

**רווחה
וערכי היהדות**

ספרים נוספים
בספריית תורה ומדינה

מדינה כהלכה

התמודדות יהודית עם אתגר העצמאות

הרב עדו רכניץ

מדינת התורה הדמוקרטית

עיון במשנתם המדינית של הריא"ה הרצוג,

הרא"י וולדינברג והר"ש גורן

הרב עדו רכניץ

כלכלה וערכי היהדות

הרב יוסף יצחק ליכשיץ



ספריית תורה ומדינה

רווחה וערכי היהדות

חירות ואחוה בתפיסת
הרווחה היהודית

עדו רכניץ

עריכה: הרב ד"ר ירון אונגר

מכון
משפטי ארץ



הספר זמין להורדה ולחיפוש בתוכו
באתר דין תורה www.dintora.org

© כל הזכויות שמורות למכון משפטי ארץ (ע"ר) עפרה, תשפ"ג
ספר זה אינו משקף בהכרח את עמדת המכון
מערכת: הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, הרב חיים בלוך, הרב אורי סדן
ייעוץ: תרצה אטייה
עריכת לשון: אב"י ונגרובר
עיצוב כריכה: נרי לוי
עימוד: דוד הלל – **רשימו**

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

לפניות: מכון משפטי ארץ www.dintora.org

מסת"ב: 978-965-7646-37-3



תורת חיים ואהבת חסד
לעילוי נשמת אבי מורי
יצחק צבי רכניץ ז"ל
פרשבורג תש"ו – אפרת תשע"ז
איתו ליבנתי את הסוגיות הנדונות בספר זה
דברים לזכרו בסוף ספר זה

לע"נ

רם בן יששכר ושפרה בן דוד ז"ל

נלב"ע י"ז אב תשע"א

עסק בתורה, אהב והוקיר רבנן ותלמידיהון

נשא ונתן באמונה, רדף צדקה וחסד והצניע לכת

אהב את ארץ ישראל ועסק בבניינה

תנצב"ה

לע"נ

שמואל יששכר בן פרץ לבל ז"ל

איש ירושלים הישר באדם

נלב"ע י"ד אייר תשפ"ג

תנצב"ה

תוכן העניינים

- 1 מכתב ברכה – הרב יעקב אריאל
- 7 הקדמה
- 9 פתיחת שערים
- א. בימים ההם בזמן הזה? • ב. המקורות • ג. מתודולוגיה • ד. מבנה

שער ראשון

רווחה ויהדות: מסגרת רעיונית

פרק א

- 19 ערכי היסוד של מדיניות הרווחה במקורות ההלכה
- א. חירות כלכלית • ב. עצמאות כלכלית • ג. שוויון • ד. אחווה • ה. דיון

פרק ב

- 47 תפיסות היסוד של מדיניות הרווחה היהודית
- א. חומר ורוח • ב. מי אשם בקיומו של העוני? • ג. הטבע והאדם • ד. אחווה ואחריות אישית • ה. הקניין הפרטי • ו. הסמכות לתקן תקנות מעבר למה שההלכה מחייבת • ז. דיון

שער שני

עקרונות הרווחה היהודית

פרק ג

- 71 דגמים שונים של מדינת רווחה: מסגרת מושגית

פרק ד

77 הגדרת העוני

- א. מבוא • ב. הגדרת העוני • ג. מאפיינים נוספים של הגדרת עוני •
- ד. הגדרת עוני במקורות התנאיים ופרשנותם • ה. קו העוני בספרות הראשונים • ו. סיכום ויישום

פרק ה

97 העניים הראויים לסיוע

- א. עני המסרב לעבוד • ב. מי שעוניו נגרם לו בשל מעשיו או מחדליו •
- ג. סיוע המעודד עבריינות או התנהגות פסולה • ד. סיכום ומסקנות

פרק ו

על מי מוטלת האחריות להתמודד עם

113 המצוקה החברתית?

