הם:

אכן עצם המונח "צדקה", הנגזר משורש "צדק" יש בו כדי להראות כי צדקה אינה ענין של נדיבות או רחמנות גרידא, אלא רואים בה ענין של יושר וצדק ומהווה חובה המוטלת על האדם. לא בכדי מצינו במקומות רבים במקרא המונחים "צדקה ומשפט" כשהם צמודים זה לזה, וכבר לגבי זרע אברהם אבינו נאמר "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט".⁶

כבר כעת נעיר כי טענה זו אינה מדויקת, שכן ההטיה "צדקה" במקרא היא במקבילה למילה צדק, והיא איננה מקבילה למושג "צדקה" שבלשון חז"ל ובעברית המודרנית.⁷

לפי אחת הדעות הדינמיקה של מצוות הצדקה גוררת את העברת החובה האישית של הפרט אל הקולקטיב, אשר רשאי לגבות מחבריו מעל לשיעור שהם חייבים בו כפרטים (דעה שאני מקבלה, ואשר אוכיח

5. ראו פדרבוש, לעיל עמ' 18 הערה 6.

6. ראו קיסטר, לעיל עמ' 18 הערה 7.

7. ראו לעיל עמ' 19 הערה 8.

אותה בפרק זה), לא כחובה מוסרית בלבד, אלא במטרה לקיים צדק חברתי.⁸ לפי דעה אחרת גורסת כי מצוות הצדקה מעידה על מדיניות הרווחה ההלכתית, שחלה על הארגון החברתי ומחייבת אותו לנקוט מדיניות חלוקתית על פי צרכים שווים בסיסיים שנקבעים מתוך תרבותה ומשאביה של החברה.⁹

ב. בין צדקה לצדק חלוקתי

טענתי העיקרית היא שאין לזהות את המצוות החברתיות שבתורה עם גישת הצדק החלוקתי. רעיון הצדק החלוקתי הוא אריסטוטלי. לדעתו של אריסטו, עקרונות המוסר והצדק נגזרים מן האורגניזם החברתי ומחלוקה הוגנת של המשאבים החברתיים. על פרט השואף להתנהג באופן מוסרי שומה לתרום את חלקו לחברה ולפעול באופן הראוי לתפקודה היעיל. החובה המוסרית איננה מוטלת על הפרט כעומד בפני עצמו וודאי שאיננה נתונה לשרירות לבו. רעיון הצדק החלוקתי עומד כנגד תפיסה אינדיבידואליסטית של צדק, כנגד הרעיון שהכרעות מוסריות מוטלות לפתחו של הפרט ועל פי רגש החמלה שלו. כמובן, עומדת האפשרות שהחברה תכפה את הפרט למלא את חובותיו המוסריות, למרות שחובות אלה הן חובות פרטיות, אולם מילוי חובות אלה לא יכול לבוא בסתירה גמורה עם זכויות הקניין של הפרטים.

לדעתי, ניסיונם של הפרשנים החברתיים להוכיח את ערכה של ההלכה כבשורה חברתית אקטואלית היה ראוי להוקרה, אלמלא היה נוקט עמדה קיצונית של צדק חלוקתי, ולפיכך מחטיא את דבר ההלכה שעולה ממכלול המצוות וההלכות הנוגעות להגדרת הבעלות ולאופייה המוסרי של מצוות הצדקה. מסקנותיהם מתבססות על מבחר מקורות שמוצג

8. ראו לעיל עמ' 19 הערה 9.

9. ראו לעיל עמ' 20 הערה 10.

כמניפסט החברתי של ההלכה, אך מתעלם ממקורות אחרים שמהם עולה מסקנה שונה.

ההלכה, לדעתי, אינה מציגה את המגבלות על זכויות הקניין הפרטיות ואת חובות הפרט להתחשב בזולת כשני צדדים של אותו מטבע, או במילים אחרות, היא איננה מעמידה את הצדקה במבחן היריבות שבו הנזקק הוא בעל דינו של בעל הממון והוא יכול לתובעו. אכן, יש והיא מסייגת את ריבונות הפרט בנכסיו, ואף מורה לכפות על הצדקה, אך חובה זו מוטלת על הקהילה, והיא אינה מעגנת את הסייגים על הבעלות במערכת המשפט והצדק שלה. חובת המצפון של העשיר לעולם אינה מיתרגמת לזכות משפטית של הנזקק, ואין הנזקק, והחברה בשמו, רשאים לתבוע ממנו דבר כתביעת חוב (למרות שהחברה רשאית לכפות עליו לקיים את חובותיו המוסריות). המאמץ להתחקות אחר צדק חלוקתי במובן הקיצוני של מושג זה, מחמיץ את תפיסת הרווחה בהלכה התלמודית והביניימית, את מהלך התפתחות מושג הרווחה כפי שהתבטא הדבר בקהילות היהודיות בימי הביניים, ולדעתי, הוא מפרש שלא כהלכה את תרגומה של ההלכה לעת החדשה.

מניין נובעות, אפוא, המגבלות על זכויות הקניין ודיני הכפייה על הצדקה, וכיצד הן מתיישבות עם ההגדרה המשפטית של הבעלות כשליטה? היחס המורכב של ההלכה לזכויות הקניין קשור בריבוי הפנים של ההלכה עצמה, של החלק המשפטי ממוני שלה ושל החלק הדתי ומוסרי שבה. הגבלת ריבונותו של האדם על קניינים נובעת אך ורק מחובתו לקיים את מצוות הדת והמוסר, ולא את חובותיו הממוניות.

זכויותיו על קנייניו מוגבלות על ידי החובה הדתית לשמוט את הקרקעות בשנה השביעית ועל ידי החובה הדתית להשיב את הקרקע לבעליה בשנת היובל. לחובה זו מעמד משפטי, כפי שכותב הרמב"ם: "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"¹⁰.

באופן דומה נחשבת "מידת סדום" לפגיעה בערך מוסרי, שכן היא מתפרשת כנטייה להזדהות עם ערכי העיר סדום, האנטייתזה המוסרית של ההלכה.¹¹ כך גם מצוות הצדקה היא נורמה דתית-מוסרית שמתעלת את מידת הרחמים שקיבל האדם מן האל לאחריות אישית ולנדיבות לב שאין בה משום הפחתה בזכות הבעלים על קנייניו.

כל המגבלות שמטילה ההלכה הדתית על זכות הקניין הן בעלות אופי מצפוני ומוסרי, ואין בהן כדי לשנות את ההגדרה המשפטית של זכויות הקניין. לפיכך, פרשנות שטוענת לקיומו של צדק חלוקתי בהלכה במנותק מזוהתו הדתית של הפרט, פרשנות שמגדירה את חובות הפרט במושגים משפטיים ולא כחובות המצפון, חזקה עליה שהיא מסתכמת ברדוקציה של העקרונות התיאולוגיים של ההלכה למשנה פוליטית אנכרוניסטית, ומסלפת מתוך כך גם את התפיסה המשפטית.

הכפייה על הצדקה הקיימת בהלכה היא, כפי שאראה בפרק זה, כפייה ציבורית על עיקרון דתי או מוסרי. חובת הצדקה היא, כאמור חובה פרטית, אולם האחריות נופלת על הציבור לוודא שהפרטים ימלאו מצוות דתיות או מוסריות. האחריות הציבורית במתן הצדקה נובעת מתפיסת עם ישראל כגוף דתי שלקיומו כקולקטיב משמעות בפני עצמה. עם ישראל עומד בברית עם אלוהיו, ומחויב כעם לערכי התורה, ומחויב לכפות על פרטיו את המצוות החלות על הפרטים. חובותיו מוטלות עליו כקולקטיב כשם שהן מוטלות באופן פרטי על כל יהודי ויהודי. החובות החלות על כל פרט מתורגמות לפיכך לחובות קולקטיביות מכוח החובה לכפות על

10. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, שמיטה ויובל, פרק יא הלכה א.

11. משנה, אבות, פרק ה, משנה י: "ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך זו מידה בינונית ויש אומרים זו מדת סדום".

המצוות. כך הגדיר הרמב"ם את החובה לקיים את מצוות הצדקה, וראה בהשתייכות הדתית לקולקטיב את שורש מצוות הצדקה:

כל ישראל והנלוה אליהם כאחים הם שנאמר: "בנים אתם לה' אלהיכם". אם לא ירחם האח על אחיו מי ירחם עליו ולמי עניי ישראל נושאים עיניהן הלגויים ששונאים אותן ורודפים אחריהם הא אין עיניהן תלויות אלא לאחיהן.¹²

ברקע דברי הרמב"ם עומדים עקרונות האחדות והערבות ההדדית שהרמב"ם ראה בהם גורם ראשון במעלה להישרדות העם היהודי כלאום. התמקדות עקרונות אלה בערכי הצדקה מקנים למושג הרווחה ערך מוסף שוב במיוחד.

ג. מושג הרווחה בתלמוד

מושג הרווחה בהלכה נשען במידה רבה על המצוות הסוציאליות התלויות בארץ הכתובות במקרא.¹³ למצוות אלה שני מאפיינים עיקריים. הן מצוות התלויות במשק חקלאי והן מצוות המוטלות על הפרט בלבד. מצוות צדקה המנותקות מן העולם החקלאי כמעט ואינן מצויות במקרא, כשם שמצוות המוטלות על הציבור נעדרות ממנו. התורה מצווה אמנם במפורש להעניק צדקה לעני ואוסרת להתעלם ממצוקתו:

פִּי יִהְיֶה כֶּף אֲבִיוֹן מֵאֶחָד אֶחָד בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצֶךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תֶאֱמָץ אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָד הָאֲבִיוֹן. פִּי פֶתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֵעֵבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסָרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ (דברים טו: ז-ח).

12. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה ב, וראו גם הלכה א.

13. ראו ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, חלק ראשון, הלכות צדקה, סימן יד, זיטאמיר, תרכ"ב: "ואומר אני המחבר דודאי אין חילוק בין לקט שכחה פאה ומעשר עני לשאר צדקה". ראו תשובה זו גם במדרכי, בבא בתרא, סימן תק.

אולם מלבד מצווה זו ומצוות הדורשות התחשבות בעני במשפט ובגביית חובות אין התורה מרבה לצוות על העלאת תרומה לעני. לעומת זאת התורה מרבה במצוות סוציאליות-חקלאיות. היא מצווה להניח פאה בשדה לעני, להניח לקט, שכחה ופאה, לעזוב את עוללות הכרם. כמו כן מצווה התורה להפריש מעשר לעניים מן היבול החקלאי בשנה השלישית והשישית. אפשר שדי היה במצוות אלה בחברה חקלאית של החברה היהודית עד תקופת המשנה כדי לענות לצרכי הנזקקים. ברם, התמורות שחלו בחברה היהודית בתקופה ההלניסטית עם היווצרות חברה עירונית הביאו לשבירת מטה לחמם של הנזקקים, ואלה הביאו את החכמים להשלים את החסר בהרחבת היקף מצוות הצדקה. מצוות הצדקה החלה להתפרש לא רק בהמצאת מזון לנזקקים אלא אף בהענקת כסף ואמצעי מחיה אחרים.

השתנות מצוות הצדקה ממצווה המקיימת זיקה לחיים חקלאיים למצווה הקשורה בחיי עיר היא זו שכלל הנראה הוסיפה למצוות הצדקה פן עירוני וציבורי שעמד בתחרות מסוימת עם הפן הפרסונלי שנשקף עד אז למצוות הצדקה. יש לציין שהתלמוד הירושלמי כבר מעגן את זיקת מצוות הצדקה למצוות החקלאיות במקרא עצמו. מן הפסוק בספר משלי "כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך" (משלי ג: ט) גוזר התלמוד הירושלמי גזרה שווה בין ההון ובין ראשית התבואה: "כמראשית כל תבואתך", וכי "באושה נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה".¹⁴

זהו הרקע זה להופעת מוסד גבאי הצדקה וזכות הקהילה לכפות את הצדקה על פרטיה במשנה ובתלמוד. המושג "גבאי הצדקה" מופיע כבר במשנה¹⁵ ובתוספתא,¹⁶ כמוסד מוכר, ואף מנוסחות לגבאים הלכות של

14. ירושלמי, פאה, פרק א הלכה א. כן ראו ביאור הגר"א, יורה דעה סימן רמט סע"ק ב, ר' נפתלי צבי ברלין, שו"ת משיב דבר, חלק ב סימן עה.

15. משנה, דמאי, ג א; קידושין, ד ה; בבא קמא, י א.

16. תוספתא, פאה ד טו; דמאי ג טז-יז; בבא קמא יא ו; בבא מציעא ג ט.

אתיקה ושקיפות. ההלכה התלמודית אף מחייבת כינון מוסד של צדקה בכל עיר:

כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: בית דין מכין ועונשין, וקופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, ובית הכנסת, ובית המרחץ, ובית הכסא, ורפא, ואומן, ולבלר, (וטבח), ומלמד תינוקות.¹⁷

הלכה זו מורה על חלוקה ברורה של כספי הצדקה, וקובעת את מספר האנשים הנדרש. ניתן מנגד להתרשם על המעמד הסמכותי-שיפוטי שנודע לגבאי הצדקה, אשר בא לידי ביטוי הלכתי במסגרת החובה הציבורית לדאוג לנזקקים. לגבאים ניתנת סמכות מסוימת של כפייה, והתלמוד אף הקורא לגבאים "בעלי שררה", מכיוון שהם בעלי סמכות לגבות משכון מן המסרבים לתרום לנזקקים "אפילו בערב שבת".¹⁸ תפקיד גבאי צדקה היה לדרבן את הפרטים לתת צדקה, לגבות את התרומות בפועל ולחלקן. תפקיד זה מילאו מספר אנשים "בעלי שררה", כשם שנדרש על פי ההלכה בהקמת בית דין שהיו מופקדים על גביית הצדקה וחלוקתה:

הקופה אינה נגבית אלא בשנים שאין עושים שררה על הצבור בממון פחות משנים... ואינה נחלקת אלא בשלשה מפני שהיא כדני ממונות, שנותנים לכל אחד די מחסורו לשבת, והתמחוי נגבה בשלשה שאינו דבר קצוב, ומתחלק בשלשה.¹⁹

17. סנהדרין יז ע"ב. פנקסי הקהילות מצביעים על שכיחות הפעילות של גבאי הצדקה בקהילות ישראל. ראו למשל פנקס קהל טיקטין שפ"א - תקס"ו, ההדיר מרדכי נרב (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשנ"ז), סע' 242, עמ' 152.

18. בבא בתרא ח ע"ב.

19. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכה ה.

הלכות רבות בתלמוד מנחות את מינויים והתנהגותם של גבאי הצדקה: עליהם להיות בעלי שם וייחוס, והם מצווים על התנהגות ישרה במיוחד שאינה מעלה חשד של מעילה בכספי הצדקה.²⁰ בערים התכוננו שני מוסדות של צדקה – הקופה והתמחוי. הכסף נגבה בכפייה לקופה לצורך עניי העיר, והאוכל נתנם ברצון לתמחוי לצורך עניים שהזדמנו לעיר. באופן זה הבטיחו את אמצעי המחיה והמזון לכל נזקק.

מצוות הצדקה מתוארת כחובה החלה על כל אדם ואדם בלי קשר למעמדו ולמצבו הכלכלי. גם עני המתפרנס מצדקה חייב במצוות הצדקה הפרטית (אך לא הציבורית). צערור של העני וכאבו צריכים לנגוע לליבו של כל אדם ולהביאו להעניק לו מכספו. הדאגה המוסדית לרווחת העניים לא פטרה את הפרט מחובתו המוסרית לדאוג לנזקק.

ד. הרחבה: מנהג מעשר כספים

בימי הביניים היו מוסדות הרווחה חלק בלתי נפרד מן הקהילה היהודית. כפי שהעיד הרמב"ם: "מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה".²¹ אחת הדוגמאות הבולטות היא התקבלות המנהג להעניק עשירית מכל הרווחים כצדקה לעניים. חכמי ימי הביניים תרגמו את מצוות הרווחה המקראית לכלכלת ימי הביניים על פי המודל של מצוות מעשר עני (החובה להעניק לעניים עשירית מן היכול החקלאי) בשנה השלישית והשישית בכל מחזור של שבע שנים). חובה זו קבעה שוליים מינימליים של עשרה אחוזים למתן צדקה, ואפשרה לנוהג מידת חסידות להוסיף ולתת עד חמישית מן הרווחים.

הקשר בין המנהג להפריש מעשר כספים לצדקה ובין המצוות התלויות בארץ עולה מהתייחסות החכמים בימי הביניים להלכה זו. אחת הדוגמאות היא בדברי התוספות שציטטו מדרש אשר דרש מן הפסוק

20. משנה, קידושין, פרק ד, משנה ה; בבא בתרא ח ע"א–ט ע"ב.

21. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכה ג.

המצווה להפריש מעשרות מן היבול, גם חובה להפריש מעשר מרווחים שאינם חקלאיים:

הכי איתא בסיפרי [כך נאמר במדרש בספרי] "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה". אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא [וסחורה] וכל שאר רווחים מנין? תלמוד לומר "את כל", דהוה מצי למימר "את תבואתך". מאי "כל"? לרבות רבית ופרקמטיא [וסחורה] וכל דבר שמרויח בו.²²

תוספות מייחסים מדרש זה לספרי. בספרי שבידנו מדרש זה אינו נמצא, אולם בפסיקתא דרב כהנא נאמרו דברים דומים:

"עשר תעשר" (דברים יד: כב) – שלא תתחסר, עשר שתתעשר. א' [מר] הקב"ה עשר את שלי ואני מעשר את שלך. "את כל" (שם) – אמר רבי אבא בר כהנא רמז לפרגמטופטין [סוחרים] ולמפרשי ימים שיהו מוציאין אחד מעשרה לעמילי תורה.²³

ואכן, מנהג מעשר הכספים נהג, כנראה, באשכנז עוד לפני המאה השלוש עשרה שכן גם ספר חסידים המיוחס ל' יהודה החסיד מזכיר אותו כמנהג רווח,²⁴ כמו תלמידו ר' יצחק מווינה (1180–1250). כמקור למנהג למעשר כספים ציטט ר' יצחק את המדרש המבטיח ברכה למי שמקפיד לקיים את מצוות המעשר בתבואתו:

בפרק קמא דתענית אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב [מהו שכתוב] "עשר תעשר"? עשר בשביל שתתעשר. רבי יוחנן אשכחיה לינוקא [פגש את בנו הקטן של] דרבי שמעון בן לקיש אמר ליה אימא לי פסוקך [ספר לי איזה פסוק למדת בבית הספר] אמר ליה

22. תוספות, תענית, ט ע"א, ד"ה עשר תעשר.

23. פסיקתא דרב כהנא, ההדיר דוב ב"ר יעקב ישראל מנדלבוים, פרשה י (נויארק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ב), כרך א, עמוד 172.

24. ראו ספר חסידים (כתב יד בולוניה), סי' קמד.

"עשר תעשר". אמר ליה מהו דכתיב "עשר תעשר"? אמר לו: עשר בשביל שתתעשר. אמר ליה: ומי שרי לנסויי קוב"ה [האם מותר לנסות את הקדוש ברוך הוא] והכתיב [והלוא כתוב] לא תנסו את ה' אלקיכם אמר ליה: הכי [כך] אמר רבי אושעיא חוץ מזו, שנאמר "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר" כו' "ובחנוני נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די", מאי "עד בלי די"? אמר רמי בר חמא אמר רב עד שיכלו שפתותיכם מלומר די. למדנו שמצוה לאדם לעשר את ממונו וכל מה שמרבה במעשרות מרבה בעושר והמרבה בצדקה יותר מן המעשרות הרי זה משובח ובלבד שלא יבזבז יותר מחומש.²⁵

כר' יצחק מווינה התייחס גם תלמידו, המהר"ם מרוטנבורג (רוטנבורג, ~1220-1293), למנהג מעשר כספים כמנהג רווח:

מעות מעשר יראה אחרי שהחזיקו לתתם לעניים אין לשנותם למצוה אחרת דנראה כגזול עניים. דאע"פ שאינו מן התורה אלא מנהג, הא קיימא לן [מקובלנו] דברים המותרים ואחרים נוהגים בהם איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר "לא יחל דברו" ולא יחל מדרבנן [כדאי] פ' [ואלו מותרים] (ט"ו ע"א) ול"ד [ולא דמי - אין הדבר דומה] להא דרפ"ק דערכין [ו' ע"ב] [למקרה המובא בפרק ראשון של מסכת ערכין] ישראל שהתנדב נר ומנורה לבית הכנסת מותר לשנותה למצוה אחרת דשאני התם דאידי ואידי [ששונה הדבר שם, שבשני המקרים] מצוה לגבוה, אבל מעות מעשר כספים כבר זכו בהם עניים ע"י מנהג, שכן נהגו

25. ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, זיטאמיר, תרכ"ב, ח"א - הלכות צדקה, סימן יג.

כל הגולה, ואין לשנות מעניים למצוה אחרת שאין לעניים צורך בהן דתנן פ"ב דשקלים (משנה ה') מותר עניים לעניים.²⁶

המהר"ם מתייחס לנוהג לתרום דמי מעשר מן הרווחים לצדקה כדבר שבמנהג ולא כמצווה מן התורה או מדברי סופרים. המנהג יוצר תנאי שמכללא, שכן ההנחה היא שכל המפריש מכספו דמי מעשר התכוון לצדקה בלבד. הנחה זו מחייבת את גבאי הצדקה להתייחס אל דמי המעשר ככספים המיועדים לצדקה בלבד ולא לעשות בהם כל שימוש אחר.

חכמי ימי הביניים תרגמו, אפוא, את המצוות החקלאיות למצוות ממוניות, אולם הם פעלו באופן נוסף, ואף זאת בעקבות המשנה והתלמוד, הם הטילו את האחריות על מתן הצדקה גם על קהילה, אף כי לא הסירו אותה מעל כתפי הפרט. מכאן ואילך מצוות הצדקה היא מצווה המוטלת על כל אדם באופן פרטי, אך היא נתפסה כחובה ציבורית וממוסדת גם כן. תפיסת הרווחה הממוסדת לא עקרה, אפוא, את תפקידה של הצדקה הפרטית. הקהילה גבתה מפרטיה מס רווחה, ובה בעת הכירה בזכותו של כל פרט בקהילה להעניק צדקה לקרוביו ולנוקקים אחרים כרצונו, ולפיכך לא גבתה את מלוא הסכום שיכולה הייתה לגבות מכל פרט ופרט, כדי שיוכל לממש את חובתו לקרוביו.

המתח בין המצווה הפרטית לבין זו הציבורית מתבאר מתוך שני כללים תלמודיים. על פי האחד המצווה היא פרטית, החובה לדאוג לקרוביו של אדם תחילה. כלל זה נלמד ממצוות ההלוואה הגורסת כי: "ענייך ועניי עריך – ענייך קודמין, עניי עריך ועניי עיר אחרת – עניי עריך קודמין".²⁷ חובה זו לא שללה כמובן את חובת הפרט לדאוג לעניי עירו, אבל

26. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג), סימן עד: "מעות מעשר יראה שהחזיקו לתתם לעניים אין לשנותם למצוה אחרת"; שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, כתב יד מינכן סימן שלח; סימן עה: "ולפור מעשרותיו [לבנין] הגדולים". כן ראו ר' משה איסרליש, רמ"א, יורה דעה, סימן רמט, סעיף א; ש"ך שם, ס"ק ג.

27. בבא מציעא ע"א. כלל זה נאמר במקור זה על הלוואה לעני.

בהעמידה את קרוביו של אדם לפני עניים אחרים החלישה את היכולת לגבות די צורכם של עניי העיר שלא היו להם קרובים. ואכן כנגד הכלל "ענייך קודמין" עומדת אמרתו של רבי אבא בר זבדא בתלמוד: "כל הנותן מתנותיו לכהן אחד – מביא רעב לעולם".²⁸ אמרה זו מבטאת את חששם של החכמים מפני קיפוח חלקו של העני הרחוק, והיא ממליצה לאזן את הכלל "ענייך קודמין" בהענקת חלק מן הצדקה לעניים רחוקים, עניי העיר. ברם, בתלמוד עצמו לא מצאתי שיטה המאזנת בין שני כללים אלה.

קיומן של שתי חובות כלפי העני, חובת הפרט וחובת הכלל מעוררת בעיה, שכן הפרט שואף למלא את חובתו לזולת מתוך מעורבות אישית ומעדיף את קרוביו, בעוד גבאי הצדקה, שנושאים באחריות ציבורית כלפי כלל עניי העיר מעדיפים חלוקה שאין בה משוא פנים. בעיה זו אינה ייחודית למצוות הצדקה. היחס בין חירות הפרט לבין השאיפה לריכוזיות של הכלל הוא מסוג הבעיות הנובעות מאופיו הדינמי של האורגניזם הציבורי המשתנה והמתפתח, ומן התודעה של הפרטים המרכיבים אותו. למרות הערך הנקשר לציבור, ההלכה מקבלת את חירות הפרט כערך שיש לשמר, והיא מורה על איפוק בהפעלת ערכי ציבור, ומעניקה חירות לפרט כל אימת שאין הדבר מביא לקריסת העניין הציבורי.

איזון בין העני הקרוב לבין יתר הנזקקים נמצא בכתבי הפוסקים בימי הביניים. הרמב"ם למשל, התייחס לסוגיה בהקשר של הלכות מעשרות, ופסק שעל התורם מעשר עני לחלק את מעשרותיו מחצה לקרובו העני "והחצי מחלקו לכל עני שיעבור".²⁹

28. עירובין סג ע"א.

29. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ו, הלכה יא; ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות צדקה, סימן כב, ז"טאמיר, תרכ"ב; וראו משנה, פאה, פרק ח, משנה ו. לעומת זאת, ראו תוספתא (מהדורת ליברמן), פאה, פרק ד, הלכה ב: "אבה יוסה בן דוסתאי אמ' משום ר' ליעזר רצה נותן לפנייהם שליש ומניח שתי ידות לקרוביו". כך נפסק מאוחר יותר, ראו

ערנותם של החכמים בימי הביניים למתח בין היחיד לרבים הובילה בדרך כלל להכרעה ביניהם בתוך הקהילה. אף דיני הצדקה כרבות מן ההלכות הנוגעות לציבור, מתבררים מן הדיון הפנים קהילתי בין הפרטים לציבור בהשפעת הנוהג, צורכי הציבור והסכמת הפרטים, כפי שטען מאוחר יותר ר' אליהו מזרחי (הרא"ם, קושטא, 1450–1526):

שמאחר שהנדרים וההקדשות אינם תלויים אלא לרצון כל הקהל או רובו אם כן כבר נהיו גם הנדרים וההקדשות מהדברים השייכים לקהל כמו ההסכמות והתקנות והגזרות ולכן כמו שאנו הולכים בעניני ההסכמות והתקנות אחר רוב דיעות הקהל כן ראוי שנלך גם בעניני הנדרים וההקדשות אחר רוב דיעות הקהל.³⁰

תשובות החכמים בימי הביניים שפסקו בשאלות הלכתיות בעניין זה משקפות את דפוסי הפתרון השונים שנקטו הקהילות. יש שפסקו מתוך עמדה התומכת בשמירה על האינטרס הציבורי, ויש שפסקו מתוך עמדה הדואגת לחרות הפרטים. החכמים שתמכו בעניין הציבורי עשו זאת מתוך עמדה פסימית מחשש שיתר חירות של הפרט תסכן את העניין הציבורי, בעוד שמי שתמכו בשמירה על חירות הפרטים לתרום כראות עיניהם, היו בעלי עמדה אופטימית יותר. נראה כי העמדה הפסימית ביטאה קו קיצוני יחסית, בעוד שהעמדה האופטימית הייתה לדרך המלך בהלכה, אולם אלה גם אלה שמרו על מסגרת ההלכה המשמרת את זכויותיהם הבסיסיות של הפרט והכלל.

למשל: הרב יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השלחן, יורה דעה, סימן רנא, סעיף ה: "האיש שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין ולובש ומכסה א"ע כראוי וודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו [שאם אינו מרויח לפרנסתו אין לחייבו אף סכום זה] וחלק גדול מהצדקה יתן לקרוביו ועניי עירו ומעט מחוייב ליתן גם לרחוקים ועניי עיר אחרת דאל"כ עיר של עניים יגועו ברעב ח"ו אלא וודאי כמ"ש".

30. שו"ת ר' אליהו מזרחי (הרא"ם), סימן נג; וראו ש"ך, יורה דעה, סימן רנא, ס"ק ט.

הדיון בין החכמים בימי הביניים שבעיקרו של דבר היה דיון הלכה למעשה, נסב גם על פירוש טקסטואלי של הלכה שבתוספתא, ובמידה מסוימת אף תלוי בגרסאות השונות שלה. עניינה של התוספתא הוא אופן חלוקת כספי צדקה, וסמכות גבאי הצדקה על חלוקת הצדקה שמגיעה לידם. התוספתא דנה בפירוש הבטחה סתמית להעניק צדקה, הבטחה שאינה מפרשת את הנמען לכספי הצדקה. הנחת התוספתא היא שהפרט מעדיף את עניי עירו על עניי עיר אחרת, וכמו כן גבאי צדקה מעדיפים את עניי עירם על עניי עיר אחרת. לפיכך, במקרה של הבטחה סתמית ההנחה היא שהתורם שאף לתרום לעניי עירו. בסיפא, קובעת התוספתא כי במקרה בו כספי הצדקה הועברו כבר לגבאי הצדקה, הסמכות נתונה לגבאים ולא לתורם:

יחיד שפסק צדקה בעירו נותנה לעניי עירו. [תרם] בעיר אחרת נותנה לעניי עיר אחרת. הפרנסין שפסקו צדקה בעירן נותנה לעניי עירן, בעיר אחרת נותנין אותה לעניי עיר אחרת. הפוסק צדקה, עד שלא זכו בה הפרנסין רשיי [רשאי] לשנותה לדבר אחר, משזכו בה הפרנסין אין רשיי לשנותה לדבר אחר אלא מדעתן.³¹

על הקביעה שבתוספתא המעניקה לפרט את הסמכות לקבוע למי להעביר את דמי הצדקה כל זמן שהם עדיין בידו, קיימת אי הסכמה שנובעת משינויי נוסחאות. כנגד הגרסה: "עד שלא זכו בה הפרנסין רשיי לשנותה לדבר אחר", הייתה גרסה אחרת של התוספתא אשר על פיה מוענקת הסמכות לגבאים, מן הרגע בו יצאה הבטחת התרומה מפיו של הפרט: "הפוסק צדקה, עד שלא זכו בה פרנסים אינו רשאי לשנותה

31. תוספתא מסכת מגילה, ב, טו, ההדיר שאול ליברמן (ירושלים: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג). בדומה לגרסה זו ראו גרסה בכתב יד לונדון: "יחיד שפסק צדקה בעירו נותנה לעמי עירו, הפרנסין שפסקו צדקה בעירן נותנין אותה לעניי אותה העיר. הפוסק צדקה עד שלא זכו בה פרנסין רשאי לשנותה לדבר אחר משזכו בה פרנסין אינו רשאי לשנותה לדבר אחר אלא מדעתם". וכן ירושלמי, מגילה, פרק ג, הלכה ב, וראו חידושי הרמב"ן, בבא בתרא ח ע"ב.

לדבר אחר אלא מדעתם".³² הפוסק צדקה, כלומר, מי שהוציא מפיו הבטחה לתרום מהונו לעניים, ויתר על ידי כך על זכותו לקבוע את מטרת הצדקה, והסמכות נתונה בידי הגבאים.

הבדל זה בין הגרסאות הוא שעמד כפי הנראה בבסיס מחלוקת בין החכמים בימי הביניים. בין חכמי אשכנז חלקו בסוגיה זו הריצב"א (ר' יצחק ב"ר אברהם, שאנץ ודמפיר, ~1145–1199)³³ ור' יצחק מווינה (1180–1250). הריצב"א סבר שהסמכות נתונה בידי הגבאים. כפי שאראה, הוא אף היה בדרך כלל מן המצדדים בתביעת הציבור כנגד הפרטים, וסבר שבדרך כלל ניתן לכפות צדקה.³⁴ בתשובה לפרנסי קהילה אשר תבעו כי כל כספי התרומות לצדקה יחולקו על ידיהם הוא קיבל את עמדתם. הוא נסמך על דברי גמרא אשר מעניקים סמכות של גביית הצדקה להנהגת קהילה מרכזית על הקהילות הסמוכות אליה.³⁵ הוא סבר שהסמכות החריגה שניתנה לגבאי צדקה על אנשים מחוץ לקהילה מלמדת על סמכות בלבדית בתוך הקהילה עצמה, ולפיכך כל תרומה לצדקה של כל פרט בעיר תימסר לידי סמכות החלוקה של גבאי הצדקה:

השיב רבינו יצחק ב"ר אברהם זצ"ל: נראה בעיני שאם יש לאדם קרוב בעיר אין רשאי ליתן צדקה שלו לקרובו לבדו אלא לגבאי העיר יתננה והם יחלקוה כראוי לכל אחד ואחד. דאפילו בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה אין מביאין אותה

32. תוספתא, שם, על פי כתב יד ערפורט, וראו כגרסתו בשו"ת הרשב"א, ירושלים, תשנ"ז, חלק א, סימן תרד.

33. אפרים א' אורבך, בעלי התוספות – תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו), עמ' 270, הערה 47. הריצב"א היה צרפתי, אך לצורך דיון זה יש לראות ביהדות צפון צרפת ואשכנז חטיבה אחת. ראו למשל חיים סלובייצ'יק, יינם (תל-אביב: עם עובד, 2003), עמ' 17–18.

34. ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות צדקה, סימן ד, זייטאמיר, תרכ"ב; תוספות, בבא בתרא, ח ע"ב, ד"ה אכפיה.

35. מגילה כז ע"א–ב.

עמהם אם יש שם חבר עיר [הנהגה עירונית] אלא תנתן לחבר עיר כדאיתא בפרק בני העיר וכל שכן זה שאינו רשאי ליפרד מעיקר העיר ופרנסיה. ואמר נמי בתוספתא דמגילה הפוסק צדקה עד שלא זכו בה פרנסים (רשאי לשנותה לדבר אחר משזכו בה הפרנסים)³⁶ אינו רשאי לשנותה לדבר אחר אלא מדעתם. משמע דלדעת פרנסים צריכה להתחלק. וכל שכן אם קרובו חוץ לעיר שאינו רשאי ליתנה לו כדאיתא התם: יחיד שפסק צדקה (לעיר אחרת) {בעירו} נותנה לעניי עירו ע"כ. והיינו שפסק צדקה עם בני העיר שאינו יכול לשנות מדעת בני העיר כדפרישית. אבל יחיד שהתנדב צדקה מעצמו יש בידו ליתנה [לכל מי שיחפוץ] כדפרישית.³⁷

החובה להעניק כספי צדקה לגבאי הצדקה בקהילה תלויה, לדעת ריצב"א, בהנחה שהללו יפעלו על פי ההלכה, ויעניקו חלק מן הכספים גם לקרובי התורם על פי שיקול דעתם. זכות התורם להפריש לקרוביו בעצמו חייבת להישמר: "אבל יחיד שהתנדב צדקה מעצמו יש בידו ליתנה לכל מי שיחפוץ", אולם היא רק בנוסף לסכום אותו הוא הפריש לגבאי הצדקה. ריצב"א מוסיף שהגבלה זו על חירות הפרט להחליט על מטרת תרומותיו נובעת מהחלטה עירונית שהפרט נטל בה חלק והיא התקבלה בהסכמתו: "והיינו שפסק צדקה עם בני העיר".³⁸ עמדת ריצב"א שיש להעניק כוח

36. תוספת זו שבסוגריים לא הייתה בדפוס האור זרוע המקורי, ונתווספה מדפוס סביוניטא (שנת שי"ד) על פי התוספתא מכתב יד לונדון. אולם ראו: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה (ירושלים: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג), חלק ה, עמ' 1156, שלדבריו התוספתא שעמדה לפני הריצב"א הייתה מכתב יד ערפורט שהייתה חסרה את התוספת שבסוגריים, ולפיכך התוספת יסודה בטעות.

37. ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות צדקה, סימן כג, זיטאמיר, תרכ"ב. וראו מרדכי, בבא בתרא, סימן תקב; כן ראו ר' יוסף קארו, בית יוסף, יורה דעה, סימן רנא.

38. טענה דומה השיב המהר"ם מרוטנבורג, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד (דפוס פראג), סימן תקקח: "על אודות ראובן הפורש מן הצבור שלא לתת לתוך כיס של צדקה ושלא לתת עמהם מס אם כך נהגו בעיר מימי קדם [שלא] לתת ביחד

לגבאי הצדקה ממשיכה את שיטת רש"י המעניקה סמכות נרחבת לגבאי הצדקה, ועל פיה רשאים גבאי הצדקה לרכוש במעות הצדקה אפילו מחצלות לבית הכנסת.³⁹

פוסקים אחרים סברו כי כל זמן שכספי הצדקה לא הגיעו לידי הפרנסים, הסמכות לקבוע את מטרת הצדקה נשארת בידי של התורם, והוא רשאי לעשות בכספו כרצונו. ר' יצחק מווינה למשל, סבר שבדרך כלל אין למוסדות הקהילה סמכות לרכז את גביית הצדקה בידיהם, ותרומת הצדקה צריכה להישאר בידי הפרט. לדעתו ההוראה להעניק את דמי מעשר עני לקרובים תחילה צריכה ללמד הלכה למצוות צדקה בכלל:

ורואה אני שהדברים קל וחומר ומה מעשר עני שהתורה זכתה לעניים וחייב בעל השדה לעשר אפי' הכי נותן לקרוביו. הצדקה שאדם נותן מדעתו לא כל שכן שיתן לקרוביו עד חצי. ונראה בעיני דוקא שהפריש הצדקה כדי לחלק בין עניי העיר או בין עניים דעלמא [עניי העולם] אז לא מצי [לא יכול] ליתן לעניי קרוביו אלא למר מחצה ולמר שני חלקים [על פי דעה אחת חצי ועל פי דעה אחרת שני שלישי]. אבל אם הפריש הצדקה בסתם ולא גילה בדעתו בשעת הפרשה שיש דעתו לחלקה בין עניי העיר ובין עניים דעלמא [עניי העולם] זכו בה קרוביו עניים כי מסתמא כל הנותן צדקה על דעת התורה נותן והתורה אמרה ענייך קודמין לעניים אחרים ועוד הואיל והוא עשיר קרובים העניים אינם מוטלים על הגבאי שבעיר לפרנסם כי אם עליו כדפרישית לעיל

אלא כל אחד נותן לבד אינם יכולי' לכופו ולשנות מנהגם אם לא מדעתו אך אם נהגו לתת יחד אינו יכול ליפרד מהם".

39. "אמר אביי מריש לא הוה יתיב מר אציפי דבי כנישתא כיון דשמעה להא דתניא ולשנותה לכל מה שירצו הוה יתיב". בבא בתרא ח ע"ב. ורש"י: "אציפי דבי כנישתא. מחצלות של בית הכנסת משום דמזבני לו ממצות קופה".

נמצא שזו הצדקה שלהם היא הלכך הם זכו בה כך נראה בעיני
אני המחבר.⁴⁰

ר' יצחק מווינה סבור כי ברירת המחדל היא מסירת הצדקה לקרוב תחילה, ולפיכך, בכל תרומה של צדקה ללא ייעוד מפורש של הכסף ("בסתם"), יש להניח שהיא כוונה לקרובים ולא לעניי העיר. אף במקרה שאמר התורם במפורש שהוא מעוניין שהתרומה תימסר לעניי העיר, מוטל על הגבאים לחלק את כספי התרומה בין קרוביו לבין שאר העניים על פי הפשרות המקובלות, חצי-חצי, או שלישי ושני שלישי. בפתרון המחלוקת נעות התשובות בין הכרה בעדיפות כוחו של הציבור לבין תביעות הפרט, אך נראה שבדרך כלל עמדתו של ר' יצחק מווינה היא זו שנקבעה להלכה מאוחר יותר.⁴¹ במקום אחר מובאת דעתו באופן דומה:

ומכאן אני למד אדם שנדר צדקה יכול ליתן לעניי קרוביו עד חצי מכל מה שנדר, ולמאן דאמר אפילו ב' חלקים מציל לקרוביו ממעשר [הכי נמי מציל שני חלקים], וקל וחומר הוא, אם אפילו מעשר עני שאמרה תורה ליתן לעניים, ואפילו הכי [אפילו כך] יכול ליתן לקרוביו עד חצי או שני חלקים, כל שכן צדקה שנותן מדעתו. ודוקא אם הפריש צדקה ופי' לעניי עולם, אבל אם נדר צדקה לסתם ולא גילה בדעתו בשעה שנודר למי רוצה לחלקה,

40. ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, זייטאמיר, תרכ"ב, חלק א, הלכות צדקה, סימן כב; כן ראו מרדכי, בבא בתרא, סימן תק. בדבריו "כך נראה בעיני" מתכוון ה"אור זרוע" להצביע על העובדה שהוא חלוק על הריצב"א. במרדכי, לעומת זאת, הובאו הדברים במשך אחד.