- א. אחריות אישית • ב. מצוות הצדקה הפרטית • ג. המשפחה והקהילה הטבעית • ד. צדקה ציבורית בקהילה הפוליטית • ה. קיום מצוות צדקה בתשלום מיסים • ו. טיפול רפואי בחולים עניים • ז. דיון ומסקנות

פרק ז

129 זכויות חברתיות ומצוות הצדקה

- א. מבוא • ב. חובות וזכויות במשפט העברי • ג. צדקה פרטית היא חובה ולא זכות • ד. כפייה לקיום מצוות צדקה פרטית • ה. תביעה כנגד הקופה הציבורית • ו. נדבנות וביטוח • ז. סיכום, דיון והמלצות

פרק ח

159 סיוע אוניברסלי או סלקטיבי

- א. מבוא • ב. מבחני זכאות בהלכה • ג. סיוע אוניברסלי כאמצעי למניעת עוני ולשמירת המעמד החברתי • ד. סיוע אוניברסלי בתחום החינוך •
- ה. סיוע אוניברסלי שאינו מוצדק • ו. דיון ומסקנות

פרק ט

171 סיכום יסודות תפיסת הרווחה היהודית

עיון בסוגיות רווחה מרכזיות

פרק י

175..... רווחתם של קשישים

- א. מבוא • ב. חיסכון לימי הזקנה • ג. כיבוד הורים • ד. סיוע פרטי ומדינתי • ה. דיון ומסקנות

פרק יא

189..... חינוך יהודי

- א. מבוא • ב. אחריות ההורים ללימוד התורה של ילדיהם • ג. החינוך הציבורי – תקנת יהושע בן גמלא • ד. שלושה דגמים לחינוך ציבורי בהלכה • ה. עקרון השוק החופשי במערכת החינוך • ו. דיון ומסקנות • ז. הרחבה: לימוד תורה לנשים

פרק יב

211..... חינוך מקצועי

- א. היחס לחינוך מקצועי במקורות • ב. שיעור התלמידים שהתמסרו ללימוד תורה בלבד • ג. השכלה מקצועית בפסיקתם של חכמי זמננו • ד. היחס להורים המונעים מילדיהם השכלה מקצועית • ה. סיכום

פרק יג

221..... רווחה ודיני העבודה

- א. מבוא • ב. חובת המסירות של העובד • ג. הגנה על שכר העובד • ד. זכות העובד להתפטר • ה. תנאי העבודה • ו. סיכום והמלצות

פרק יד

233..... התאגדות ושבתות

- א. מבוא • ב. התאגדות עובדים • ג. זכות השביתה וההשבתה • ד. שביתה בשירותים חיוניים • ה. מסקנות

פרק טו

251..... שכר מינימום

- א. רקע • ב. השפעת שכר מינימום על שיעור האבטלה • ג. שכר מינימום – זכות או חסד • ד. ניתוח שכר מינימום מזווית ערכית • ה. סיכום

259..... אסיף ונעילת שערים

שער רביעי

הרחבות

הרחבה א

סקירה היסטורית של ההתערבות הממשלתית

269..... בתחום הרווחה

- א. חוקי העניים • ב. הביטוח הלאומי של ביסמארק • ג. דו"ח בוורידג' והתרחבות מדינת הרווחה • ד. צמצום מדינת הרווחה ועליית הניאור-ליברליזם • ה. ביטחון סוציאלי בישראל

הרחבה ב

הרב קוק והתפיסה המרקסיסטית:

279..... עיון בכתביו המוקדמים

- א. פתיחה • ב. חומריות, רוחניות ולאומיות • ג. המעמדות בחברה • ד. ניצול הפועלים • ה. מהפכנות • ו. הקניין הפרטי והגבלתו • ז. הדרכים למיתון המתח הכלכלי בחברה • ח. סיכום

297..... ביבליוגרפיה

307..... זיכרון עולם – יצחק צבי רכניץ ז"ל

מכתב ברכה

הרב יעקב אריאל

לכבוד

הרב עדו רכניץ שליט"א

מכון משפטי ארץ

שלו' רב לאוהבי תורתך

ספרך החדש "רווחה וערכי היהדות" הגיעני ושמחני.

פיה פתחה בחוכמה ותורת חסד על לשונה

תורתנו תורת חסד היא. חלק נכבד ממנה, אם לא עיקרה, עוסק בגמילות חסדים, באחריות לזולת, ובמתן סעד ורווחה לבריות. ללא עזרה הדדית אין לעולם אפשרות קיום וזכות קיום. כי עולם חסד ייבנה. החסד הוא אחד מעמודי העולם, "על שלושה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמילות החסדים" (אבות א, ב).

ספרך על תורת הרווחה עפ"י היהדות הוא מחקר רציני וחשוב, המבהיר את דרכה הייחודית של היהדות בין השיטות החברתיות האחרות בעולם. אתה מביא מובאות רבות שעל פיהן אתה בונה את מחקרך. מול כל מקור ממדעי הכלכלה החברה, ורבים הם, אתה מביא מקבילות, רבות יותר, שלא בהכרח מסכימות, ממקורותיה העשירים של תורתנו, מהתלמודים והפוסקים לדורותיהם.

כדרכה של תורה אפשר לדון על כל מקור שציטטת, אך בסך הכול מסתמנת, בצורה ברורה, דרכה הייחודית של היהדות. "חוכמה בגוים – תאמין" (איכה רבה ב, יג), חוכמה רבה מושקעת בשיטות הכלכליות והחברתיות בעולם הרחב ויש לנו מה ללמוד ממנה. אך "תורה בגוים – אל תאמין (שם) – התכלית של שיטות רבות היא היעילות הכלכלית. לעומת זאת, התכלית של היהדות היא ערכית-מוסרית, מטרתה היא הצדק.

אי אפשר להתעלם מהשפעתה הכבירה של היהדות על החברה האנושית. ידוע שהתנ"ך תרם תרומה משמעותית ביותר להתפתחות הערכים החברתיים בעולם. איני יודע אם ביסמרק היה בקי בתנ"ך (ידוע שלא אהב יהודים, אך אין מכך ראיה ליחסו לתנ"ך, שהתקבל גם ע"י הנוצרים). אמנם, את רעיון מדינת הרווחה הוא הגה מסיבות פוליטיות. אך אין ספק שכבן התרבות האירופית היה ספוג אף הוא ברעיונות חברתיים שמקורם בתנ"ך, אם במישרין ואם בעקיפין.

האנגלים היו ידועים כמוקירי התנ"ך ומן הסתם יחסם העקרוני לעניים הושפע ממנו, אם כי הם סטו לא מעט מעקרונות הצדק שלו. המהפכה הצרפתית שאבה את רעיונות החירות, השוויון והאחווה מהאתוס של יציאת מצרים שלנו. השיר הידוע, שהעבדים בארה"ב נהגו לשיר, כדי לבטא את כמיהתם לחרות היה Let my people go! המצטט את דברי משה לפרעה (גם אמירה זו לוקה בחסר משמעותי לעומת המקור התנכ"י). וכהנה רבות. יישר כוחך על מחקר חשוב ויסודי זה. תקוותנו שגם הוא יתרום את תרומתו להשפעתם של רעיונות היהדות על התרבות העולמית.

כאמור, יש מקום להעיר על פרטים מסוימים. להלן הערותיי.

כרק א – עונש המאסר

עונש המאסר אינו מוזכר בין העונשים שבתורה. רובם הם תשלומים וקנסות לטובת הקורבן הפגוע. אך אי אפשר להימנע מההכרח להשתמש במאסר כענישה מרתיעה, וכדי למנוע ממושעים להתהלך חופשי ולסכן אחרים.

בהוראת שעה יש לבית הדין סמכות להפעיל עונשי מאסר (רמב"ם סנהדרין כד, ט) סמכות רחבה יותר בעניין זה יש למלכי ישראל (רמב"ם מלכים ג, ח).

פרק א – מצוות היובל

אומנם צדקת בהערתך שמצוות היובל הפורמלית אינה חלוקה מחדש של המשאב הקרקעי, אלא השבת הקרקע לבעליה המקוריים, גם אם הדבר יעמיק את הפערים בחברה. עם זאת, מסתבר שהאידיאל של מצוות היובל הוא החזרתה של חלוקת המשאבים למצב דומה לזה שהיה בתחילת ההתנחלות בארץ. החלוקה אז הייתה שוויונית. ההזדמנות הנדירה של מצוות היובל, אחת לחמישים שנה, מן הראוי שתנוצל ע"י בית הדין, שבסמכותו להפקיע ממון, ליישם צדק חברתי ברוח היובל, ע"י רפורמה אגררית. לפיה, יופקעו קרקעות ממשפחות של בנים יחידים, שהצטברו בידם שטחים נרחבים, על מנת למוסרם בהחכרה עד היובל הבא למשפחות בהם בנים מרובים, כשברשות כל אחד מהם יחידת קרקע קטנה ולא רנטבילית.

פרק ב – טורנוסרופוס ורבי עקיבא

במסכת בבא בתרא (י ע"א) מובא ויכוח רעיוני מקביל בין רבי עקיבא וטורנוסרופוס בנושא דיונונו – הצדקה:

וזה שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: אם א־להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? א"ל: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנם. א"ל: [אדרבה], זו שמחייבתן לגיהנם!