41. ר' יוסף קארו, שולחן ערוך ור' משה איסרליש, רמ"א, יורה דעה, סימן רנא, סעיף ה. וכן ראו בית יוסף, שם; ר' אליעזר ממיץ, שיטה מקובצת, נדרים סה ע"ב; כל בו סימן פב, והתשבץ הקטן סימן תה, בשם המהר"ם מרוטנבורג. תשובת הריצב"א צוטטה ונוספו בה המילים "המפריש ממונו לצדקה" וכך היא נזכרת בהקשר של ההלכה המבררת את כוונות מי שהבטיח לתרום לצדקה ולא פירט את כוונותיו. ראו מרדכי: "המפריש ממונו לצדקה ויש לו קרוב בעיר אינו רשאי לתתה לקרובו לבדו אלא לגבאי העיר יתננה והם יחלקוה כראוי לכל אחד ואחד". כן ראו צייטוט זה בבית יוסף, שם.

יכול ליתן הכל לעניי קרוביו. שכל הנודר על דעת תורה נודר, והתורה אמרה "ענייך קודמין". ועוד הואיל והוא עשיר וקרוביו עניים מוטלין עליו לזונן ולא על גבאי העיר כדאיתא פרק רבי אליעזר בנדרים ונמצא צדקה משל קרוביו היא הלכך הם זכו. כך נראה לי אני יצחק ב"ר משה עכ"ל אז"ק.⁴²

דיון זה בדבר אופן חלוקת הצדקה בין קרובי הנותן לבין שאר העניים, אף הוא נדון שנים רבות קודם לכן במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירושלמי:

מדה זו אמורה בכהנים ובלויים ובישראלים. היה מציל נוטל מחצה ונותן מחצה היה לו דבר מועט נותן לפנייהם והן מחלקין ביניהם.⁴³

על פי המשנה, כל מי שמוטלת עליו חובת מעשר אני, בין אם הוא כהן, לוי או ישראל, רשאי להעניק מחצית מדמי המעשר לנזקק שהוא קרוב משפחתו, ואת המחצית השנייה לעניים זרים.⁴⁴ התוספתא אף היא מקבלת את הדרישה הזו לחלק לשניים את דמי המעשר, אך מביאה דעה נוספת המאפשרת לתורם לתת שני שלישי לקרוביו:

אין פוחתין לעני בשעת מעשר עני מחצי קב חטין, או קב שעורין. במה דברים אמורים על הגורן, אבל מתוך ביתו נותן כל שהוא, ואינו חושש. ושאר מתנות כהונה ולויה נותן כל שהוא ואינו חושש. רצה מציל מחצה ונותן מחצה. אבה יוסה בן דוסתאי אמר משום רבי ליעזר: רצה נותן לפנייהם שלישי, ומניח שתי ידות לקרוביו.⁴⁵

42. ר' מרדכי ב"ר הלל, ספר המרדכי, בבא בתרא, סימן תרנט.

43. משנה, פאה, פרק ח משנה ו.

44. ר' משה בן מימון, רמב"ם, פירוש המשנה, שם. כן ראו בירושלמי, פאה, פרק ח הלכה ו.

45. תוספתא, פאה (מהדורת ליברמן), פרק ד הלכה ב, על פי כתב יד וינה.

העמדות השונות של הפוסקים, אלה גם אלה הכירו בהסכמה החברתית כגורם העומד ביסוד ההכרעה הציבורית, כשם שהכירו בחובת הפרט למעורבות אישית. מגבלות ההכרעה הציבורית היחידות הן גדרי ההלכה, והן קובעות כי סך כספי הצדקה המוטלת על כל אדם לא יעלה על עשירית מן הנכסים והרווחים (או חמישית מהם לנוהג מידת חסידות), מתוכם חייב כל אדם לסייע לקרוביו. ההכרעה הציבורית תצטרך לחול, אפוא, על פשרה בתוך גבולות עשרת האחוזים, כדי שהפרט יוכל למלא את חובותיו כלפי קרוביו, והציבור ימלא את חובותיו לעניי העיר. דמותה של הפשרה המושגת בכל חברה מעניקה למוסדות הרווחה הציבוריים את צביונם הקונקרטי.

ה. הרחבה: אופן כפיית הצדקה

יסוד משפטי חשוב בתפיסת הרווחה הוא היכולת לכפות את הצדקה. האפשרות לכפות את הצדקה מופיעה כבר בגמרא, אם כי מופיעים בה רמזים לקשיים הכרוכים בכפייה זו, שהתלבטה בשאלה אם אמנם יש לכפות על הצדקה, מכיוון שהוצאת ממונם של אנשים מידיהם בכוח נחשבת למידה מגונה. הגמרא פסקה בסיכומו של הדיון, כי אפשר לגבות צדקה בכפייה מעשירים בלבד, כלומר, ממי שידם משגת, וכי אין לנהוג מידה של כפייה נגד מעוטי אמצעים, למרות שגם הם מחויבים במצוות הצדקה:

אמר מר: אין עושין שררות על הצבור פחות משנים. מנא הני מילי [מניין למדים הלכה זו]? אמר רב נחמן, אמר קרא: "והם יקחו את הזהב וגו'" (שמות כח:ה). שררות הוא דלא עבדי, הא הימוני מהימן [שררה אין עושים פחות משנים, אבל גם יחיד בלבד נאמן], מסייע ליה [הלכה זו מסייעת לן] לרבי חנינא, דאמר רבי חנינא: מעשה ומינה רבי שני אחין על הקופה [של צדקה]. מאי שררותא [מהי השררה המופעלת בהקשר של צדקה]? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו

בערב שבת. איני [הכן הוא]? והא כתיב: "ופקדתי על כל לוחציו" (ירמיהו ל: כ), ואמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: ואפי' על גבאי צדקה! לא קשיא [אין קושיה בדברים]: הא דאמיד, הא דלא אמיד [במקרה הראשון מדובר באדם אמיד, שעליו מותרת הפעלה של כפיית צדקה. במקרה השני מדובר באדם שאינו אמיד, ועליו אסורה הכפייה]! כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה [כמו במקרהו של רבא שכפה את רב נתן בר אמי שהיה אדם אמיד, ולקח ממנו ארבע מאות זוז לצדקה].⁴⁶

ההיתר לכפות מתן צדקה מוגבל אפוא, לכפיית עשירים בלבד.

חכמי ימי הביניים נחלקו בפרשנות סמכות זו. היו שסברו כי הצדקה היא מצווה וולונטרית הנתונה לנדיבות ליבו של הפרט ואינה נתונה לכפייה, לדבריהם, אותה סוגיה המתארת כפייה על צדקה פירושה שכנוע. עמדה זו צוטטה בשמו של ר' יוסף טוב עלם (פרובאנס ~980–1050):

שאל הרב ר' יוסף את ה"ר יצחק בר אברהם על הצדקה שפוסקין בני העיר ויש יחידים שמסרבים על דעת הרבים ולא אבו שמוע. ואני שמעתי שכתב רבינו שמעיה בשם רבינו יוסף טוב עלם: אין מעשין [כופים] על הצדקה אפילו למצוה שנאמר "כי בגלל הדבר הזה יברכך", ושנינו: כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה, ואין הדבר תלוי אלא בנדיבות [הלב] ומדברי הרצאה עכ"ל.⁴⁷

ר' יוסף טוב עלם סבר כי כפיית הצדקה אסורה. מסורת זו המשיכה במאה השתים עשרה בתורתו של רבנו תם (ר' יעקב ב"ר מאיר, רמרו, ~1100–1171). ר' יצחק (ר"י) מדמפייאר (~1115–1175) לעומת זאת,

46. בבא בתרא ח ע"ב.

47. מרדכי, בבא בתרא, סימן תצ.

סבר כי ניתן לכפות צדקה חרף היותה מצוות עשה. מחלוקת זו התבררה בתוספות בבבא בתרא :

אכפיה לרב נתן – ואם תאמר והא בפרק כל הבשר (חולין קי ע"ב, ושם ד"ה כל) אמר כל מצוות עשה שמתן שכרה [כתובה] בצדה אין בית דין של מטה מוזהרים עליה, וגבי צדקה כתיב "כי פתוח תפתח את ירך לו" וכתוב "כי בגלל הדבר הזה יברכך" (דברים טו) ?

ואומר רבנו תם דהאי כפיה – בדברים... ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי.

ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ" וגו'.

ולריצב"א נראה דהא דאין בית דין מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה היינו דאין נענשין.⁴⁸

לפי רבנו תם מצוות הצדקה היא דבר המסור ללב, שאינו כלל מעניינם של הזולת או של החברה. ר' יצחק (ר"י) לעומת זאת, סבר שכפיה בצדקה מותרת חרף היותה מצווה ולא חובה ממונית. הריצב"א שהיה תלמידם של רבנו תם ור"י, המשיך את שיטת רבנו תם, אף כי סבר שהקהילה רשאית לכפות לכשתרצה, אמנם אינה מחויבת בדבר.

דעת ריצב"א היא שצדקה איננה מן המצוות שהחברה חייבת לכפות על פרטיה, אם כי פסק שהיא רשאית: "שאם אדם אינו רוצה ליתן בקופה של צדקה שיכולין בני העיר לכופו אותו".⁴⁹ נראה שהוא הביין את הכפייה מתוך ההקשר ההלכתי של "מיגדר מילתא", שפירושו הכרה בצורך

48. תוספות, בבא בתרא ח ע"ב. כן ראו רבנו יצחק ב"ר משה מווינה, אור זרוע, חלק א, הלכות צדקה, סימן ד, זיטאמיר, תרכ"ב. כן ראו ר"ן, כתובות, יח ע"א; ר' משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, בבא בתרא ח ע"ב. על הריצב"א ראו: אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 261–271.

49. ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות צדקה, סימן ד, זיטאמיר, תרכ"ב.

לכפות ערכי דת ומוסר על פרטים בחברה גם שלא על פי הדין כדי לקיים את התורה כולה.⁵⁰ נראה כי גם ריצב"א ראה את הכפייה האופציונלית מתוך אותו הקשר ומשום כך השווה את כפיית הצדקה עם הכפייה המצפונית של מצוות כיבוד אב ואם.

מהר"ם מרוטנבורג חידד את הדברים וגרס שמצוות צדקה היא חובה קהילתית, והקהילה רשאית לגבותה יחד עם שאר מיסי הקהילה. כפי הנראה, הצדקה לא נגבתה עד כה באופן פרטי אלא במסגרת התרומות לבית הכנסת בזמן קריאת התורה, ומהר"ם סבר שיש לבדל את הגבייה למטרות צדקה מגביית התרומות לבית הכנסת יחד עם גביית המס. רשות זו שנזקפת לקהילה, והזיקה לשאר מיסי קהילה, מעלה על הדעת כי הצדקה היא חובה ממונית, חובה שחלה על הנכסים:

על אודות ראובן הפורש מן הצבור שלא לתת לתוך כיס של צדקה ושלא לתת עמהם מס אם כך נהגו בעיר מימי קדם [שלא] לתת ביחד אלא כל אחד נותן לבד אינם יכולי' לכופו ולשנות מנהגם אם לא מדעתו. אך אם נהגו לתת יחד אינו יכול ליפרד מהם... ואפילו אם היא עיר חדשה דאכתי לא נהגו בה מידי [דבר] נראה דכופים אותו לתת עמהם לתת לתוך הכיס כדתניא בתוספתא (ב"מ פ"א) כופי' בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת ולקנות להם ספר תור נביאים וכתובים, והוא הדין להכניס אורחים ולחלק להם צדקה... ושלום מאיר בר' ברוך שי.⁵¹

מהר"ם סובר מחד גיסא שצדקה פרטית איננה ניתנת לכפייה, אך מאידך גיסא היכולת של הקהילה לגבות מס מאפשרת לה לגבות גם מס רווחה, מס של צדקה. האם מדובר בחובה ממונית על פי מהר"ם? כפי שאראה בהמשך הפרק, הכפייה אליה מכוון מהר"ם היא כפייה של ערכי קהילה קיבוציים ולא של חובה משפטית כלכלית טהורה.

50. יבמות צ"ב.

51. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד (דפוס פראג) סימן תתיח.

בין החכמים בספר נראה כי הייתה תמימות דעים באשר לחובת הקהילה לכפות על פרטיה את מצוות הצדקה. כך למשל סבר הרמב"ם (1138–1204):

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכיין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.⁵²

הרמב"ם סובר שעל בית הדין מוטלת החובה לגבות את תשלום הצדקה. אלא שגבייה זו נעשית מתוך נקודת מוצא של חובה, חובת הפרט וחובת הציבור, ולא מתוך תפיסה של זכות הנזקקים עצמם. לפיכך, היא נמדדת על פי יכולתו של התורם ולא על פי צרכיו של הנזקק – עובדה המצביעה על היעדר יחסי יריבות עם הנזקק.

בדעתו של הרמב"ם צידד גם הרמב"ן (ר' משה בן נחמן, גירונה, 1194–1270), שאף הוא הבחין הבחנה שאינה שוויונית בין אמיד למי שאינו אמיד. כפיית החובה לתת צדקה תלויה בעושרו של התורם:

כשהן כופין על קיצותן של בני העיר היינו שררותא ובעינין תרי. וכל שכן שפעמים שהן כופין למי שהוא אמיד לעשות צדקה שלא מחמת קיצות הקופה, כגון הא דאכפייה רבא לרב נתן בר אמי דלאו מחמת קיצותא דמתא הוה [שלא מחמת שומה עירונית היה], אלא שהיה עשיר ולא הוה עביד כדבעי ליה [ולא נתן כפי שהיה מצופה ממנו].⁵³

52. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה י. וראו לעניין הכפייה על המצוות במיגדר מילתא: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם, פרק כד, הלכה ד.

53. ר' משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, בבא בתרא ח ע"ב.

הרמב"ן סובר שהכפייה המדוברת היא כפייה על העשיר לקיים מצוות צדקה בהתאם ליכולתו הכלכלית ואינה תלויה בקציצה, במס עירוני קבוע ושוויוני. במקרה כזה כופים על האדם למלא את חובתו המוסרית כלפי העניים, חובה שאין בה יחסי יריבות והיא משתנה בין אדם לאדם. כדברי הרמב"ן סבר הרשב"א (ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת, ברצלונה, 1235–1310) שאסור לגבות צדקה בכפייה; כפייה מותרת רק על אדם אמיד:

שאלת: עני אחד, יש לו אב עשיר ואינו רוצה לפרנסו, שאינו חייב לזונו אלא כשאר אנשי העיר, מהו לכופו בבית דין?
תשובה: כל שהבנים קטני קטנים, עד שית [עד גיל שש] חייב לזונן, וכופין אותו, ואפילו לא אמיד... ולמעלה משית, כל שהן קטנים, שאינם בני מלאכה, כופין אותו בדברים [על ידי השפעה ושכנוע]... ואלו אמיד, כייפין ליה [כופים אותו]... ונראה לי, דאפילו בבנו גדול, אי אמיד כופין אותו לזונו מדין צדקה כי ההיא דרבא, וכופין אותו לצדקה יותר משאר העשירים שבעיר וקודם להם, שחייב הוא לפרנסו משום "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה:לו). ואינו יכול להמלט מחיוב זה ולומר שיפרנס אותו עם שאר העשירים על ידי גבאי צדקה, שכל הנופל, אינו נופל תחילה ליד גבאי.⁵⁴

הרשב"א חוזר על ההלכה כי קיימת חובה של כל אדם לפרנס את ילדיו עד גיל שש. זוהי חובה בסיסית של אדם לילדיו. על חובה זו מתווספת חובה הנשענת על מצוות הצדקה אולם במקרה זה קודם הוא לשאר אנשי העיר, כנראה על פי הכלל "ענייך קודמים". הרשב"א חוזר על טענת רבנו תם שהכפייה היא בדברים בלבד, כנראה גם כאשר הדברים אמורים באדם אמיד. למעשה, הרשב"א, כמו שאר החכמים שהזכרתי, סבר

54. ר' שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, שו"ת הרשב"א, ירושלים, תשנ"ז, חלק ג, סימן רצב. ראו עוד, שם, חלק ד, סימן נו.

שכפייה איננה חובה משפטית אלא כפייה דתית של מצוות הדת. היא איננה נשענת על חובה שחלה על נכסי העשיר אלא על מצפוננו.

במקום אחר הסתמך הרשב"א על דברי רב האי גאון, שאסור לכפות את האדם למצוות צדקה שלא בפניו:

כי הוה אתי לקמיה דרבא [כאשר היה מגיע לפני רבא – כדיין, אב שאיננו מוכן לפרנס את בניו] אמר ליה נחא לך דמיתזני בניך מצדקה [אמר לו: האם דעתך נוחה בכך שבניך יתפרנסו מן הצדקה]? ולא אמרן אלא דלא אמיד אבל אמיד מכפינן ליה בעל כרחו [ודברים אלה אמורים – שמנסים לשכנע אב לפרנס את בניו – באדם שאינו אמיד, אבל אדם אמיד כופים אותו בעל כורחו]. כלומר מדין צדקה, מיהו לא נחתינן לנכסיה [אין יורדים לנכסיו כדי לגבות את דמי הצדקה], והיכא דליתיה נמי דלא אפשר למיכפייה לא זנינן להו לבניה מנכסיה כי היכי דלא עבדינן צדקה מנכסיו [ובמקרה שהאב אינו נמצא במקום, כאשר אי אפשר לכופו, אין מפרנסים את הבנים מנכסיו כשם שאין גובים צדקה מנכסיו].⁵⁵

לדעת הרשב"א, כפיית צדקה כוללת רק הפעלת לחץ אישי על מי שמסרב לתת, אבל היא לא כוללת אפשרות לקחת את ממונו ולחלקו לעניים. כיוון שכך, במקרה שאדם עשיר אינו נמצא בעיר לא ניתן לגבות ממנו כספי הצדקה ולחלקם.

כנגד עמדה זו של הרשב"א קבע רבנו ניסים גירונדי, הר"ן (גירונה, 1320–1380), שאין מניעה לכפות על הצדקה ולגבות לשם כך נכסים, בין בפני הבעלים בין שלא בפניהם.⁵⁶ הר"ן מסיק מהלכת מי שנשתטה, שאיבד את שפיותו, שבית דין רשאים לגבות צדקה מנכסיו (הלכה

55. ר' שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, חידושי הרשב"א, כתובות מט ע"ב.

56. רבנו ניסים, רבנו ניסים על הלכות הרי"ף, כתובות, יח ע"א.

זו תתברר בהמשך). אם כך הדין באדם שאיבד את שפיותו, על אחת כמה וכמה שזוהי גם ההלכה באדם שפוי. דעת הר"ן התקבלה מאוחר יותר להלכה.⁵⁷

הכפייה הדיפרנציאלית העולה מדברי כל חכמים אלה מקשה על הגדרתה ככפייה משפטית מן הסוג המקובל בגביית חובות. שוויון בפני החוק הוא כלל חשוב בהלכה, שוויון בין גבר לאישה, עשיר ודל. הכפייה בצדקה כפי שבא הדבר לידי ביטוי בצדקה הקיבוצית, אינה נוהגת באופן שוויוני. היא מתמקדת בתורם, ומפלה בין עני ועשיר. היא אפילו איננה מיועדת לספק את צורכי העני, אלא עוסקת בחובת הפרט להרים מס למטרת הרווחה הקיבוצית על פי עושרו. חלוקת הצדקה הקיבוצית אף היא טורחת לקומם את העני ממצוקתו, ומתמקדת בעני על פי צרכיו. ככלל מתמקדת ההלכה בעני ובתורם המעניק לו מהונו; בעני על פי צרכיו ומצוקתו, ובתורם על פי יכולתו לתרום.⁵⁸

57. ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, כתובות פרק ד סימן יז: "והעיקר הנראה בעיני הוא דברי הר"ן". וראו שולחן ערוך חושן משפט, סימן רצ, סעיף טו: "ומי שנשתטה או נתחרש, בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי".

58. כדברי ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה א: "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת". שונים בעליל הם דבריו של תמרי: "Tzedaka has the same root as "Tzedek" – justice – since acts of assistance are looked upon in Jewish thought primarily as a reflection of a social imbalance. They are not merely prompted by mercy or personal pangs of conscience, but rather constitute the fulfillment of the obligations that flow from wealth", Tamari, *With All Your Possessions*, p. 248. במורה נבוכים, דא עקא, שהרמב"ם עצמו הגדיר את מושג הצדק באופן שונה בתכלית מתמרי: "הביטוי צדקה גזור מן צדק, והוא "אלעדל". 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

1. הרחבה: האם כפיית הצדקה מלמדת על שעבוד ממוני?

כפי שהראיתי עד כה, דעת רוב החכמים היא שצדקה היא בת כפייה. האם כפיית הצדקה נתפסה כפעולה משפטית באותה משמעות שיש לגביית חוב בהלכה, הנתפסת כחובה משפטית שיש מולה תובעי זכות, או שמא ככפייה על הסובייקט לקיים מצווה. בכפיית חובה משפטית הכפייה היא במסגרת מערכת של יחסי יריבות. בכפייה על מצווה דתית כמצוות צדקה הכפייה היא במסגרת אינדיבידואלית חרף העובדה שנהנה ממנה אינדיבידואל נוסף.

מן התלמוד נראה לכאורה, שהצדקה היא חובה ממונית של ממש והצדקה נגבית באותו האופן בו גובים חוב ממוני:

ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מי שנשתטה, בית דין יורדין לנכסיו, וזנין ומפרנסין את אשתו ובניו ובנותיו ודבר אחר... מאי דבר אחר? רב חסדא אמר: זה תכשיט, רב יוסף אמר: צדקה. מאן דאמר תכשיט, כל שכן צדקה; מאן דאמר צדקה, אבל תכשיט יהבינן לה [נותנים לה], דלא ניחא ליה דתינוול [שאינן דעתו נוחה שאשתו תהיה בלתי מטופחת].⁵⁹

בעל שבר, הן קרויות צדקה. לכן אמר על החזרת הפיקדון: ולך תהיה צדקה, מפני שכאשר אתה נוהג מידות האופי הטובות, אתה נוהג בצדק כלפי נפשך המדברת, מפני שאתה נותן לה את המגיע לה". ר' משה בן מימון, רמב"ם, מורה נבוכים, תרגם מיכאל שוורץ, תל אביב, תשס"ג, חלק ג, פרק נג. לגבי כפיית הציבור להצלת נפשו של נזקק ראו גיטין מה ע"א: "אין פודין את השבוין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם. גמ'. איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם – משום דוחקא דצבורא [הכבדה על כספי ציבור] הוא, או דילמא [שמא] משום דלא לגרבו ולייתו טפי [שלא יתפסו הנוכרים עוד]? ת"ש: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה [פדה את בתו] בתליסר אלפי [בשלושה עשר אלף] דינרי זהב. אמר אביי: ומאן לימא לן [ומי יאמר לנו] דברצון חכמים עבד [עשה]? דילמא [שמא] שלא ברצון חכמים עבד [עשה]". וראו פתחי תשובה, יורה דעה, סימן רנד לגבי הצלה במקום סכנה.

59. כתובות מח ע"א.

במצב שבו אדם מאבד את שפיותו ואת כושר השיפוט שלו, בית דין ממנים לו אפוטרופוס אשר דואג לצרכיו הגשמיים והרוחניים. על פי דברי התוספות מדובר במי שאיבד את שפיותו לאחר שצבר נכסים ופרנס את משפחתו ותרם מכספו לצדקה.⁶⁰ הלכה זו נפסקה גם ברמב"ם:

האפוטרופין עושין לקטנים לולב וסוכה וציצית ושופר וספר תורה תפילין ומזוזה ומגילה. כללו של דבר כל מצות עשה שיש לה קצבה בין שהיא מדברי תורה בין שהיא מדברי סופרים עושין להם אף על פי שאינן חייבין במצוה מכל המצות אלא כדי לחנכן. אבל אין פוסקין עליהן צדקה ואפילו לפדיון שבויים מפני שמצות אלו אין להן קצבה. ומי שנשתטה או שנתחרש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.⁶¹

לא רק מי שנעשה שוטה אלא אף מי שהתחרש מחויב במצוות צדקה. הרמב"ם מבחין בין חובת הממונה על יתומים שאיננו רשאי להפריש מכספי היתומים צדקה, לבין הממונה על מי שהשתטה או התחרש שמוטל עליו להפריש צדקה מכספם למרות ששוטה פטור מכל מצוות התורה.⁶² יש לשים לב שאף הרמב"ם דייק בלשונו וכתב "מי שנשתטה" ולא "השוטה". הרמב"ם איננו עוסק בשוטה ובחרש מלידה אלא במי שהיה שפוי ואיבד את שפיותו.⁶³ בדומה למי שצבר הון ולאחר מכן עזב את

60. תוספות, שם, ד"ה ולא שאני לך: "ולפי זה צריך לומר ההיא דמי שנשתטה דזנין בניו ובנותיו אפי' לא היה משרה אותם מתחלה ואין נראה לר"י דאם לא השרה אותם מתחלה ע"י שלישי ולא פירנסם אמאי מפרנסין אותם אלא ודאי איירי כשהיה מפרנסם קודם".

61. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות נחלות, פרק יא, הלכות י-יא.

62. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות חגיגה, פרק ב, הלכה ד.

63. השימוש בפועל "נשתטה" לתיאור בריא ונשתטה חוזר בכל מקום ברמב"ם. ראו הלכות אישות, פרק יב, הלכה יז; פרק יג, הלכה ז; הלכות גירושין, פרק ב, הלכה יז; פרק ו, הלכה ח; הלכות שוטה, פרק א, הלכה י; הלכות שגגות, פרק ג, הלכה ח; הלכות עדות, פרק יד, הלכה ב. בכל המקרים הללו מתואר מי שנשתטה כאדם שיש לו אישה ולפיכך ברי שנשארה בשפיות, שאם לא כן אין הקידושין תופסים.

ביתו והיגר "למדינת הים", שבית הדין יורדים לנכסיו ומפרנסים את משפחתו, כך הוא הדין במי שצבר הון ואיבד את שפיותו.⁶⁴

ניתן לפיכך להסביר את דברי הרמב"ם שבית הדין פועל במקרה זה כמי שיוורד לסוף דעתו של מי שהשתטה או התחרש, ומניח שרצונו היה, כאשר היה שפוי, להפריש צדקה מנכסיו. כך הסביר את דברי הרמב"ם ר' יוסף קארו: "טעם רבינו משום דמסתמא כל אדם ניחא ליה למעבד צדקה מממוניה".⁶⁵ בהסתמך על ההנחה שרצונו של אדם להפריש צדקה מנכסיו, אנו מניחים שמי שהשתטה רצה בעודו שפוי לתת צדקה, ולפיכך בזמן אי־שפיותו אנו עושים את רצונו ומפרישים צדקה מנכסיו. דברי הרמב"ם חלים, גם לדברי ר' יוסף קארו על מי שנשתטה בלבד ולא על מי שנולד שוטה. על הלה, סובר גם הרמב"ם שהוא פטור מן הצדקה, שכן מעולם לא חלה עליו החובה לתת צדקה.

אלא שר' יוסף קארו הוסיף הסבר נוסף: "כי ממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה".⁶⁶ לכאורה נראה כי קביעה זו אינה משאירה מקום לספק שהצדקה היא חוב משפטי המוטל על נכסיו של אדם ומשעבד אותם. אולם לדעת ר' אפרים נבון (ירושלים, 1677–1735) בספרו "מחנה אפרים", השעבוד חל רק על מי שהתחייב לתת צדקה בשפיותו, התחייבות מפורשת או התחייבות שבשתיקה. לאחר שהקשה מדוע גובים צדקה מן השוטה הפטור מן המצוות אף הוא הסיק שהדברים אמורים במי שאיבד את שפיותו ולא במי שנולד שוטה:

בהלכות עדות מדובר במפורש במי שהיה שפוי ונשתטה. אין ולו מקרה אחד בו מדובר במי שנולד והוא שוטה. כך גם הבין את הדבר הר"י שהובא בתוספות בכתובות, מח ע"א, ד"ה ולא שאני לך.

64. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות, פרק יב, הלכות טז-יז.

65. ר' יוסף קארו, כסף משנה, הלכות נחלות, פרק יא, הלכה יא.

66. שם.

ולכאורה איכא לאתמוהי [יש לתמוה] דגבי שוטה כיון דחיובא דמצוה עליה [שכיוון שחובת קיום המצווה מוטלת עליו] שהרי הוא פטור מכל המצות מאי שיעבוד נכסים שייך כאן. דלא דמי חיוב זה לשאר חוב דעלמא [הלוא אין דומה חובת הצדקה לחובה ממונית רגילה] שאם היה חייב מנה לראובן מוציאין מידו ואפילו לאחר שנשטתה. דההיא שאני שכבר נתחייב בו בעודו בריא [שהרי חובות אלה נטל על עצמו בעודו שפוי]... אבל לחייבו לאחר שנשטתה על מזונות דלהבא כיון דעדיין לא נתחייב בהם וחיובא דמצוה ליכא [אין] עליה [עליו] עכשו. מינה נמי [ניתן להסיק מכאן גם] דאין בית דין יורדין לנכסיו. ועל כרחין צריך לומר דטעמא דהכא [שהסיבה לדבר כאן היא] אינו אלא משום דמינח ניחא ליה [שאנו משערים שדעתו נוחה] לזון את בניו...⁶⁷

הנחת היסוד לדעת ה"מחנה אפרים" היא שאדם רוצה לזון את בניו ולתרום לצדקה, ולפיכך גם כאשר מאבד את שפיותו יכולים בית דין לפסוק צדקה מנכסיו.

במאה התשע עשרה התעורר ויכוח על נושא זה ממש, היו שסברו שצדקה אכן יוצרת בתנאים מסוימים שעבוד על הנכסים. מחבר "קצות החושן", רבי אריה לייב הלר (פולין 1812–1745) סבר כי שעבוד הנכסים המוזכר ב"כסף משנה" מציין חוב ממוני של ממש של בעל נכסים לעניים: "ממון עניים גביה [לגביו] הוא כאילו חייב להם חוב ממש, אם כן זה שאנו כופין אותו היינו להחזיר לעניי עולם מה שחייב להם".⁶⁸ ר' אריה לייב הלר אף הסיק משעבוד נכסיו של שוטה שגביית הצדקה איננה תלויה בקיום מצוות, שכן שוטה פטור ממצוות וכלל זאת גובים מנכסיו.⁶⁹

67. ר' אפרים נבון, מחנה אפרים [קושטנדינא, תצ"ח], בני ברק, תשמ"ו, הלכות צדקה, סימן א. כן ראו שו"ת מהר"ט, חלק א, סימן קכז.

68. הרב אריה לייב הלר, קצות החושן, חושן משפט, סימן רצ, ס"ק ג.

69. שם.

אולם כנגד דעת ה"קצות החושן" יצא מחבר שו"ת אבני נזר, ר' אברהם בורנשטיין (פולין 1839-1910), ולדעתו אין גביית הצדקה משוטה מהווה ראייה שכן קיימת בה הנחה שמכללא שאילו היו שואלים את האדם שנשתטה בהיותו שפוי, היה מבקש שיעניקו צדקה מנכסיו: "ולא הועיל כלום דאפילו דין צדקה כמו פדיון הבן אכתי [עדיין] אינו אלא בבר חיוב מצות... ועל כרחך לומר בנשתטה כמו שתירץ הר"ן על קושייתו דשלא בפניו הוא ותירץ משום דמסתמא ניחא ליה".⁷⁰ כך גם סבר ר' יעקב לורברבוים מליסא (גליציה 1770-1832), בעל "נתיבות המשפט" ששעבוד ממנו של אדם לצדקה שנאמר ב"כסף משנה", חל על נכסים אך ורק במקרה שיש אדם מסוים שזכאי לקבל את הכסף, כגון במקרה שבו מוטל על אדם לפרנס את קרוב משפחתו, או במקרה בו מוטל חוב קיבוצי על כל בני הקהילה. במקרה בו הבעלים הצהירו מראש על הפרשת כסף לצדקה מיזמתם, אין שעבוד נכסים:

עיינ קצות החושן דהוכיח שיש שעבוד נכסים בצדקה. ולפי עניות דעתי נראה דליכא [שאינן] שעבוד נכסים רק במקום שדין בית דין לכופו על הצדקה, כגון [לפרוע] [לפרנס] קרובו או ליתן לקופה ולתמחוי של העיר שבאו החיובים עליו שלא מכח דיבור פיו, אבל צדקה שבא עליו מכח דיבור פיו הוי [הרי הוא] כנדר וליכא [ואינן] שעבוד נכסי [נכסים].⁷¹

הצהרה מפורשת לתרום כסף לצדקה איננה יוצרת שעבוד נכסים למרות שהיא מאפשרת גבייה של הנכסים במקרה שההצהרה לא תקוים.

פוסקים אחרים סברו שהראשונים חלקו בדבר.⁷² כך דייקו מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, שכפיית הצדקה היא כפייה לקיים מצווה ולא

70. ר' אברהם בורנשטיין, שו"ת אבני נזר, חלק יו"ד סימן קסז.

71. הרב יעקב לורברבוים, נתיבות המשפט, חושן המשפט, סימן רצ, ס"ק ח.

72. ראו ר' דוד פרידמן, שו"ת שאילת דוד, חלק יורה דעה, סימן ז; ר' יוסף שאול נתנון, שו"ת שואל ומשיב, מהדורה א, חלק א, סימן ט.

כפייה משפטית: "מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותן מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן."⁷³ ניתן להוכיח זאת ממהות הכפייה – מכת מרדות – פעולה חינוכית על גופו של אדם. בית הדין גם יורדים לנכסיו, אבל עושים זאת בפניו בלבד, וכפי שמציינים זאת מפרשי הרמב"ם, מדובר בכפייה יוצאת מן הכלל כדי לציין שמדובר בכפייה לשם קיום מצווה ולא מעשה כפייה על הנכסים עצמם.⁷⁴ כפייה זו איננה פעולה משפטית באותה משמעות שיש לגביית חוב בהלכה, הנתפסת כחובה משפטית שיש מולה תובעי זכות, אלא כפייה של חובה לקיים מצווה. חובת הצדקה המתוארת בדברי אותם חכמים היא מצווה אישית "מה שראוי לו ליתן", והיא נובעת מחובת האחריות כלפי הנזקק, לא מתוקף זכותו. התובעים הם שליחי הציבור – גבאי הצדקה – ולא העני. הסנקציה – מכת מרדות – מצביעה על המטרות ה"חינוכיות" של מסורת כפיית המצוות.

אם אכן גביית הצדקה נוהגת באופן דיפרנציאלי והיא מתמקדת באדם ולא בהונו, מהי הסיבה שראו אותה חכמים רבים כגביית חוב? כחובה היוצרת שיעבוד על נכסי התורם? התשובה לשאלה זו נעוצה בעובדה שצדקה איננה חובה פרטית בלבד החלה על כל יחיד ויחיד, אלא היא

73. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ז, הלכה י. וראו לעניין הכפייה על המצוות במיגדר מילתא: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם, פרק כד, הלכה ד.

74. מחנה אפרים הלכות מלוה ולוה – דיני ריבית סימן א: "אבל שלא בפניו אין יורדים כיון שאינו מחוייב גמור אלא מתורת צדקה". קצות החושן, סימן לט, ס"ק א: "ולפי מ"ש בשם הרמב"ן ניהא, דודאי צדקה אינו אלא מצוה אבל שעבוד ליכא, אלא דאפ"ה נחתנין לנכסיה ומשום כפיה וכמו בפריעת בע"ח מצוה, וכפיה לא שייך אלא בפניו אבל שלא בפניו לא שייך כפיה לקיים המצוה, אבל בהלואה אפילו הוא במדינת הים יורדין לנכסיו משום שעבוד נכסים לפי מ"ש הפוסקים שעבודא דאורייתא".

חובה שהתרחבה לכדי חובה קיבוצית, לגביית צדקה הקיבוצית כפי שהייתה נהוגה בקהילות ושמקורה בתלמוד.

כפי שטענתי לעיל, הרמב"ם ידע לתאר את מוסדות הרווחה שהיו חלק בלתי נפרד מן הקהילות היהודיות בזמנו,⁷⁵ והמהר"ם מרוטנבורג טען שמצוות הצדקה היא חובה קהילתית קיבוצית שהקהילה רשאית לגבותה יחד עם שאר מיסי הקהילה. הכפייה היא משום ערכי קהילה קיבוציים ולא בגלל חובה משפטית כלכלית טהורה. חובה קיבוצית זו הופכת לחובה כלכלית של כל פרט מחמת אותה חובה קיבוצית.⁷⁶ במקום אחר קשר המהר"ם במפורש את חובת בני העיר לבנות בית כנסת ולקנות ספר תורה לבין חובתם "להכניס אורחים ולחלק להם צדקה".⁷⁷ החובה היא תקנת חכמים החלה על כל בני העיר כאחד, המוחלת עליהם ברגע שבו הם מצטרפים לעיר.

באופן זה הבין הרב משה פיינשטיין (1895–1986) את דברי המהר"ם המצוטטים במרדכי ולדעתו כך סבר הגר"א וזוהי עמדת ההלכה בכלל:

אף שמצד מצוות צדקה בעצם לא היו כופין לתוספות כתובות דף מ"ט. דעל כל פנים, כיון שהוא חיוב על העיר הוא צרכי העיר שכופין... וזה מסתבר בטעם הר' מאיר [המהר"ם מרוטנבורג] שהביא המרדכי ב"ב שם... וזהו כוונת הגר"א שכתב על הא דמחוייבין לעשות קופה מתוספתא דכופין לבנות בית הכנסת והוא הדין כל דבר הצריך להם. אלמא דהוא משום דנחשב צורך העיר משום דגם מצוה עושה שהוא נחשב צורך העיר.⁷⁸

75. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, מתנות עניים, פרק ט, הלכה ג, וראו לעיל הערה 21.

76. ר' מאיר ב"ר ברוך, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג), סימן תתקיא, וראו לעיל הערה 51.

77. מרדכי, בבא בתרא, סימן תעח.

78. ר' משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יודה דעה, חלק א סימן קמט.

מצוות הצדקה המוטלת על בני העיר, כמוה ככל חובה קיבוצית המוטלת על בני העיר כמס עירוני. החובה לתת צדקה דומה לחובה להשתתף בכל צורכי העיר, הרוחניים והגשמיים, בהקמת בית כנסת ובצורכי הביטחון. חובה זו אינה מן התורה, אלא מתקנת חכמים או מן המנהג,⁷⁹ ומן התורה החובה לתת צדקה היא חובה אישית בלבד. כפי שמסביר הרב פיינשטיין בהמשך התשובה, תשלום הצדקה הקיבוצית איננו גורע מזכותו של העני להמשיך ולקבץ נדבות כשם שאינו גורע מחובתו האישית של הפרט לתת צדקה לפי יכולותיו.

ברם, חובה קיבוצית זו קושרת את התורם עם הנזקק מן הטעם הפשוט שסכום הכסף שגובים אותו נמדד על פי מספר הנזקקים וצרכיהם. החובה על הציבור נגזרת, לפחות על פי הסכום שנגבה לצורכי צדקה, ממספר העניים בקהילה. הרמב"ם למשל, כאשר הוא מתאר את חובת הגבייה, קושר את החובה למנות גבאי צדקה עם הצורך לחלק לכל עני ועני את צרכיו:

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים שיהיו מחזירין על העם מערב שבת לערב שבת ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו, והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה. וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו, וזהו הנקרא תמחוי.⁸⁰

79. ראו בעניין זה: עדו רכניץ, "זכויות חברתיות במשפט העברי", תחומין לט, עמ' 302-317.

80. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכות א-ב.

על הגבאים מוטלת החובה לדאוג לפרנסת עניי העיר, לצורכי מזון שבכל יום ויום, וכן לצורכי המזון השבועיים. על פי צרכים אלה משערים הגבאים את סכום הכסף שהם זקוקים לו ואתו הם גובים מכל בני העיר. חובה זו המוטלת על הגבאים אכן איננה גוזרת זיקה ישירה בין התורם והנזקק, אבל היא יוצרת זיקה עקיפה. כל מי שאיננו תורם את חלקו גורם בעקיפין לגירעון בקופת הצדקה, ובסופו של דבר גורע מצרכיו הבסיסיים של הנזקק. אף כי אין מתקיימים במקרה זה יחסי יריבות בין התורם והנזקק, אפשרית תביעה של הנזקקים כלפי התורמים באופן עקיף לקיים את תקנת החכמים להחזיק את קופת הצדקה הציבורית.