טורנוסרופוס לשיטתו, שאין להתערב בחוקי הטבע, טוען, שאין לפרנס את העניים. ולכן על כל אדם להשלים עם גורלו הטבעי ועם מגבלותיו הטבעיות (כגון שהוא עני בגלל היותו בעל מום) ואין שום חובה מוסרית לסייע לו. כזה הוא רצון הטבע העיוור. רבי עקיבא לשיטתו, להבדיל, שה' ברא עולם על מנת שהאדם יתקנו, סובר, שחובתנו לתקן את העולם לא רק בתחום הטכנולוגי, אלא גם, ובעיקר, בתחום החברתי והמוסרי. תופעת העוני קיימת על מנת לזכות את העשירים במצוות צדקה לעניים.

פרק ב – הסמכות לתקן תקנות מעבר למה שההלכה מחייבת

יש נורמות הלכתיות המתעלות ומשתכללות במשך הזמן. התורה מצפה מאיתנו שלא נסתפק במינימום אלא שנרחיב את דרישתן של המצוות החברתיות שנאמר "ועשית הישר והטוב". בתחילה זו מידת חסידות, אך כשהציבור, המתחנך לאורה של תורה, מתקדם אף הוא ברמתו המוסרית, והוא הולך וגדל ברוך השם, הוא מסוגל יותר לאמץ נורמות גבוהות של מידת חסידות באופן מחייב. במצב כזה חז"ל הפכו מידת חסידות לנורמה מחייבת ותיקנו אותה כתקנה הלכתית.

בהשפעת התנ"ך זלגו רעיונות מוסריים משלנו לעולם הרחב, ומידות חסידות הפכה להיות דינא דמלכותא. מן הראוי שגם אנו נאמץ אותן כנורמות הלכתיות מחייבות. כגון, השבת אבדה לאחר ייאוש (ראו רמ"א חו"מ רנט, ז, ובדברי קצות החושן שם).

בדומה לזה יש לראות את דין העבדות. רעיונות הדרור והשוויון מקורם באיסור העבדות של התורה. אלא שכל עוד נורמת העבדות הייתה מקובלת ונפוצה בעולם לא אסרה התורה עבד כנעני, אם כי הפכה את מעמדו מבהמת עבודה לאדם משועבד (כגון, דיני "שן ועין", "יום או יומיים", מנוחת השבת ועוד, ראו רמב"ם סוף הלכות עבדים). אחרי אלפי שנים החלו סוף סוף רעיונות החירות, השוויון והאחוה לחלחל לתרבות האנושית, וברוב מדינות העולם העבדות נאסרה בחוק. כיום, רוב הפוסקים סבורים שגם לדין, העבדות אסורה לפי ההלכה. שהרי "לא תהיה כהנת כפונדקית" (משנה יבמות טז, ז) – לא ייתכן שנורמה שהתקבלה בעולם בהשפעתנו, כחוק מחייב, לא תחייב גם אותנו.

כך גם בנוגע לדיני עבודה. דין הענקה שמקורו בתורה בדין עבד עברי, הפך להיות חוק מחייב (פיצויי פיטורין). בדומה לזה סברו הוגי רעיון "תורה ועבודה" לפני כ-100 שנה (כגון הרב ישעיהו שפירא) שכל הזכויות הסוציאליות ששיפרו את מעמד הפועל צריכות להיות תקנות מחייבות גם לפי ההלכה. מניעיהם היו ערכם המוסרי של התקנות (בשונה מהמניע

הסוציאליסטי-מטריאליסטי של המרקסיזם). ראוי היה רעיון "תורה ועבודה" התואם את גישת התורה, להרחבה.

פרק ד – הגדרת העוני

גם לפי הגדרת העוני המוחלטת, המתמקדת רק במחסור של צרכים חיוניים בלבד, בכל זאת גם היא גמישה לפי הצרכים המקובלים בכל דור ודור. כגון, מגורים בימינו אינם רק בקתה של ארבע על ארבע אמות. עליהם לכלול מים זורמים, חשמל, שירותים צמודים, טלפון, ואף מזגן, לפחות באזורי אקלים קיצוני, כגון בקעת הירדן וההר הגבוה.