ז. הרחבה: הכפייה ויחסי יריבות

כפי שהראיתי, אכן קיימת במשפט התלמודי כפייה של צדקה בתנאים מסוימים אבל זו איננה כפייה משפטית של החוק הפרטי באותו מובן של כפיית חוב כתוצאה מהלוואה או של נכס שנרכש, אלא כפייה של החוק הציבורי. לטענתי זו, השלכות על הלכות רבות ביניהן על דיני המזונות, על חובת האב להעניק מזונות לבניו הקטנים.⁸¹ בהקשר זה נאמרו אמירות סותרות. היו שטענו שחובת המזונות הנשענת על דיני הצדקה היא חוב גמור המקיים יחסי יריבות בין האב ובין בניו. הרב שמחה קפלן (צפת, 1911–1989) טען למשל שהצדקה היא חובה משפטית ולא חובה מוסרית גרידא, וממנה הסיק חובה ממונית של האב לזון את בניו:

ונראה פשוט שדין כופין על הצדקה הוא לאו מדין כופין על המצוות שבדין כפיה על המצוות לא מצינו הלכה שיורדין לנכסיו ורק חובת בית דין לכוף לקיים את המצוה ומאחר שהרמב"ם

81. ראו מנשה שאוה, "מזונות ילדים קטינים: היחס בין תחולת דיני הצדקה שבמשפט העברי לבין תחולת חוק תתיקון דיני משפחה (מזונות), תשי"ט-1959", דיני ישראל ד, עמ' 181–217.

סובר דגבי צדקה בית דין כופין וגם יורדין לנכסיו, רואים מזה שהיא דין מיוחד של כפייה לצדקה.⁸²

הכפייה על ידי גבייה מן הנכסים מוכיחה, על פי הרב קפלן, שמדובר בחוב שחל על הנכסים ולא בחובה החלה על האדם למלא את חובותיו הדתיות והמוסריות. חובה זו, ניתן היה לפרשה כדרישה למלא את חובת הצדקה הציבורית, אולם מדבריו משמע שמדובר בחובה ממונית של העשיר, כאשר לעני יש "תביעת ממון" נגדו.⁸³ בהמשך דבריו הסיק הרב קפלן שקיימת חובה ממונית של האב לזון את בנו:

ולפי כל האמור לעיל, י"ל בביאור דברי הטור שבכאן [בסי' צא] הוא מדבר בחובת האב לזון את בנו, היינו מצד חוב כשאר חובות דעלמא, וסדר את דבריו שבתחילה כתב שחייב אדם לזון את בנו עד שהם בני שש וזהו מתקנת חכמים, אולם זה חוב ממש.⁸⁴

כנגד דעתו של הרב קפלן פסק בית הדין הרבני בהרכב הדיינים הרב ישעיהו גולדשמידט (בני־ברק, 1916–2003), הרב חיים שאול קרליץ (בני־ברק, 1912–2001) והרב יוסף בבליקי (ירושלים, 1909–2003), שחובת הצדקה היא חובה המוטלת על התורם, חובה שאין זכות של הנזקק כנגדה, או במילים אחרות, זוהי חובה שאינה יוצרת יחסי יריבות של טוען ונטען בין התורם לנזקק:

אם החיוב הוא משום תקנת מזונות, התקנה היא שאב חייב לתת לבנו למזונותיו, פירוש שהאב חייב חוב לבנו. אבל אם החיוב הוא משום צדקה, האמוד לצדקה חייב לתת, אבל זהו חיוב המוטל עליו, אבל אין הוא חייב למקבל, היינו שאין למקבל חוב אצלו. וגם אם המקבל הוא אדם שהחייב מחוייב לתת לו צדקה במיוחד,

82. הרב שמחה קפלן, "כפייה בצדקה", קובץ תורני, מזכרת לזכר הגר"א הרצוג, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 354.

83. שם, עמ' 355.

84. שם, עמ' 358.

כגון אב לבן כמבואר, אין פירושו של דבר שהאב מחוייב איזה חוב ממון לבן, אלא מוטל על האב חיוב כללי של צדקה, שהוא מחוייב לתת, מבלי שיהיה איזה בעל חוב שהוא חייב חוב לו. ובחוב כללי זה ישנם סדרי קדימה, למי צריכים לתת, ועל מי מקדימים להטיל, ולפי סדר זה על האב להקדים את בנו לגבי אדם אחר, ומטילין על האב לתת לבנו יותר משאר החייבים לתת. אבל אין הוא חייב חוב לבנו.

אמנם הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם... "והרי הוא כחוב עליו וכופין אותו לפרוע חובו ויורדין לנכסיו..." אולם אין מזה סתירה לדברינו, כי אם כי חוב צדקה הוא חוב ככל חוב, החוב הוא כללי שהאמוד חייב בו, אבל אין זה חוב ישיר שהאמוד חייב כלפי היחיד לצדקה... אבל אם החיוב הוא משום תקנת חכמים, הוא חייב חוב לבנו, והוי כמו כל חוב אחר שהחייב הוא בעל דינו של זה שהוא מחוייב לו, ושייך הודאת בעל דין.⁸⁵

על פי קביעת בית הדין, חובת המזונות של אב לבנו תלויה בהגדרתה מן הבחינה ההלכתית כתקנת מזונות או כצדקה. אם מדובר בתקנה הרי שהיא יוצרת חובה ממונית של האב לבנו שיש בה יחסי יריבות. במערכת יחסי יריבות זו, הבן רשאי לתבוע את אביו למלא את מחויבותו כלפיו. אולם אם חובת האב לבנו נשענת על מילוי מצוות צדקה, החובה המוטלת על האב היא חובה אישית שאינה יוצרת יחסי יריבות, ומשמעה של קביעה זו שהבן איננו רשאי לתבוע את אביו. כפיית מזונות, במקרה זה, מוטלת על הקהילה וההתדיינות תהיה בין האב לקהילה ולא עם בנו. לכפייה אכן נודע תפקיד חשוב בכל מערכת משפט, אלא שהיא איננה מהות המשפט. תפיסת המשפט העברי איננה זו של החוק הפוזיטיביסטי,

85. תיק 226/תשי"ד, פד"ר, דיינים: הרב אליעזר גולדשמידט, הרב שאול קרליץ, הרב י' בבליקי, כרך א, עמ' 154-155 כן ראו על כך הערתו של זרח ורהפטיג, "למקורות החובה למזונות ילדים", תחומין א, תש"מ, עמ' 268.

שעל פיו המשפט הוא פרי חקיקה של גוף שהכוח בידו. ההלכה התלמודית מחולקת למקצועות שונים, כאשר בכל אחד מהם דיני ראיות שונים ומסגרת שיפוטית שונה. על פי תפיסה זו מובטחת כשכר יכולת הבחנה בין דיני ממונות לדיני נפשות למי שמבליג על עלבוננו: "כל תלמיד שכועס עליו רבו פעם ראשונה ושניה ושותק – זוכה להבחין בין דיני ממונות לדיני נפשות".⁸⁶

הכפייה כשלעצמה איננה המאפיין של כל אחד מן המקצועות. ההבחנה נולדת ממכלול של הגדרות.⁸⁷ כפיית הצדקה היא כפייה על מצווה מוסרית. מצווה זו עשויה להיעשות בצוותא, כמצווה (מדרבנן) החלה על כל בני הקהילה, ואז היא ניתנת לכפייה. אולם בשום פנים היא איננה מוגדרת כחוב שחב הפרט לחברו הנזקק, אלא כמצווה החלה על מי שיש לו ומסייע למי שגורלו לא שפר עליו.

החובה לתבוע מן הפרט לקיים את מצוות הצדקה מוטלת על הציבור, והיא נשענת על מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך".⁸⁸ חובה זו מוטלת על כל אדם על פי כוחו ואופייה משתנה על פי יכולתו הכלכלית ועל פי כישוריו. כל פרט מחויב להוכיח את חברו, אך מוטל עליו לעשות זאת באופן שלא יעורר מחלוקת, אולם כאשר מדובר בגוף סמכותי, עליו מוטלת חובת ההוכחה אף יותר. לפיכך מחויב בית דין לתקן תקנות ולהעניש על פי צורך השעה: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה".⁸⁹ חובה זו מוטלת אף על מלך ישראל⁹⁰ ועל כל סמכות פוליטית.

86. ברכות סג ע"ב.

87. ראו אצל אלון, המשפט העברי, עמ' 100–157, על הלכה דתית, ממונית ומוסרית ועל קשרי הגומלין ביניהם.

88. ויקרא, יט:יז.

89. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין, פרק כד, הלכה ד.

90. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמות, פרק ד, הלכה י.

ח. סיכום – הצדקה ומדינת הרווחה המודרנית

בפרק זה ראינו כי מצוות הצדקה לא יצרה יחסי יריבות בין הנותן והמקבל. לעניים מעולם לא הייתה זכות תביעה אישית כנגד מי שלא נתן מספיק צדקה. אמנם, ראינו כי רובם של פוסקי ההלכה סברו כי ניתן לכפות על אדם לתת צדקה אם אינו נותן במידה הראויה. אולם, כפייה זו הייתה חלק מתפיסת עולם של כפייה על קיום מצוות ולא כחלק מתפיסה של "צדק חברתי".

עוד ראינו כי הקהילות יהודיות קיימו מערכות רווחה ציבוריות שהיו מבוססות על גביית מיסים וחלוקת קצבאות. מערכות אלה, היו מבוססות על מנהג או על תקנת חכמים, שיצרו קומה שנייה מעבר לדין התורה הבסיסי, שהותיר את מצוות צדקה במישור הפרטי בלבד. מערכת הרווחה הציבורית הייתה חלק מהחובות של העיר להעמיד מוסדות ושירותים, ולא יצרה יחסי יריבות בין הנותנים והמקבלים. מעבר לכך, גם לאחר הקמת המסגרות הציבוריות נשאר מקום של כבוד לצדקה הפרטית.

לאור כל זאת, מסתבר שעל פי התפיסה היהודית מערכות הרווחה הציבוריות לא נועדו למנוע את הצורך בצדקה פרטית. להיפך, הן נועדו לממש באמצעים ציבוריים את החובה הפרטית לתת צדקה.

המדינה המודרנית היא אחד מחידושיו של העולם החדש. בתהליך שהחל כבר בימי הביניים, על המדינה הוטלו חובות רבים שנתפסו עד העת ההיא כחובותיו של הפרט בלבד. תובנה זו שתיאר יוסף סטרייר, רואה במדינה המודרנית ממונה על מערכת משפט, חינוך ובריאות, תכונה שקדמה למדינה הדמוקרטית, והיא שמהווה את המהפכה המודרנית.⁹¹

קביעה זו של סטרייר רואה במדינה כמערכת כוללת, קו פרשת מים המסמן את ההיפרדות מן הפוליטיקה של האדם האינדיבידואלי אל עבר

Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origin of the Modern State* 91 (Princeton: Princeton University Press, 1970).

פוליטיקה על-אנושית, בעלת סגולות הפטורות מן הגחמות של הפרט. על פי סטרייר, ההוראה ההלכתית המטילה אחריות על הקהילה בלבד ולא על המדינה, הולמת את הפוליטיקה הקדומה שנשענה מטבעה על יחסים אישיים. בפוליטיקה המודרנית מתבקשת העברת אחריות של מצוות הרווחה למדינה גם כן.

אלא שבמעשה תרגום זה, אשר על פי התובנה של סטרייר, מתבקש הסייג הבא. כשם שבהעברת האחריות מן הפרט אל הקהילה נשמר הכלל האומר "ענייך קודמים", ונקבעו כללים המחלקים את האחריות בין הפרט ובין הקהילה, כך צריך להיעשות בחלוקה בין הקהילה ובין המדינה על פי הכלל "עניי עירך קודמים". אסור שהמדינה תתיימר לירש את כל האחריות שהייתה מוטלת עד כה על כתפי הפרט והקהילה. הטלת חובות רווחה על כתפי המדינה צריכה להותיר לפרט ולקהילה נתח חשוב באחריות לרווחת הנזקקים. זו יכולה להיעשות כמקובל היום באמצעות ניכוי מס למוסדות קהילתיים, אך ראוי גם שתוכר תרומה לבני משפחה גם כן.

אסכם את דבריי עד כה באמירה הבאה. הצדקה אכן ניתנת לכפייה והיא מצווה המוטלת גם על הציבור, ועל כן אני סבור כי למדינת הרווחה שורשים עמוקים בעולמה של היהדות. אולם בתשובה לשאלה אם ניתן להגדיר את מצוות הצדקה כמימוש של צדק חלוקתי במובן הגורע מזכויות הקניין או אף גורם לחלוקתם מחדש, נראה לי שלא כך הם פני הדברים. המרחב הציבורי מוגדר קודם כל, כמשרת את זכויות הקניין של הפרטים, ומידת הצדק איננה מציעה לחלק אותו מחדש אלא לגונן על זכויות קניין אלה. אף מצוות הצדקה איננה מבקשת לערער על הזכות לקניין, ובוודאי שאין עולה ממנה הדרישה להגדיר מחדש את זכות הקניין ואף לא לצמצם אותו.

השאיפה המודרנית למזג את חובת הצדקה עם זכות הקניין באופן המגדיר את זכות הקניין מחדש נשענת על עמדה מערכתית המבקשת למצוא פתרונות במערכת עצמה. ליצור מערכת שתהיה אוטורקית ולא

תזדקק לשיפוט האנושי של הפרט. אולם לא זו היא דרכו של המשפט התלמודי. במשפט התלמודי ריסון היצר האנוכי אינו נעשה תוך איזון מערכת. בעיית העוני אינה נפטרת על ידי חלוקה מערכתית של העושר, אלא על ידי עידוד החמלה והנתינה לזולת, ואף בדרך של כפייה. לפיכך, מצוות הצדקה אסור שתהיה מוחלפת במושגים של צדק. זו מצווה מוסרית החלה על בני אדם ועליהם מוטלת האחריות לזולתם. על החברה מוטלת האחריות לעודד את הפרטים להעניק מהונם לצדקה, ואף לכפותם למצווה זו, אבל לא ליטול את ההון ולחלקו מחדש.

פרק ד

קניין וחוזה – בין ממשות להפשטה

א. מבוא

עד כאן עסקנו בעיקר בדיני הצדקה, כעת נעבור לעיין בדרך בה ההלכה רואה את העולם העסקי. לב דיני הממונות הוא פעולה מתוך הסכמה. העברת נכסים צריכה להיעשות בהסכמה, והעברה שלא בהסכמה נחשבת לפשע. אלא שההלכה אוהבת קונקרטיזציה, ממשות. על אף שההסכמה נעשית בלבבות, חוזה צריך להיכרת באמצעות מעשה קניין, מעשה חוזי שרק באמצעותו אנו מניחים שהצדדים הגיעו למפגש הרצונות, או בלשון התלמוד, לסמיכות דעת. לא רק ההסכמה צריכה להתברר בעולם הממשי, הנכס עצמו צריך להיות ממשי ולא ערטילאי, שכן אין מקנים דבר שלא בא לעולם (למרות שניתן להתחייב עליו). גם הצדדים הנושאים ונותנים צריכים להיות ממשיים. ההלכה איננה מכירה בהקניית נכס לתינוק שעדיין לא נולד.

כללים אלה מעלים את השאלה כיצד תקבל ההלכה את המשק המודרני. האם תתנגד ההלכה לעסקאות שנכרתות באופן דיגיטלי? האם לחיצת מקש מקלדת המחשב תוכל להיחשב למעשה חוזי? האם לא תכיר ההלכה בסחר בסחורות עתידיות? ומה דינו של תאגיד? תאגיד נחשב היום כישות משפטית מופשטת. האם תשלול ההלכה את זכותם של בנקים או חברות קורפורטיביות לפעול? ומה בדבר הון "מופשט"?

האם מוצאת ההלכה פגם בכך שהבנקים ואף המרכזיים שבהם, נטשו את הזיקה לזהב שהיה מונח בכספות? כיצד מתייחסת ההלכה לכל אלה אשר בלעדיהם לא ניתן לנהל משק מודרני?

בפרק זה אטען שעיקרו של עניין איננו הקונקרטי אלא סמיכות הדעת. ההלכה אכן מבקשת לוודא שחוזים נכרתים בסמיכות דעת הצדדים, ושהם נעשים בהסכמה גמורה. הרגישות לסמיכות הדעת נובעת מתפיסה מוסרית, מן החשש שהאחד תופס בנכס השייך לזולתו, והוא עושה זאת באמצעות החוק. אכן, אין כמעט חוזה בלי מעשה חוזי. הלכה זו ברורה וחוזרת בכל הסוגיות החוזיות ואין צורך לדון בה. המעניין יותר הוא תיאור המקרים בהם ניתן לבצע חוזה בלי מעשה חוזי. במקרים אלה ישנו מצב אנושי המבטיח סמיכות דעת גם בלי המעשה החוזי. שלום אלבק מכנה את המעשה החוזי "גמירות דעת אובייקטיבית",¹ אך אין צורך בהסברו. שיקול הדעת או הסבירות המשפטית, די בהם כדי לקבוע שמדובר בחוזה שנכרת בסמיכות דעת הצדדים. כך למשל קובע הרמב"ם על פי הגמרא שבמפגש בין הורים העומדים להשיא את ילדיהם ודנים זה עם זה בסיוע כלכלי לילדיהם, אין צורך במעשה חוזי. האירוע עצמו הוא בעל עוצמה רגשית המבטיחה את ההסכמה ביניהם:

כבר ביארנו בנשואין [בהלכות נישואין] ששנים שהיה ביניהם שדוכין ופסק זה על ידי בנו וזה על ידי בתו, ואמרו כמה אתה נותן לבנך, כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך, כך וכך, ועמדו וקדשו, קנו באמירה, ואין קונין באמירה זו עד שעת נשואין שכל הפוסק דעתו לכנוס, וצריכין שיהיו הדברים שהן פוסקין מצויין ברשותו, שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כמו שביארנו, ודברים אלו לא ניתנו להכתב, לפיכך אינן כשטר עד שיטרוף בהן.²

1. שלום אלבק, דיני הממונות בתלמוד (תל אביב: דביר, תשל"ו), עמ' 507, 510.
2. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות זכיה ומתנה, פרק ו, הלכה יז. כן ראו בבא בתרא ג ע"א.

כדומה למפגש הורי בני הזוג, כך גם חלוקת נכסים של יורשים יכולה להיעשות בלי מעשה חוזי, וגם שם מדובר באירוע רגשי:

תניא, רבי יוסי אומר: האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן – קנו כולם. מאי טעמא? אמר רבי אלעזר: כתחלת ארץ ישראל, מה תחלה בגורל, אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים, אף כאן בקלפי ואורים ותומים! אמר רב אשי: בההוא הנאה דקא צייתי להדדי, גמרי ומקנו להדדי.³

ההנאה מעצם ההסכם בין הצדדים נחשבת לקבלת דבר מה ושקולה למעשה חוזי. כך פוסק גם הרמב"ם:

האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולן, בהנייה שנעשית להם ששמעו זה מזה לדבר שהסכימו עליו, גמר כל אחד מהן ומקנה לחבירו.⁴

הקניין אפוא צריך להיות ממשי, אבל עיקרו הבטחה שנוצרת הסכמה בין הצדדים, שנוצרת סמיכות דעת, וזו נוצרת בדרך כלל בסיועו של מעשה ממשי, אך גם בעקבות אירוע רגשי. אחת הדוגמאות הטובות למשקל שניתן לסמיכות הדעת היא גם הגמישות שמגלה ההלכה למעשה החוזי עצמו. התלמוד מורה בדרך כלל מהם המעשים החוזיים בכל סוגי הנכסים, מיטלטלין ונכסים בני קיימא. יחד עם זאת מכירה ההלכה במעשי קניין משתנים:

מכר לו בדברים בלבד ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו, אף על פי שלא נתן מהדמים כלום כל החוזר בו אחר שרשם מקבל מי שפרע, ואם

3. בבא בתרא קו ע"ב.

4. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות שכנים, פרק ב, הלכה יא.

מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור נקנה המקח, ואין אחד מהן יכול לחזור בו, ויהיה זה חייב ליתן דמים.⁵

הסימון על המיקח, על הנכס שנרכש, היא זו שמתוארת כסיטומתא בתלמוד המוכרת כמעשה החוזי המקובל ברכישת חבית היין בתקופת התלמוד.⁶ כפי הנראה למעשה חוזי שנעשה על פי הנוהג המקובל הכרה דומה למעשה החוזי שנקבע בתלמוד.⁷ כאמור, תפקיד המעשה החוזי לוודא סמיכות דעת, והמעשה החוזי הנוהג מבטיח סמיכות דעת באותה הדרך שעושה זאת מעשה חוזי שנקבע בהלכה על פי ההלכה התלמודית.

ב. קניין של דבר שלא בא לעולם

לא רק המעשה החוזי צריך להיות ממשי. הנכס צריך להיות ממשי והאישיות המשפטית צריכה להיות אדם של ממש. ההלכה העוסקת בממשות הנכס נוקטת את הצירוף "דבר שבא לעולם". לפיכך אדם מקנה רק דבר שבא לעולם ואיננו מקנה דבר שלא בא לעולם, וכפי שמסכם זאת הרמב"ם:

אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, בין במכר בין במתנה בין במתנת שכיב מרע. כיצד? מה שתוציא שדה זו מכור לך, מה שיוציא אילן זה נתון לך, תנו מה שתלד בהמה זו לפלוני, לא קנה כלום, וכן כל כיוצא בזה. המוכר פירות דקל לחבירו יכול לחזור

5. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה פרק ז, הלכה ו.
6. בבא מציעא עד ע"א: "אמר רב פפי משמיה דרבא: האי סיטומתא קניא. למאי הלכתא? – רב חביבא אמר: למקניא ממש, רבנן אמרי: לקבולי עליה מי שפרע. והלכתא: לקבולי עליה מי שפרע. ובאתרא דנהיגו למקני ממש – קנו".
7. ראו ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, חלק ב (יורה דעה) סימן שיד: "לפע"ד סיטומתא הוא קנין דאורייתא ממש". וכן שם, חושן משפט סי' יב. אולם ראו לעומת זאת נתיבות המשפט חידושים סימן רא ס"ק ב: "וקנין סיטומתא אפילו במטלטלין הוא רק קנין דרבנן". וראו פתחי תשובה, חושן משפט, סימן רא ס"ק א. אני מודה לרב עדו רכניץ על הערתו.

בו אף לאחר שבאו הפירות לעולם, ואם שמט הלוקח ואכל אין מוציאין מידו, וכל החוזר בו משניהם אין חייב לקבל מי שפרע. אבל הפוסק על שער שבשוק ולא היה אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר, חייב לקנות וליתן ללוקח מה שפסק, ואם חזר מקבל מי שפרע.⁸

שלוש ההלכות המתוארות כאן, כולן אומרות דבר אחד – עסקה על נכס שאיננו קיים עדיין איננה תקפה. יכול חקלאי עתידי בין אם מדובר בתנובה של פירות האילן או בוולדות של בעלי חיים איננו נתון למשא ומתן. יש לשים לב שהלכה זו איננה מוחלטת. אם תפס הלוקח את הנכס אין מוציאין אותו מידו. הסיבה לכך, לדעתי, היא שבעיקרו של דבר אין פגם במכירת דבר שלא בא לעולם. הבעיה טמונה בחשש שכאשר הנכס איננו קיים עדיין, הצדדים אינם סומכים את דעתם למכור ולקנות.⁹ אבל זהו חשש בלבד. בדיעבד, אפשר שהייתה סמיכות דעת.¹⁰ מן הטעם הזה קובעת ההלכה שכאשר ישנו שוק על סחורות עתידיות, העסקה תקפה. דברי הרמב"ם נכונים אמנם על "קבלת מי שפרע" בלבד, כלומר, לחווה תוקף של התחייבות אישית שקללה בצידה ולא כשל מסמך משפטי, אבל כאשר הנכס הפוטנציאלי נמצא כבר בתהליך ראשוני של ביצוע, החווה תקף. כך גם עולה מפסיקת הרמ"א, המצטט פוסקים שפוסלים אמנם חווה על סחורות עתידיות כקניין של אותן סחורות, אבל מאפשרים את החווה בדרך של התחייבות:

8. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה, פרק כב, הלכות א-ג.
9. מן הראוי לציין שישנה מחלוקת האם הבעיה בהקנאת דבר שלא בא לעולם היא בגלל היעדר סמיכות דעת עו שמא זו מגבלה מהותית, ראו בעניין זה אנציקלופדיה תלמודית כרך ז, ערך: דבר שלא בא לעולם, טור לא, אולם, נראה שהלכה נפסק כדעה הראשונה.
10. ראו ר' יוסף חביבא, נימוקי יוסף לבבא מציעא סו ע"ב; ר' משה ב"ר יצחק הלוי ממינץ, שו"ת מהר"ם מינץ סי' לה: "מכאן משמע הא דאמרינן אין אדם מקנה דבר [לא] בא לעולם זהו משום דלא גמר ומקנה עכ"ל, משמע הא גמר ומקנה הוי קניין".

האומר לחבירו שיקנה ממנו דמי היין כשימכר היין מקרי דבר שלא בא לעולם. ויש אומרים דכל זה מיירי במקנה לו סתם, אבל אם אומר שיקנה כשיהיה בעולם, קנה, אף על פי שעכשיו אינו בעולם; ויש חולקין. ואף על גב דאין אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, מכל מקום יכול לשעבדו, ויש חולקין; אבל הוא עצמו יכול להתחייב, כמו שנתבאר.¹¹

פוסקים נטו אפוא, לקבל חוזים של סחורות עתידיות אף שהן מוגדרות כדבר שלא בא לעולם, וזאת בתנאים הבאים – יש להן שוק, והמוכר מחייב את עצמו. הסיבה לדבר היא כפולה, ותלויה במציאות שהשתנתה. קשה לתאר היום משק שאיננו לוקח בחשבון תכנון עתידי ומסחר בנכסים שאינם עתידיים. לפיכך, צורכי המשק הנקראים בהלכה "תקנת שוק" מחייבים הקלה במגבלות הללו, ותפיסת הזמן עצמה הולכת ומתארכת. לחיוב העצמי שמוזכר בשולחן ערוך מצטרפת טענה נוספת, יש הסכמה משפטית הלכה למעשה לקבל סחר בסחורות עתידיות כסחורות קיימות. ההסכמה המשפטית מקבלת תוקף על בסיס חוק המדינה – על פי הכלל "דינא דמלכותא – דינא", דין המלכות דין הוא. הלכה זו המאשרת את הדין הנוהג היא זו שבזכותה ניתן לקבל גם את החריגה של חוזה בסחורות עתידיות, כפי שניתן ללמוד מפסק ההלכה של הרב יוסף שלום אלישיב (ירושלים: 1910–2012) שצוטט בפסק דין של בית הדין הרבני בירושלים:

שאלתי את מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א (ביום יג טבת תשס"ז): עיסקאות בדבר שלא בא לעולם ע"י הוראות למחשב, בלי נתינת כסף ובלי כתיבת שטר, ואף את שמו האמיתי אינו מוסר למחשב, אלא כינוי בלבד, האם אפשר להחשיבו כסיטומתא? והשיב מרן שכיון שהמסחר בזה נהוג בעולם ודרכי המסחר שלו הם באופן זה של הוראות למחשב, ללא חתימה על שטר כלשהו,

11. ר' משה איסרליש, רמ"א, חושן משפט, סימן רט, סעיף ד.

נחשב לסיטומתא. עוד הוסיף מרן שבגויים יש סברה שחל הקניין אף בדבר שלא בא לעולם... וכאן הרי קונים הנכסים העתידיים מגויים. ע"כ.¹²

ההלכה, אפוא, מגבילה את האפשרות לכרות חוזה בנכסים שאינם ממשיים, אבל היא עושה זאת בגלל מחויבותה לכנות הצדדים המעורבים בחוזה. קניין ערטילאי הוא קניין שהצדדים אינם מחויבים לו מחויבות של ממש והחכמים חששו להעברת נכסים כפויה, כזו שאיננה משקפת ויתור גמור של מי ששלט בהם.

ג. קורפורציה והאישיות המשפטית המופשטת

כאמור, האישיות המשפטית בהלכה היא אישיות ממשית. לכן קובע הרמב"ם בהמשך לדבריו על דבר שלא בא לעולם, שגם מי שלא בא לעולם אין ניתן להקנות לו דבר:

כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כך אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם, ואפילו עובר הרי הוא כמי שלא בא לעולם, והמזכה לעובר לא קנה, ואם היה בנו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו קנה. האומר לאשתו נכסי לבנים שתלדי ממני הרי אלו לא יקנו כלום, שכיון שלא נתעברה בהן בשעת המתנה עדיין לא באו כדי להיות דעתו קרובה להם.¹³

עולה מכאן אפוא, כי האישיות המשפטית המופשטת, ממושגי המשפט המערבי המודרני, אינה מושג העולה בקנה אחד עם ההלכה, אולם למרות זאת, כפי שאראה, ההלכה יודעת להסכין עם השלכות מושג משפטי זה. הקורפורציה היא מושג משפטי שמקורו בחוק הרומי (collegium, corpus), ולא במשפט התלמודי. מושג זה שימש להגדרה משפטית

12. פסקי דין של בית הדין הרבני בירושלים, דיני ממונות וברורוי יוחסין, יא, תיק ממונות מס' 871 – סו (הרב אברהם דוב לוין, אב"ד). פס"ד בעמוד קיג.

13. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה, פרק כב, הלכות י-יא.

של קבוצות שנוזקקו לאפשרויות של ייצוג כלפי חוץ ולהגדרת המשכיות במנותק מחיי הפרטים, בשונה מן השותפות (societas) בחוק הרומי שלא אפשרה ייצוג מסוג זה.¹⁴

על יסודות אלה התפתח מושג הקורפורציה בימי הביניים, ונוספו לו מאפיינים חדשים כדוגמת הגדרת הקורפורציה כאישיות משפטית של הקבוצה נבדלת מפרטיה. התפתחות מושג הקורפורציה לאישיות משפטית מופשטת התרחשה בשלהי המאה התשע עשרה. אוטו גירקה (Otto Friedrich von Gierke 1841-1921) אשר חלק על פון סבינגי וסבר ששורשי החוק הגרמני אינם נעוצים בחוק הרומי אלא בחוק של ימי הביניים, תרם רבות לתפיסת הקורפורציה. לגירקה נודעה השפעה עצומה על עולם המחקר, ואחת מהן היא תפיסתו את הקורפורציה כאישיות משפטית מופשטת, שלדעתו זו הייתה כך כבר בימי הביניים, קביעה המקובלת עדיין במחקר המודרני.¹⁵

כמו כן, הראה גירקה כיצד התפתחה ההגדרה העצמית של תושבי הערים על פי הגדרות של קורפורציה. הקורפורציה השתלבה בהשקפתו עם אמונתו, ברוח המסורת הגרמנית של האחווה (Genossenschaft). קהילות עירוניות, גילדות וקבוצות נבחרות אחרות נמסרו ברצון לנורמות של הקבוצה.¹⁶ העמדה הרווחת היום במחקר מסתייגת מקביעתו זו של

14. Fritz Schulz, *Classical Roman Law*, Oxford, 1951, pp. 86-87; 14 Watson, *Roman Law*, p. 28: "Unlike modern partnership, Roman partnership was almost entirely turned inward and controlled between the partners".

15. Joseph P. Canning, *A History of Medieval Political Thought* 300-15. *History of Political Thought*: להלן, 1450, London, 1996, pp. 172-173

16. על מחקר מודרני הקושר את האחווה השבטית פולחנית עם הגילדות ראו: E. Coornaert, "Les Ghildes Médiévèles," *Revue Historique* (1948), pp. 22-55; 208-243.

גירקה, ומצביעה על תפיסות אינדיבידואליסטיות בולטות בימי הביניים שלא יכלו לאפשר ויתור גורף של זכויות פרט לטובת תביעה קיבוצית.¹⁷ בניגוד למשפט האירופי, המשפט העברי לא נזקק להבחנה בין שותפות ובין קורפורציה. סגולות קורפורטיביות והשלכות ממוסד הקורפורציה אכן נטמעו אל השותפות מן המשפט התלמודי מבלי שנוצרו בה שינויים מהותיים. המשפט התלמודי לא נזקק למוסד המשפטי "הקורפורציה", משום שהשותפות בהלכה התלמודית, להבדיל מן השותפות במשפט הרומי, מילאה היטב את כל צרכיה, בעיקר ביכולת להעמיד נציגות כלפי חוץ. הקהילה לפיכך, בשל היותה שותפות, יכולה הייתה להיתפס כקולקטיב שיכול לעמוד מבחינה משפטית מול כל אחד מפרטיו, ולדרוש אחריות מלאה כלפי פנים, ולייצגם כאחד כלפי חוץ בבית דין. בדומה לקורפורציה. היא אף תבעה את זכות קיומה נגד זכויות הפרטים. הקהילה, אפוא, נטענה בכלים משפטיים חדשים בדומה לקורפורציה, אך עדיין יכולה להיחשב כשותפות.

אמנם יש טוענים שהשותפות במשפט העברי לעולם איננה אישיות משפטית עצמאית נבדלת מחבריה.¹⁸ טענה זו אינה עומדת במבחן ניתוח דברי החכמים בימי הביניים ובמיוחד במבחן דבריו של המהר"ם מרוטנבורג. הבשלה הדרגתית של ההכרה המשפטית בתודעה הקורפורטיבית, שאפיינה את החברה בימי הביניים ובכללה את הקהילה היהודית אכן השפיעה על תפיסת השותפות, ושכללה את תפיסת הקהילה. התפתחות המחשבה המשפטית בהתאמה לרגישות הקורפורטיבית העניקה לקבוצות מעמד משפטי עדיף על חבריהן וסייעה לכוונן תיאוריה

17. Black, *Political Thought*, p. 12.

18. ש"ד רוטל, "השותפות במשפט העברי כיחידה משפטית עצמאית", שנתון המשפט העברי א, (תשל"ד), עמ' 267; ראו גם, S.D. Revital, "Partnership", *Principles of Jewish Law*, Jerusalem, 1975, p. 280.

פוליטית על בסיס זכויות הציבור.¹⁹ לפיכך מוצדק לתת את הדעת על הסגולות הקורפורטיביות כאל נושא בפני עצמו.

תפיסת השותפות במשפט התלמודי היא סך הזכויות של חברי השותפות. לשותפות אין אישיות משפטית אחת, אלא מספר אישיות כמספר חברי השותפות. להגדרה זו מספר מאפיינים: היא לוקה בחוסר המשכיות, לאמור, השותפות מתבטלת עם מות אחד מחבריה; היא דורשת הסכמה של כל חבריה בכל החלטה הנוגעת לשותפות; לכל אחד מחברי השותפות אחריות מלאה על כל הנכס המשותף. במהלך הדורות ובפרט בתורתו של המהר"ם מרוטנבורג התפתחה תפיסה חדשה של השותפות המאפשרת המשכיות.²⁰

בעת החדשה נדרשו הפוסקים לשאלת ההפשטה של הקורפורציה, וכפי שאראה, לא קיבלו את הגדרתה כאישיות מופשטת, אבל דנו בכל ההשלכות של ההפשטה על חברי התאגיד. כך למשל סובר הרב משה פיינשטיין (ניו יורק, 1895–1986) שההלכה איננה מכירה בחברה שאין לה שום זיקה לאדם קיים, אלא שלדבריו, לתאגיד יש זיקה לחבריו אף שזו מוגבלת. התוצאות ההלכתיות יהיו בהתאם לזיקה זו. חברי התאגיד שלוהו, פטורים מן האיסורים המוטלים בתורה על הלוואות. הם פטורים מאיסור ריבית, או ממצוות השבת ההלוואה משום שלא הם אלה שלוו אלא החברה. על חברה לא נופלות חבויות הלכתיות משום שהיא איננה אישיות משפטית ריאלית. לעומת זאת, למי שלווה ממנה יש חיוב להחזיר לה, ובעצם לחבריה, את ההלוואה. הוא מבחין, אפוא, בין אם התאגיד הוא הלווה או המלווה. התאגיד כלווה פטור מאיסור ריבית אבל תאגיד כמלווה חייב, אם הוא מלווה לאנשים פרטיים. הרב פיינשטיין

19. *Post, Medieval Political Thought*, pp. 22-23.

20. ראו: יחיאל קפלן, "המשכיות תחולת נורמות ציבוריות", שנתון המשפט העברי יח-יט, (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 331, הע' 2.

איננו פוטר את הבנקים בעיסוקיהם עם לקוחות פרטיים מאיסור ריבית ומחייב אותם לפיכך בכתיבת שטר עסקה על פי היתר עסקה:

והנה אם הלוח הוא קארפאריישאן [תאגיד] שגוף האנשים חברי הקארפאריישאן אין חייבין כלום ואין על גופם שום חיוב ושעבוד ולא מצות פריעת חוב כמו שיש למלוה שנאמר בהו איסור ריבית, שאף אם הוא עני ואין לו הוא חייב בדין פרעון החוב ומחוייב להשיג מעות מדין התורה ולפרוע החוב. אבל בקארפאריישאן שהם אין חייבין כלום נמצא שאין כאן לוח כלל אלא הביזנעס הוא הלוח, שאינו שייך לחיובים, מסתבר דלא נאמר על זה איסור ריבית. אבל שייך זה רק כשהלוח הוא קארפאריישאן. אבל כשהלוח הוא סתם אדם שהוא חייב בשעבוד הגוף אף שהמלוה הוא קארפאריישאן יש בזה איסור ריבית. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.²¹

בדומה לכך, קובע הרב פיינשטיין שהגבלת הפירעון המקובלת בחברות בעירבון מוגבל מוכרת גם על פי ההלכה, אך לא על פי הגדרת האישיות המשפטית המיוחדת של תאגיד אלא כתקנת ציבור – הצורך של המשק בכינון חברות כזה שאיננו דורש אחריות מרובה. במילים אחרות, הרב פיינשטיין איננו מכיר בגוף משפטי שאחריותו מוגבלת מעצם טבעו. הוא כן מכיר בהגבלה הלכה למעשה של פירעון על פי הכללים שקובעת החברה. הוא מקבל את חוקי המדינה הלכה למעשה על פי הלכת "דינא דמלכותא – דינא", אך איננו משנה על פי החוקים הללו את הגדרת הבעלות עצמה:

ולפי זה, הדינים שקבעה המלוכה לאם אחד ירד מנכסיו ואין בכחו לנהל עסק שלו שקורין פשיטת רגל (בענקראט) והוא בע"ח להרבה אנשים, שימנו ועד של שלושה אנשים לחלק המעות בעין וכל הנכסים לכל בע"ח לפי סך המעות שחייבין לו ואסור לשום

21. הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב סימן ס.

בעל חוב לתפוס בעצמו הוא מהדינים שנוגע לכל אנשי המדינה וממילא הרי בזה לפסק הרמ"א דדינא דמלכותא, וכל שכן כשהוא חברת מניות גדולה (קארפאריישאן) שאפשר שנוגע זה גם לאינם יהודים. ודין זה הוא כן בדיני התורה לישראל כשיודעין ב"ד שאחד יש לו הרבה חובות אין להם להניח לשום בע"ח לתפוס אלא צריך לחלק לכל בע"ח כפי סך המעות שחייב לו, אבל בדיני ישראל בסתם אדם שחייב להרבה בע"ח תלוי במוקדם ומאוחר בגביית קרקעות לכולי עלמא. ובמטלטלין איכא פלוגתא בין האחרונים עיין בסמ"ע סימן ק"ד סק"א, אבל בחברות מניות (קארפאריישאנס) כאלו שהכסף שנותנים להם הוא במכירת מניות (שערס) שהוא קניית חלקים לא שייך ענין מוקדם ומאוחר, ואם גם לחברות המניות הלוו בתורת הלואה פשוטה הוא בדין התורה כמו בסתם אדם שחייב להרבה מלוים, אבל שייך בזה ענין דינא דמלכותא אף בקרקעות כשהם אומרים שכולן שוין.²²

הרב פיינשטיין מסכם את דעתו במעמד בעלי מניות שאינם בעלי זכות הצבעה. לדבריו הם אינם נחשבים לשותפים בחברה ומעמד הרווחים ממניותיהם כדבר שלא בא לעולם, ומעמדם המשפטי נובע מדין המלכות בלבד:

ובדבר ליקח שערס מקאמפאניעס שעושיין מלאכה ומסחר בשבת הא חזינן שנתפשט להיתר והטעם פשוט שאין להחשיב את הקונים שערס שהוא רק משהו מהמסחר שאין להם שום דעה בהמסחר אף לענין חלקם לבעלים שלא דמי לשותפות במקצת שיש לו דעה כבעלים, וגם אין הקונה שערס רוצה להיות בעלים בהמסחר ואינו רוצה לקנות כלום בהמסחר אלא הוא רק כקונה ריוח והפסד שיהיה בהמסחר לפי סך כך וכך שקנה, ויותר נראה

22. הרב משה פיינשטיין, שם, חושן משפט, חלק ב סימן סב.

שאינן בהם גדר קניין בדינא שהוא לקניין דבר שלא בא לעולם, רק מצד קניני דיני המדינה.²³

כדברי הרב פיינשטיין עולה גם מפסקיו של הרב יצחק יעקב וייס (ירושלים, 1902–1989). הוא דוחה את ניסיונו של הרב שאול וינגורט (מונטרה, 1913–1945) לאמץ את האישיות המשפטית המופשטת,²⁴ וקובע שחברי תאגיד נחשבים לשותפים לכל דבר ועניין. קשה לדעת מהי עמדתו ביחס להלכות שהזכיר הרב פיינשטיין:

והיוצא מכל הנ"ל, דאין שום ראייה לומר דבעלות מוגבלת לא הוי בעלות. ואדרבה יש סברות להיפוך, ושוב חוזר הדבר לסיני, די ש להם לבעלי מניות דין בעלות, והמה כשותפים דעלמא, וכעת אקבע בזה עוד מסמרות בראיות מדברי הש"ס ופוסקים, דדין בעלות לבעלות מוגבלת, ומדין צבור גופיה [עצמו], שרצה הרב שם להביא לראיה דלא הויה דין בעלות, משם מוכח אדרבה די ש להם דין בעלות.²⁵

התאגיד, אפוא, נתפס בעיני אנשי ההלכה כשותפות משוכללת, או כמצב משפטי היוצר השלכות על סביבתו, עד כדי אישיות משפטית למראית עין, אך לא כאישיות משפטית ריאלית.²⁶

ד. סיכום

ההלכה אכן מחייבת ממשות אבל מטרת הממשות איננה כלכלית אלא מוסרית. ההקפדה על מעשה חוזי ממשי, על אישיות משפטית ממשית

23. הרב משה פיינשטיין, שם, אבן העזר, חלק א סימן ז.

24. הרב שאול וינגורט, יד שאול, תל-אביב, תשי"ג, עמ' מט.

25. הרב יצחק וייס, שו"ת מנחת יצחק, חלק ג סימן א.

26. ראו עוד בעניין זה: הרב אלעזר גולדשטיין והרב עדו רכניץ, נייר עמדה 12: מעמדה המשפטי של חברה בע"מ, אתר דין תורה.

ועל נכס ממשי לא נועדו ליצור משק כלכלי משגשג או יציב. תפקידם הוא מוסרי – להבטיח שהעברות נכסים ייעשו בהסכמה ובמודעות מלאה.

לא רק שפוסקי ההלכה לא סברו שהממשות מיטיבה עם הכלכלה, אלא ההפך הוא הנכון. טובת הכלכלה דווקא דורשת גמישות רבה יותר בהשקעות ובהעברות נכסים, ולפיכך שקדו הפוסקים במהלך הדורות לאפשר עסקאות בחוזים שאינם נכרתים במעשה חוזי ממשי, בסחורות עתידיות ובאישיות משפטית מופשטת, תוך שהם מוודאים שמתקיימת הסכמה מלאה וגמורה בין הצדדים במשא והמתן.

אין ספק שמגמת הכלכלה לפתח שווקים מופשטים והולכים ובאמצעים מופשטים והולכים, מגמה המצעידה את הכלכלה לשגשוג רב, מעמידה בפני ההלכה אתגרים רבים, אך אתגרים אלה אינם מערערים את כשרות המציאות הכלכלית המודרנית. היא אך ורק דורשת מתן פתרונות יצירתיים יותר.

פרק ה נדיבות

א. מבוא

כאמור ההלכה רואה בהגינות ובביצוע עסקאות בהסכמה הדדית את הבסיס לקיומו של עולם עסקי ראוי. אולם, כפי שנראה מיד, לא די בכך, אלא יש צורך גם בהקפדה על ערך נוסף, ערך הנדיבות. ההשקפה הקפיטליסטית של העת החדשה נשענת רבות על הנטייה האנוכית שבאדם. אדם סמית וברנרד מנדוויל לפניו,¹ תפסו את השוק כמערכת אוטומטית המונעת בכוח רצונו של כל אדם לצבור הון. הרצון האנוכי שבכל אחד ואחד הוא המניב בסופו של דבר מערכת של התקשרויות והתאגדויות בין הבריות לצורך יצירה משותפת, הקמת חברות, בתי עסק, מפעלים, קשרים עסקיים. הגורם המאחד איננו אחווה אלא מטרה משותפת להשאת רווחים. סמית ומנדוויל היו שותפים להשקפה זו ומה שהבדיל ביניהם הייתה עמדתו של מנדוויל בדבר הצורך לכוון ולכייל את הרצון להתאגד. עבור שני הוגים אלה, יצר לב האדם אנוכי הוא מנעוריו, ושניהם היו מאוחדים בתפיסת יד נעלמה, מי יותר ומי פחות, האורגת קשרים חברתיים על מנת להעצים את רווחי הפרט. במאה העשרים הצטרף פרידריך האייק אל הוגים אלה ואף הוא קבע של"סדר

1. אדם סמית בעושר העמים וברנרד מנדוויל ב *The Fable of The Bees: or Private Vices, Public Benefits.*

הספונטני", השם שהוא טבע לקשרים הנרקמים ביד נעלמה, תפקיד חשוב מאוד בהוויית השוק.²

תפיסת האדם כברייה אנוכית נבחנה שוב במהלך המאה העשרים. הקביעה המקובלת שהאדם נולד כיצור אגוצנטרי הבוקע את מבעד לתפיסת עולמו כפרפר המבקיע מבעד לקליפת הגולם, כפי שסבר אדמונד הוסרל,³ למשל, הותקפה על ידי היידגר. הוא הציע לתפוס את האדם כברייה חברתית, כמי שנולד לתוך העולם מתוך תודעה שהוא חלק ממנו ולא יצור נפרד או כפי שקרא לו הוסרל, כיצור אגולוגי. האדם הוא סוציולוגי מברייטו.⁴

לא רק פילוסופים דנו בטבעו האגואיסטי של האדם. דנו בדבר ביולוגים ופסיכולוגים בני אסכולות שונות. אף הוגים דתיים נתנו את דעתם לשאלה זו. ההוגה הקתולי ג'ון ד' מולר, למשל, יוצא נגד עמדתו של אדם סמית ומכנה אותה פנתאיסטית. ההשקפה על פיה המשק מכוון את עצמו כמכונה אוטומטית, היא השקפה שנגררת אחר העולם המושלם שתיאר הפיזיקאי אייזק ניוטון, מכונה הפועלת בתנועה מתמדת. מולר מציע להוסיף למשק יסוד אלוהי שמתבטא בדבריו ביסוד של חסד.⁵

2. E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London, 1951. p. 49; see FA Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 36, n. 4. יש לציין שהאייק לא היה הראשון שהתייחס לסדר הספונטני. זכות ראשונים מגיעה למיכאל פולאני. Michael Polanyi, *Science, Faith and society*, (Chicago: University of Chicago Press, 1946), pp. 63-84. אני מודה לסטיבן גרוסבי על ההפניה למיכאל פולאני.

3. Edmond Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, Book I (New York: Collier Books, 1962), p. 8.

4. Edmond Husserl, *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology* (Haag: Martinus Nijhoff, 1960), p. 155.

5. Martin Heidegger, *Being and Time*, tr. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 2010), pp. 115-116.

6. John D. Mueller, *Redeeming Economics, Rediscovering the*

אין ספק שמולר צודק, לדעתי. אי אפשר לתאר את החברה האנושית בלי עולם ערכי שהחברה האנושית מאמינה בו והולכת לאורו. חברה ניהיליסטית היא חברה הרסנית. חברה משגשגת היא חברה המאמינה בערכים. רק בחברה בה קיים אמון בין בני אדם יכולות להיווצר שותפויות בנות קיימא, בריתות והתאגדויות. מה שמשתף בין אנשים איננו רק איחוד הנשען על כדאיות על פי תורת המשחקים, אלא בעיקר אמון ותחושת אחווה. לכל אלה מסייעים חמלה וחסד, ובדבר זה צודק מולר. חסד כצדקה הוא אמנם ערך רם מעלה, אך בפרק זה אני מבקש לדייק ולדון לא בחסד כהכללה אלא בנדיבות. נדיבות היא הנכונות להשקיע, הנכונות לתת אמון ביזם בתחילת דרכו, בשותף, בחבר תאגיד.

רבים דנים בחשיבות הצדק החלוקתי כדבק חברתי, ובנושא זה דנו בפרק השלישי. אני מבקש לדון בנדיבות באופן נפרד. נדיבות, להבדיל מן הצדקה, פועלת בתוך המשק הכלכלי ולא לצידו. הצדקה היא לעולם חיצונית. היא איננה חלק מן המשא והמתן, מן היצרן והצרכן, ממי שקונה וממי שמוכר, מן המציע את מרכולתו וממי שממיר אותה באחרת. היא חד צדדית ואין לה המשך. תרומתה למשק היא שולית. טוב לחיות בחברה המתחשבת בנזקקים, בגורמים החלשים יותר בה. תחושת הנחת הזו מועילה לנכונות של הפרטים בחברה לגלות נדיבות. הנדיבות, מנגד, היא ערך בעל ערך כלכלי פנימי. היא לא רק תורמת בעקיפין לשגשוג כלכלי, אלא היא הערך העיקרי המאפשר כינון חברה שאיננה מן הסוג של איש את רעהו חיים בלעו.

לנדיבות זיקה הדוקה עם השקפה דתית, ובעיקר לדת היהודית אשר בה נדונה הנדיבות הן באופן עקרוני, הן באופן פרקטי. אדם מצווה לאהוב

Missing Element, Wilmington (ISI Books: 2010), pp. 17-26. On economy and values see Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1988), pp. 41-50, 78-89. See more Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York: Knopf 1992), pp. 40-41.

את רעהו, ואהבת הרע היא אפילו כלל גדול בתורה. ברם, הגדרת גבולות אהבה זו איננה חד משמעית. עד כמה מוטל על האדם להקריב עבור רעהו ומתי גובר ערך חיי הפרט? הדיון בגבולות הנדיבות הוא זה הבוחן את טיבו של המשק, משום שגבולות אלה והיחס הראוי בין נדיבות ואנוכיות הם הקובעים את אופיו.

לנדיבות שתי השלכות עיקריות על המשק. היא מעצבת, כאמור, את הרקמה החברתית שהמשק הכלכלי הוא אחד מפירותיה. הנדיבות אף תורמת לאופן שבו ההון מושקע. חברה נדיבה היא חברה המרבה להשקיע. בחינת סוגיית ההשקעות חשובה מאין כמוה להבנת השגשוג הכלכלי. בציני השקעה, אני עושה זאת במובחן מהלוואה. הלוואה אכן מבטאת את הנדיבות חסרת הפניות, ואין להמעטיש בחשיבות המוסרית והכלכלית, אולם ההשקעה היא זו המבטאת יצירה משותפת בין פרטים שונים בחברה. באמצעותה נצבר ההון המאפשר שגשוג ופריחה, וזו איננה אפשרית בלי נכונות לרצות בהצלחת הזולת יחד עם הצלחה של המשקיע עצמו.

להבחנה בין השקעה והלוואה היסטוריה משותפת עם שתי הדתות המונותאיסטיות האחרות, הנצרות והאסלאם. בכל הדתות האברהמיות קיימת הסכמה על הבעיה המוסרית שבנטילת ריבית. אולם במהלך ימי הביניים ידעו בני שלוש דתות אלה שלא להימנע מהשקעות במסחר. השקעות אלה היו פרי ההבנה שאינו דומה אדם המלווה לחברו בשעת דוחקו ובין אדם המשקיע בעסק או בסחורה. הבחנה זו בהלכה, מקורה כבר בתלמוד. במהלך הפרק נדון בהבחנה ובהשלכותיה.

ב. אהבת הרע ואנוכיות

“ואהבת לרעך כמוך” רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה” (ספרא, קדושים, פרשה ב). מצוות אהבת הרע היא מעקרונות הדת והמוסר החשובים בתורה, ובכך אין ספק. הלל הזקן אף בוחר בגרסה אחרת של

מצוות אהבת הרע כעיקרון שהוא תמצית התורה כולה, מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך :

מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו גירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל גיריה [גיר אותו], אמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד [מה שעליך שנוא, לחברך לא תעשה] זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור [והשאר פירוש הוא, לך ולמד].⁶

הצבת אהבת הרע בבסיס האמונה הדתית היא אכן אמירה בעלת משמעות מרחיקת לכת מבחינה תיאולוגית. אבל השאלה היא מהם גבולות האהבה. עד כמה מצווה האדם להקריב עבור אהבתו. התורה עצמה מציבה גבול באומרה, "ואהבת לרעך כמוך". כמוך ולא יותר. מפרשי המקרא דנו במצווה זו, והציבו אותה בגבולות השכל הישר. כך למשל טען הרמב"ן שהתורה התבטאה בדרך גוזמה בדרישתה מן האדם שיאהב את רעהו כפי שהוא אוהב את עצמו. לדעתו, המצווה היא שהאדם יאחל טוב לרעהו כפי שהוא מאחל לעצמו :

וטעם ואהבת לרעך כמוך – הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא רבי עקיבא ולמד "חייך קודמין לחיי חבירך" (בבא מציעא סב ע"א). אלא מצוות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב. ויתכן בעבור שלא אמר "ואהבת את רעך כמוך", והשוה אותם במלת "לרעך", וכן "ואהבת לו כמוך" (פסוק לד) דגר, שיהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו, כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה, ואם יהיה אוהבו בכל, יחפוץ שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה. ולא שישווה אליו, אבל יהיה

חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה. ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו, אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה. ועל כן אמר ביהונתן (שמואל א, כ, יז) "כי אהבת נפשו אהבו", בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר (שם כג יז) "ואתה תמלוך על ישראל וגו'".⁷

מצוות אהבת הזולת היא, אפוא, מצומצמת בהרבה, ומשמעותה יותר פרקטית, אבל עדיין הצבתה במרכז ערכי הדת היהודית מלמדת על משמעותה התיאולוגית.

הרמב"ן מציין את הגבלת המצווה על פי דיון ממסכת בבא מציעא בסוגיה מוסרית קשה ומהותית. מה קורה כאשר האדם ניצב בפני דילמה אם להציל את הזולת או את עצמו. בן פתורא טוען שאדם איננו יכול להציל את עצמו כאשר חיי זולתו עומדים מנגד. רבי עקיבא לעומתו, סבור שאדם צריך להציל את חיי עצמו. דוגמת הגמרא היא בשני חברים שיצאו למדבר ובידי האחד מים המספיקים לו בלבד:

שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב. דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חבירך.⁸

הוכחת רבי עקיבא היא מן הכתוב "וחי אחיך עמך", עם הדגשה על המילה "עמך". אחריות האדם כלפי זולתו היא עד המקום בו מתחילים חייו הוא. האחריות לזולת איננה במקום בו חיי הזולת מבטלים את חיי עצמו. המילה "עמך" מזכירה את המילה "כמוך" בכתוב "ואהבת לרעך

7. ר' משה בן נחמן (הרמב"ן), פירוש הרמב"ן לויקרא פרק יט.

8. בבא מציעא סב ע"א.

כמוך". חיי האדם עצמו הם הגבול של הזולתיות. אין להבין את ההגבלה הזו כהצדקה של אנוכיות מסוימת בחיי חברה. אין ספק שהמצוות שהוזכרו מורות על אלטרואיזם, אלא שגבולות האלטרואיזם נשמרות במקום שבו חיי הפרט מתחילים.

ג. נדיבות בעולם העסקי

נדיבות היא אפוא מצווה רבת ערך, אף שהיא לא נועדה, כאמור, לבוא על חשבון העניין העצמי. הנותן לאחר איננו מתעלם מצרכיו הוא. החלטה על השוק מתבקשת, אפוא, מאליה. לכאורה אין חידוש בדרישה לנהוג בנדיבות. דנתי באריכות בחובה להעניק לנזקקים ולדאוג להם, אולם עבור רבים נעשית הבחנה חדה בין דאגה לנזקקים ובין החיים העסקיים. רבים נוהגים באופן אלטרואיסטי ומעניקים לנזקקים ביד רחבה ודואגים לצרכיהם, אך בהתנהלותם העסקית הם נוהגים באופן אנוכי לחלוטין. לכאורה אין טבעי מזה. האם אין אותו אינטרס אנוכי הכוח המניע את החיים הכלכליים? בפרק זה אבקש לטעון שנדיבות צריכה להתבטא לא רק מחוץ לחיים העסקיים בדאגה לנזקקים, בתרומה כספית ובעזרה חברתית. נדיבות צריכה להתבטא בחיים העסקיים עצמם. נדיבות כזו מגולמת בשיתוף פעולה, בהזמנת הזולת למפעל הכלכלי, בהשקעה ביוזמה של הזולת. היצירה הכלכלית איננה בהכרח תחרותית. היא מוצאת את ביטויה ביצירה למען הזולת, למען הדורות הבאים. עם נדיבות לב שכזו נפגש חוני המעגל:

תרגום: אמר רבי יוחנן כל ימיו של אותו צדיק [חוני המעגל] היה מצטער להבין את הפסוק הבא בתהילים: "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". אמר: האם ישנו אדם שיישן שבעים שנה וחולם [שיבת ציון הייתה שבעים שנה אחר גלות בבל]? יום אחד הלך בדרך. ראה אדם שנטע עץ חרוב. שאל אותו חוני המעגל: עץ זה, אחר כמה שנים יחל להניב פירות? ענה לו אותו אדם: אחר שבעים שנה. שאל אותו חוני המעגל: וכי

נראה לך שתחיה שבעים שנה? אמר לו אותו אדם: כאשר נולדתי לעולם הזה, מצאתי עם עצי חרוב. כפי ששתלו אבותי עצי חרוב, כך אני שותל לבני.⁹

החיים למען הזולת דורשים חלום. תקווה למען העתיד. מי שמאמין בחיים של כאן ועכשיו איננו מתאמץ למען העתיד. שגשוג והשקעה בעתיד אינם ערכיו של הרציונליסט. ברם, העולם נברא עבור אלטרואיסטים שחולמים ופועלים עבור העתיד, וייתכן שהם לא יזכו להנות מפירותיו. אגואיזם לבדו עוצר את השגשוג. הוא איננו מאבני הבניין של העולם הזה ואף לא של העולם הכלכלי. בדומה לאגדה שהבאתי, מתארת האגדה הבאה אדם שנטע עץ עבור הדור הבא. את סיפור המעשה היא קושרת לציווי התורה לטעת עצי פרי בארץ ישראל:

תרגום: "כי תבוא אל הארץ ונטעת". אדרינוס שחיק עצמות עבר בשבילי טבריה וראה אדם זקן עומד וחוצב בורות על מנת לנטוע עצי תאנה. אמר לו אדרינוס: סבא סבא, אם השכמת לקום, לא היית צריך לאחר את עבודתך. אמר לו הזקן: השכמתי קום [עבדתי בצעירותי], ואני אף עובד מאוחר [בזקנותי], והנך לבורא עולם לעשות את שלו. אמר לו אדרינוס: בחייך סבא, בן כמה אתה? ענה לו הזקן: בן מאה. אמר לו אדרינוס: אתה בן מאה ואתה עומד וחופר בורות לנטיעת עצים? נראה לך שתוכל לאכול מפירותיהם? ענה לו הזקן: כן. אם אזכה, אוכל, ואם לאו כשם שטרחו אבותי עבורי, כך אני אטרח לבני. אמר לו אדרינוס: בחייך! אם תזכה לאכול מהם, הודיע לי. לאחר זמן נתנו העצים פירות. אמר הזקן,

9. תענית כג ע"א. להלן המקור: "אמר רבי יוחנן כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה 'שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים'. אמר מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא יומא חד הוה אזל באורחא חזייה להווא גברא דהוה נטע חרובא אמר ליה האי עד כמה שנין טעין אמר ליה עד שבעין שנין אמר ליה פשיטא לך דחייט שבעין שנין אמר ליה האי [גברא] עלמא בחרובא אשכחתייה כי היכי דשתלי לי אבהתי שתלי נמי לבראי".

הגיע הזמן להודיע למלך. מילא סלסלה של תאנים ובא לארמון. שאלו אותו שומרי הארמון: מה מעשיך כאן? ענה להם, אני רוצה להראות לפני המלך. כאשר נכנס למלך, שאלו, מה מעשיך אצלי? ענה לו הזקן, אני הוא הזקן שחפר בורות לנטיעת תאנים, ואמרת לי שאם תזכה לאכול מהם, הודיע לי. הרי זכיתי ואכלתי מהם ואלה הם הפירות. אמר אדרינוס באותה שעה: הכינו כס של זהב והושיבו אותו עליו. הוסיף ואמר: רוקנו את סל התאנים ומלאו אותו בדינרי זהב. שאלוהו עבדיו: את כל אלה אתה עושה ליהודי זקן? אמר להם: בוראו מכבד אותו ואני לא אכבד אותו גם כן?¹⁰

10. ויקרא רבה (וילנא) פרשת קדושים פרשה כה. להלן המקור: "כי תבוא אל הארץ ונטעת". אדרינוס שחיק טמיא הוה עבר באלין שבילי דטברייא וחמא חד גבר סב קאים וחציב חצובין למנצב נציבין א"ל סבא סבא אי קרצת לא חשכת א"ל קריצת וחשיכת ומה דהני למרי שמיא עבד א"ל בחייך סבא בר כמה שנין את יומא דין א"ל בר מאה שנין א"ל ואת בר מאה שנין וקאים וחצב חצובין למנצב נציבין סבר דאת אכיל מנהון א"ל אין זכית אכלית ואם לאו כשם שיגעו לי אבהתי כך אני יגע לבני א"ל בחייך אם זכית אכול מנהון תהוה מודע לי לסוף יומין עבדין תאניא אמר הא ענתה נודע למלכא מה עבד מלא קרטלא תאינין וסלק וקם ליה על תרע פלטיין אמרין ליה מה עסקיך אמר לון עלון קדם מלכא כיון דעל אמר ליה מה עסקך א"ל אנא סבא דעברת עלי ואנא חצב חציבין למנצב נציבין ואמרת לי אין זכית תיכול מנהון תהא מודע לי הא זכיתי ואכילית מנהון והילין תאיניא מן פיריהון אמר אדרינוס בההיא שעתא קלוונין אנא תיתנון סילון דדהבא ויתיב ליה אמר קלווניא אנא דתפנון הדין קרטל דידיה ותמלון יתיה דינרין אמרין ליה עבדוהי כל הדין מוקרא תיקרינייה להדין סבא דיהודאי אמר להון בריה אוקריא ואנא לא אנא מוקר ליה?".

צריך לציין שמקור זה איננו משקף את הגישה היחידה בספרות התלמודית. ראו למשל עירובין דף נד ע"א: "אמר ליה שמואל לרב יהודה שינא חטוף ואכול חטוף ואישתי דעלמא דאזלינן מיניה כהלולא דמי [שנון], חטוף ואכול, חטוף ושתה שהעולם שאנו הולכים ממנו דומה למשתה]. אמר ליה רב לרב המנונא: בני אם יש לך היטב לך, שאין בשאול תענוג ואין למות התמהמה. ואם תאמר אניח לבני, חוק בשאול מי יגיד לך? בני האדם דומים לעשבי השדה הללו נוצצין והללו נובלין".

סיפור שבח זה על אותו יהודי זקן, לא נועד להציב ערך כלכלי, אלא ערך אנושי תיאולוגי. האדם מצווה לחקות את בוראו ולנהוג אחריות כלפי העולם. אנו למדים מסופה של האגדה על חיקוי האל הזה: אדרינוס מכבד את הזקן משום שבוראו מכבדו. האדם, אפוא, איננו רק נהנה מן העולם הזה, ומוטלת עליו אחריות כלפי הדורות הבאים, לדאוג לרווחתם.

כאמור, מצוות "ואהבת לרעך" מוגבלת במילה "כמוך", אבל היא לא נועדה להגדיר מחדש את האלטרואיזם אלא להגביל אותו בלבד. חובת האדם היא לדאוג לזולת. אגב דיון בחובה זו אנו למדים שדרכו של עולם היא שכל דור דואג לדור הבא, שעצים צומחים משום שאבות נוטעים אותם עבור ילדיהם. המסר הכלכלי של דברים אלה הוא ששגשוג כלכלי אף הוא נשען על אלטרואיזם ולא רק על אגואיזם. דאגת האדם לעצמו אכן תורמת, אבל בלי האלטרואיזם היה העולם חרב.¹¹

"קנאת סופרים תרבה חכמה",¹² ואכן לקנאה, לתחרות, אפקט מפרה. אין ספק שצודקים מנדוויל ואדם סמית שלאגואיזם תפקיד חשוב כמניע של שגשוג, אבל חברה שבה המניע היחיד של קיומה הוא תחרות ואגואיזם, היא חברה שתחסל את עצמה. הצלחתה היא זמנית ובמהרה שגשוגה ייעצר. אנו עדים לחברות מערביות רבות אשר רווח בהן ריבוי שלילי. הם אינם מתרבים משום שהם אינם מעוניינים להעניק לדור שיבוא אחריהם. חברות אלה, לא רק שהן מזדקנות ואין בהן מי שיפרנס את אותם מזדקנים. הן אף נעשות פחות ופחות פוריות, שוקעות בסטגנציה וסובלות מירידה כלכלית. חברות מצליחות הן חברות שיש בהן יסוד אלטרואיסטי חזק, חברות פוריות הן מבחינת מצב הילודה, הן בתחום הרעיונות והייצור. כפי שטענתי, לאלטרואיזם תרומה חשובה, לא רק בתחום היצירה של הרעיונות אלא גם בשיתופי פעולה כלכליים

11. Robert J. Aumann, "A Synthesis of Behavioural and Mainstream Economics", *Nature Human Behaviour*, vol. 3, 2019, בעיקר בעמ' 669.

12. בבא בתרא כא ע"א.

הבאים לידי ביטוי בעיקר בנכונות להשקיע. הנכונות להשקיע קרובה מאוד למושג ההלוואה, ועליו כידוע קיימים סייגים לא מעטים. כפי שנראה, לסייגים אלה פתרונות חשובים הנובעים בעיקר מן ההבחנה בין ההשקעה שהיא הלוואה עסקית, ובין הלוואה שאיננה עסקית, הדומה בטבעה לצדקה, לעזרה לנזקקים.

ד. השקעה והלוואה

חכמים מבחינים בין צדקה ובין חסד. צדקה היא מתנת חנם לעני. חסד הוא העזרה לזולת גם אם איננו עני. בכלל מצוות החסד ניתן לכלול כל עזרה שהיא, כולל מתן הלוואה. החסד מיועד לכול; לאו דווקא לעניים: "צדקה לעניים גמילות חסדים בין לעניים בין לעשירים"¹³. למעשה, החסד, הוא עקרון העל והצדקה איננה אלא אחד מביטוייו. הצדקה נמדדת על פי עקרון החסד, או עד כמה היא מגלמת חסד: "ואמר רבי אלעזר אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה"¹⁴. התורה אסרה להלוות בריבית. הלוואה היא מצווה והיא זו שעליה נאמר "וחי אחיך עמך": "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך. את כסףך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" (ויקרא כה: לה-לז).¹⁵ הלשון שנקטה התורה בעזרה לזולת בשעת דוחקו, מתפרשת אצל חז"ל דווקא באמצעות הלוואה ולא דווקא באמצעות מתנת חנם. לדעת הרמב"ם, הלוואה כמעשה חסד אף נעלה ממעשה צדקה:

שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או

13. סוכה מט ע"ב.

14. שם.

15. ראו גם בדברים כג: "לא תשיך לא אחיך נשך כסף נשך אכל נשך כל דבר אשר ישך".

הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך" כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. פחות מזה הנותן צדקה לעניים.¹⁶

ההלוואה המדוברת עד כה היא הלוואה בלי ריבית. הלוואה שכזו היא הזוכה לשבח. הלוואה בשכר, הלוואה תמורת תשלום היא הקרויה נשך, והיא אסורה על פי התורה.

ברם, שגשוג כלכלי תלוי בהלוואה בריבית. היכולת לתכנן, להשקיע בתוכנית שעתידיה להניב פירות תלויה במידה רבה בהשגת הון. ואכן היסטוריונים כלכליים מראים שמתחילת תהליך היציאה מן המשק החקלאי, הלכה והתפתחה ההלוואה בריבית. ההבחנה שנוקטה בעת העתיקה במזרח הקדום הייתה הגבלה על ריבית בהלוואות לנזקקים כאלמנות ויתומים, וכן בשיעור הריבית. התורה, לעומת זאת, אסרה כל הלוואה בריבית. בחברות בהן ההלוואה בריבית הייתה אסורה כמו החברה היהודית, והחברות הנוצריות ומוסלמיות, הלוואה בריבית היוותה בעיה.

הפתרון שניתן בכל חברות אלה היה הבחנה בין הלוואה ובין עסקה. הלוואה היא זו המוענקת לאדם בשעת דוחקו. עזרה לזולת באמצעות הלוואה צריכה להינתן בלי לדרוש שכר על כך, כלומר בלי ריבית. עסקה לעומת זאת, היא הלוואה למטרות השקעה עסקית. זו נחשבה למותרת משום שהשכר שניתן תמורת ההלוואה, ניתן תמורת נטילת סיכון בהשקעה. הלוואה אשר נטל את ההלוואה התחייב להעניק תמורתה חלק מן הרווחים בעסקה. המלווה לעומת זאת נטל על עצמו חלק מן הסיכונים שבעסקה.¹⁷

16. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכות ז-ח.

17. בנוסף לעסקה יש לציין את הקאמביו, הימי והיבשתי. הקאמביו היה הלוואה שהייתה קשורה תחילה למסחר הימי. בהלוואות אלה, ניתנה הלוואה על הסחורה

אכן, מקור היתר העסקה נמצא כבר בתלמוד: "אמרי נהרדעי: האי עיסקא פלגא מלוה ופלגא פקדון [חכמי נהרדעא אומרים: העסקה מחציתה הלוואה ומחציתה פיקדון]"¹⁸. משמעות עסקה זו היא שהמשקיע מעניק כסף לאדם אחר על מנת שיפתח את העסק, כאשר התנאי הוא ששניהם מתחלקים הן ברווחים, הן בהפסדים. חכמים קבעו שכאשר מוגדרת ההשקעה כ"עסקא", משמעות ההשקעה היא שמחצית מדמי ההשקעה מוגדרים כהלוואה ומחציתם כפיקדון, דהיינו, חלוקת אחריות בין שני הצדדים לפחות בשיעור של מחצית מדמי העסקה. כך הגדיר זאת הרמב"ם:

תיקנו חכמים שכל הנותן מעות לחבירו להתעסק בהן, יהיה חצי הממון בתורת הלוואה, והרי המתעסק חייב באחריותו, אף על פי שאבד באונס. והחצי האחר בתורת פיקדון, והרי הוא באחריות בעל המעות. ואם נגנב או אבד החצי של פיקדון, אין המתעסק חייב לשלם, ולפיכך יהיה שכר זו החצי, אם הרוויח, של בעל המעות.¹⁹

המועברת ואת רווחי ההלוואה קיבל סוכן המלווה במקום הגעת הסחורה. הרווחים נוקפו לסיכון שבהעברת הסחורה ולהפרישי שער המטבע במקום למקום, אבל הם כללו את מחיר ההלוואה עצמה. לאחר זמן נעשה הקאמביו דרך של הלוואה בריבית בלי להיות מוצמד לסחורה מסוימת. תופעת הקאמביו שהחלה במסחר שסביב הים התיכון במאות השנים עשרה-שלוש עשרה, החל לרווח גם בין הסוחרים היהודים במאה השש עשרה וזכה להתייחסות של הפוסקים. יש ששללו אותו ויש שהתירוהו בדיעבד. על הקאמביו ראו: בנימין ארבל, "יהודים, צמיחת הקפיטליזם ו'קאמביו': אשראי מסחרי וביטוח ימי בעולם הים התיכון בראשית העת החדשה", ציון סט ב, תשס"ד, עמ' 157-202.

18. בבא מציעא קד ע"ב: "אמרי נהרדעי: האי עיסקא, פלגא מלוה ופלגא פקדון. עבוד רבנן מילתא דניחא ליה ללוה, וניחא ליה למלוה. השתא דאמרינן פלגא מלוה, אי בעי למשתי ביה שכרא – שפיר דמי. רבא אמר: להכי קרו ליה עיסקא, דאמר ליה: כי יהבינא לך – לאיעסוקי ביה, ולא למשתי ביה שכרא. אמר רב אידי בר אבין: ואם מת – נעשה מטלטלין אצל בניו. רבא אמר: להכי קרו ליה עיסקא, דאם מת – לא יעשה מטלטלין אצל בניו."

19. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות שלוחין ושותפין, פרק ו, הלכה ב.

למרות שיסודות היתר העסקה מצויים כבר בגמרא, את עיצוב היתר העסקה הרווח בהלכה בימינו יש לזקוף לר' ישראל איסרלין בן המאה החמש עשרה (רגנסבורג, 1390–1460):

שאלה: ראובן בקש למסור מעותיו לשמעון שילוה אותם בריבית, ורצה לקצוץ עמו בסך מבורר, ושיהיה לו גם כן כמעט בטחון גמור בקרן שלא יהא נפסד לו כלל. איך יעשה בהיתר? תשובה: יראה למצוא תקנה וצדדים לעשות בהיתר... ראובן הנותן יקבל עליו כל האחריות. אך אם שמעון המקבל [המתעסק במעות] פושע בממון כל כך, שדומה הוא כמזיק בידים, יתחייב שמעון באחריותו. וגם יקבל עליו שלא יהא נאמן אפילו בשבועה דאורייתא, ואפילו על פי עדים, אפילו הן מאה, שלא פשע בהן פשיעה גדולה, שהוא כמזיק בידים.²⁰

בתשובה זו מטווה ר' ישראל איסרלין את העקרונות של שטר העסקה על פיו להשקעה בעסק תנאים דומים להפליא לשטר הלואה. החוזה אמנם מחלק את ההשקעה להלוואה ולפיקדון, והאחריות להפסד אמנם מוטלת על כתפו של המלווה, אולם על מנת שאחריות זו לא תהיה אחריות גמורה, מתחייב הלווה (המתעסק) גם הוא להימנע מלגרם נזק לעסקה, ומתחייב מראש שבמקרה של הפסד בעסקה לא יעשה שימוש בטענה שלא גרם את הנזק. החוזה, אפוא, יכלול את האחריות המשותפת, אבל למעשה לא יזכה הלווה להטיל את האחריות גם על המלווה, והיא תיפול על כתפו בלבד.

ההימנעות מתביעת האחריות תתבצע באופן הבא. הצדדים יקבעו מראש שהראיות שהלווה יצטרך להביא כדי להוכיח את זכאותו, יהיו קשות מאוד להשגה, וממילא לא ינקוט אותן הלווה. אין ספק שהסדר זה איננו מובן מאליו. ר' ישראל איסרלין הגביל את היתרו לריבית שאיננה קבועה מראש, ריבית שאיננה קצוצה, שאיננה אסורה על פי דין תורה.

20. ר' ישראל איסרלין, שו"ת תרומת הדשן, סי' שב.

מאוחר יותר הורחב ההיתר גם ברווחים שנקצבו מראש. היתר זה של ר' אברהם הלוי (מצרים, 1650–1712) בספרו גינת ורדים, הוצע באמצעות איום של שבועה. הצדדים יכולים לסכם מראש שהמלווה יקבל רווחים צפויים, ואם הרווחים בפועל יהיו קטנים יותר, לא יוכל הלווה לתבוע את הקטנת הריבית אלא אם כן יישבע על כך שבועה חמורה.²¹ היתרו של ר' אברהם הלוי הוגבל לעסקאות של ממש ולא להלוואות הניתנות לאדם שנוזק להן לצורך פרנסתו.²² ברם, ברבות הימים אף לכך ניתן פתרון. ר' יוסף שאול נתנזון (גליציה, 1810–1875) בספרו שואל ומשיב קובע שמצוקה המפריעה לאדם לבצע את עבודת יומו, יכולה להיחשב אף היא עסקה:

המלמד, שפרנסתו מהמלמדות, ואם לא יהיה לו מה לאכול, לא יוכל לעבוד עבודת המלמדות, ולא ירוויח פרנסתו, ואם כן שפיר נקרא היתר עסקא, דכל מה שאדם עושה להרוויח פרנסתו, מקרי [נקרא] ריווח, ואם כן אותו מעות היו לו עזר שיוכל להרוויח פרנסתו, ושפיר נקרא עסקא.²³

קביעה זו עקרה, במידה רבה, את איסור ההלוואה בריבית שנכתב בתורה. אולם אין ספק שהכורח הניב את השינוי שהראיתי. באחד המקרים שנבחנו

21. ר' אברהם בן יעקב הלוי, שו"ת גינת ורדים, חלק יורה דעה כלל ו סימן ד: "עוד התנו ביניהם שאם יעלה מחצית הריוח לחלקו של שמעון עד עשרה דינרין בהמשך הזמן הנז' הוה מה טוב ומה נעים ואם יהיה שם מותר נוסף על העשרה דינרין יהיה אותו המותר לראובן המתעסק נוסף על מחצית חלק הנוגע לו ואם יפחות מחצית הריוח הנוגע לחלקו של שמעון ולא יגיע לעשרה דינרין מעתה ומעכשו קיבל עליו ראובן לישבע שבועה חמורה על דעתו ועל רצונו של שמעון שלא הרויח לתשלום העשרה דינרין וקנינו מיד ראובן ומיד שמעון על כל פרטי הדברים הנז'ל דלא כאסמכתא כו' ונשבעו שניהם אחד לאחד לגמור ולקיים כל אחד מהם כל הכתוב עליו לעיל כו' ע"כ נוסח שטר העיסקא".

22. ראו שם: "ומכל מקום אם יודע הדבר שהמתעסק לא הרויח בכל העסק שיעור מה שנתן לבעל הבית, ראוי לבעל בית לחוש לעצמו ולצמצם שלא לקחת ממון שאפשר שיהיה בו איסור תורה".

23. ר' יוסף שאול נתנזון, שו"ת שואל ומשיב, מהדורה א, חלק ג, סימן קס.

בהם תוקפו של היתר העסקא בבית הדין הרבני בתל אביב, בעניין מניות בנק צפון אמריקה, נאמר:

יש לזכור כי נושא 'היתר עיסקא' הוא נשמת אפו של כל בנק מודרני. אין שום אפשרות לנהל בנק בימינו – ואפילו בנק חרדי – מבלי להתבסס על היתר עיסקא... מטעם זה בלבד יש לצמצם ככל האפשר את אפשרויות הטענה [שאכן היו הפסדים והמלווה אינו זכאי לקבל את כספו בחזרה] כלפי בנקים הנוהגים לפי ההלכה.²⁴

לפסיקה על פי הכורח הכלכלי מקורות הלכתיים רבים, ובעיקר, המקור התלמודי המסביר כמה תקנות כלכליות על מנת "שלא תנעל דלת בפני לוויים"²⁵. אולם זו איננה הסיבה היחידה. כפי שטען הרב ברוך עפשטיין (בוברויסק, 1860–1942), השינויים שעבר העם היהודי ממשק חקלאי בתקופת המקרא, המשנה והתלמוד, למשק מסחרי המבוסס על כסף בימי הביניים, הכריח את היתר העסקא. במשק זה הצמיחה איננה תלויה בפרי האדמה אלא בצמיחה ובשגשוג השוק המסחרי, ולכסף ולהשקעתו יש ערך:

והנה דבר ידוע הוא, שבדורות האחרונים המציאו היתר הלואה ברבית בהיתר עיסקא שנבאר ענינו בסמוך, ולכאורה דבר פלא הוא שלא מצינו כל רמז קל בתורה להמצאת היתר לאיסור זה, ולא נתבאר היסוד והבסיס על מה ראו חז"ל לבנות עמודי ההיתר. ונראה בזה שראו חכמינו יסוד וגם הכרח להיתר ענין זה בכלל, משום דחקרו ובאו עד תכונת האיסור הזה ביסודו ועיקרו שבתורה הבנוי ומיוסד על הענין "וחי אחיך עמך", שאז בימי נתינת התורה היו עיקרי יסוד חיותם ועסקם של ישראל – עבודת האדמה, והוא היה היסוד והעמוד לעשרם ולמצבם. כי מי שהיה לו תבואות בהמון היה נחשב לעשיר, והכסף לא היה נחשב להם לעיקר ויסוד

24. "היתר עסקא במניות הבנקים", תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 142.

25. למשל, יבמות קכב ע"ב.

החיים. וכשהיו לויים כסף לא היה למען עשות מסחר וקנין, רק למען השג על ידו לחם ובגד למי שחסר לו כזה משדהו ועבודתו. ולפי זה ממילא מובן כי להעני הלואה הזו לא היה כל חשבון לשלם רבית וגם להמלוה העשיר לא היה חסרון ניכר בהלואה כספו בלא רבית. אחרי כי בכלל לא היה להם עסק כספים ולא שייך בשניהם בזה "וחי אחיך עמך".