פרק ה – סיוע ללומדי תורה

אומנם דעת הרמב"ם שאסור לאדם להטיל את עצמו על הציבור כדי ללמוד תורה. אך ידוע שהוא עצמו למד תורה על חשבון אחיו שפרנס אותו. נראה שהוא לא הטיל את עצמו על אחיו, אלא האח הוא שהיה מעוניין בכך, כפי שנהגו יששכר וזבולון.

בימינו, המדינה מעודדת צעירים ללמוד מדעים על חשבון הציבור, גם מדעים עיוניים שאין בהם תרומה כלכלית למדינה. ממילא, לא תהא כוונת לפחות כפונדקית. גם לימוד תורה ראוי לעידוד. אם כי לטווח רחוק יש מקום לשאול, באיזו מידה הציבור מסוגל לכלכל מספר גדול של לומדים על חשבון אחוז קטן של מפרנסים. מן הראוי שמנהיגי הציבור ישבו על מדוכה זו כבר עתה ולא ימתנו למצב שבו ייווצר משבר חברתי, חלילה.

פרק י – הגירעונות של קופות הפנסיה

הקשיים ההולכים וגדלים במימון הפנסיה של הקשישים הם תוצאה של תוחלת החיים שעולה ומספר הקשישים הנתמך ע"י הצעירים שהולך וגדל בהתאמה. התוצאה היא שיש חשש להפרת האיזון שביניהם.

יש אפוא הכרח לחשב מחדש את מדיניות הפרישה לגמלאות, ולבחון את ההצעה שלפיה אין לחייב אדם לצאת לגמלאות בגיל 67. רבים מסוגלים

להמשיך לעבוד גם אחרי גיל הפרישה, לפחות באופן חלקי. תרומתם למשק גדולה דווקא בגיל מבוגר, בגלל ניסיונם הרב, גם אם לא ימשיכו בתפקידים מרכזיים. בדרך זו יחזור האיזון שבין הקשישים הזקוקים לתמיכה לבין הצעירים יותר.

ההיבט הערכי הוא שהיהדות נגד בטלה. אמנם יש עדיפות ללימוד תורה, אך מי שאינו מסוגל ללמוד או שאינו מסוגל ללמוד כל היום, ראוי שיהיה עסוק. לא ייתכן שאנשים מבוגרים, שכוחם עדיין במותנם ילכו בטל ללא תעסוקה, וישבו משועממים בקרנות הרחוב ללא כל תרומה לחברה מצידם. אין לך ניוון מוסרי ורוחני יותר מזה.

פרק י – כפיית ילדים לפרנס את הוריהם

הבחנת בין חיוב צדקה, שהיא "ממון שאין לו תובעים", לבין כיבוד הורים שהוא חובה משפטית. זו שיטה אחת שאינה מוסכמת. לדעת פוסקים אחרים אין בכיבוד הורים חובה משפטית, כי כיבוד הורים הוא "משל אב" (קידושין לב ע"א) ולא משל בן. אך אם ההורים נזקקים חל חיוב על הבן מדין צדקה, ואז עליו להעדיף את ההורים משום "מבשרך על תתעלם". הכפייה היא אפוא מדין צדקה ולא מדין כיבוד הורים (בירור השיטות השונות נמצא בהלכה ברורה קידושין לב, ובאנציקלופדיה תלמודית ערך 'כבוד אב ואם', סעיף ג: משל בן).

כמו כן, נאמר "תבוא מאירה לאדם שנותן מעשר עני לאביו" (תוספתא מעשר שני ד, ז). באופן פורמלי בן אומנם אינו חייב לפרנס את אביו משלו, אך היעלה על הדעת שהורים שגידלוהו במאמצי גוף ונפש, ללא כל חשבון כלכלי, לא יזכו לפחות ליחס דומה מצד בנם? דרך ארץ קדמה לתורה.

פרק יד – זכות השביתה

גם למי שסובר שאין ההלכה מכירה בזכות השביתה נלענ"ד שהעובדים יכולים להביע את מחאתם על ידי צמצום המוטיבציה שלהם לעבוד, כגון הימנעות משעות נוספות, או על ידי מה שמכונה 'שביתה איטלקית'.

הקדמה

המהפכה התעשייתית וצמיחת הסוציאליזם באירופה במאה ה־19 עוררו דיון עולמי בשאלות של רווחה. העולם היהודי לא נשאר אדיש, והחל גם הוא לעסוק בשאלות אלה מאז ועד ימינו אנו. הדיון התורני התבסס על המקורות הקלאסיים, התנ"ך, דברי חז"ל, מדרשים, וספרות ההלכה.