אבל בימי הבינים שאבדה לישראל חלק ונחלה בעבודת האדמה, ונשארו גוי החי רק על המסחר לבדו, לא יכלו עוד להחזיק באיסור רבית. כי הכסף נעשה ליסוד עיקרו לאמצעית החיים והמסחר, ונעשה עסק הרבית עסק שוה גם להלוה גם להמלוה, ושייך בשניהם בזה "וחי אחיך עמך". ולכן ראו חכמים למצוא היתר לאיסור זה, וחשבו שעל דעת כן לא אסרה התורה ענין זה בכולה. כך נראה לי. והנהיגו בדבר רבית בדרך הלואה לכתוב בהשטר חוב שנותן לו המעות בתורת עיסקא.²⁶

דיון זה בהיתרי הלוואה בריבית בימינו, בהבחנה בין הלוואה מתוך מצוקה במשק חקלאי ובין הלוואה לצרכים פיננסיים, מוביל אותנו לדיון בצדדים הערכיים הכרוכים בהלוואה, אף מעבר לזו המצוינת בתורה: "אם כִּסֶּף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֶנִי עִמָּךְ" (שמות כב: כד). לא רק הלוואה המחלצת את האדם ממצוקתו, אלא הלוואה לצורך השקעה.

ה. השקעה כנדיבות

כאמור לעיל, הרמב"ם קבע כי –

שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר והחזקת בו גר

26. ר' ברוך עפשטיין, תורה תמימה, הערות ויקרא פרק כה הערה קצב.

ותושב וחי עמך כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. פחות מזה הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה.²⁷

הרמב"ם סובר שהעזרה לזולת הראשונה במעלה היא השקעה באיש עסקים. המקור לדברי הרמב"ם הוא התלמוד: "ואמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: גדול המלוה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן".²⁸ הטלה בכיס מתפרשת כהשקעה. כך פירש רש"י: "ומטיל לכיס מעות ומלאי להשתכר בהן למחצית שכר". מחצית שכר היא ה"עסקא", השותפות בין משקיע ובין סוחר הרוכש סחורה בזול ומשיג לה מחיר טוב יותר במקום אחר.

ההשקעה הזו של הטלה בכיס זוכה לשבח במקום אחר בתלמוד. חכמים הסתפקו האם תודוס איש רומי היה מנהיג גדול, או שמא אדם כוחני. רבי יוסי בר אבין הוכיח שתודוס איש רומי היה אדם גדול משום שתמך בחכמים באמצעות השקעה בעסקיהם:

איבעיא להו: תודוס איש רומי גברא רבה הוה, או בעל אגרופין הוה [שאלו החכמים: תודוס איש רומי, האם אדם גדול היה או איש אלים היה]? [...] רבי יוסי בר אבין אמר: מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה, דאמר רבי יוחנן: כל המטיל מלאי לכיס תלמידי חכמים – זוכה ויושב בישיבה של מעלה, שנאמר כי בצל החכמה בצל הכסף.²⁹

גם במקום זה מפרש רש"י: "נותן סחורה לתלמידי חכמים להשתכר בה". במקום אחר נאמרו בתלמוד הדברים הבאים: "כל המשיא בתו

27. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק י, הלכה ז.

28. שבת סג ע"א.

29. פסחים נג ע"ב.

לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה".³⁰

השקעה כספית בעסק נחשבת למעשה חסד ראשון במעלה משום שהוא שומר על כבודו של בעל העסק, ומאפשר לו לעמוד על רגליו בכוחות עצמו. העובדה שהמשקיע יוצא נשכר מהשקעתו בסופו של דבר משום שהוא מתחלק ברווחים, איננה גורעת מן המצווה אלא להפך. היא מעניקה למקבל את התחושה שהוא איננו רק מקבל אלא גם נותן. תחושת השותפות, תחושת השוויון היא המעניקה ערך עליון למעשה ההשקעה. "וחי אחיך עמך". העזרה ההדדית שבאמצעותה הנותן הוא גם מקבל נחשבת למעשה הנעלה בחשיבותו על פני מי שבתרומתו מנציח את הברדלי המעמדות. את עצמו כנותן ואת הנזקק כמקבל.

מעניין לציין שהצבת ההשקעה כמעשה של גמילות חסדים, ראשיתה בתלמוד. תופעה זו של השקעה במסחר לא הייתה קיימת במשק חקלאי של תקופת המקרא. העיור, חיי המסחר שהתפתחו באימפריה הרומית, הביאו לפיתוח רב של המשק, ויחד עם ההתפתחות נוצרו קשרים חדשים וזיקות חברתיות חדשות. המעבר הוא בעל תמורות חברתיות ממשק חקלאי אוטרקי שהזיקה בו בין האנשים היא מבודדת יותר, אל עבר משק מסחרי הדורש קשרים רבים ומסועפים. העזרה ההדדית מקבלת בו משמעות חדשה ומדרג הסיוע הסוציאלי משתנה בו.

1. סיכום

הנדיבות היא, אפוא, בעלת חשיבות ראשונה במעלה כמעשה של גמילות חסדים. אולם חשיבותה רבה לא פחות בתרומתה לשגשוג כלכלי. המשק הוא יצירה חברתית. שגשוגו תלוי בפעילות של כל יחיד ויחיד ובאופן בו היחידים פועלים בו, כיצד הם מתחרים זה בזה וכיצד הם משתפים פעולה. תחרות בין פרטים הנשענת על יצרים אגואיסטים, אכן

30. כתובות קיא ע"ב.

ממריצה לפעילות רבה ויצירתית, אך שיתוף פעולה הנשען על יסודות אלטרואיסטים מאפשר פעולות רחבות היקף.

נדיבות יכולה להישען על קשרי דם. בחברה מסורתית, בני משפחה הם המשתפים פעולה ויוצרים חברות כלכליות, לעתים חברות רחבות היקף. משפחת רוטשילד היא דוגמה להישג של שיתוף פעולה כלכלי הנשען על אימון על בסיס של קשרי משפחה. בחברה שאיננה מעודדת נדיבות, קשה לחשוב על שיתוף פעולה מסוג זה מעבר לקשרי משפחה.

המהפכה התעשייתית יצרה שינוי רב במבנה ההקשרים העסקיים, והישגיה היו לא רק טכנולוגיים. יצירת המוסד המשפטי של חברה בע"מ והיכולת להשיג השקעות עבודה הם שאפשרו את השגשוג הרב. הנכונות להשקיע היא היסוד המבדיל בין שתי חברות בתקופת המהפכה התעשייתית – האנגלית והצרפתית. המחקר מצביע על כך שמספר ההמצאות בצרפת היה רב מזה שהיה באנגליה, ובכל זאת הכלכלה באנגליה שגשגה ובצרפת לא. כפי הנראה, יצירתיות כשלעצמה, אין די בה להסביר שגשוג. ההבדל, כפי הנראה, בין שתי חברות אלה נעוץ במידת ההשקעה ביוזמות כלכליות. בצרפת אמנם היה שאר־רוח יצירתי, אך אנשים לא נטו להשקיע ביזמים. באנגליה, לעומת זאת, הייתה נכונות רבה בהרבה להשקיע, וזו, כפי הנראה, הסיבה לשגשוג הכלכלי שלה במאות השמונה עשרה־תשע עשרה.

הנכונות להשקיע נשענת אמנם גם על התקווה שההשקעה תניב פירות, אולם היא נשענת במידה רבה גם על הנדיבות. הנדיבות לסייע בידי יזם צעיר שעדיין לא הוכיח את כישוריו, הנכונות לסכן את ההון לטובת העתיד. הנדיבות היא אחת התכונות המבדילות בין חברה משגשגת לבין חברה השוקטת על שמריה. אנו מוצאים חברות מהגרים שבדור הראשון רואות צמיחה כלכלית מהירה הנעצרת בדור השני. המרץ הרב שמושקע בדור הראשון מתוך תקווה לעתיד מוצלח בארץ החדשה, דועך בדור הבא שנולד לתוך ההצלחה. שגשוג הנובע מתכלית אגואיסטית איננו מרחיק לכת. חברה הנשענת על ערכי נדיבות, לעומת זאת, איננה פוסקת

להשקיע. יצירתיות זוכה להערכה, ומאמץ כלכלי זוכה להערכה ולא רק לתחרות המצרה את דרכו של היזם.

כפי שראינו, התלמוד מטפח, בעיקר, את הנדיבות הזו. הזקן שנטע עבור בניו זכה אף הוא לאכול את פרי עמלו. השבח שזוכה לו מי שמשקיע בעסקיו של תלמיד חכם, כמו מי שמסייע בעסקיו של חברו על מנת להעמיד אותו על רגליו, הוא השבח הרם ביותר. מטרת הנדיבות איננה שגשוג כלכלי אלא ערכי. ברם, לחברה ערכית יש ערך מוסף כלכלי רב. ערך הנדיבות מצטרף לערך היושר. כשם שבחברה בה אנשים נותנים אמון זה בזה, והצורך ליצור בטחונות, צורך העולה הון רב, כך גם בחברה נדיבה, אנשים נוטים להשקיע על מנת לעזור ליזמים ולא רק להתחרות בהם. חברה כזו זוכה לשגשוג רב הרבה יותר מאשר כזו המעודדת תחרות בלבד.

פרק 1 אמון

א. מבוא

לתורת הכלכלה המודרנית יש שתי הנחות יסוד עקרוניות אשר דורשות בחינה של עולם הערכים היהודי. הנחת היסוד הראשונה היא הנחה פסימית – האדם הוא בריה אגואיסטית. כל אדם דואג לצרכיו ודאגתו לרווחת הזולת ממנו והלאה. הנחת היסוד השנייה היא שהמשק הוא מערכת בעלת מאפיינים מכניסטיים, מדידים וקבועים מראש. כפי שהראיתי לעיל,¹ טוען ההוגה הקתולי ג'ון ד' מולר כי כבר אצל אדם סמית ואצל ברנרד מנדוויל נתפס המשק כמכונה אוטומטית המכוונת את עצמה, מכונה הפועלת בתנועה מתמדת, על פי השראתו של אייזק ניוטון.

אל מגמה זו הצטרפה תפיסת מדעי החברה של שלהי המאה התשע עשרה, אשר שאפה להעניק למתודות מחקריות אלה נופך מדעי. רק דבר שניתן למדוד אותו ראוי להיקרא מדע, ולפיכך על מדעי החברה כולם נכפו למתודות של מחקר סטטיסטי. מחקרים בכלכלה כמו בסוציולוגיה ובפסיכולוגיה נשענו במידה רבה על נתונים מדידים. המשק נתפס כמערכת שניתן לכמת אותה, מערכת הדומה יותר למנגנון מכניסטי

1. לעיל עמ' 124 ליד הערה 5.

מאשר למנגנון של פעילות אנושית יוצרת בעלת איכויות ערכיות, מוסריות או אף תיאולוגיות.²

ההכרה הגוברת והולכת בגיוון שבהתנהגות האנושית הביאה לשינוי בלימודי הכלכלה, ובעשורים האחרונים של המאה העשרים מתפרסמים יותר ויותר מחקרים העוסקים בפסיכולוגיה כלכלית ובהיסטוריה כלכלית. יחד עם זאת, על מנת להימנע מהסתמכות על תחושות ועל שיקול דעת עדיין נשען המחקר על אמצעים סטטיסטיים יחד עם ניסיון למזער את "השונוות הבלתי מוסברת". לפיכך, כאשר צדדים פסיכולוגיים נלקחים בחשבון, המגמה גם היום היא לבחון את המשק על פי שיטות מתמטיות דוגמת תורת המשחקים. חרף טבעו הפסיכולוגי, ההנחה היא שהמציאות הכלכלית היא מדידה. משתי הנחות יסוד אלה נובעת המסקנה שדרך ארגון המשק הכלכלי צריכה להתבסס על מודלים כמותיים שיש בהם שקיפות. האפשרויות של חינוך לערכים או הנהגה ערכית אינן נלקחות בחשבון דיין.

ב. על המדעיות של מדעי החברה

שאלת הארגון הנכון של מוסדות ציבור כמו שאלת הרגולציה של שווקים תלויה, לדעתי, בנושא שנדון זה מכבר בהגות המודרנית. כנגד תפיסות של מדעי החברה הקוראות לבחינה סטטיסטית של הפעילות החברתית, יצאו הוגים, בעיקר ממסורת מסורתנית, כנגד השקפה ליברלית, וקראו לעשות שימוש באינטואיציה ובכושר שיפוט במדעי החברה.

קריאתם היא בעיקר כנגד היומרה של מדעי החברה ומדע הכלכלה בתוכם, להשתמש במתודות של מדעים מדויקים, בסטטיסטיקה בעיקר.

2. על כניעת הערכים האנושיים ראו: Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York: Knopf 1992) ובתרגום לעברית: ניל פוסטמן, טכנופולין, תרגם אמיר צוקרמן (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ג).

הצד השווה בהוגים אלה הוא ההבחנה בין מושא המחקר במדעי החברה – האדם או החברה האנושית, ובין החומר הפיזיקלי או הביולוגי. ההתנהגות האנושית מורכבת מכדי לחקור אותה באותן מתודות המקובלות במדעי הטבע.

ליאו שטראוס למשל, טען שההבנה המסורתית של טבע האדם שוקדת להבין את החברה כמכלול. המתודה המדעית של מדעי המדינה לעומת זאת, שואפת לנתח את המכלול ולפרקו לגורמיו, לחקור כל גורם כשהוא לעצמו ולהרכיב את הגורמים מחדש. תפיסת המכלול אכן נשענת על שיפוט, על אינטואיציה, אבל מדעי החברה אינם בוטחים באינטואיציה, בשכל הישר.³ "מדע החברה, ככל שהוא מדעי במובהק, יוצר הפשטות מגורמים יסודיים של המציאות החברתית".⁴ את השכל הישר הוא מבטל כליל.

צ'ארלס טיילור, בדומה לשטראוס, יצא נגד המכניזציה של המין האנושי. לדבריו, השימוש במתודה אנליטית מן הסוג הנהוג במדעי הטבע, איננו הולם כלל את מדעי החברה.⁵ מקינטאייר קבע שמדעי החברה "ניחנים ביכולת ניבוי דלה", הכללות שאינן תקפות, או למעשה בתיאוריות שאינן מצדיקות את ההערכה שנודעת להם.⁶ לדבריו קיימים שלושה מאפיינים של הכשל של מדעי החברה. א. "כל ההכללות האלה מתקיימות לצד דוגמאות נגד מוכרות בתחום הדיסציפלינה שלהן". ב. "שכלל ההכללות חסרים לא רק כמתים כוללים אלא גם מתאמי טווח". ג. "מהכללות אלו לא נגזרה קבוצה מוגדרת היטב של פסוקי תנאי המתארים מה היה עשוי

3. ליאו שטראוס, "מדע החברה והומניזם", בתוך: הליברליזם ומשבר ההגות היהודית המודרנית, תרגם יניב פרקש (ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תשע"ב), עמ' 60–68.

4. שם, עמ' 61.

5. צ'ארלס טיילור, הפרשנות ומדעי האדם (תל-אביב: הוצאת רסלינג, תשע"ד).

6. אלסדייר מקינטאייר, מעבר למידה הטובה, תרגם יונתן לוי (ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ו), עמ' 98–119.

להתרחש בנסיבות אחרות. איננו יודעים כיצד ליישם אותן בשיטתיות מעבר לגבולות התצפית על מקרים היפותטיים או על מקרים שלא נצפו".⁷ במילים אחרות, מדעי החברה מתיימרים להישען על מידע סטטיסטי קשיח, אך למעשה תלויות מסקנותיהם בתיאוריות אותן הם מנסים להוכיח.

עניינם של הוגים אלה הוא בעיקר מדעי המדינה, אבל טיעוניהם ישימים בכל מדעי החברה. לתביעתם למדוד ולחקור אך ורק באמצעות מודלים סטטיסטיים, היו מהלכים על מדע הכלכלה של ימינו, והשפיעו לא מעט גם על דרך הבחינה הסטטיסטית עצמה. טענה זו נשמעת אמנם לא רק בפי הוגים מסורתניים, אלא גם בפי כלכלנים. מחקריו של דן כהנמן, הנשענים אמנם על מחקר סטטיסטי, הראו זה מכבר שרוב האנשים אינם פועלים על פי שיקולים רציונליים כפי שהניחו כלכלנים עד כה, וכי על שיקול הדעת הכלכלי פועלים כללי התנהגות שונים. נסים טאלב הראה שחלק ניכר מן החישובים הסטטיסטיים אינם מנבאים דבר, כאשר הם נשענים על טווח זמן קצר ובינוני, ונדרש מחקר סטטיסטי לטווח ארוך יותר כדי להביא למסקנות מעשיות. אריאל רובינשטיין אף הגדיל לעשות והוא תופס את מדע הכלכלה כאגדה ולא כמחקר ישים. לדבריו, המודלים הסטטיסטיים השונים אינם מציגים מציאות ריאלית.⁸

מסקנת כלכלנים אלה איננה ביטול העיסוק במחקרים סטטיסטיים, אלא בהמעטה מן המשקל שנודע להם. בנלווה למחקר הסטטיסטי, ממליצים הכלכלנים החדשים להפנות את תשומת הלב למחקר פסיכולוגי, ובעיקר לשיקול דעת כלכלי אינטואיטיבי. לדברי נסים טאלב ואריאל רובינשטיין, לאדם המצוי במסחר, יכולת ניבוי מדויקת יותר מן הכלכלן המקצועי. ניסיון חיים עדיף לדבריהם מן המודלים הכלכליים של מדע הכלכלה.

7. שם, עמ' 100-101.

8. ביקורת על דברי אריאל רובינשטיין, ראו עומר מואב, "דיבה קלה על הכלכלה", תכלת 39, התש"ע, עמ' 105-112.

הביקורת שהצגתי מעמידה מול המודלים הכלכליים המקובלים את השכל הישר ואת כושר השיפוט. היא איננה נוגעת ביסוד האתי, בעולם העקרונות, שהשפעתו על המשק איננה קטנה לדעתי מזו של השיקול הכלכלי היעיל. מה שאסור או מותר, ראוי או פגום, מעצב אף הוא את פועלה של החברה ולא רק הכדאי והמועיל. כאמור, ענייני בפרק זה הוא בסוגיית האמון, באמון כערך שלדעתי מעיד על חשיבות האתי על פני המעשי.

בפרק זה אטען שאף כי למחקר הסטטיסטי של ימינו תפקיד חשוב בהעמקת התובנות של ההתנהגות הכלכלית, הישענות על מחקר מדי, זהיר ככל שיהיה, צריכה להיות מושלמת במחקר הגותי גם כן, ובחינוך למוסר ולערכים אחרים.

ג. כי באמונה הם עושים

אינני מבקש לטעון שמסורת יהודית דוגלת בגישה אופטימית המאמינה בטבעו הטוב של האדם בלבד. גם חז"ל ידעו לומר ש"אלמלא מוראה של מלכות, איש את רעהו חיים בלעו"⁹, אולם יחד עם הכרה בטבעו האגואיסטי של האדם וביסודות האלימים שבו, הם הכירו בצדדים טובים ומוסריים באדם. לדעתי, מגמה פסימית אשר איננה נושאת פנים ליצרו הטוב של האדם יחד עם יצרו הרע, מחמיצה את האפשרות להשפיע על המשק ולהעצים את שגשוגו והצלחתו.

כפי שהצהרתי במבוא לספר, מגמתי היא להראות את הפנים הערכיים של המשק, וכפי שטענתי שלנדיבות תפקיד חשוב בשגשוג כלכלי, גם לאמון יש תפקיד חשוב לא פחות. חברה המעניקה אמון היא לא רק חברה המבזבזת פחות משאבים על ביטחון והגנה, אלא אף חברה המעודדת יצירה ושגשוג. ביקורת פוגעת ביוזמה, מאבנת ומפריעה מאוד הן ביצירת רעיונות, הן בקשירת קשרים עסקיים.

האמון הוא מן הערכים המפורשים בתלמוד. התלמוד מורה להימנע מלבקר את מי שהתמנו על מוסדות הצדקה. בהסתמך על הוראה כזו על מי שהתמנו על בדק הבית בזמן יאשיהו המלך, המורה שלא לבקר אותם: "וְלֹא יִחְשְׁבוּ אֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֶת הַכֶּסֶף עַל יָדָם לְתֵת לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה כִּי בְּאֵמֶנָה הֵם עֹשִׂים" (מלכים ב, יב:טז): בדומה לכך מורה התלמוד לא לבוא חשבון עם גזברי צדקה. מהלכה זו נובעת תפיסה רחבה יותר על מי שמינו הציבור עליהם, להניח להם לפעול בלי ביקורת.

הלכה תלמודית זו עלולה להתפס ככזו שנובעת מתפיסה קרתנית. רק ארגונים קטנים יכולים לשאת מדיניות המבוססת על אמון. מערכות ביורוקרטיות גדולות צריכות להתבסס על ביקורת, על גישה מערכתית ולא על יחסים אישיים, אומרים המבקרים. אבל צריכים אנו להיות מודעים לעובדה שבזמן המקרא פעלו שתי מערכות גדולות שבהן פעלה ביקורת פנימית הדוקה – במצרים ובאשור. הקריאה להענקת אמון היא קריאה היוצאת כנגד המקובל באותה תקופה, והיא מבטאת ערך מוסרי התומך באמון בטבע האדם וביושרו.

הלכה תלמודית זו נקבעה בהלכה המאוחרת, והיו לה מהלכים בסמכות הקהילות באירופה מימי הביניים. היא לא יושמה כפשוטה והיא הועמדה בהנגדה להוראה לנהוג שקיפות בפעילות ציבורית, יחד עם הקביעה שלא כל הממונים ראויים לאמון הציבור. סייגים אלה מיתנו מאוד את הקריאה להעניק אמון בנבחרים. למרות זאת, הפסיקה איננה קוראת לוותר על הקריאה לאמון. האמון כערך, כסגולה טובה, הוא מן הדרישות הבסיסיות. החשד נתפס כמצב שבדיעבד, כמצב לא רצוי, ולפיכך מן הראוי למנות אנשים על הציבור הראויים לאמון.

כאמור, מורה התלמוד לא לבקר את גבאי הצדקה. התלמוד מרחיב את מה שנאמר במי שהתמנו על בדק בית המקדש מזמנו של יאשיהו המלך שעליהם נאמר כך:

וַיְהִי בַשָּׁנָה עֲשָׂרִים וְשָׁלֹשׁ שָׁנָה לְמִלְךָ יְהוֹאָשׁ לֹא חִזְקוּ הַכֹּהֲנִים אֶת בְּדָק הַבַּיִת. וַיִּקְרָא הַמֶּלֶךְ יְהוֹאָשׁ לַיהוֹיָדָע הַכֹּהֵן וּלְכֹהֲנֵי וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מְדוּעַ אֵינְכֶם מְחַזְּקִים אֶת בְּדָק הַבַּיִת וְעַתָּה אֵל תִּקְחוּ כֶסֶף מֵאֵת מִכְּרִיכְכֶם כִּי לְבִדָּק הַבַּיִת תִּתְּנֶהוּ [...] אֵךְ לֹא יַעֲשֶׂה בַיִת ה' סִפּוֹת כֶּסֶף מְזַמְרוֹת מְזַרְקוֹת חֲצִצְרוֹת כֹּל כְּלֵי זָהָב וְכֵלֵי כֶסֶף מִן הַכֶּסֶף הַמוּכָא בַיִת ה'. כִּי לַעֲשֵׂי הַמְּלָאכָה יִתְּנֶהוּ וְחִזְקוּ בוֹ אֶת בַּיִת ה'. וְלֹא יִחַשְׁבוּ אֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִתְּנוּ אֶת הַכֶּסֶף עַל יָדָם לְתֵת לַעֲשֵׂי הַמְּלָאכָה כִּי בְּאִמְנָה הֵם עֹשִׂים (מלכים ב' יב: ז-טז).

”לא יחשבו”, פירושו שלא ידרשו מהם דו”ח הוצאות, אלא יוענק להם אמון מלא שהם יעשו בכסף שניתן להם שימוש ראוי לחיזוק הבית. התלמוד איננו סבור שניתן להסיק ממה שנאמר על העוסקים בבדק הבית, על העוסקים בצדקה. התלמוד איננו רואה בדברים אלה ציווי החל על כל העוסקים בצורכי ציבור, להגביל את הביקורת עליהם. הוא רואה בהם ”זכר לדבר” בלבד, אך מוצא בציווי הזה השראה כללית:

תנו רבנן: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברין. ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר ”ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים”. אמר רבי אלעזר: אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו יצור וימנה שנאמר ויצורו וימנו.¹⁰

הלכה תלמודית זו נפסקה בכל ספרי ההלכה. כך למשל כותב הרמב”ם:

גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק מצרפין המעות דינרין לאחרים אבל לא לעצמן. גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק מוכרים לאחרים ואין מוכרים לעצמם. ואין מחשבים בצדקה עם

גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין, שנאמר "אך לא יחשב אתם הכסף הנתן על ידם כי באמונה הם עושים".¹¹

הרמב"ם אף משווה את דין גזברי ההקדש המוזכרים במקרא עם גבאי הצדקה, ונראה שהוא סבר שאין מדובר בהשראה בלבד, חרף דברי התלמוד שמדובר ב"זכר לדבר".

כנגד הלכת האמון שהזכרתי עומדת ההלכה המופיעה במשנה הדורשת נראות של ניקיון כפיים. גם הלכה זו הייתה נהוגה במקדש, ודרשה מכל מי שעמד בזיקה עם ממון המקדש להימנע מכל פעולה העלולה ליצור חשד כאילו נטל מממון המקדש:

אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין ולא בקמיע. שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני, או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר. לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר (במדבר לב) "והייתם נקיים מה' ומישראל", ואומר (משלי ג') "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם".¹²

11. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים, פרק ט, הלכה יא.
12. משנה, שקלים פרק ג משנה ב. העמדת הלכת האמון מול החובה לנהוג נקיות כפיים ושקיפות מפורשת בתשובת רב האי גאון: "האיש הממנים אותו ממונה על ההקדש צריכים לחפש על אדם נאמן, וראוי להאמינו ולא להשביעו, וגם לא לחשב אחריו, כמו שאמרו 'אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה ולא בהקדש עם הגזברים, ואעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר" ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים'. וגם הממונה על הצדקה ועל ההקדש ראוי לו לדקדק ולסלק עצמו מן החשד, לדברי רבותינו (שקלים פ"ג מ"ב) 'אין התורם נכנס לא (בפדגוד הפוד) [פרגוד חפות] ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפלה ולא בקמיע, שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר, לפי שצריך אדם לצאת מידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר 'והייתם נקיים מה' ומישראל' (במדבר לב:כב), ואומר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'" (משלי ג:ד), משפטי שבועות לרב האי גאון, חלק א, שער שבועת היסט.

כך פסק גם הרמב"ם:

כשיכנס התורם לתרום לא יכנס בבגד שאפשר להחכות בו כסף ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפלה ולא בקמיע שמא יחשדו אותו העם ויאמרו החביא ממעות הלשכה תחתיו כשתרמה. ומדברים היו עמו משעה שיכנס עד שעה שיצא כדי שלא יתן לתוך פיו. ואף על פי שנזהרים כל כך עני או מי שהוא נבהל להון לא יתרום מפני החשד שנאמר "והייתם נקיים מה' ומישראל"¹³.

ואכן לעומת הרמב"ם לעיל, אשר העניק אמון לנציגי ציבור, וקבע ש"אין מחשבים בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין", אנו מוצאים בפסיקות מאוחרות יותר הסתייגות ממתן אמון לגזבר או לגבאי הצדקה. המהר"י ווייל (המחצית הראשונה של המאה החמש עשרה), סבר שהציבור רשאי לדרוש שקיפות וביקורת, כשיש סיבה לחשוד בנבחר הציבור. לדבריו, האמינות מוענקה לממונה כעניין שבסתמא מן הציבור. ההנחה היא שמי שהתמנה זוכה לאמון, אבל זכותו של הציבור לדרוש לבקר את הממונה על בסיס מוצדק:

ופרנס שנתמנה על הציבור ואחר עשרים שנה קראו עליו תגר האם צריך לעשות חשבון לכל אחד ואחד. הדעת מכרעת אם נתמנה על פי הצבור שביירו אותו להיות פרנס מדעתם אז אין צריך לעשות חשבון כיון דהימנוהו עלייהו. סמך לדבר אפטרופוס שמנוהו בבית דין (או אבי בבית דין) או אבי יתומים אינו צריך לעשות חשבון. וכן פסק האשירי פרק הניזקין והרמב"ם פרק י"א דהל' נחלה. והטעם כיון דהימנוהו בית דין או אבי יתומים משום הכי אין צריך לעשות חשבון. וכן בפרק קמא דבבא בתרא: ת"ר אין מחשבין עם גבאי צדקה. אבל אם לא נתמנה מדעת הציבור אלא ע"י השררה או בחזקה ובאלמות כגון שאימתו מוטלת על הבריות ואין אדם רשאי לדבר ולהתריס נגדו ולמחות בידו אז פשיטא

13. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, שקלים, פרק ב, הלכה י.

שצריך לעשות חשבון. ואפילו אם נתמנה מדעת הציבור וברצונם אם קוראים עליו תגר שלא נהג כשורה וחושדין אותו ששלח יד בממון הציבור שלא כדין, בדבר שראוי להסתפק בו לפי ראות עיני הדיין, אז פשיטא שצריך לעשות חשבון.¹⁴

ר' יוסף קארו חוזר בשולחן ערוך על דברי הגמרא והרמב"ם השונים, אשר משמעותם היא שמצד אחד אין לחשוך בגבאי הצדקה, ומצד שני, חובתם לנהוג זהירות כדי שלא לעורר חשד:

גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק, מצרפים המעות דינרים לאחרים, אבל לא לעצמם. וכן אם צריכים למכור מה שגבו מהתמחוי, ימכרו לאחרים אבל לא לעצמם, מפני החשד. ואין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברים, שנאמר: "ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה, כי באמונה הם עושים" (מלכים ב, יב: טז).¹⁵

הרמ"א, לעומת זאת, זהיר הרבה יותר. לדבריו מומלץ לגבאים לא רק לנקוט זהירות ולא לפעול בדרך המעוררת חשד, אלא אף לשמור ספרי חשבונות המראים שקיפות מלאה. כמו כן, הוא מסייג את האמון שמוענק לגבאים, ל"גבאים כשרים". גבאים שאינם כשרים חייבים להראות שקיפות. כמו כן, הוא נשען על טענת המהר"י ווייל ומתיר לציבור לבקר מי שהתמנה בדרך כוחנית, ואף הסמיך את הציבור לפטר את הממונים ולהחליף אותם באחרים.

הגה: ומכל מקום, כדי שיהיו נקיים מה' ומישראל, טוב להם ליתן חשבון. וכל זה בגבאים הכשרים, אבל מי שאינו כשר, או שנתמנה באלמות וחזקה, צריך ליתן חשבון. והוא הדין בכל ממונים על

14. ר' יעקב ווייל, שו"ת מהר"י ווייל, סימן קעג.

15. שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רנז, סעיף ב.

הצבור. וכשרוצים הצבור יכולין לסלק הגבאי ולמנות אחר, ואין כאן משום חשד. והוא הדין שאר ממונים.¹⁶

המסורת המסייגת ממשיכה מאוחר יותר כאשר הש"ך פסק את דברי מהר"י ווייל שכאשר יש סיבה לחשוד בנבחרי הציבור, עליהם לתת דין וחשבון על מעשיהם.¹⁷

פסיקה זו נקבעה גם אצל הפוסקים האחרונים. הרב יחיאל מיכל עפשטיין (נובהרדוק, 1829–1908) הציג את הלכת האמון כעומדת בניגוד להלכה הדורשת שקיפות. לפיכך הוא מסייג את הלכת האמון ומורה להציג תמיד חשבון כנגד ביקורת, אף שהוא מגביל את החובה הזו ומצריך את הצגת הביקורת לפני נציגי הציבור בלבד:

ודבר פשוט הוא שאפילו אם נתמנה מדעת הציבור ושומע שקורין עליו תגר וחושדין אותו שמחוייב ליתן חשבון. אמנם אין צריך ליתן חשבון לפני כל מי שמערער דאם כן אין לדבר סוף ועוד דיש כמה דברים בציבור שאין ביכולת להראות ההוצאות לפני כל. אלא ידרוש שנים וג' מהנכבדים שבעיר ויתן לפניהם חשבון.¹⁸

לכאורה, מסקנת ההלכה לסייג את הלכת האמון עד כדי שלילתה. הלכה זו נותרה כדרישה אתית מן הציבור, שלא ירבה לבקר את נציגיו, ולבד מדרישה אתית זו אין לה כפי הנראה שום השלכה מעשית.

האמון שמורה ההלכה להעניק לממונים על כספי ציבור, עומד כאמור כנגד החשד או החשש שאף הוא צריך להיות מופנה כנגדם. כבדהו וחשדהו. חז"ל הציגו את היחס הכפול הזה בסיפור הבא, שאף שהוא עוסק במקרה של אדם פרטי ולא באיש ציבור, הלקח העולה ממנו יפה גם לאיש ציבור:

16. רמ"א, שם.

17. ר' שבתי כהן, ש"ך, יורה דעה סימן רנז ס"ק ג.

18. ר' יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השולחן, יורה דעה סימן רנז, סעיף יג.

לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים, והוי מכבדן כרבן גמליאל. מעשה ברבי יהושע שהכניס אצלו אדם אחד, נתן לו אכילה ושתייה, והעלהו לגג, ונטל את הסולם מתחתיו. מה עשה אותו האיש? עמד בחצי הלילה ונטל כל הכלים וכרכן בטליתו, וכיון שבקש לירד, נפל מן הגג ונשברה מפרקתו הימנו. לשחרית בא רבי יהושע ומצאו. אמר לו: ריקה, כך עושים בני אדם כמותך? אמר לו לא הייתי יודע שנטלת את הסולם מתחתיי. אמר לו: ריקה, אי אתה יודע שמאמש היינו זהירין כך? מכאן אמר רבי יהושע, לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים, והוי מכבדן כרבן גמליאל.¹⁹

הגישה שמובעת כאן היא גישה של שיפוט פרטני ולא גישה מערכתית. החכמים מורים להכיר טוב יותר את טבע האדם ולהתחשב בנשיותו, הן הטובות והן הרעות. הם ממליצים לשים לב לאפשרות שהאדם עלול לפשוע.

ד. יישום עקרונות האמון בעת החדשה

יחס כפול שכזה, יחס שיש בו אף סתירה פנימית, שונה במהותו ממה שמקובל במחשבה הפוליטית המערבית המודרנית. על פי מחשבה זו היחס היחיד שצריך להיות ניתן, הוא יחס של חשד, המנטרל כל אפשרות של בסיס אישי. במקום היחס האישי מבכרת המחשבה המודרנית תפיסה מערכתית.

כאמור, לא כך סוברת כל המחשבה המודרנית. התפיסה המסורתית דוגלת בשיפוט, בשיקול דעת וביחס אנושי. אולם ההשקפה הליברלית מבחינה הבחנה גורפת בין תפיסה פוליטית קדומה המעמידה את היחס הבין-אישי כתשתית של הזירה הפוליטית, לבין היחס הבלתי-אישי של

19. מסכתות קטנות, מסכת דרך ארץ, פרקי בן עזאי, פרק ג.

התקופה המודרנית. המלך הקדום לעומת המדינה המודרנית, הריבון המצווה לעומת המערכת והחוק.

כפי שקבע סטרייר, כאמור,²⁰ כינון המדינה המודרנית בעלת מערכת משפט, חינוך ובריאות, קדמה למדינה הדמוקרטית, והיא שמהווה את המהפכה המודרנית.²¹ קביעה זו של סטרייר רואה במדינה כמערכת כוללת, קו פרשת מים המסמן את ההיפרדות מן הפוליטיקה של האדם האינדיבידואלי אל עבר פוליטיקה על-אנושית, בעלת סגולות הפטורות מן הגחמות של הפרט. על פי סטרייר, ההוראה ההלכתית להעניק אמון לממונים על הציבור הולמת את הפוליטיקה הקדומה שנשענה מטבעה על יחסים אישיים. בפוליטיקה המודרנית אין לה מקום.

לדברי סטרייר, אחד המאפיינים הבולטים בהבחנה בין הפוליטיקה הישנה ובין החדשה הוא מוקד ההזדהות. בעוד שבעבר הזדהה האדם עם משפחתו, שבטו, הגילדה אליה השתייך, בעת החדשה מזהה האדם את עצמו עם המדינה. לדבריו, בעת החדשה, אדם חסר מדינה איננו אדם. אחת ההשלכות לדיון זה היא המשק הכלכלי. הוא איננו עומד עוד בפני עצמו ואיננו מנותק מן המצב הפוליטי. המשק הופך להיות משקה של המדינה, ולפיכך מצופה שהיא גם תהיה ממונה על ניהולו. יש לומר, כמובן, שבכך אין חדש. גם בעת העתיקה היה לריבון מה לומר על ניהול המשק, אבל פעולותיו היו בעיקר כנהנה מן המשק ולא כמנהל טבעי שלו. הריבון גבה מיסים מגורמים במשק ומובן מאליו שהוא שאף לשגשוגו, אך לא סבר שהמשק תלוי בו.

אלא שכאן יש לשאול האם סטרייר צודק, והאם יש צורך לתפוס את שכלול המדינה המודרנית כמהפכה? אני מציע לראות בפיתוח המערכת הרחבה ושכלול של היחסים האישיים, אולי אף הפשטה שלהם, אך

20. לעיל עמ' 106 הערה 91.

21. Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origin of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

לא ביטולם. האחריות של רשויות השלטון הורחבה אמנם, ואין להקל ראש בערך שמיוחס למשטר בעת החדשה, אף לא בפן התיאולוגי שלו, בהחלפת האל במדינה, אבל בסופו של דבר, אין מדובר אלא בהפשטה. המשטר איננו אלא האנשים שבראשו. הצבת המדינה מעל הכול אפיינה אמנם תקופות שיא בעת החדשה, אבל היא לא אפיינה את העת החדשה כולה. מלחמות העולם של המאה העשרים, המאבקים למדינות לאום, מהווים אמנם ביטויים בולטים של דברי סטרייר, אבל אי אפשר להתעלם מתופעות הפוכות של גלובליזציה, של יצירת בריתות ושל הגירות המוניות המאפיינות את שלהי המאה העשרים ואת תחילת המאה העשרים ואחת. תופעות אלה מציינות את התפוררות המדינה המודרנית ואת הצבתה כמוקד של זהות.

על אלה יש להוסיף את הגותם של הוגים קהילתניים כצ'ארלס טיילור,²² המציינים את הקהילה כמוקד של זהות, ולא את המדינה, כמו את ההוגים הרב־תרבותיים כקימליקה²³ ויעל תמיר²⁴ המציינים תרבות משותפת כמוקד הזהות. נראה יותר ויותר שבדברי סטרייר קיימת הפרזה רבה, וכי המדינה המודרנית איבדה את זוהרה, וכי יש לשוב ולבחון את תפקיד מערכות היחסים, את מעמד ההתנהגות האישית ולא את המודלים המבניים הגדולים.

אם נשוב לסוגיית האמון, האמון במנהיגים כמו החשד ביושרם אינו צריך להביא בהכרח לאימוץ עמדות מבניות. אחר תקופה ארוכה שבה

22. ראו למשל: צ'ארלס טיילור, מועקת המודרניות, תרגמה פנינה זייץ (ירושלים: הוצאת שלם, תשע"א), עמ' 24–41. וראו לעיל עמ' 147 הערה 5.

23. ויל קימליקה, "שתי דילמות של חינוך לאזרחות בחברות פלורליסטיות", האם הסובלנות תנצח? חינוך מוסרי בעולם מגוון, עורכים ישי מנוחין וירמיהו יובל (ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון שפינוזה, 2005), עמ' 37–56.

24. יעל תמיר, "שני מושגים של רב תרבותיות", רבתרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזןצבי ז"ל, עורכים מנחם מאוטנר, אבי שגיאו ורון שמיר (תל־אביב: הוצאת רמות, אוניברסיטת תל־אביב, תשנ"ח) עמ' 79–92.

זכתה המדינה לגלורייפיקציה, אנו נזקקים לתהליך של שיבה לאישי, לפרט, למערכות יחסים אישיות ולמורכבותם.

מאמריהם של טיילור, מקינטאייר²⁵ ואחרים מצביעים על תובנה גדלה והולכת לצרכים האנושיים של הפרט בתוך החברה, ולכישלונה של התפיסה המכניסטית של המבנים החברתיים. הגיעה העת להפנים את התובנה הזו גם בשדה הכלכלי. ואכן אנו נוכחים בתובנות גדלות והולכות לפסיכולוגיה של ההתנהגות הכלכלית, אך לדעתי הגיעה העת שהאוזן תהיה כרויה ביתר שאת גם לאתי, לערכי. הגיעה העת לשוב ולבחון את המלצת חז"ל לחשוד ולכבד, ולא רק לכונן מערכות היוצרות ביטחונות מפני הרמאים, מערכות עצמאיות הפועלות ללא מגע יד אדם.

ה. הפעלת שיפוט

שיפוטיות נחשבת היום ליוהרה, למעשה מגונה. הטענה היא שהשופט שם עצמו מעל האדם אותו הוא בוחן. כאילו אומר הוא, החסרונות והפגמים הם כך ולא בי. השופט את חברו גם מתיימר להכיר את כל אורחו ורבעו של הזולת, ומתעלם מן החיים המלאים אותם חווה הזולת שרובם נסתרים מעין אחרים, כמאמר ה' לשמואל "כִּי הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיו וְה' יִרְאֶה לְלִבּוֹ" (שמואל א טז:ז). אלא שהבריחה מן השיפוט מקיימת זיקה הדוקה עם העדפת הגישה המערכתית. הבריחה איננה רק משיפוט, אלא מן הנכונות להתייחס לזולת פנים אל פנים, והיא נגזרת מהשקפה ליברלית ומנוכרת שבה כל אדם אוטונומי ועומד בפני עצמו.

המסורת היהודית איננה מתנגדת לשיפוטיות, למרות שהיא מודעת לבעייתיות שבה. ראשית כל יש להתייחס לשיפוט בבית הדין:

רבי חנין אומר לא תכניס דברין מפני איש ויהו עדים יודעים את מי הן מעידין ולפני מי הן מעידין ומי עתיד ליפרע מהן שנאמר

25. ראו לעיל עמ' עמ' 147 הערה 6.

"ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'". ויהו הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין ומי עתיד ליפרע מהן שנאמר "אלהים נצב בעדת אל" וכן ביהושפט הוא אומר "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי (אם) לה'". שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה תלמוד לומר "עמכם בדבר משפט", אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות.²⁶

הדיין מוזהר משיפוט שאיננו זהיר, ממגבלותיו כבן אנוש, ויחד עם זה הוא איננו יכול לברוח מחובתו לדון ולשפוט. חרף מגבלת שיקול דעתו, הוא מצווה להפעיל את שיקול הדעת, מוגבל ככל שהוא.

שנית, חובת השיפוט איננה חלה על הדיין בלבד. בכל תקשורת אנושית ישנו דין, ישנו שיפוט. יש לזכור כי במשפט התלמודי הסמכות לכפות מסורה לכול; לאו דווקא לבית דין.²⁷ אמנם בימי הביניים אנו רואים סיוג של השיפוט הפרטי ועליית קרן המשפט הציבורי, הבולט שבעלייה זו הוא צמצום הכפייה בידי הפרט.²⁸ הדמות הבולטת בצמצום זה הוא המהר"ם מרוטנבורג, ובעקבותיו הועברו מקצת זכויות הכפייה שהיו נתונות בידיים פרטיות אל מוסדות הציבור. למרות הסייגים, רואים אנו כי באופן עקרוני, השיפוט מוטל על כולם.

26. סנהדרין ו ע"ב.

27. ראו: שלום אלבק, בתי הדין בימי התלמוד (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"א), עמ' 13–25 להלן: אלבק, בתי הדין.

28. ראו: שמשון אטינגר, "זכות היחיד ותקנת הציבור: התמודדותה של ההלכה", יהדות פנים וחץ, ירושלים, תש"ס, עמ' 184–191; שמשון אטינגר, "לברור פסקי הגאונים וראשוני הראשונים בשאלת העושה דין לעצמו", שנתון המשפט העברי יא–יב (תשמ"ד–תשמ"ו); שמשון אטינגר, העושה דין לעצמו במשפט העברי, ירושלים, תשמ"ב.

1. הרחבה: עשיית דין עצמית

במשפט התלמודי נודעה ההלכה "עביד איניש דינא לנפשיה"²⁹, עושה אדם דין לעצמו. הלכה זו מופיעה בתלמוד באופן בלתי מסויג, ומאפשרת לאדם לעשות דין לעצמו גם במקרה שאיננו הגנה עצמית, במקרה בו לא ייגרם לו הפסד אם יפנה לבית הדין. תפיסה זו עמדה בעינה בדרך כלל גם בימי הביניים, ולא הייתה שונה מתפיסת החוק בעולם הנוצרי שבו מלחמות בין משפחות וסכסוכים רבים אחרים התנהלו באופן חוקי ובאין מפריע, מבלי שרשויות החוק התערבו בהם.³⁰

זכותו של אדם לעשות דין בעצמו באה לידי ביטוי גם ברשות הרבים, והייתה שכיחה גם בפסיקת החכמים באשכנז בימי הביניים, למשל בתשובת ר' יהודה ור' אליעזר בני המאה האחת עשרה, אשר מכוננת את סמכות האכיפה הדתית של הקהילה על חובת כל פרט לאכוף את הציות הדתי על חברו: "חייבים כל ישראל לכוף ולהכריח איש את חברו".³¹

המהר"ם, לעומת זאת, שקד לרסן כפייה פרטית, וגרס כי מצב המאפשר ליחיד לעשות דין בעצמו מפר את הסדר הציבורי. על פי פרשנותו המסייגת להלכת "עביד איניש דינא לנפשיה" הלכה זו תקפה אך ורק במקרה של החזרת חפץ שנגזל, שאינו דורש שיקול דעת שיפוטי, אך לא כאשר מדובר בגביית חובות, כפי שנבאר.

29. בבא קמא, שם.

30. Van Caenegem, "Law", pp. 146-147. See *The Digest of Justinian*, 30 ed. and tr. Alan Watson, 2nd ed., Philadelphia, 1998: "for natural reason permits a person to defend himself against danger. 1. The law of the *Twelve Tables* permits one to kill a thief caught in the night". 9,2,4. *Digest of Justinian*: להלך.

תפיסה זו רווחה אף במאה השבע עשרה. גרוטיוס, למשל, סבר כי לכל אדם הזכות להעניש פושעים. ראו: Hugo Grotius, *The Law of War and Peace*, tr. Francis W. Kelsey. Indianapolis, 1962, book II, chap. 20, IX, p. 476.

31. כל בו, סימן קמב.

על פי פשוטם של דברים, הלכת "עביד איניש דינא לנפשיה" מאפשרת לפרט לעשות דין לעצמו בכל מצב, והוא נזקק לעזרת בית דין אלא אם כן אין בכוחו לעשות דין לעצמו. המשפט התלמודי לא העניק שום עדיפות למשפט הדיינים על הפרט, והתייחס לעשיית הדין שבידי הפרט ובידי בית הדין בשווה.³² אולם על הלכה זו מן המשפט התלמודי הופעלו סייגים במהלך הדורות. כבר בספר השאלות של רב אחא משבחא (בבלי וארץ ישראל, 680–752) מצויה הלכה מרוסנת בהרבה מן ההלכה התלמודית:

דאילו מאן דאית ליה דינא בהדי חבריה אסיר ליה למיעבד בהדיה באלימות, אלא מיבעי ליה למיזל לגבי דיינא ומיפסק להון דינא דאורייתא וקבולי עליהון דינא דעל קושטא מתקיים עלמא.³³

תרגום: מי שיש לו דין עם חברו אסור לו לעשות עמו [את הדין] בכוח, אלא הוא מחויב ללכת לדיין שיפסוק להם [לבעלי הדין] דין תורה ושיקבלו עליהם את הדין, שעל האמת מתקיים העולם.

בתקופת הראשונים הורחב ריסון עשיית הדין, בעיקר באיסור לגבות חוב. רש"י³⁴, וכן רבנו תם³⁵ אסרו לגבות חוב, והמהר"ם אף הוא המשיך מסורת זו:

32. ראו ר' שבתאי הכהן, הש"ך, תקפו כהן, סימן קג, שלדבריו העושה דין לעצמו פועל כבית דין. כמו כן, ראו הרב צבי הירש קלישר, מאזנים למשפט, חושן משפט, סימן צג. לדברי שלום אלבק, המשפט התלמודי אינו מבחין בין סמכות בית הדין לפסוק לבין סמכותו של כל אדם: ראו אלבק, בתי הדין, עמ' 33–40.

33. רב אחא משבחא, שאילתות דרב אחאי, פרשת בראשית שאילתא ב. כמו כן, ראו הגהות מיימוניות, סנהדרין, ב, ה שהלכה כרב נחמן: "דהלכתא כרב נחמן בדיני, וכן פסקו ה"ג ור"ח וכן רב אלפס... וכן פסק ראבי"ה".

34. בבא מציעא, קטו ע"א, ד"ה לביתו: "לביתו של לוח במלוה אי אתה נכנס אבל אתה נכנס למשכנו חוב אחר שאינה מלוה".

35. ר' יעקב ב"ר מאיר תם, ספר הישר, חלק החידושים, סימן תרב, ההדיר שמעון שלמה שלינגר (ירושלים, תשמ"ה), עמ' 354–356. וראו דברי ר' אליעזר ממץ תלמידו של ר"ת: "אבל דברים שתורת הלואה עליהם אינו רשאי לנתחו אלא בב"ד...". ר' אליעזר ממץ, ספר היראים, [וילנה, תרנ"ב], סימן קלב וראו עוד בשמו במרדכי בבא קמא, סימן ל.

עביד אינש דינא לנפשיה [עושה אדם דין לעצמו] (בבא קמא כז ע"ב) רבותינו שבשפיר"א פסקו בראובן שהיה חייב לשמעון ולא פרעו שיכול שמעון לקח ולתפוס בכל מה שימצא משום דעביד אינש דינא לנפשיה [שעושה אדם דין לעצמו].

וכתבתי להם... והא דאמרינן הכא [ומה שאומרים כאן] עביד אינש דינא לנפשיה [עושה אדם דין לעצמו]³⁶ אפי' לכונוס לבית חבירו, היינו החפץ שלו המבורר [רק במקרה בו אין ספק שהוא הבעלים האמיתי של הנכס], שכיון שזה החפץ עצמו שלו הוא יכול [לקחון] בכל מקום שימצאו. אבל למשכנו ולקח משל חבירו בשביל חובו אינו רשאי בלא שליח בית דין וכן מוכח כל ההלכה דוקא דבר שהוא שלו. מאיר ב"ר ברוך ז"ל.³⁷

ההגבלה על גביית חוב נובעת מן האיסור האמור בתורה: "כִּי תִשֶׁה בְּרֵעֶךָ מִשְׁאֵת מְאוּמָה לֹא תִבֹּא אֶל בֵּיתוֹ לְעֵבֶט עֲבֹטוֹ".³⁸ התורה גילתה רגישות מיוחדת למצוקת בעל חוב, והציבה גבולות על גביית חובות. האיסור לגבות חוב הוא איסור מיוחד, ואין, לכאורה, להסיק ממנו על עשיית דין במקרים אחרים. למרות זאת לא נמנע המהר"ם להרחיב את ההגבלה של גביית החובות לריסון כללי על עשיית דין, ונטל מן הפרט את הזכות להגן בכוחות עצמו על נכסיו שנלקחו ממנו. עשיית הדין מותרת, לטעמו, רק בנכס שאין ספק בבעלותו. לפרטים אסור להפעיל שיקול דעת משפטי, וביורוי דין צריכים להתבצע בין כתלי בית הדין בלבד.

במקום אחר נימק המהר"ם את עמדתו על בסיס הטיעון שעשיית דין שלא בבית דין עלולה להפר לחלוטין את הסדר החברתי:

36. בבא קמא כז ע"ב-כח ע"א.

37. ר' מאיר ב"ר ברוך, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, כרך ד (פראג, שס"ח), סימן תתקנ.

38. דברים כד:.

קיימא לן [מקובלנו] כרב נחמן דעביד איניש דינא לנפשיה [עושה אדם דין לעצמו].³⁹ פסק רבי מאיר דהני מילי [הדברים אמורים] בחפץ המבורר שהוא שלו, ומחזיק בו ומסרב להחזיר לו. אבל בשאר מילי [בדברים אחרים] (לא) שאין ידוע אם זה שלו אם לא, לית ליה [אין לן] רשות, אפילו הוה ליה פסידא [אפילו היה נגרם לו הפסד] לפי דברו. דאם כן לא שבקת חיי [שאם לא כן לא הותרת חיים] לכל בריה.⁴⁰

למרות המסקנה בתלמוד שאדם רשאי לעשות דין לעצמו, קובע המהר"ם שמן הדין לסייג הלכה זו רק למקרים בהם אין ספק משפטי. במקרים אחרים קבע שהמשפט נשמר לבית הדין בלבד. אולם המהר"ם סבור היה שעשיית דין עצמאית של הפרט נגד החלטת ציבור מותרת כאשר הציבור פועל בשרירות שאינה מוצדקת. בתשובה ששלח לאדם שהתלונן על קהילה שקבעה תקנה מחייבת שלא ברצון כל בני הקהילה, קבע המהר"ם שמותר לפרט לפעול נגד רצונם, ואפילו לנקוט אלימות מסוימת:

ואם בכל זאת לא ישמעו לו להעביטו ביד גוים עוד [אן] על פי [עצמם] רשאי הוא להציל את שלו מהם בכל מה שיוכל אף לכנוס לבית חבירו ולטול את שלו ואף בידי גוים דקיימא לן [מקובלנו] עביד איניש דינא לנפשיה [עושה אדם דין לעצמו] (בבא קמא כז ע"ב). דנהי [בהמלוה] את חבירו תנן פרק המקבל (קיג ע"א) לא ימשכנו ואף שליח בית דין מנתח נתוחי ותו לא, הני מילי למשכן דבר אחר עבור שלו. אבל לטול חפץ שלו עביד איניש דינא לנפשיה [מאה פנדי בפנדא למחייה היא לנקוט] פיזרא וליתבי [מאה מכות הוא רשאי להכות, והוא רשאי ליטול מקל ולשבת ולשמור על נכסין] כדאמר פרק המניח (בבא קמא כז ע"ב; כח ע"א). ואם

39. בבא קמא, שם.

40. תשובת המהר"ם מרוטנבורג בספר מרדכי השלם, בבא קמא, ההדיר אברהם הלפרין, עריכה אחרונה חיים הכהן שוורץ, ירושלים, תשנ"ב, סימן ל. כן ראו בספר תשב"ץ, למברג, תרי"ח, סימן תקי.

בשעה שהעבטתם אותו מדעת בידי גוים שלא כדת, [והוא עשה דבר] כנגדכם להציל את שלו מידכם, יפה עשה וכדין וכשורה כדפי' לעיל. לכן חדלו לעשות עוד כדבר הרע הזה ואם תאבו ושמעתם כי יבא דבריכם וכבדנוכם. ושלוס מאיר ב"ר ברוך ז"ל.⁴¹

עמדת המהר"ם הדוגלת בצמצום כוח הכפייה של הפרט נתנה את אותותיה גם בהלכה הנוגעת לסדר הדין בבית הדין. הוא סייג את יישום הלכת "כל דאלים גבר", המורה לבית הדין למשוך את ידיו מלפסוק בעניינם של בעלי הדין במקרים מסוימים, ומותרה להם למצות את הדין בכוחות עצמם. זאת, בנימוק שנטילת החוק לידיים תגרום לתוהו ובהו חברתי: "אחרי שקשה לך לומר כל דאלים גבר, ויש לירא מקטטות גדולות, נתתי דעתי למבוא תקנה".⁴²

בשולי הדברים יש לציין כי אטינגר⁴³ טען שאת עמדתו המסייגת של המהר"ם הוא שאב מרבו, ר' יצחק מווינה (1180–1250). בספרו אור זרוע כתב ר' יצחק מווינה שעשיית דין עצמית מותרת אך ורק בחפץ שאין ספק שנגזל:

ודוקא בדבר ידוע שזה גוזלו דומיא דההוא גרגותנא דהוה ידוע דתרווייהו הוה [בדומה למקרה של בור המים המשותף, שהיה ידוע שהיא של שני השותפים, המקרה עליו דנה הגמרא את הלכת עשיית הדין העצמית]. אית ליה רשותא למיעבד דינא לנפשיה [יש

41. ר' מאיר ב"ר ברוך, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג (פראג, ש"ח), סימן תקסח.
42. שו"ת בעלי התוספות, סימן עג. ראו עוד: תשובות מיימוניות לס' נזקין סי' י"ד; שם, סי' כ"א; שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס קרימונה סי' קב; שם סי' כז; דפוס לבוב סי' קמח; דפוס פראג סי' ב.
43. ראו: שמשון אטינגר, "זכות היחיד ותקנת הציבור: התמודדותה של ההלכה", יהדות פנים וחוץ, ירושלים, תש"ס, עמ' 186–190. ראו בדברי הנ"ל, העושה דין לעצמו במשפט העברי, חיבור לשם קבלת דוקטור למשפטים, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 57. שם ייחס את הדברים לרא"ש בלבד. אולם ראו שם, עמ' 150–159.

לו רשות לעשות דין לעצמו]. אבל בדבר שאין ידוע אי גוזל אותו אי לא לית ליה רשות לכולי עלמא [אין לו רשות לכל הדעות]. אפילו אי הוה ליה פסידא [אילו היה לו הפסד] לפי דבריו. דאם כן כל אחד ואחד יאמר לחבירו האי דידי [זה שלי] ומגזל גזלת [וגוזל גזלת] ממני ויכה אותו או יחטוף מידו ונימא עבידנא דינא לנפשיה [ויאמר עשיתי דין לעצמי] אם כן לא שבקת חיה לכל בריה [אם כן לא עזבת חיים לכל בריה]. אלא ודאי לא עביד אינש דינא לנפשיה [אין עושה אדם דין לעצמו] אלא בידוע שזה גזלו.⁴⁴

הלכה זו דומה להפליא לזו של המהר"ם ואכן דומה שהמהר"ם למדה מרבו. אולם מן העובדה שתלמידי המהר"ם ייחסו את ההסתייגות להלכת עביד איניש דינא לנפשיה למהר"ם ולא לר' יצחק מווינה, נראה שגם ההלכה המסייגת בספר אור זרוע היא של המהר"ם. היה זה אורבך, שטען כי לספרו של ר' יצחק מווינה נוספו דברים על ידי בנו ועל ידי תלמידיו,⁴⁵ וכנראה גם במקרה זה מדובר בתוספת, בין אם של המהר"ם עצמו או של תלמידיו.

בין תלמידי המהר"ם שציטטו את רבם כמי שמסייג את הלכת "עביד איניש דינא לנפשיה" למקרה בו הנכס הנגזל עומד בבית הגזולין ואין ספק בבעלותו של מי שעושה דין לעצמו, אנו מוצאים את הרא"ש:

אע"ג דלא עביד איניש דינא לנפשיה [אף על גב שאין אדם עושה דין לעצמו], אפילו היכא דאיכא פסידא [אפילו במקום שיש הפסד], אלא בחפץ המבורר שהוא שלו, כמו שפי' רבינו מאיר [המהר"ם] ז"ל בפרק המניח, אימא הכא נמי [תאמר שכך הדבר כאן], מה שלקחה היה שלה. ואפילו לא היה שלה, נהי דלא עביד אינש דינא לנפשיה [למרות שאין אדם עושה דין לעצמו]

44. ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, חלק ג, פסקי בבא קמא, סימן קמה.

45. ראו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 440-441.

לכתחילה, מכל מקום אם תפס אדם חפץ משל חבירו עבור תביעה שהוא חייב לו, לא מיקרי גזלנא [בדיעבד אינו נקרא גזלן].⁴⁶

הרא"ש סובר שלמרות הסייג שהטיל רבו, בדיעבד, כאשר אדם עשה דין לעצמו, אין לראות בפעולתו מעשה פשע.

ז. הרחבה: עשיית דין עצמית על ידי תלמיד חכם

המהר"ם סייג את עשיית הדין העצמית בכלל, ואף את עשיית הדין בידי תלמידי חכמים. לכאורה, האחריות על עמידה על סדרי הדין בבית הדין מוטלת בראש ובראשונה על תלמידי חכמים, שכן רגישותם לתוקף המחייב של סדרי הדין גבוהה יותר. אלא שמשום מעמדם ההיררכי הגבוה יותר, ניתנה זכות לתלמידי החכמים לעשות דין לעצמם. גישה זו ראשיתה בתלמוד: "אמר רב יוסף צורבא מרבנן עביד דינא לנפשיה במילתא דפסיקא ליה" [תלמיד חכם עושה דין לעצמו בדבר שמחוור לו].⁴⁷ רש"י פירש מימרא זו כעשיית דין בדיני ממונות: "דאמר ליה את מחיבת לי הכי והכי", חרף האפשרות להבין את דברי הגמרא מתוך מסגרת הסוגיה כהיתר להטיל נידוי בלבד.

פרשנות המצמצמת את דברי הגמרא להטלת נידוי מצויה בדברי נכדו – רבנו תם, אך עוררין של ממש לא קמו על פירוש רש"י עד המהר"ם. מתוך תשובה בשם המהר"ם עולה כי הוא הבין את מהלך דברי הגמרא כהטלת נידוי:

וכך מצאתי בשם המהר"ם, וז"ל: ובירושלמי קאמר [זקן] שנידה לצורך עצמו, אין נידויו נידוי.⁴⁸ וצריך לומר, דהתם איירי [ששם מדובר] לפני רבו דהוה [שהוא] כמורה הלכה בפני רבו, כדי שלא יקשה מתלמוד דידן [שלנו], דבתלמוד דידן [שלנו] קאמר תלמיד

46. ר' אשר בן יחיאל, שו"ת הרא"ש, ירושלים, תשנ"ד, כלל סד סימן א.

47. מועד קטן יז ע"א.

48. תלמוד ירושלמי, מועד קטן, פרק ג, הלכה א.

חכם שנידה לכבוד עצמו נידויו נידוי לכולי עלמא בר [חוקן] מרבו.^{49, 50}

הצבת הסוגיות – הבבלי והירושלמי – כסותרות, מצביעה על העובדה שהמהר"ם לא קיבל את פירושו של רש"י, וכי לדעתו, מדובר בחכם המנדה לכבודו. התייחסות זו של המהר"ם לסוגיה קיבלה ביטוי חריף יותר בדברי תלמידו הרא"ש:

צורבא מדרבנן עביד דינא לנפשיה במילתא דפסיקא ליה [תלמיד חכם עושה דין לעצמו במקרה בו ההלכה ברורה לו] שברור לו הדין ידיו, ומוציא מבעל חובו בעל כרחו, ויכול לנדות על דינו. וקשה הדבר לפרש כך אם הדין ברור לו אינו ברור לאחרים, ואיכא [ויש] חילול השם בדבר. ועוד הא אף שהדבר ברור אין אדם דן דינו של קרובו וכל שכן של עצמו.⁵¹

הרא"ש סבר שקשה לקבל הלכה המעניקה לתלמידי חכמים זכות יתרה לעשות דין לעצמם. הלכה כזו עשויה לגרום ללזות שפתים, משום שאף אם ניתן להניח ששיקול דעתו של תלמיד חכם אמין, לא ברור שכך יחשוב הציבור. יתר על כן, מערער הרא"ש על הקביעה ששיקול דעתו של תלמיד חכם אובייקטיבי דיו, במצב שבו התלמיד חכם עוסק בענייניו. הרא"ש מצטט את רבנו תם שעל פיו הסוגיה עוסקת בהלכות נידוי בלבד:

ורבינו תם פירש כגון הקורא לחברו עבד וכיוצא בו משמע דלענין נידוי קאמר [שלענין נידוי אמר את דבריו] דוקא ולא לענין ממון. מיהו קשה לי מאי שנא מילתא פסיקא [מה ההבדל בדבר פסוק

49. מועד קטן יז ע"ב.

50. ר' מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים, חלק שני (מהדורת יצחק זאב כהנא), ירושלים, תש"ך, סימן רמח (עמ' רעד). הובא בשו"ת מהר"ק, ירושלים, תשמ"ח, סימן כה.

51. ר' אשר ב"ר יחיאל, פסקי הרא"ש, מועד קטן, פרק ג, סימן י.

וברור, שרק במקרה כזה ניתן לנדות] בדבר גדול כזו? בכל ענין ביזוי שיבוזה אדם תלמיד חכם יכול לנדותו לכבוד עצמו? ויש לומר דמילתא פסיקא דאמרינן עביד איניש דינא לנפשיה [שדבר פסוק וברור שאמרנו עושה אדם דין לעצמו] היינו שהוא מנודה לכל ישראל כאלו נידוהו בית דין.⁵²

הרא"ש מסביר שבתגובה למעשה שלילי שאין לגביו ספק רשאי תלמיד חכם לנדות, בדומה לנידוי שגזרו בית דין.

ישראל יובל⁵³ הצביע על התעסקות מועטה בספרות האשכנזית המוקדמת בשאלת נידוי תלמיד חכם, לעומת עלייתה על סדר היום באמצע המאה החמש עשרה. לדעתו משקפת עובדה זו בעיה חברתית הנוגעת למעמדו הציבורי של הרב. עד המאה הארבע עשרה לא הייתה רבנות מקצועית, ולפיכך לא היוותה סוגיית הנידוי לכבודו של הרב בגדר הלכה למעשה. התכוננות מעמד הרב המקצועי לקראת המאה החמש עשרה היא שעוררה את הבעיה החברתית בדבר, והיא שהפנתה את הרבנים לעיון מחודש בסוגיה. נראה כי לא רק עליית מעמד הרבנות היא שתרמה לתשומת הלב לסוגיה. הגישה המסייגת של המהר"ם בדבר עשיית דין לעצמו תרמה לדבר עוד קודם לכן, עובדה המסבירה את תמיהתו של הרא"ש בדבר כבר בסוף המאה השלוש עשרה.

בתחילת העת החדשה אנו מוצאים חזרה על דברים אלה ביתר תוקף. ר' שלמה לוריא (המהרש"ל) קבע שלמרות שהחובה מוטלת על הפרט לחנך את חברו, על חובה זו מוטל סייג מחשש של אלימות:

כל בר ישראל יכול להכות חבירו, כדי לאפרושי מאיסורא. וכן [הבאתי] לקמן סי' כ"ז פסק הרא"ש (סימן י"ג) להדיא שמותר.

52. ש.ם.

53. ישראל יובל, חכמים בדורם, (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ט)

וכן איתא בערכין (טז ע"ב) יכול לא יכנו ולא יסטרנו על דבר תוכחה כו'. אלמא שמותר להכותו על דבר תוכחה. ודוקא באדם מוחזק לכשרות, שידוע שלשם שמים עשה, והוא אדם חשוב ומופלג. אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה, דאם כן לא שבקת חי לכל בריה. וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים. גם כן לפי שעה מותר להכות חבירו, ולהפרישו מאיסורא. והכל לפי ראות עיני הדיין. ודוקא לאפרושי משארי איסורא, דבינו לשמים. אבל מה שבין אדם לחבירו, כגון אחד שהכה חבירו. שמותר לכל אדם, אפילו איש פשוט, להציל אהיו, ויכול להכות המכה, כדי להציל המוכה כמו שאפרש לקמן.⁵⁴

לדברי המהרש"ל, לא זו בלבד שמותר לאדם לדון את חברו מחוץ לכותלי בית הדין אלא שהוא אף מצווה לעשות זאת. אמנם, הלכה למעשה מסייג המהרש"ל את הדברים משום שמצב דברים בו האחד שופט את חברו עלול להוביל לאנרכיה ולאלימות חברתית. לכן אוסר המהרש"ל ענישה פרטית שכזו כאשר מדובר בשמירה על מצוות התורה, אלא אם כן מדובר באדם הידוע בחסידותו וסמכותו מקובלת. לעומת זאת, בדיני ממונות או בדיני נזקים מוטל על כל אדם לעמוד לעזרת רעהו בכל מקרה של עוול. רואים אנו ששיפוט איננו מוגבל כלל לדיינים ולרשות המשפטית. באופן עקרוני, השיפוט מוטל על כולם. על ענישה אכן מוטלת הגבלה, והיא מותרת מחוץ לכותלי בית הדין במקרי חירום בלבד, ואך ורק כדי להציל את הנפגע מאלימות של זולתו.

54. ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, בבא קמא, פרק ג, סימן ט.

ח. סיכום

בניגוד להשקפות ליברליות מסוימות, ההלכה היהודית איננה גורסת שלילה של הפעלת שיפוטיות של אדם על זולתו. ההלכה אמנם מגבילה מאוד את הפעלת הכוח מחוץ לרשויות המשפט, אבל היא מחייבת את הפעלת כוח השיפוט. המסורת היהודית אמנם מסייגת את יכולתו של האדם להביץ את זולתו, אך היא איננה שוללת את מחויבותו לשיפוט, לשקול ולדון.

השקפה זו היא המחייבת את השתתת היחס לזולת על אמון, ועל בחינת הזולת אם הוא ראוי לאמון. האמון והחשד גם יחד, הם חלק מתפיסה של שיפוט אישי, בניגוד למערכת בעלת מנגנון אוטומטי. האדם נדרש לעמוד על המשמר, ללמוד, לבקר את עצמו ואת זולתו, לבחון ולשפר את יחסיו לזולת, את יחסו לממונים על הציבור, ואת יחס הממונים על הציבור אל הציבור.

התפיסה של מונטסקייה,⁵⁵ על פיה המערכת הציבורית כולה צריכה לפעול במנגנון המתקן את עצמו, שבה שלוש הרשויות, המבצעת, המחוקקת והשופטת שומרים על איזונים ובלמים ופועלים באופן אוטומטי היא תפיסה המנוגדת לתפיסה שהזכרתי. היא מנכרת את האדם ומדירה את השיפוט.

ההדרה שנובעת בעטייה של הגישה המערכתית איננה של השיפוט בלבד, אלא גם של המוסר. גישה מערכתית מניחה שהמערכת פועלת באופן עצמאי בלי מעורבות אנושית מכוונת. התוצאה היא המעטה בחשיבות של נשיאת אחריות. המוקד מופנה לא אל האחריות של הציבור ואף לא של הממונים על הציבור, משום שההנחה היא שהמערכת מתפקדת היטב ללא מגע יד אדם. כל רשות מבקרת את חברתה, וכאשר הללו מתרשלים,

55. שארל לואי דה סקונדה, ברון דה מונטסקייה, על רוח החוקים, תרגום ע' בסוק (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ח), עמ' 15.

עושה זאת הרשות השביעית. הדגש הוא על ביקורת ועל חשיפה, ולא על ניסיון להיכנס לעורו של מי שהביקורת מופנית נגדו. התוצאה היא כרסום הולך וגובר בחינוך לנטילת אחריות ציבורית, לאצילות המחייבת ולערך של שירות ציבורי. הבסיס לעיסוק ציבורי הוא יצר השררה בלבד. התוצאה הגרועה ביותר של הגישה המערכתית היא שאיכות העוסקים בצורכי ציבור פוחתת והולכת.

בניהול מוסדות כלכליים, לגישה המערכתית תוצאות רעות גם כן. כאשר מתעוררות בעיות כלכליות, הגישה המערכתית מחייבת שינויים במצבת העבודה. עובדים נתפסים כחלק מן המערכת ומנהל נאלץ לפטר עובדים מסורים. ירידה ברווחים נתפסת בדרך כלל כבעיה מערכתית. לא כבעיה ניהולית, כיחס שאיננו נכון או ראוי לעובדים. העובדים נתפסים כטובין שהמערכת צריכה להשיל מעצמה. מאמציהם של העובדים מופנים לפעול באופן שירצה את הביקורת ולא את טובת המוצר או המטרה שהם מועסקים עבורה. לעומת זאת, כאשר אדם פועל מתוך אמון, הוא יבצע את תפקידו טוב בהרבה מאשר אדם שפועל בסביבה חשדנית ומפוקחת.

גישה המעמידה את היחס האנושי בבסיסה דוגלת בבחינה חוזרת ונשנית של היחס לאדם, של הצבת העובד המתאים במטרות ובמטלות מתאימות. היא מחייבת שיקול דעת מוסרי ובחינה פסיכולוגית של מצבת כוח האדם. הצבת האדם, ולא המערכת, במוקד תשומת הלב. גישה של רכישת אמון לאדם היא מוסרית יותר, ולדעתי אף יעילה יותר ונושאת פירות כלכליים רבים יותר.⁵⁶

56. אני מודה לאמציה סמקאי על הערותיו החכמות והמועילות בכתיבת פרק זה.

פרק ד

תחרות ורגולציה

א. מבוא

אין נושא כלכלי הסובל יותר מקריאה אנכרוניסטית מאשר התחרות העסקית והרגולציה בהלכה. כל הלומד את הספרות התלמודית, ואף את ספרות ההלכה עד העת החדשה, מתרשם מן האהדה או אף ההוראה המפורשת להגבלת התחרות ולרגולציה.¹ חכמי התלמוד מורים במפורש מהי התחרות האסורה ומגדירים אותה לעתים כהפסקת חיים, לא פחות.

אולם הסקת מסקנה מן המגמה הזו תהיה שגויה. כאמור, מדובר בתקופה שבה תפיסות של שוק חופשי לא עלו על הדעת, בעיקר משום שצמיחה כלכלית כה גדולה, כפי שאנו נוכחים בה בעת החדשה, לא הייתה מצויה. ההלכה היהודית איננה עוסקת בשאלת השוק החופשי. היא איננה עוסקת בכך משום שהיא איננה עוסקת בשאלת המשטר הטוב בכלל ובשאלת המשטר הכלכלי הטוב בפרט. שאלות ארגוניות לא היו מעניינם של חז"ל. חז"ל עוסקים בעיקר במה שמותר, אסור, בחובה ובזכות. לא במה שכדאי, שיעיל (כמעט שלא). עניין ההלכה הוא חוק ומשפט, תיאולוגיה ומוסר. לא כלכלה ולא פוליטיקה. סדרי

1. על תחרות עסקית בהלכה ראו: יהושע ליברמן, תחרות עסקית בהלכה, ניתוח כלכלי של דיני השגת גבול (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט).

חברה אינם עניינה. ניתוח ההשקפה התלמודית צריך להתמקד בעולם העקרונות המוסריים שההלכה התלמודית משקפת ולא בשאלות של מדיניות כלכלית. אחר דיון עקרוני, ערכי ומוסרי ניתן לבחון שאלות של מדיניות כדיון משני, ואז ניתן יהיה להציץ מבעד לחוק ולמוסר ולהבחין בהשקפה חברתית וארגונית.

כפי שאראה, עמדת החכמים איננה הומוגנית, ואיננה עולה בהכרח בקנה אחד עם תפיסות של שוק חופשי. חרף דברים אלה, בחינת עקרונות מוסר של חז"ל מעלה, לדעתי, עמדה הטומנת בחובה בסיס המאפשר פיתוח השקפה של שוק חופשי. הבסיס המוסרי ליישום רגולציה הוא כפול. יש בו צד של דאגה לרווחת הציבור, מחד גיסא, וצד אחר של דאגה לזכות הפרטים מאידך גיסא. הצד המעלה על נס את חירות הפרט הוא אשר עשוי להוות תשתית לביטול רגולציות מאוחר יותר.

ואכן, ישנן הלכות התומכות בתחרות חופשית בשוק. הלכות אלה מלמדות ככל הנראה שחכמים תפסו את השוק כעולם יצירתי שאיננו מוגבל ואיננו סופי. כפי שאראה, כיוון שעיקר עניינם של חז"ל הוא שמירה על זכות הקניין, תחרות עסקית איננה זוכה לתשומת לב או להערכה בדרך כלל. הזכות לתחרות העומדת בדרכה של זכות הקניין לא תזכה בדרך כלל להכרה, אלא אם כן מדובר בשני צדדים בעלי זכות קניין שווה. קיצורו של דבר, האספקלריה היחידה שחז"ל בוחנים בעדה את התחרות העסקית היא זכות הקניין. חז"ל לא סברו שתפקידם הוא לכוון שוק ולשמרו.

אולם ישנם טובין שערכם רב יותר מקניינים אחרים והערך בקיומם עולה על הזכות לקניין. ישנם שווקים שחז"ל נאבקו בקיומם. חז"ל פעלו לכוון שוק של מלמדי תורה. הצורך בלימוד התורה, בקיומה של חברת לומדים עולה על זכות המלמדים. כמו כן הצורך הערכי, לדעת חז"ל, בקיומו של שוק של תמרוקים, עולה על זכות הפרטים. במקרים כאלה חז"ל ראו בתחרות ערך. דיון הלכתי זה ואחרים שכמותו, מצביעים על השקפה חיובית התופסת את התחרות כתורמת לשגשוג וצמיחה.

בניגוד להלכות התומכות בתחרות חופשית, מקורות אחרים מצביעים על תפיסת השוק כעולם שבו המוצרים והטובין שבו הם סופיים ומוגבלים. תפיסות אלה עולות מתוך אגדות חז"ל המצביעות על תפיסת שוק שאיננה עולה בקנה אחד עם תפיסות בנות זמננו של שוק חופשי. הדיון בריבוי השקפות אלה במחשבת חז"ל מלמד אותנו על גיוון מחשבתי שאיננו מוביל בהכרח להשקפה ההולמת את אחת התפיסות המקובלות במחשבת זמננו. אולם, דומני שדיון זה עשוי להחכים אותנו בכיווני מחשבה אחרים הנדונים פחות.

יחד עם זאת צריך הדיון במקורות חז"ל להיבחן בהקשרו ההיסטורי, וזאת אף לפני שאנו דנים בהקשר התפיסתי של הכלכלה בעת החדשה. כפי שהראה יוסף מנירב, רגולציה הייתה מקובלת בעת העתיקה בכלל ובאימפריה הרומית בפרט. ההיגיון הכלכלי לכך היה, לדבריו, חוסר הניידות שהייתה באותה העת. האפשרות לנייד סחורה תלויה בדרכי תעבורה ואלו היו מוגבלות בעת העתיקה. אמצעי התעבורה היו בהמות משא בדרכי יבשה, וספינות ואסדות בנהרות ובימים. הסחורה עצמה לא תמיד ניתנה לשימור ולפיכך גם לא לניידות:

מדוע ראו חכמים בצורה חיובית את התארגנות המשווקים המקצועיים, בעוד שבימינו משתדלים השלטונות בדרך כלל למנוע התארגנויות כאלה? התשובה לשאלה נעוצה בעובדה שבחלקים רבים בארץ ישראל לא התקיימה באותה עת תחרות משוכללת... תחרות משוכללת יוצרת איזון בשוק ומקטינה את הסיכון להיווצרות הפסד משמעותי למוכרים ולקונים כאחד. ברם, כפי שראינו גם שם, לא זה היה המצב בתקופת המשנה והתלמוד, ובמקומות ובמצבים מסוימים שבהם נקלעו מוכרים וקונים לסיטואציה של מכירה יחידאית הייתה קיימת סכנה של ניצול הדדי... ברם, יש לזכור כי הייתה גם אפשרות לניצול מוכרים. סוגים מסוימים של סחורות לא יכלו להישמר זמן רב, ולא בכל מקרה שבו נוצר עודף מקומי יכלו הסוחרים להחליט

לא למכור את הסחורה, ולנסות את מזלם במקום אחר. במצב כזה הם נאלצו לעתים למכור את הסחורה במקום ובהפסד, ומסקנתם הבלתי נמנעת הייתה להימנע מלהגיע לאותו מקום בעתיד. חכמים הבינו כי עליהם להטיף נגד מצב כזה, ולעודד אספקה סדירה של מוצרים לכל מקום.²

כאמור, התחרות עצמה נתפסה כמעודדת גשוג וצמיחה, אבל החלטה בעבר הייתה מוגבלת גם משום שמוצרי השוק לא תמיד אפשרו אותה.

אחת הזכויות הנובעות מזכות הקניין היא הזכות להשתכר. כיוון שזכות הקניין נשענת על עקרון החירות, הזכויות הנובעות ממנה הן זכויות בעלות משמעות של חירות, ביניהן הזכות לפעול וליהנות בלי הגבלה מן הנכסים שצובר האדם. זכות זו איננה קיימת בשדה האינדיבידואלי ביחסי אדם-חפץ בלבד אלא אף ביחסי חברה. הטובה שעשוי הפרט להשתכר מן הערך שמתגלם מנכסיו בעיני הזולת, היא חלק מן החירות שהוא זכאי לה. לפיכך הפרט זכאי למכור או להשכיר את חפציו לאחרים ולקבל תמורה עבורם.

ב. הגבלת פרסום ותחרות מחיר

התלמוד איננו משופע בדיונים על תחרות עסקית. הסוגיה שעוסקת, לכאורה, בשאלת התחרות סובבת סביב שאלת הפרסומת בעסקים, ודנה בבעל חנות המפתה ילדים לרכוש מוצרים בחנותו באמצעות חלוקת אגוזים – החטיפים של העולם העתיק:

משנה. רבי יהודה אומר: לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות, מפני שהוא מרגילן לבא אצלו. וחכמים מתירין. ולא יפחות את השער, וחכמים אומרים: זכור לטוב. לא יבור את הגריסין, דברי אבא שאול, וחכמים מתירין. ומודים שלא יבור מעל פי מגורה,

2. יוסף מנירב, פרקמטיא, מערכת השיווק בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט), עמ' 242.

שאינו אלא כגונב את העין. אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים.

גמרא. מאי טעמיהו דרבנן? – דאמר ליה: אנא מפליגנא אמגוזי, ואת פליג שיסקי [מהו טעמם של חכמים? משום שטוען החנווני להגנתו, לחנווני מתחרה: כשם שאני מחלק אגוזים יכול אתה לחלק שזיפים].³

בנוסף לכך, לפנינו מחלוקת לגבי תחרות מחיר: רבי יהודה שולל תחרות שכזו וחכמים מברכים עליה. לגבי המחלוקת על הפרסום, לכאורה הדיון התלמודי עוסק ברגולציה של השוק, הנובע מצדן לקבוע שיווק חף מפרסום, ברם, עיון של ההקשר בו נאמרו הדברים מגלה שהדברים נובעים מן החשש מפני רמאות עסקית. החשש שהילד ירכוש סחורה שונה מזו שהתכוונו לה הוריו בעטיו של הפיתוי. חלוקת אגוזים לילדים איננה שונה מפריסת ירקות טריים על ארגז של ירקות כמושים שהוזכרה בסוף המשנה שהבאנו. הלכות סבור שהוא קונה ירקות טריים ובבואו לביתו מתברר שמוכר הירקות הונה אותו.

פיתוי ילדים באמצעות אגוזים יכול היה להיכנס לאותה קטגוריה, אך על פי השקפת החכמים מכיוון שמקדם מכירות זה יכול לשמש את כל המוכרים, הוא מותר. דהיינו, לדעת חכמים המאמץ של כל אחד מהמוכרים לפתות את הילדים להגיע לחנות שלו, מוביל לכך שתמורת אותו תשלום מקבלים הקונים גם את המוצר וגם ממתק לילדים. כלומר, תחרות הפרסום מטיבה עם הקונים בסופו של יום.

אולם, נראה שהרמב"ם הבין הלכה זו באופן אחר:

מותר לבור את הגריסין אבל לא על פי המגורה, שאינו אלא כגונב את העין וידמה שהוא הכל ברור, ומותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות ולשפחות כדי להרגילן לבא אצלו, ופוחת

3. בבא מציעא ס ע"א.

משער שבשוק כדי להרבות במקיפין ממנו, ואין בני השוק יכולין לעכב עליו ואין בזה גניבת הדעת.⁴

הרמב"ם מגדיר את כל הדיון הנ"ל כדיון בסוגיית גניבת דעת, והוא התיר את הדברים כיוון שהקונים מודעים לניסיונות הפיתוי של המוכרים. אין כאן, אפוא, דיון בהגבלת הפרסום כתוצאה מרגולציה עסקית גרידא. עולה מכאן שגם האוסרים תחרות באמצעי פיתוי לקוחות, אלה שאין הלכה כמותם בסופו של דבר, אף הם נקטו דעה מחמירה על בסיס של דיני הגינות וגניבת דעת. לא מנימוקים של הגבלה עסקית ושל עיצוב השוק. כאמור, המשנה עסקה גם בשאלת תחרות מחיר, ודעת חכמים היא שתחרות כזו מבורכת. עמדת חכמים היא זו שנפסקה להלכה, כפי שראינו בדברי הרמב"ם, ומשמעה, תמיכה מוסרית בשוק החופשי.

ג. הגבלת תחרות כניסה

תחרות כניסה פירושה כניסה של שחקנים חדשים לשוק. הסוגיה הבאה בה נדון עוסקת לכאורה ברגולציה של תחרות כניסה, אולם העיון בה מראה שאף היא עוסקת בזכויות קניין ובדיני נזיקין ולא בהגבלה עסקית. בסוגיה זו משנה המתארת שני מקרים שונים. בראשון יכול אדם לאסור על שכנו לפתוח חנות בחצר המשותפת. במקרה השני השכן איננו יכול להגביל את שכנו לייצר כלים בחצר המשותפת. הגמרא דנה בהבדל בין המקרים, ומצטטת את אביי המבחין בין עיסוק בחצר עצמה ובין עיסוק בחצר אחרת. רבא, לעומתו, מפרש את המקרה השני במשנה כעוסק בהוראת ילדים. לדבריו, הערך החברתי של הוראת ילדים גובר על זכות הפרט:

משנה. חנות שבחצר – יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין; אבל עושה כלים, יוצא

4. ר' משה בן מימון, רמב"ם, משנה תורה, הלכות מכירה, פרק יח, הלכה ד.

ומוכר בתוך השוק; ואינו יכול למחות בידו ולומר לו: איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים ולא מקול התינוקות. גמרא. מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא [מה ההבדל בין המקרה הראשון של המשנה – חנות, ובין המקרה השני של המשנה – העושה כלים]?

אמר אביי: סיפא אתאן לחצר אחרת [הסיפא של המשנה עוסקת במוכר בחצר אחרת]. אמר ליה רבא: אי הכי, ליתני [אם כך, שייאמר במפורש]: חצר אחרת – מותר! אלא אמר רבא: סיפא אתאן [הסיפא עוסקת] לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך.⁵

ממקור זה עולה שקיימת זכות להתנגד לפתיחת בית עסק בשכונת מגורים, בדיוק כפי שזו קיימת במערכות חוקים מודרניות. המקרה היוצא מן הכלל הוא הזכות ללמד ילדים בגלל רצונם של חכמים לעודד השכלה. זכות שכן למנוע משכנו פתיחת בית עסק איננה נובעת, אפוא, מטעמים של רגולציה כלכלית אלא מכוח חוקים של נזקי שכנים בלבד.

הסוגיה הבאה אכן עוסקת ישירות בהגבלת תחרות כניסה. האמורא רב הונא, ראש ישיבת סורא, קובע שאדם שביתו ברחוב מסוים יכול למנוע מבן אותו רחוב לפתוח בית עסק מתחרה. המקרה הנדון הוא טחנת קמח:

אמר רב הונא: האי בר מבואה דאוקי ריחיא, ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה, דאמר ליה: קא פסקת ליה לחיותי. לימא מסייע ליה: מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג; וכמה? אמר רבה בר רב הונא: עד פרסה! שאני דגים, דיהבי סייארא.⁶

תרגום: אמר רב הונא: בן מבוי, רחוב, המעמיד ריחיים להשכרה, ובא בן מבוי אחר ומעמיד ריחיים אחרות, הדין הוא שהראשון

5. בבא בתרא כ"ב-כא ע"א.

6. שם, כא ע"ב.

יכול למנוע מחברו את התחרות, שכן הוא יכול לטעון: אתה מונע את קיומי. האם נאמר שהמקור הבא מאושש טענה זו: "מרחיקים מצודת הדג מן הדג כמלא ריצת הדג; וכמה? אמר רבה בר רב הונא: עד פרסה!"⁷ שונה מקרה הדייג. לדגים שטח מחיה קבוע, והמטיל רשת באזור מסוים, כאילו דג את הדגים.

רב הונא נוקט עמדה אנטי תחרותית בעליל, אולם עמדתו לא התקבלה בתלמוד. הדעה שהתלמוד מאמץ היא זו של רב הונא בן רבי יהושע המבחינה בין אנשים בני אותה העיר המשלמים מס יחדיו ובין אנשים בני עיר אחרת. בני אותה העיר רשאים להתחרות זה בזה, אבל הם יכולים למנוע אנשי עיר אחרת להתחרות בהם:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשיטא לי, בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב, ואי שיך בכרגא דהכא – לא מצי מעכב, בר מבואה אבר מבואה דנפשיה – לא מצי מעכב. בעי רב הונא בריה דרב יהושע: בר מבואה אבר מבואה אחרנא, מאי? תיקו.⁷
תרגום: אמר רב הונא בריה דרב יהושע: פשוט לי, שבן עיר יכול לעכב אדם מעיר אחרת מלהתחרות בו. ואם שניהם משלמים מס לאותה העיר, הוא איננו יכול לעכב. בן רחוב אחד איננו יכול לעכב את בן רחובו. שאל רב הונא בריה דרב יהושע: האם רשאי בן רחוב אחד לעכב בן רחוב אחר מלפתוח בית עסק באותה העיר? ונשאר הדבר בשאלה.⁸

בימי הביניים שבה ונדונה שאלת הרגולציה של התחרות העסקית, ועולה בה טענה חדשה – טובת הציבור. הר"י מיגאש (אליסנה, 1077–1141), שהיה מגדולי הפוסקים בספרד, טען שבמקרה בו תחרות מביאה להורדת מחירים, אסור למנוע מן המתחרים להציע סחורה זולה יותר. טובת הציבור גוברת על זכות ההשתכרות של בעלי העסק הוותיקים:

.7 שם.

.8 שם.

מיהו מסתברא לן דהני מילי היכא דליכא פסידא ללוקחים הוא כגון דשוו דמים אהדדי ושוין עיסקי אהדדי. כיון דלא מרויחים לוקחים מידי עבדו רבנן תקנתא לבני מתא כי היכי דלא לישהיין עסקייהו ולא תפסיק חיותייהו. אבל היכא דשוו עסקי אהדדי ולא שוו דמי להדדי, אי נמי שוו דמים ולא שוו עסקי, חזינן אי לוקחים דהאי מתא עכו"ם נינהו אכתי אית להו לבני מתא לעכובי עלייהו. ואי לוקחים דהאי מתא ישראל נינהו, מסתברא דלמעבד תקנתא למוכרים במאי דאיכא פסידא על הלקוחות לית לן רשותא. הלכך כיון דאיכא הרוחה ללוקחים לאו כל כמנייהו דמוכרים דמתקני לנפשייהו ומפסדי לאחריים. וכן נמי דאמרינן בענין עושה אדם חנות בצד חנותו של חברו בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב היכא דליכא ארווחי תרעא בההוא מידי דזבין ביה. הוא אבל היכא דאיכא ארווחי תרעי לא מצי מעכב, דלאו כל כמיניה דמתקן לנפשיה ומפסיד לכולהו בני מתא וכן הדעת נוטה.⁹

תרגום: מסתבר לנו שהדברים אמורים [הגבלת התחרות] במקום שאין הפסד ללקוחות, כגון במקרה שהמחירים שווים והסחורה שווה, במקרה כזה עשו החכמים תקנה לבני העיר כדי שלא יושהה עסקיהם ולא תפסיק פרנסתם. אבל במקום שהסחורה שווה זו לזו אך המחירים שונים, או כאשר המחירים שווים אך הסחורה איננה שווה, אנו בוחנים אם ללקוחות העיר אינם יהודים, עדיין יש זכות לבני העיר למנוע מן המתחרים להתחרות. ואם ללקוחות העיר הם יהודים, מסתבר שאין לנו רשות לעשות תקנה למוכרים על חשבון הלקוחות. הלכך כיון שיש רווח ללקוחות, אין בכוחם של בעלי העסקים להגן על זכותם על חשבון אחרים. כמו כן, ההלכה על פיה עושה אדם חנות בצד חנותו של חברו, שיכול בן עיר למנוע מבן עיר אחרת להתחרות בו, כל זאת במקרה שבו אין רווח של מחיר באותה סחורה [המחירים יהיו דומים]. אבל במקום שיש

הרווחת שער, הוא איננו יכול למונעו מתחרות, שכן אין בזכותו להגן על עצמו על חשבון בני העיר, וכן הדעת נוטה.

לעומת עמדתו של הר"י מיגאש, סובר הרמב"ן שטובת הלקוחות איננה גוברת על זכות ההשתכרות של בעלי העסק. הוא אמנם מודע לכך שהתחרות תגרום להורדת מחירים, אך סבור שהפגיעה במוכרים איננה מוצדקת ולכן הוא מעדיף דרך שתועיל לשני הצדדים – מניעת תחרות כניסה ולצידה פיקוח על המחירים:

וכן נמי סיפא דמתני' בהכי ריהטא דלא פליגי רבנן ור"י אלא בבעלי אומניות אבל מי שאין לו לירד לאומנות, משום מרווח תרעי ודאי לאו כל כמיניה, ואי בעו בני מאתיה דלוזיל גביהו יתנו על השערים או יושיבו ביניהן אחד מעירן, אבל האי ודאי מצי מעכב אההוא בר מתא אחריתי, דאי לא תימא הכי לעולם לא יעכב שאי אפשר שלא יוזל השער כשיש שם הרבה בני אומנות זו ותקנת לוקחים ודאי היא. אלא שמע מינה כיון דהאי אית ליה פסידא לאו כל כמיניה דליתי בר מתא אחריתי וליתקין להו ללוקחים ויפסיד למוכרים. אבל בני המדינה רשאי להתנות שימכור בכך וכך, ואם לאו שיושיבו שם אחר ובלבד בשער בינוני שיפה לשניהם. ומיהו אי לא שוו עסקי אהדדי ודאי מודינא דמצו למימר ליה את עסקך גריעא והך עסקא שפירא וכעיסקא אחריתי דמיא דהא לית לך דכותה.¹⁰

תרגום: וכן כך גם נשמע מן הסיפא של המשנה, שכן רבנן ור"י אינם חולקים אלא בבעלי אומניות אבל מי שאין לו לירד לאומנות, משום הורדת מחירים וטובת הלקוחות, שבוודאי שאין הדבר בכוחו. ואם רצו בני עירו שיוזיל את המחירים, יתנו על השערים או יושיבו ביניהן אחד מעירן, אבל הלה בוודאי יוכל למנוע מפני בן עיר אחרת, שכן אם לא תאמר כך, לעולם לא ימנע,

10. ר' משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, בבא בתרא כב ע"א.

שכן אי אפשר שלא יוזל השער כשיש שם הרבה בני אומנות זו, ותקנת לקוחות בוודאי היא, אלא כיוון שלבעל העסק מן העיר יש הפסד מן התחרות, אין בכוחו של בן עיר אחרת לשפר את מצב הלקוחות ולהפסיד למוכרים. אבל בני המדינה רשאים להתנות שימכור בכך וכך, ואם לאו שיושיבו שם אחר ובלבד בשער בינוני שיפה לשניהם, אולם אם תנאי העסקים אינם שווים, בוודאי מודה אני שיכול כל צד לטעון לטובת עסקו.

חשוב לציין כי הרמב"ן בחר למנוע תחרות כניסה שמטרתה הוזלת המחירים, כיוון שניתן להשיג מטרה זו בעזרת פיקוח מחירים. אולם, הוא עצמו קבע שבמקרה שתחרות הכניסה תגדיל את מגוון המוצרים בשוק, אין הצדקה למנוע תחרות כניסה. כלומר במקרה בו לא ניתן להגן על האינטרסים של כל הצדדים לשוק, יש להעדיף את האינטרס של הציבור על פני האינטרס של המוכרים, כדעת הר"י מיגאש.

ההלכה נפסקה כר"י מיגאש. מבלי להיכנס לדיון מפורט מדי אציג כאן את פסיקת השולחן ערוך ואת עמדת פוסקי זמננו. דעת ר' יוסף קארו בשולחן ערוך היא כדעתו של רב הונא בן רבי יהושע שתחרות כניסה מותרת, וכי תביעה למנוע תחרות כזו לא תתקבל בבית דין, כפסיקת הר"י מיגאש:

כופין בני מבוי זה את זה שלא להושיב ביניהם לא חייט ולא בורסי ולא אחד מבעלי אומניות. היה שם במבוי אחד מבני מבוי אומן ולא מיחו בו, או שהיתה שם מרחץ או חנות או רחים ובא חברו ועשה מרחץ אחרת כנגדו, אינו יכול למונעו ולומר לו: אתה פוסק חיי; ואפילו היה מבני מבוי אחר, אינם יכולים למונעו, שהרי יש ביניהם אותה אומנות.¹¹

11. ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן קנו, סעיף ה.

לגישה זו המתמקדת בטובת הסוחרים ולא בטובת המשק יש יוצא מן הכלל. הפוסקים הוציאו את המכירה הסיטונאית מן ההגבלות של התחרות, משום שהללו מטיבים עם המסחר, וזו "דרך העולם", כפי שנפסק בשולחן ערוך:

וכתב הרא"ש (שם) דהא דמצו מעכבי עלייהו [המקרים שבהם יכולים הצדדים למנוע מתחרים] היינו שלא ימכרו על יד על יד כדרך חנונים. אבל למכור סחורה בבת אחת אינן יכולין לעכב עליהם. ונראה לי שלמד כן מדמצו [מיכולת] בני העיר לעכב עליהם ואילו במוכרים סחורתם בבת אחת מי מצו מעכבי [האם יכולים למנוע]? והלא דרך העולם להוליך סחורות ממקום למקום. ואם אתה אומר כן נמצא משא ומתן של עולם בטל אלא ודאי במוכר על יד דוקא הוא דמצו מעכבי [שיכולים למנוע].¹²

ר' יוסף קארו מצטט את דברי הרא"ש המתיר לסיטונאים להביא את סחורתם לעיר, גם במחיר תחרות בסוחרים מקומיים. מה שחשוב בדבריו הוא התובנה שלו בדברי הרא"ש, בדבר התועלת הכלכלית שבהבאת סחורה סיטונאית לשוק שהיא זו המונעת תביעה נגד מתחרים. דרך העולם, או ההיגיון המסחרי השכיח, מצדיקים תחרות סיטונאית.

ד. הגבלת תחרות דחיקה

לעומת ר' יוסף קארו, הרמ"א הציג תמך בהגבלת התחרות בנסיבות מסוימות:

הגה: ורבים האומרים דבני החצר או המבוי שאינו מפולש אפילו בכי האי גוונא [במקרה כזה] יכולים למחות, אלא דבעל האומן אינו יכול למחות לומר: אתה פוסק חיי. אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו של זה, או מרחץ בצד מרחצו

12. ר' יוסף קארו, בית יוסף, חושן משפט, סימן קנו.

של זה, יש להם למונעו. ואם היה נותן עמהם מנת המלך, אינם יכולים למנעו.¹³

לדברי הרמ"א, תביעה להגבלת תחרות כניסה לתקבל כאשר מדובר ברחוב ללא מוצא, והסוחר החדש רוצה לפתוח חנות בפתח הרחוב. במצב כזה, ההנחה היא שכל הקונים יעצרו לקנות אצלו וכלל לא יגיעו לחנויות הוותיקות. צעד כזה מכונה תחרות דחיקה, בה השחקן החדש דוחק את השחקנים הוותיקים מהשוק ובסופו של יום מחסל את התחרות. הרמ"א הוסיף וכתב שניתן למנוע כניסה לשוק של סוחר מחוץ לעיר שאיננו משלם את המיסים העירוניים. פסיקה זו משקפת את תנאי המגורים של היהודים בעיר של ימי הביניים. המגורים הותנו בדרך כלל בפריבילגיות שהעניק ריבון העיר, תמורת תשלום מס שנתי, והעיסוק היה הגורם המרכזי בהענקת הפריבילגיה. התאמת הפסיקה של התלמוד בכל תקופה לתנאים הכלכליים של התקופה מלמדת יותר מכל על תפיסת ההלכה את התחרות העסקית.

על כל פנים, נראה שהשיקול הכלכלי איננו זה העומד לנגד עיני הפוסקים. השיקול היחיד הוא הצדק, או מניעת עוול. מניעת כניסה של שחקן חדש לזירה המסחרית נתפסת כפוגעת פחות מדחיקתו של סוחר בן המקום מזירה זו. בכל מקרה הפוסקים מניחים שתחרות תועיל לציבור, והשאלה המוסרית היא האם התועלת מצדיקה את הפגיעה בסוחרים הוותיקים.

הפסיקה המאוחרת יותר איננה שונה מזו המסורתית. הפוסק בוחן את היכולת להשתכר בתנאי תחרות, וכאשר על פי שיקול דעתו התחרות מונעת מבעל העסק הראשון השתכרות נאותה, הוא מקבל את התביעה ומונע מן המתחרה להתחרות בראשון. כך למשל כתב הרב משה פיינשטיין (ניו יורק, 1895–1986):

13. ר' משה איסרליש, רמ"א, חושן משפט, סימן קנו, סעיף ה.

הנה בדבר הטענות ותביעות שהיה בין ראובן עם שמעון ואמו לאה בענין יורד לאומנות חברו. שראובן היה לו חנות של ספרים ותשמישי קדושה משנת תשי"ז, ועתה שכר שמעון חנות סמוך לו ורוצה ג"כ לפתוח חנות של ספרים ותשמישי קדושה. וכאשר בשכונתם אין באפשריות להחזיק שני חנויות של ספרים ותשמישי קדושה, וכן נתברר לי ע"י אנשים משם היודעים מזה. ולכן יצא מאתי איך שיש בזה האיסור של יורד לאומנות חברו ואסור לשמעון לפתוח חנות בשכונה זו לספרים ותשמישי קדושה. אבל ראובן צריך לשלם לשמעון מה ששילם כבר בעד החנות, וכן צריך לקבל החנות השכורה לו שעולה ע"ה דאלאר [75\$] לחדש ושכר זה על משך שנה שמהיום שייכת החנות לראובן והוא ישלם המותר לבעל החנות. וכמובן שאסור לשמעון למסור החנות לאחרים בין לקרוב בין לרחוק. ואם יש לו כבר שותף על מה שעשה עד עתה, ג"כ הוא בדין הזה אף שלא היה בכאן לטעון ולא יוכל לבטל פסק דין זה. ודנתי בדין זה אחרי שסמכו עלי ובאו בעצמם ברצון נפשם הטוב לשמוע דין התורה וחוות דעתי ולקבל לציית מה שיצא מפי לדעתי.¹⁴

הרב פיינשטיין מנע כניסה של שחקן לשוק לאחר שבדק ומצא שהשוק קטן מדי ולא יוכל להכיל שני שחקנים, ולכן מדובר בתחרות דחיקה. כדי למנוע פגיעה בשחקן החדש, הוא חייב את השחקן הוותיק לקבל על עצמו את חוזה השכירות של השחקן החדש.

ה. עידוד תחרות

התמונה שהצגתי עד כה מצביעה על עמדה המוכנה לקבל את מניעת התחרות בהגבלה כזו או אחרת, כאשר שיקול הדעת העיקרי הוא הגנה

14. ר' משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חושן משפט, חלק ב, סימן לא.

על זכויות הקניין של הצדדים.¹⁵ השאלה האם תחרות טובה ומועילה למשק כמעט שלא הועלתה. נראה ששגשוג והצלחה אינם מן הנושאים הראויים לדיון בהלכה.

ברם, שאלת התחרות ותרומתה למשק עולים בשני מקרים, ובשניהם אנו למדים שחז"ל סברו שתחרות מעודדת שגשוג. הראשון הוא לימוד תורה והשני קוסמטיקה. שני טובין אלה יוצאים מן הכלל משום שהם נחשבים לטובין בעלי ערך דתי ולפיכך סברו חז"ל שיש לעודד בהם תחרות.

במקרה הראשון דן התלמוד בתחרות בין מורים. חובת לימוד תורה הייתה מן המצוות שנכפו על הציבור. החברה לא העמידה בתי ספר לטובת ההורים, אבל עודדה את העסקתם של מורים בכל יישוב יהודי, חייבה את ההורים לשלוח את ילדיהם לאותם מורים, ואף עודדה תחרות בין מורים אלה. לדברי הגמרא, התחרות היא כלי חשוב המעודד שגשוג בשוק החינוך:

אמר רב יוסף: ומודי רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב, דאמר מר: עזרא תיקן להן לישראל שיהו מושיבין סופר בצד סופר. וניחוש דילמא אתי לאיתרשולי. אמר ליה: קנאת סופרים תרבה חכמה.¹⁶

תרגום: ומודה רב הונא במורה לילדים שאיננו יכול לעכב את שכנו מלהתחרות בו, שכן אמר מר: עזרא תיקן להן לישראל שיהו מושיבין סופר בצד סופר. ומדוע מוצדקת הלכה זו? מדוע שלא נחשוש שמא יבוא המורה להתרשל [שכן הוא יסמוך על המורה האחר]. אמר לו: קנאת סופרים תרבה חכמה.

כך גם נפסק בשולחן ערוך:

15. יש לציין שיש שהכבירו בחומרת האיסור להשיג גבול וקבעו את איסור המשיג מן התורה. ראו: ר' משה איסרליש, שו"ת רמ"א סי' י; ר' משה סופר, שו"ת חת"ם סופר, חושן משפט, סימן עט.

16. בבא בתרא כ"ב-כ"ב ע"א.

מלמד תינוקות שבא חבירו ופתח בית ללמד תינוקות בצדו, כדי שיבואו לו תינוקות אחרים או כדי שיבואו התינוקות שאצל זה לזה, אין יכולים למחות בידו.¹⁷

עוד פסק השולחן ערוך:

אם יש כאן מלמד שמלמד לתינוקות, ובא אחר טוב ממנו, מסלקין הראשון מפני השני.¹⁸

הלכות אלה חותרות לשוק חופשי ותחרותי ביותר בתחום לימוד התורה, ללא הגבלות על תחרות כניסה וללא קביעות למורים ותיקים.

בדומה לעידוד תחרות בין מורים, מעודד התלמוד תחרות בין רוכלים המוכרים מוצרי קוסמטיקה. הצורך האסתטי של בנות ישראל נחשב לבעל ערך דתי, ולפיכך ראוי לעודדו:

אמר רב נחמן בר יצחק: ומודה רב הונא בריה דרב יהושע ברוכלין המחזירין בעיירות דלא מצי מעכב, דאמר מר: עזרא תקן להן לישראל שיהו רוכלין מחזירין בעיירות, כדי שיהו תכשיטין מצויין לבנות ישראל. והני מילי לאהדורי, אבל לאקבועי לא [הדברים אמורים ביחס לזכות לחזר בעיירות, אבל לקבוע עסק קבוע – לא].¹⁹

קביעות אלה נפסקו להלכה, גם זו המאוחרת כפי שניתן להתרשם מדברי השולחן ערוך:

רוכלים המחזרים בעיירות, אין בני המדינה יכולין לעכבן, שתקנת עזרא היא שיהיו מחזירין כדי שיהיו הבשמים מצויין לבנות

17. ר' יוסף קארו, שולחן ערוך יורה דעה, סימן רמה, סעיף כב.

18. שם, סימן רמה, סעיף יח.

19. בבא בתרא כב ע"א.

ישראל. הגה: ולכן נראה לי דוקא מוכרי בשמים וכי האי גוונא וכיוצא בזה], אבל בשאר דברים אין חילוק בין וכול לאחר.²⁰

פסיקה על פי קביעה זו נפסקה בבית הדין הרבני בתל אביב לפני הדיינים הרב שלמה אליעזר טנא (בני־ברק, 1914–1986), הרב יצחק נשר (תל אביב, 1921–1974) והרב אריה לייב הורוביץ (בני־ברק, 1927–2008), בשנת תש"ל, שעל פיה תחרות מותרת בין מורים, אך זו מוגבלת על פי הסכמי העסקה כדין:

אך יש לעיין, משום מה מותר למלמד חדש לבא בצד חברו שכבר מלמד ולא חל עליו האיסור של יורד לאומנות חברו והרי הוא גורם לו הפסד. התשובה היא ברורה שיש הבדל בין גרימת נזק בעקיפין, לבין סילוק מלמד בתוך הזמן שזאת היא הפרת התחייבות הדדית שנעשתה ביניהם לזמן מסוים. אך בזאת יש להסתפק כשלא נגרם הפסד למלמד, שמראה לו מקום אחר, ואם כי בחזן מסיק המהרש"ל שיכול לטעון לא נוח לי מקום השני, אבל יתכן כי מלמד שאני, הואיל ומותר לסלקו מטעם להרבות חכמה, הרי אין לקחת בחשבון את הטענה שלא נוח לו.²¹

התלמוד כמו הספרות שאחריו אינם נדיבים, אם כן, בדיונים כלכליים. אך על פי שתי הבלחות אלה ניתן לעמוד על תפיסתם שתחרות מועילה לעסקים. הסתייעות בנימוק זה איננה עומדת בפני עצמה, וכפי שראינו, זכויות הקניין והגנה על זכויות אלה חזקות מן הרצון לעודד שגשוג כלכלי, אך אין ספק שהתחרות כשלעצמה היא נימוק כלכלי שאין לערער אחריו.

20. ר' יוסף קארו ור' משה איסרליש, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן קנו, סעיף ו.

21. פסקי דין רבניים, חלק ח, עמ' 137.

1. רגולציה של מחירים

כפי שטוען מנירב, פיקוח על מחירים לא היה נדיר בעת העתיקה, אם כי לדעתו, כפיית פיקוח זה לא הייתה יעילה. הפיקוח היה, בעיקר, על מוצרי יסוד, שבדרך כלל היו מצויים בין כך ובין כך, כיוון שמדובר בחברה חקלאית, והרוב יכלו להשיג אותם בכוחות עצמם.

הדיון בתלמוד על פיקוח מחירים עומד בזיקה לדיון על הפיקוח על המידות – על משקל מדויק של המוצרים ועל מידות הנפח והאורך שלהם. הפיקוח על המידות נשען על דיני הצדק והישר. אנו מוצאים מחלוקת בתלמוד אם פיקוח מחירים מוצדק מאותה סיבה:

תנו רבנן: (לא) יהיה לך – מלמד שמעמידין אגרדמין [מפקחים] למדות, ואין מעמידין אגרדמין לשערים. דבי נשיאה אוקימו [העמידו] אגרדמין בין למדות בין לשערים; אמר ליה שמואל לקרנא, פוק תני להו [צא ולמד אותם]: מעמידין אגרדמין למדות, ואין מעמידין אגרדמין לשערים. נפק דרש להו [יצא ודרש להם]: מעמידין אגרדמין בין למדות בין לשערים.²²

כפי הנראה, לא הכול סברו שפיקוח על המחירים הוא מוצדק. התנא כברייתא, כמו האמורא קרנא מאוחר יותר, מתנגדים לפיקוח, בעוד ששני הדוברים של הגוף הפוליטי – בית הנשיא בארץ ישראל והאמורא שמואל סברו שדרוש פיקוח גם על המחירים ולא רק על מידות ומשקלות:

אמר שמואל: אין מוסיפין על המדות יותר משתות, ולא על המטבע יתר משתות והמשתכר אל ישתכר יותר משתות.²³

הפסיקה המאוחרת קיבלה את עמדת המחייבים את הפיקוח. ר' יוסף קארו הורה בשולחן ערוך שהרשויות (בית הדין, בלשוננו) מחויבות למנות מפקחים על המחירים של מוצרי יסוד:

²². בבא בתרא פט ע"א.

²³. בבא בתרא צ ע"א.

חייבים בית דין להעמיד ממונים על השערים שלא ירויח כל אחד מה שירצה, שאין לו לאדם להרויח בדברים שיש בהם חיי נפש, כגון יינות שמנים וסלתות, אלא השתות. במה דברים אמורים, במוכר סחורתו ביחד בלא טורח, אבל חנוני המוכר סחורתו מעט מעט, שמין לו טרחו וכל יציאותיו, ומותר עליהם ירויח שתות, במה דברים אמורים, כשלא הוקר השער. אבל אם הוקר השער, ימכור כפי היוקר.²⁴

כמו כן הוא הורה לחייב פיקוח על המידות והמשקלות:

חייבים בית דין להעמיד ממונים שיהיו מחזירים על החניות, וכל מי שנמצא אתו מדה חסרה או משקל חסר או מאזנים מקולקלים רשאים להכותו ולקנסו כאשר יראה לבית דין.²⁵

בחברה בה קיימת שליטה מלאה של המוסדות ההלכתיים, מוטל עליהם לפקח על המחירים כפי שמוטל עליהם לפקח על אמינות מכשירי השקילה והמדירה. פסיקה זו מניחה שרווח רב שקול להונאה.

הרב יחיאל מיכל עפשטיין שפעל בבלרוס במפנה המאה העשרים, קבע כי גם רווח נמוך גורם לפגיעה בשוק:

ועתה במדינתנו יש לצעוק להיפך על החנונים המזלזלים במקחים בכל מיני סחורות וע"י זה רבה הקלקול מהמסחר והעניות. והרי חז"ל התירו להרויח שתות אף באוכל נפש וכ"ש בשארי מיני סחורות שצריכים להרויח הרבה יותר. ועתה מזלזלים במקחים בלא דעת ובלא תבונה. ויש מי שחלק כל הסחורות לג' חלקים דבאוכל נפש משכירים עד שתות ולא יותר, ושאין בהם אוכל נפש

24. ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן רלא, סעיף כ.

25. שם, סעיף ב.

כלל יוכלו להרויח אפילו בכפל, ובמכשירי אוכל נפש כמו תבלין וכדומה ירויחו אחד באחד ולא יותר.²⁶

ככל הנראה כוונתו שמכירה במחירי הפסד תגרום לדחיקה מהשוק של השחקנים שלא יוכלו לעמוד במחירים אלה, מה שיפגע בסופו של יום בתחרות ובציבור כולו.

חכמי ישראל לא הכירו את התיאוריה הכלכלית המודרנית. עד העת החדשה לא נטו לקבל שקיימת יד נעלמה השומרת על מחירים הולמים את מצב המשק. אולם דומה שהכרה בכך החלה לחלחל בעת החדשה. ואכן מצב הדברים הוא שכפיית מחירים איננה שכיחה עוד, אף לא בציבורים שבהם נשמרת ההלכה באופן הדוק ביותר.

ז. סיכום

חז"ל שבתקופת המשנה והתלמוד מיעטו בחשיבות השוק החופשי. הם ראו ערך רב בשמירה על זכות ההשתכרות, תפסו את השוק כמשק כלכלי מוגבל, והיד הנעלמה לא שיחקה את אותו תפקיד שנודע לה למן אדם סמית. נראה שערכי מוסר ויראת שמיים עניינו אותם הרבה יותר משאלות של שגשוג וצמיחה כלכלית. שאלות אלה החלו לעורר עניין ככל שנעשה ברור לאנשי הלכה שלאדם שליטה עליהן.

אולם, כבר בימי חז"ל התקבלה הדעה שיש מקום לתחרות חופשית, הן תחרות מחיר והן תחרות בפרסום המוצרים. בנוסף, הדעה הרווחת הייתה שלא ניתן למנוע תחרות כניסה של שחקנים חדשים לשוק. אמנם, היו גם היו דעות שניתן למנוע תחרות דחיקה שתפגע בסופו של יום בתחרות. קביעות אלה נעשו מתוך דאגה לזכויות של השחקנים השונים ולא מתוך רצון להגדיל את השוק.

26. ר' יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השולחן, חושן משפט, סימן רלא, סעיף כ.

בימי הביניים כבר היה ברור לפוסקי ההלכה שתחרות מחיר ותחרות כניסה ייטיבו עם הקונים. ברם, השאלה הייתה כיצד לדאוג לכלל השחקנים בשוק, האם בעזרת שחרור שלו מרגולציה, או שמא דווקא בעזרת פיקוח.

עניין נוסף בו עסקנו הוא סוגיית פיקוח מחירים. ראינו כי בימי חז"ל ובימי הביניים כלי זה נתפס כהכרחי על מנת להבטיח אספקה של מוצרי יסוד במחירי סבירים. לצד זה, דווקא בעת החדשה החלה להתפתח המודעות לכך שגם מכירה במחירי הפסד תזיק בסופו של יום לשוק.

כאמור, חז"ל ופוסקי ההלכה לא היו כלכלנים, והם לא הביעו דעה לגבי הדרך הנכונה לנהל שוק משגשג. אולם, הם קבעו את העקרונות לנהל שוק הוגן שיש בו דאגה לרווחתם של כלל השחקנים ולא רק לקבוצות לחץ. עקרונות אלה נכונים גם בימינו.

פרק ה

הגורמים לשגשוג ולצמיחה

עד כאן עסקנו בסוגיות ההלכתיות שדנו בתחרות החופשית מתוך הנחה שגודל השוק קבוע. התייחסות לכך שניתן גם להגדיל את השוק לא מצאנו בספרות ההלכה, אלא בספרות האגדה.

א. תפיסת השוק כמצב מוגבל

באגדה המתארת את סדר יומו של דוד המלך ניתן לגלות טפח מתפיסת עולמם של חכמים בנוגע לתפיסת השוק. אחד התנאים להשקפה כלכלית קפיטליסטית הוא האופטימיות. השקפה זו דוגלת בשגשוג על פי הנחה שהיצירה האנושית פורצת את גבולות המגבלות של הכאן והעכשיו. ההנחה היא שהשוק איננו בהכרח מוגבל על פי הישגיו בעבר וכי תמיד תיתכן פריצה שלו ממגבלותיו. היצירה האנושית מצליחה להפגיע וליצור מקורות מחיה שאינם רק פירות של הקיים בהווה. כלכלה טובה מצפה מן המשק להיות לא רק יצרני אלא גם משק יצירתי. הישגיו הכלכליים, לפיכך, אינם צריכים להיתפש כעוגה המתחלקת באופן קבוע מראש בין בעליה. היצירתיות האנושית אמורה ליצור 'עוגה' שגודלה מתרבה והולך ככל שחולף הזמן. השקפה סוציאליסטית, לעומת זאת, היא השקפה פסימית המבקשת לחלק את ה'עוגה' הכלכלית באופן שוויוני בין חבריה, מתוך הנחה שלא ניתן להגדיל את ה'עוגה'.

בחינה של האגדה שתובא להלן תצביע על השקפה מן המודל הפסימי. החכמים עימם נועץ דוד המלך אינם מעלים על הדעת שיפור של הייצור הכלכלי, והשגשוג היחיד, לפיכך, יכול לבוא מבחוץ. השוק עצמו איננו יכול אלא לשמר את הקיים:

דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממתנו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיון שעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משיביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.¹

חכמי ישראל פונים אל דוד המלך ומבקשים שיסייע לעם לצרכיו הכלכליים. דוד סבור שהשוק הוא אוטרכי וכי בני העם יכולים להתפרנס זה מזה, אולם החכמים ממשיכים בדרישתם באמצעות משלי האריה ומזונו והבור וחולייתו.

משל הבור וחולייתו חשובים מאוד לענייננו. בעת העתיקה אחת הדרכים לאגירת מים הייתה באמצעות בורות אגירה. בורות אלה שנחפרו בקרקע הסלעית, צופו בסיד, ואל פתחיהם הובילו תעלות. פתח הבור עצמו היה מוקף במסגרת בנויה באבנים שנקראה חוליה. הגמרא טוענת שהגשם היורד אל מרחב החוליה והמחלחל ממנו אל הבור איננו מספיק למלא את הבור. על מנת למלא את הבור נחפרו תעלות מכל סביבות מעלה האזור בו נחפר הבור. מכאן, אפוא, מובן המשל. המשק הישראלי איננו מתמלא מתוך חולייתו, מתוך עצמו. על מנת למלא את המשק על סיפוקו, יש צורך להביא אליו מקורות הכנסה מסביבתו, מן המדינות השכנות, ובעולם המושגים התלמודי משמעותו שיש לכבוש אותן.

1. ברכות ג ע"ב.

השלכת הדברים למציאות הכלכלית נדונה בהרחבה אצל בעלי התוספות. בעל הדעה הראשונה בתוספות סבור שדוד אף לא העלה את האפשרות שתתבצע חלוקת משאבים בין עשירים ועניים, אלא אך ורק על צמיחה, ואילו ר"י, ר' יצחק מדמפייאר, טוען שאכן זהו הנושא לדיון:

ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא. ותימא דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליתול מן העשירים וליתן לעניים. אם היה מצוה ליתול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. ומפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובתוספתא יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכיין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים.²

על פי התוספות הצעתו של דוד המלך הייתה לנהל מדיניות סוציאליסטית, לקחת מהעשירים ולתת לעניים. אולם, תשובתם של חכמי ישראל הייתה שמדיניות כזו אינה נכונה כיוון שהיא לא מגדילה את ה'עוגה' אלא רק מחלקת את השפע הקיים, ובסופה יסבלו גם העשירים ממחסור. להלן נראה שלמרות עמדה פשטנית שהובעה באגדה זו, עמדת התלמוד הייתה מורכבת יותר, אף כי השגשוג לא נקשר ליצירתיות בהכרח, אלא לברכת האל.

ב. כלכלה וברכת האל

במה שמתואר כספרות חכמה בתלמוד, נשאל רבי יהושע מהו סוד העושר. תשובתו הייתה שילוב של עיסוק במסחר, אתיקה כלכלית ואמונה באל. הוא לא הציע עיסוק בחקלאות או במלאכת האומנות אלא במסחר. כפי

הנראה, עיסוק במסחר הוא היחיד המאפשר פריצה אל מעבר לגבולות המעמד הכלכלי:

מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להן: ירבה בסחורה, וישא ויתן באמונה. אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו! אלא: יבקש רחמים ממי שהעושר שלו. שנאמר "לי הכסף ולי הזהב". מאי קא משמע לן? דהא בלא הא לא סגי [מה בא הדבר להשמיענו? שזה בלא זה איננו מועיל].³

החכמה מצווה להיסמך, לא רק על עמל ועל יצירת אמון, אלא אף על הישענות על רחמי שמיים. ישנו פן נסתר בחיים הכלכליים שאיננו תלוי אך ורק בכישרון או בעמל, אלא ברצון האל. הצד התיאולוגי בכלכלה מצביע על ההבנה שהמשק לא נתפס בהכרח כשוק סגור, וכי אפשרית יציאה ממנו. אלא שכמובן, ברכה זו מתייחסת אל הפרט.

להבדיל מן המקרה של דוד המלך שבו תפיסת המשק כולו מוגבלת, במקרה של הפרט, התפיסה היא שבנקיטת אסטרטגיה כלכלית ותיאולוגית נאותה, הפרט יכול לפרוץ את מגבלותיו. בין שתי השקפות, האחת המגבילה את הפרט והגוזרת עליו קיבעון כלכלי, ובין האחרת המניחה את חירות הפרט לחרוג ממגבלותיו, מעדיפה הגמרא את האפשרות השנייה. במקרה זה מדובר בעזרת שמיים, אך במקרה הבא ניווכח שההשקפה המגבילה אף היא נזקפת לרצון האל.

הגמרא מספרת את קורות שתי משפחות של אומנים שבניהם היו ממונים על מלאכת המקדש. האחת הייתה בית אבטינס שהייתה ממונה על הכנת הקטורת. האחרת, בית גרמו, הייתה ממונה על מלאכת הכנת לחם הפנים. לצורך הדיון הבאתי את קורות בית אבטינס, אך סיפור בית גרמו דומה לו בכול. בשני המקרים קובעת הגמרא שמעמדו הכלכלי של האדם נקבע

מלמעלה וכי הצלחתו של אומן איננה תלויה בשיווק אלא במצוינות. "בשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, ומשלך יתנו לך":

תנו רבנן: בית אבטינס היו בקיאיין במעשה הקטורת ולא רצו ללמד [אחרים את המלאכה]. שלחו חכמים והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים, והיו יודעין לפטם כמותם ולא היו יודעין להעלות עשן כמותן. של הללו מתמר ועולה כמקל, של הללו מפציע לכאן ולכאן. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא לכבודו בראו, שנאמר "כל פעל ה' למענהו", וחזרו בית אבטינס למקומן.

שלחו להם חכמים ולא באו, כפלו להם שכרן ובאו. בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה, והיום עשרים וארבעה. רבי יהודה אומר: בכל יום עשרים וארבעה והיום ארבעים ושמונה. אמרו להם חכמים: מה ראייתם שלא ללמד? אמרו: יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, אמרו: שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן, וילך ויעבוד עבודה זרה בכך.

ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח: מעולם לא יצאת כלה מבושמת מבתיהן, וכשנושאיין אשה ממקום אחר מתניין עמה שלא תתבסם, שלא יאמרו ממעשה הקטורת מתבסמין, לקיים מה שנאמר "והייתם נקים מה' ומישראל...". מכאן אמר בן עזאי: בשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, ומשלך יתנו לך. אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא.⁴

במקרה זה נזקפת ההצלחה לגזרת שמיים ולמצוינות. בני המשפחות בית אבטינס ובית גרמו אפילו לא הרבו בתפילה. ההצלחה נגזרה עליהם, כביכול, כגזרה קדומה. "אין אדם נוגע במוכן לחברו". הצלחה כלכלית היא דטרמיניסטית. היא איננה תלויה בכישרון, במאמץ, בשיווק, בקריאה נכונה של צורכי שוק. מי שנגזר עליו שיעשיר, יזכה בעושר אף אם ינהג

באופן לא שיווקי. אנשי בית אבטינס קבעו מחיר גבוה, מופקע במושגי אותו הזמן, פי שניים מזה שדרשו האומנים ממצרים. אבל ההצלחה שיחרה לפתחיהם.

האם מדובר במצוינות בלבד או בדטרמיניזם? דומה שגם במקרים אלה אין לבטל את הצד התיאולוגי של גורלם. בית אבטינס ובית גרמו דאגו לכבוד שמיים, ולפיכך היו זכורים לטוב. ה"מוכן לחברו" הוא לפיכך, המוכן בזכות פועלו הטוב. אין להוכיח מאגדה זו הוראה מנוגדת לזו שראינו שמוטב שיעסוק אדם בסחורה. אין זו הוראה כלל, אבל היא באה להדגיש את העובדה שמקור העושר איננו מקור חומרי בלבד. אלוהים הוא מקור הברכה. ממנו העושר וממנו העוני.

ברם, כאמור, להריצות תפקיד לא פחות חשוב. "מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להן: ירבה בסחורה, וישא ויתן באמונה". חז"ל העמידו את העיסוק בפרנסה על אותו כן של עיסוק בתורה ובמצוות:

תנו רבנן, ארבעה צריכין חזוק ואלו הן: תורה, ומעשים טובים, תפילה ודרך ארץ. תורה ומעשים טובים מנין – שנאמר "רק חזק ואמץ מאד לשמר ולעשות ככל התורה". חזק – בתורה, ואמץ – במעשים טובים. תפלה מנין – שנאמר ק"וה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'"; דרך ארץ מנין – שנאמר "חזק ונתחזק בעד עמנו" וגו'.⁵

דרך ארץ, עיסוק בפרנסה, דורש מאמץ, התגברות על עצלות טבעית, ממש כמו נטילת אחריות על תורה, מעשים טובים ותפילה, כמו כלל העולם הערכי היהודי. האחריות שמוטלת על כתפי האדם לעיסוקי העולם הזה מודגשת בפרשנותו של רש"י: "דרך ארץ – אם אומן הוא – לאומנתו, אם סוחר הוא – לסחורתו, אם איש מלחמה הוא – למלחמתו".

תפיסת העיסוק בפרנסה כמצווה חוזרת אצל נכדו של רש"י, רבנו תם [ר' יעקב ב"ר מאיר, רמרו, 1100–1171~]. כפי שנראה, לדבריו, העיסוק במסחר מצטרף לעיסוקי מצווה אחרים שבעבורם מותר לצאת לשיט בנהר בשלושת הימים לפני השבת גם אם השייט יימשך לשבת עצמה. יציאה לסחורה נחשבת לדבר מצווה.

הסיבה המקובלת לאיסור להפליג במחצית השנייה של השבוע היא החשש מפני הטרחה הכרוכה בשיט והפגיעה במנוחת השבת, וכך החשש מפני הטרדות הכרוכות בהפלגה שיימשכו אל תוך השבת עצמה.⁶ חכמי אשכנז בימי הביניים התמודדו עם מקור תלמודי זה במספר דרכים. רבנו תם קבע שהפלגה לצורך פרנסה איננה נחשבת דבר הרשות אלא דבר מצווה, ולפיכך האיסור שהוטל על הפלגה בערב שבת לא חל על הפלגה לצורך מסחר:

לדבר מצוה מפליגין ופירש רבנו תם דלכאורה סחורה חשיב דבר מצוה ומותר להפליג אפילו בערב שבת כדאמרינן פרק קמא דקדושין (ל ע"ב) ראה חיים זו אומנות ואמרינן נמי [ואמרנו שם גם כן] [בבא מציעא כט ע"ב] והודעת להם [את הדרך] זה בית חייהם [ופירוש שיחיו מהאומנות וכו' מור"ם] וגם אם הולך להתראות פנים לחבירו חשיב דבר מצוה אך אם הולך לטייל זהו דבר הרשות.⁷

רבנו תם הבין את האזהרה התלמודית מפני הפלגה בערב שבת כהפלגה למטרה של טיול או כל סיבה אחרת שאין בה כורח. ניהול עסקים נחשב בעיניו כנימוק בעל ערך שחכמים, לדעתו, לא גזרו נגדו. לקביעתו

6. ראו: ר' מרדכי ב"ר הלל, ספר המדכין, מסכת שבת פרק יציאות השבת סימן רנח: "(הגהה)" [כ' ראבי"ה] ויש מרבתינו שאומרים דוקא בים אין מפליגין לדבר הרשות משום שינוי הוסת שאין נפשם חוזרת עליהם תוך שלשת ימים שירגילו בכך ואין להם עונג שבת אבל שאר נהרות בריאים ועונג לאדם ע"כ".

7. שם. ההדגשות שלי.

המהותית הזו של רבנו תם יש ללא ספק השלכות רבות על מעמד המסחר בעיני החכמים באותה תקופה, אולם בוודאי שלענייננו די אם נאמר שהיא צמצמה מאוד את האיסור להפליג בספינה בערב שבת. קביעתו אכן עשתה מהלכים באשכנז, ונקבעה כהלכה פסוקה בספרו של הרב אלעזר מוורמס [1160–1230~], הרוקח:

הפלגת ספינה. בשלהי פרק א' דשבת אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם השבת לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר ומה שמפליגין בנהרות לא אסרו אלא בים הגדול שמימיו סרוחה וטורח גדול בגליו אבל בנהרות מותר שאין טורח וסריחה וההולך סחורה הוי כדבר מצוה.⁸

צריך להיזהר מלהגזים בציטוט זה, שכן אין כלולה בו השוואה מוחלטת אלא רק ביחס לאיסור לצאת לשיט בשבת שאיננו מן האיסורים האמורים בתורה. מדובר באחריות מראש לתוצאות שיחולו מאוחר יותר לפעולותיו. יחד עם זאת, תפיסה זו של עיסוק בפרנסה נושאת עמה ערך בעל משקל רב של חריצות ושל אחריות. אם העיסוק בפרנסה שקול לעיסוק במצווה דתית, העמדתו בראש מדרג ערכי מובנת מאליה.

המקור הבא מדגים את האמירה הזו יותר מכול:

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.⁹

8. ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמס, ספר הרוקח, הלכות עירובין, סימן קצו. ההדגשות שלי.

9. ברכות ח ע"א.

יגיע כפיים, חריצות, אלה הם ערכים אנושיים בעלי ערך דתי העומדים מעל הרגש הדתי הרם ביותר – יראת שמיים. חברה המעמידה את ערך החריצות כערך גבוה עליון היא חברה שיצירתיות וביטוי אישי חשובים לה, ושגשוג כלכלי עומד אצלה ברמה זהה, אף אם השגשוג איננו בא לידי ביטוי במילים.

ג. יצירתיות

חריצות, מצוינות וברכת האל, לכל אלה תרומה מכרעת לשגשוג כלכלי פרטי וחברתי. אולם כל אלה לא יצלחו בלי מיצוי התכונה האנושית המאפיינת ביותר את החלק האלוהי שבאדם, היצירתיות. באמצעות היצירתיות, האדם מעצב את עולמו כרצונו, ומשפר את סיכויי הצלחתו, הרבה יותר ממה שניתן לחזות על פי הנתונים הכלכליים. יצירתיות כלכלית היא היכולת לחרוג מן התנאים הכלכליים. לא רק לפעול במשק הקיים אלא ליצור אמצעי ייצור חדשים ושווקים חדשים. היצירתיות מאפשרת לא רק ליצור ולשפר מוצרים שיש להם ביקוש, אלא אף ליצור ביקוש חדש למוצרים שלא היה להם ביקוש קודם לכן.

היצירתיות היא ערך שהתורה מעריכה ומעודדת ובה בעת חוששת מפניו. מצד אחד, האדם נדרש לחקות את האל כדברי חז"ל: "אבא שאול אומר: ואנוהו – הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום".¹⁰ חיקוי האל הוא אף בכך שהאל הוא בורא ויוצר. האדם היוצר הוא זה שהשבח הרם ביותר נקשר לו. התלמוד משבח את הצדיקים על יצירתם, ומייחס להם את היכולת לברוא עולמות:

אמר רבא: אי בעו צדיקי ברו עלמא, שנאמר "כי עונותיכם היו מבדלים" וגו'. רבא ברא גברא, שדריה לקמיה דרבי זירא. הוה קא משתעי בהדיה, ולא הוה קא מהדר ליה. אמר ליה: מן חבריא את,

10. שבת קלג ע"ב.

הדר לעפריך. רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה, ומיברו להו עיגלא תילתא, ואכלי ליה.¹¹ תרגם: אמר רבא: אם רצו הצדיקים היו בוראים עולם, שנאמר "כי אם עונותיכם היו מבדלים ביניכם לבין אלוהיכם" (ישעיהו נט:ב), לאמור, רק העוונות הם היוצרים את ההבדל בין האל ובין האדם. רבא ברא אדם, שלחו לפני רבי זירא. שוחח עימו ולא ענה לו. אמר לו: מחבורת החכמים אתה? שוב לעפרך. רב חנינא ורב אושעיא ישבו על ערב שבת, ועסקו בספר יצירה, ובראו לעצמם עגל משולש, מובחר, ואכלו אותו.

מיתוס הגולם הנשען על קטע תלמודי זה, מהווה עדות לערך היצירה וללגיטימציה שלה במסורת היהודית.¹²

בניגוד לאמור, האדם היצרן נחשד בתחרות עם האל. על בני למך שהמציאו את האוהלים, כלי הברזל וכלי הנגינה, מעירים חז"ל שהם יצרו מתוך קנאה בקב"ה:

וַיִּקַּח לוֹ לְמַךְ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם הָאֶחָת עֵדָה וְשֵׁם הַשְּׁנִיית צִלְהָ. וַיִּתְּלַד עֵדָה אֶת יָבֵל הִיא אֲבִי יֵשֶׁב אֱהֵל וּמִקְנָהּ. וְשֵׁם אֶחָיו יוֹבֵל הוּא הִיא אֲבִי כָל תַּפְשׁ כְּנֹר וְעוֹגֵב. וְצִלְהָ גַם הוּא יִלְדָה אֶת תּוֹבֵל קִין לְטֹטֵשׁ כָּל חַרְשׁ נְחֹשֶׁת וּבְרָזֶל וְאַחֻזֹת תּוֹבֵל קִין נֶעְמָה (בראשית ד: יט–כב).

על כך דרשו חז"ל: "[ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אהל ומקנה] לשעבר היו מקנין להקב"ה בטימנונית [בהסתרה]. חזרו להיות מקנים אתו בפרהסיא. ההוא דכתיב 'סמל הקנאה המקנה'."¹³ הממציאים הראשונים אינם זוכים, אפוא, להערכה, אלא לגנאי. נראה ששינוי הטבע שברא

11. סנהדרין סה ע"ב.

12. על מיתוס הגולם ראו: משה אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי (ירושלים: הוצאת שוקן, תשנ"ד).

13. בראשית רבה (תיאודור־אלבק) פרשת בראשית פרשה כג.

אותו האל נדרש לגנאי. כך גם בדור הפלגה, נענשו אנשי בבל על המגדל אשר יזמו לעשות:

וַיְהִי כָּל הָאָרֶץ שְׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֶחָדִים. וַיְהִי בְּנִסְעֵם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בְקִעָה בְּאֶרֶץ שְׁנַעַר וַיָּשׁוּבוּ שָׁם. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הֲבָה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשִׂרְפָה וְנָהִי לָהֶם הַלְבְּנָה לְאָבֶן וְהַחֲמַר הָיְהִי לָהֶם לְחֶמֶר. וַיֹּאמְרוּ הֲבָה נִבְנֶה לָנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם פֶּן נִפּוֹץ עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ. וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם. וַיֹּאמֶר ה' הֵן עִם אֶחָד וְשִׂפְהָ אֶחָת לְכֻלָּם וְזֶה הַחֲלֹם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבְצָר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת. הֲבָה נִרְדֶּה וְנִכְלֶה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שִׁפְתֵי רֵעֵהוּ. וַיִּפֹּץ ה' אֹתָם מִשָּׁם עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ וַיַּחְדְּלוּ לְבַנֹּת הָעִיר. עַל כֵּן קָרָא שְׂמֶהּ בְּבָל כִּי שָׁם בָּלַל ה' שִׁפְתֵי כָּל הָאָרֶץ וּמִשָּׁם הִפְיָצָם ה' עַל פְּנֵי כָּל הָאָרֶץ (בראשית יא: א-ט).

ועל כך אמרו חז"ל: "שלא הלך בעצת אנשי דור הפלגה, שרשעים היו, שנאמר: 'הבה נבנה לנו עיר'".¹⁴ בניית מגדל בבל נתפסת כהמשך מעשי דור המבול המושחתים. הם אמנם לא נדונו במבול, אבל כאנשי המבול, הם פוזרו בכל תפוצות תבל.

הגינוי ליצירה שאנו נוכחים בו מצטרף למה שנראה כהתנגדות ליצירה העולה מכמה מצוות. מצוות השבת היא דוגמה טובה לריסון הנטייה היצירתית שבאדם. היצירה האנושית כולה אסורה בשבת. בשבת אסורה כל מלאכה, שמשמעה איסור על כל הוספת ערך מוסף, יום אחד בשבוע.¹⁵ האיסור הוא על כל שלב שבו משפר האדם את החפצים סביבו, מחומר הגלם עד השלב הסופי, המוצר אותו יוצר האדם. הדוגמה הנוספת לריסון שכזה הוא החמץ. היצירה האנושית הבסיסית, הפיכת

14. עבודה זרה יט ע"א.

15. יוסף יצחק ליפשיץ, רזא דשבת (ירושלים: הוצאת שלם, תש"ס), עמ' 48-52.

דגן ללחם, אולי תחילת התרבות החומרית האנושית, אסורה שבוע אחד בשנה בחג הפסח.

בשני המקרים, השבת והפסח יש קשר הדוק ליציאת מצרים, אבל סיבת האיסורים הללו איננה רק היסטורית. היא נועדה לרסן את האדם בדיוק בתכונה המאפיינת ביותר שלו, בכוח היצירה. איסורים אלה שונים מאיסורים רבים בתורה המרסנים את היצר החומרי, את היצרים הגופניים. כאן מדובר בריסון הדמיון והיוזמה האישית.

אולם ריסון זה איננו מוחלט. הוא חל בזמנים שונים, כאמור, ולא כל העת. השבת, יום אחד בשבוע, והחמץ, שבעה ימים בשנה. העובדה שמדובר בריסון בלבד ולא באיסור מוחלט מראה שביצירה טמונה אמנם סכנה, אך היא איננה נתפסת כנטייה שלילית.

הסיבה לכך שההלכה רואה ביצירה גם סיכון היא, לדעתי, שהיצירה כסגולה הגבוהה ביותר של האדם, עלולה לאיים על האמונה באל. האדם היוצר רואה את עצמו כמתחרה עם בורא העולם. מגדל בבל הוא הדוגמה הטובה לחשש הזה. בניין שראשו בשמיים הוא בניין המתחרה עם השמיים על ניהול העולם. ריסון הנטייה היצירתית איננו שולל את היצירה, אלא מזכיר לאדם שהוא איננו יוצר יחיד. היצירה כשלעצמה, חיובית היא, והיא ביטוי למה שאלוהי באדם, לחלק אלוה ממעל, לנשמתו. זו הסיבה שהתלמוד משבח את הצדיקים כיוצרים. היצירה שלהם איננה מתריסה כנגד אלוהים, אלא עומדת ופועלת מתוך יראת אלוהים.

קשה להגזים בתרומת היצירתיות לכלכלה. בזכותה מצליח משק לחרוג מתנאי קיומו. משק יוצר הוא משק שאיננו תלוי במשאבים חומריים. חברה שהיצירתיות נתפסת בה כערך, היא חברה שהצלחתה הכלכלית חורגת מכל תנאיה. החברה היהודית הוכיחה זו בכל תולדותיה. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא יהדות פולין. יהודים התיישבו בפולין כפי הנראה כבר במאה השנים עשרה. ההגירה האיטית מגרמניה לפולין הביאה יהודים שמשלח ידיהם היה כפי הנראה מסחר, הלוואה בריבית,

חריטת מצבות ועיסוק באוכל כשר דוגמת ייצור יין ותעשיית בשר. התנאים החדשים בפולין הובילו את היהודים להמציא את עצמם מחדש. הם עסקו בניהול אחוזות המאגנטים [תוארם של אצילים בעלי אחוזות] (שהשתלמה לשני הצדדים), ומאוחר יותר חדרו למכירת אלכוהול. נידות כלכלית זו אופיינית לחברה היהודית ושונה מן החברה הנוצרית. היא מסבירה את הצלחתם הכלכלית ולפיכך את צמיחתם הדמוגרפית.¹⁶

ד. סיכום

עניינם של אנשי הלכה במהלך הדורות הוא אמנם ערכי מוסר ויראת שמיים, ולא שאלות מקצועיות העוסקות בדרכים הטובות להגביר את התל"ג. חכמי המשנה והתלמוד לא היו בעלי בשורה כלכלית לעת החדשה, והספרות ההלכתית לא תוכל להחליף את המחקר הכלכלי בן זמננו.

למרות כל זאת, ראינו כי בספרות האגדה ישנם יסודות המאמינים ביכולת האנושית להביא לשגשוג ולצמיחה בשילוב של מאמץ, הגינות ואמונה. על פי זה, חברה שבה נמצא ערכי צדק, מוסר, חריצות ואף נדיבות, היא חברה ששגשוג כלכלי בה מובטח, אף אם היא איננה מודעת לדרך הכלכלית הנאותה להגיע לשגשוג זה.

¹⁶ על הקורות הכלכליות של יהודי פולין כתבו רבים. אציין שני מקורות עיקריים: Moshe Rosman, *The Lord's Jews: Magnate-Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Eighteenth Century* (Cambridge Mass.: Harvard University Center for Jewish Studies, 1992). Adam Teller, *Money, Power, and Influence in Eighteenth-Century Lithuania: The Jews on the Radziwiłł Estates* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

פרק ט סיכום

בספר זה עיינתי בסוגיות הערכיות העיקריות של הכלכלה במסורת היהודית. דיון זה בסוגיות אלה איננו בשום פנים מקיף ושלם. כפי שאמרו חכמים, הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, ובסוגיות אלה דנו כל תלמידי החכמים מאז שניתנה תורה לישראל. לפיכך, אין בחיבורי אלא טעימה קלה בלבד.

כפי שהראיתי, עניינה של ההלכה בפרט ושל המסורת היהודית בכלל, איננו השגשוג הכלכלי אלא עמידה בעקרונות דתיים ומוסריים. על פי עקרונות אלה, האדם הוא בן חורין, בעל סגולות יצירתיות שניתנו לו מן האל, אשר בראו כדי לממש את סגולותיו. האדם מחויב באחריות כלפי העולם, ומחויב לגלות חסד ורחמים כלפי הבריות. מן האחריות לזולת נגזרת החובה לא רק לדאוג לרווחתו אלא אף לשתף עמו פעולה, להשקיע בו, לגלות כלפיו נדיבות. האדם אף מצווה להביע אמון בחברו ולהתייחס אליו כאל רֵע ולא כאל נכס שעולה ממנו תועלת. החובה למחויבות לכל הערכים הללו נובעת מן העובדה שזהו רצון האל. היא איננה נובעת מטעמים כלכליים. למרות זאת, טענתי שחברה שאלה הם ערכיה היא חברה שסיכוייה להגיע לשגשוג כלכלי טובים יותר. למרות שניתן להניח שחברה מוסרית תהיה פחות חומרנית, ולפיכך אפשר שתצרוך פחות, נכונותה לשתף פעולה, להאמין זה לזה ולעזור זה לזה גדולה יותר.

עניינה של המסורת היהודית בערכי הכלכלה ולא בהצלחתה קשורים קשר אמיץ בהשקפתה הכלכלית. כפי שטענתי, השקפת היהדות איננה מקבלת את כיוון המחשבה הסוציאליסטי, והיא איננה מקבלת את עמדותיה ביחס לשוויון ולצדק חלוקתי. מקורות היהדות אמנם נכתבו ונלמדו ברובם המכריע לפני שהתלבנו הסוגיות החברתיות הללו. למרות זאת, ההשקפה הסוציאליסטית נובעת בעיקרה מן המסורת הנוצרית לדורותיה. על פי המחשבה הנוצרית הקלסית, מעמדו של האדם מתערער כיוצר וכבעל שליטה על נכסיו. הציווי האלוהי לגלות אחריות על העולם, לעובדו ולשומר מצטמצם, ורק האל הוא המנהל את העולם. האדם צריך לחלוק את מה שניתן לו עם זולתו כדי ליצור מצב בו אין צורך בצדקה וחסד.

לעומת זאת, במסורת היהודית, האדם מצווה לשלוט בעולם ולא רק ליהנות ממנו. קיומו של האל איננו שולל את מעמדו של האדם ואיננו מונע ממנו לשלוט ולבטא בעולם את סגולותיו היצירתיות. ובכל זאת אין מדובר בהעצמה של ההון, ברוח ההשקפה הקפיטליסטית. האדם מצווה אמנם לעבוד את העולם ולשומרו, ואמנם כוח רב ניתן בידיו, אבל הוא לעולם איננו כל יכול. גם במסורת היהודית כוחו של האדם מרוסן בעומדו נוכח האל הכול יכול.

שלא כפי שמתואר אצל אדם סמית, אין מדובר ביד נעלמה שתאפשר לאדם לנהוג כרצונו ובכל זאת ימשיך העולם לנהוג כמנהגו. קבלת סמכות האל מחייבת את האדם לנהוג בנדיבות וצדקה כלפי זולתו. הסמכות איננה מוטלת על נכסיו של האדם והם אינם עוברים הגדרה מחודשת. סמכות האל מוטלת על כתפי האדם עצמו ומטילה עליו אחריות על מעשיו. הוא מצווה להעניק משלו לזולתו, להאמין בזולתו, לשנות את מעשיו ואת יחסו לסובבים אותו.

במסגרת זו זכותו וחובתו של האדם להקים מוסדות ציבוריים ואף מדינתיים, שיממשו את האחריות החברתית האישית המוטלת על כתפיו. על פי זה מדינת הרווחה לא נועדה לייתר את הצורך בצדקה

וחסד פרטיים, אלא כדי להיות היד הארוכה של הפרט למימוש ערכים אלה. המסר הנובע מחובות אלה הוא כי על האדם להיות יוצר, יוזם, ולא להיות כבריה שוות ערך לשאר הבריות. זהו מסר מוסרי ותיאולוגי המטיל אחריות על מעשי האדם ועל התנהגותו.

על האדם מוטלת, אפוא, אחריות כבן חורין. אין מניעה שיהנה מן העולם הזה ושיצבור הון, אך מוטלת עליו גם אחריות כלפי זולתו. הוא מצווה לתרום, לעזור, לסייע, אך לא לחלוק את נכסיו עם שאר בני חברתו, אך ורק כדי ליצור עולם שאין בו צורך עוד לחסד. הוא גם מוזהר מפני גרימת נזק לזולתו ולנכסיו. הוא צריך לנהוג כמי שהאל נפח באפיו רוח ונשמה, ולנהוג כבוד ואמון בזולתו. מטרתו בחייו איננה שגשוג והצלחה חומרית אלא קרבת אלוהים. הוא איננו פרט אגוצנטרי חסר ערכים הנאבק למען הצלחתו בתוך מערכת אוטומטית הנבנית מן המאבק של פרטיה להצלחה, אלא סוכן של ערכים, בעל רוח ונשמה שמוטלת על ראשו אחריות לזולתו ולעולם שסביבו.

אין זו השקפה סוציאליסטית ואף לא קפיטליסטית. זו השקפה דתית שמטרתה ערכי אלוה, אהבת הבריות וצדק.

ביבליוגרפיה

מקורות ראשוניים

- ר' אברהם בורנשטיין, שו"ת אבני נזר, פיעטרקוב, תרע"ב
- ר' אברהם בן יעקב הלוי, שו"ת גינת ורדים, ירושלים תשס"ח
- רב אחאי משבחא, שאילתות דרב אחאי, ההדיר שמואל קלמן מירסקי, ירושלים תש"ך
- ר' אליהו מזרחי (הרא"ם), שו"ת רבי אליהו מזרחי, קושטא ש"ו
- ר' אליהו ב"ר שלמה קרמר מוילנה (הגר"א) ביאור הגר"א
- ר' אליעזר ממיץ, ספר היראים, וילנה, תרנ"ב
- ר' אלעזר ב"ר יהודה מוורמס, ספר הרקח, ירושלים תשס"ט
- ר' אפרים נבון, מחנה אפרים [קושטנדינא, תצ"ח], בני ברק, תשמ"ו
- ר' אריה ליב הלר, קצות החושן, חושן משפט
- רבנו אשר בן יחיאל, שו"ת הרא"ש, ירושלים, תשנ"ד
- שו"ת מהריק, ירושלים, תשמ"ח
- רבנו אשר ב"ר יחיאל, פסקי הרא"ש
- ר' ברוך עפשטיין, תורה תמימה
- בראשית רבה
- ר' דוד פרידמן, שו"ת שאילת דוד, פיעטרקוב, תרע"ג
- כל בו, לבוב תר"כ
- סידור התפילה
- ספר חסידים (מהדורת וויסטינעצקי), בולוניה תט"ו; ברלין: מיקיצי נרדמים, תרנ"א
- ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגום יהודה אבן שמואל (תל-אביב: דביר, תשל"ג)
- מדרש תהילים
- מסכתות קטנות, מסכת דרך ארץ
- ר' יוסף בן משה מטראני, שו"ת מהרי"ט, לבוב תרכ"א

- ר' יוסף בן דוד חביבא, נימוקי יוסף
- ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, חושן משפט
- ר' יוסף שאול נתנזון, דברי שאול, שו"ת שאול ומשיב, לעמברג תרל"ט
- ר' יחיאל מיכל עפשטיין, ערוך השלחן, ורשה תרצ"א
- ר' יעקב ב"ר אשר, ארבעה טורים
- ר' יעקב וויל, שו"ת מהר"י ווייל (ירושלים: מכון ירושלים, תשס"א)
- ר' יעקב יחיאל ויינברג, שו"ת שרידי אש (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז)
- ר' יעקב לורברבוים, נתיבות המשפט, חושן משפט
- ר' יעקב ב"ר מאיר, רבנו תם, ספר הישר, חלק החידושים, ההדיר שמעון שלמה שלזינגר (ירושלים, תשמ"ה)
- ר' יצחק ב"ר משה מווינה, ספר אור זרוע, זיטאמיר, תרכ"ב
- ר' ישראל איסרלין, ספר תרומת הדשן, בני ברק תשל"א
- ר' מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג (המהר"ם), שו"ת מהר"ם בן ברוך (דפוס פראג) (ירושלים: מכון ירושלים, תשע"ד)
- ר' מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים, ההדיר יצחק זאב כהנא (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ך)
- מכילתא דרבי ישמעאל, ההדירו חיים שאול האראוויטץ וישראל אברהם רבין (ירושלים: ספרי ואהרמן, תשל"ל)
- ר' מרדכי ב"ר הלל הכהן, מרדכי השלם, בבא קמא, ההדיר אברהם הלפרין, עריכה אחרונה חיים הכהן שוורץ, ירושלים, תשנ"ב
- ר' מרדכי ב"ר הלל הכהן, מרדכי, בבא בתרא
- ר' משה בן מימון, הרמב"ם, מורה נבוכים, ערך דוד צרי, תרגם מיכאל שוורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג)
- ר' משה בן מימון, הרמב"ם, משנה תורה (בני־ברק: מהדורת שבתי פרנקל, תשל"ג-תש"ס)
- ר' משה ב"ר נחמן, חידושי הרמב"ן
- ר' משה ב"ר יצחק הלוי ממינץ, שו"ת מהר"ם מינץ, פרמישלה, תרמ"ג
- ר' משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, ניו יורק תשי"ט-תשמ"ב, בני ברק תשמ"ב-תשמ"ה
- רבנו ניסים, רבנו ניסים על הלכות הר"ף
- ר' נפתלי צבי ברלין, שו"ת משיב דבר, ניו יורק תשי"י

- פנקס קהל טיקטין שפ"א – תקס"ו, ההדיר מרדכי נדב, ירושלים, תשנ"ז
- פסיקתא דרב כהנא, ההדיר דוב ב"ר יעקב ישראל מנדלבוים, נויארק, תשכ"ב
- פסקי דין של בית הדין הרבני בירושלים
- ר' שלמה בן אברהם בן אדרת, שו"ת הרשב"א (ירושלים: מכון אור המזרח, תשנ"ז-תשס"ה), שבעה חלקים
- ר' שלמה לוריא, ים של שלמה,
- ר' שמשון ב"ר צדוק, ספר תשב"ץ, (למברג, תרי"ח), ירושלים תשע"א
- שו"ת בעלי התוספות
- תלמוד בבלי
- תלמוד ירושלמי
- קהלת רבה (מהדורת וילנה)

מקורות משניים

- אורבך, אפרים א', בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו)
- אטינגר, שמשון, "זכות היחיד ותקנת הציבור: התמודדותה של ההלכה", יהדות פנים וחוץ, עורכים אבי שגיא, ידידיה צ' שטרן ודודי שורץ (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תש"ס), עמ' 182-200
- אטינגר, שמשון, "לביורר פסקי הגאונים וראשוני הראשונים בשאלת העושה דין לעצמו", שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 41-53
- אטינגר, שמשון, העושה דין לעצמו במשפט העברי, ירושלים, תשמ"ב
- אידל, משה, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי (ירושלים: הוצאת שוקן, תשנ"ד)
- אלבק, שלום, דיני הממונות בתלמוד (תל אביב: דביר, תשל"ו)
- אלבק, שלום, בתי הדין בימי התלמוד (רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"א)
- אלון, מנחם, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ח)
- ארבל, בנימין, "יהודים, צמיחת הקפיטליזם ו'קאמביו': אשראי מסחרי וביטוח ימי בעולם הים התיכון בראשית העת החדשה", ציון סט ב, תשס"ד, עמ' 157-202

- ארלוזורוב, חיים, "הסוציאליזם העממי של היהודים", כתבי חיים ארלוזורוב, ערך יעקב שטיינברג (תל אביב: א"י שטיבל, תרצ"ד), כרך ג
- אשלג, הרב יהודה לייב, האמה א, ת"ש
- בער, יצחק, "המגמה הדתית החברתית של 'ספר חסידים'", ציון ג (תרצ"ח)
- דגן, חנוך, "דיני עשיית עושר: בין יהדות לליברליזם", בתוך משפט והיסטוריה, עורכים דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ט)
- הס, משה, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, תרגם ישורון קשת (ירושלים: הספרייה הציונית, תשמ"ג)
- ויינברג, הרב יחיאל יעקב, לפרקים, ירושלים תש"ע
- וינגורט, הרב שאול, יד שאול, תל-אביב, תשי"ג
- ורהפטיג, זרח, "למקורות החובה למזונות ילדים", תחומין א, תשמ"מ, עמ' 255-272
- טיילור, צ'ארלס, הפרשנות ומדעי האדם (תל-אביב: הוצאת רסלינג, תשע"ד)
- יובל, ישראל, חכמים בדורם, (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ט)
- לורברבוים, יאיר, צלם אלוהים: הלכה ואגדה (תל אביב: שוקן, תשס"ד)
- ליברמן, יהושע, תחרות עסקית בהלכה, ניתוח כלכלי של דיני השגת גבול (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט)
- ליברמן, שאול, תוספתא כפשוטה
- ליכטנשטיין, הרב אהרן, "לכירורג' כופין על מידת סדום", הגות עברית באמריקה, עורכים מנחם זהרי, אריה טרטקובר וחיים אורמיאן (תל אביב: ברית עברית עולמית ע"י הוצאת יבנה, תשל"ב)
- ליפשיץ, יוסף יצחק, "מלאכת מחשבת", תכלת 10 (חורף תשס"א/2001), עמ' 120-147
- מואב, עומר, "דיבה קלה על הכלכלה", תכלת 39, תש"ע, עמ' 105-112
- מוס, מרסל, מסה על המתנה, תרגמה הילה קרס (תל-אביב: הוצאת רסלינג, 2006)
- מנירב, יוסף, פרקמטיא, מערכת השיווק בחברה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט)
- מקינטאייר, אלסדייר, מעבר למידה הטובה, תרגם יונתן לוי (ירושלים: הוצאת שלם, 2006)

- סולובייצ'יק, חיים, יונם (תל-אביב: עם עובד 2003)
- סולובייצ'יק, הרב יוסף דוב הלוי, שו"ת בית הלוי (וילנה: יוסף ראובן, תרכ"ג)
- סירקין, נחמן, שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית, תרגם אפרים ברוידא (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו)
- סמית, אדם, עושר העמים (ירושלים: מוסד ביאליק תשנ"ה)
- פדרבוש, הרב שמעון, משפט המלוכה בישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב)
- פוסטמן, ניל, טכנופולין, תרגם אמיר צוקרמן (תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ג)
- פלק, זאב, ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תש"ם)
- קיסטר, יצחק, "דיני צדקה בשימושם במשפט בישראל", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 1, 4. (תשכ"ז), עמ' 169 – 173
- קליבנסקי, בן ציון, "ר' איצעלע ראבינאוויטש – דער רעוואלוציאנער גאון", לעבנספראגן, 2009
- קלישר, הרב צבי הירש, מאזנים למשפט, קניסברג תרט"ו
- קפלן, יחיאל, "המשכיות תחולת נורמות ציבוריות", שנתון המשפט העברי יח-יט, (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 329 – 396
- קפלן, הרב שמחה, "כפייה בצדקה", קובץ תורני, מזכרת לזכר הגר"א הרצוג, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 354
- רויטל, ש"ד, "השותפות במשפט העברי כיחידה משפטית עצמאית", שנתון המשפט העברי א, (תשל"ד), עמ' 269 – 270
- שאוה, מנשה, "מזונות ילדים קטינים: היחס בין תחולת דיני הצדקה שבמשפט העברי לבין תחולת חוק לתיקון דיני משפחה (מזונות), תשי"ט-1959", דיני ישראל ד, עמ' 181 – 271
- שטראוס, ליאו, "מדע החברה והומניזם", בתוך הליברליזם ומשבר ההגות היהודית המודרנית, תרגם יניב פרקש (ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תשע"ב)
- תמרי, מאיר, כסף כשר, ירושלים, המרכז לערכים בעסקים, תשע"א (מהדורה ראשונה בתשנ"ד)

מקורות לוועזיים

Primary sources

- Hugo Grotius, *The Law of War and Peace*, tr. Francis W. Kelsey. Indianapolis, 1962, book II, chap. 20, IX, p. 476.
- *The Digest of Justinian*, ed. and tr. Alan Watson, 2nd ed., Philadelphia, 1998:
- Migne, *Patrologiae Latinae*, Letter 13, 12, Vol. 33
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica*,

Secondary sources

- Aumann, Robert J., "A Synthesis of Behavioural and Mainstream Economics", *Nature Human Behaviour*, vol. 3, 2019, pp. 666-670
- Bartlet, Vernon, "The Biblical and Early Christian Idea of Property," in *Property, Its Duties and Rights: Historically, Philosophically and Religiously Regarded* (New York: Macmillan, 1922)
- Black, *Political Thought*,
- Canning, Joseph P., *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, London, 1996
- Coleman, Janet, "Property and Poverty," *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)
- E. Coornaert, "Les Ghildes Médiévales," *Revue Historique* (1948)
- Decterum Magistri Gratiani, "*Corpus Iuris Canonici*, Pars Prior, ed. Emil Friedberg (Leipzig: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879)
- Frisch, Ephraim, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York: Macmillan, 1924)
- Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. L.K. Shook (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1956)
- Levine, Aaron, *Economic Morality and Jewish Law*, New York, Oxford University Press, 2012.

- Lifshitz, Joseph Isaac, *Judaism, Law and the Free Market* (Grand Rapids: Acton and JIMS, 2012)
- Mandeviel, Bernard, *The Fable of The Bees: or Private Vices, Public Benefits*
- Marmor, Andrei, *Social Conventions, From Language to Law*, Princeton, Princeton University Press, 2009
- McLeod, Adam J., *Private Property and practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)
- Mueller, John D., *Redeeming Economics, Rediscovering the Missing Element*, Wilmington (ISI Books: 2010)
- Novak, Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Free Press, 1993)
- Post, *Medieval Political Thought*,
- Postman, Neil, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York: Knopf 1992)
- Schlatter, Richard, *Private Property* (London: Allen and Unwin, 1951)
- Schulz, Fritz, *Classical Roman Law*, Oxford, 1951
- Strayer, Joseph R., *On the Medieval Origin of the Modern State* (Princeton: Princeton University Press, 1970)
- Sen, Amartya, *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1988)
- Tamari, Meir, *With All Your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life* (New Jersey: Jason Aronson, 1987)
- Waldron, Jeremy, *The Right to Property*, Clarendon Paperbacks, 1991
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983)
- Watson, Alan, *Roman Law*