בתקופות מסוימות היה נראה כי העולם היהודי תומך בגישות סוציאליסטיות ובתקופות אחרות היה נראה כי הוא תומך בגישות קפיטליסטיות. אולם, מבט מעמיק היה מגלה כי לאורך כל הדרך היה ברור כי הגישה היהודית היא גישה עצמאית שיש בה יסודות סוציאליסטיים, יסודות קפיטליסטיים, ויסודות עצמאיים.

ספר זה מנסה לשרטט את תפיסת העולם היהודית בענייני רווחה, אשר משמעותה היא "רמת חיים נוחה".¹ ודוק, הספר אינו עוסק רק במדינת הרווחה ולא רק בדיני צדקה, אלא בדרכים ובכלים להבטיח רמת חיים נוחה, ובכלל זה באחריותו של האדם לרווחתו הוא.

ראשיתו של הספר ב"בית המדרש החברתי" מבית עמותת "מעגלי צדק" בו נטלתי חלק לפני יותר מעשרים שנה. תודה מיוחדת שלוחה לד"ר נרי הורביץ על סדרת ההרצאות המאלפת שלו שפתחה בפניי את הדלת לסוגיות של מדינת הרווחה.

מאז, עסקתי בסוגיות אלה לאורך השנים, ופרסמתי מאמרים בכמות שונות. במסגרת קבוצת הפוסט־דוק של פורום קהלת התחלתי לכתוב את הספר על בסיס המאמרים האמורים. חברי הקבוצה העירו במהלך המפגשים הערות

1. רווחה, אתר האקדמיה ללשון עברית.

מועילות מאוד – תודתי להם. תודתי העמוקה לגב' תרצה אטייה, ראש מדור רגולציה בקהלת, שקראה בעיון ומתוך מעורבות חלק ניכר מהפרקים, והעירה הערות שיטתיות ויסודיות שהטביעו את חותמן על הספר.

את הספר, כמו את קודמיו, ערך ידידי ורעי הרב ד"ר ירון אונגר בכישרונו המיוחד ובידיעותיו הרחבות והמעמיקות. עריכת הלשון נעשתה בידי ידידי ורעי הרב אב"י ונגרובר, שכרגיל לא מנע עצמו מלהעיר גם הערות על תוכנו. תודה לדוד הלל על עיצוב הכריכה ועיצוב הספר באהבה ובאומנות.

תודה מקרב לב לפורום קהלת על התמיכה במימון הוצאת הספר שאפשרה את הוצאתו. תודה מיוחדת למכון משפטי ארץ ולעומדים בראשו: הרב אברהם גיסר, יו"ר המכון, הרב חיים בלוך, ראש הכולל, ומר משה בטיש, חבר ההנהלה הנמרץ. ספר זה כמו קודמיו, נוצר באווירה היצירתית המיוחדת של המכון, מתוך אמונה בכוחה של תורה לעצב את אורחות חיינו בימים אלה במדינת ישראל.

תודתי להוריי היקרים. לאבי יצחק ז"ל שהיה כלכלן בהכשרתו, בנקאי במקצועו, ואיש צדקה וחסד שנשמתו, איתו ליבנתי את הסוגיות הנדונות בספר זה. סופו של הספר הוקדש לזכרו של אבי ז"ל. תודה לאמי שרה תבלח"א, אשת תורה וחסד, אשר חרטת בליבנו מחויבות למעורבות חברתית ועשיית צדקה וחסד.

תודה לאשתי היקרה, חברתי ואשת נעוריי, אסנת, אשר הלכה עמי לעיתים בארץ לא זרועה, ואשר כל אשר שלי – שלה הוא. תודה לחמי וחמותי, ישראל ורעיה ברמה על הליווי והתמיכה לאורך כל השנים. תודה למשפחתי האהובה כולה, אשר בשבילה שווה לקום בבוקר בשמחה.

ואחרון שהוא ראשון, תודה לבורא העולם, שהביאני עד הלום וזיכני להוציא ספר זה לכבודו יתברך.

פתיחת שערים

א. בימים ההם בזמן הזה?

העיסוק במדיניות רווחה ביהדות בכלל, ובדמותה של מדינת הרווחה היהודית בפרט, מציב בפנינו אתגר. בהתחשב בכך שהעם היהודי לא זכה לריבונות במשך כמעט 2000 שנה, עשוי הקורא לתהות: האם יש בידינו בכלל מקורות יהודיים אשר מהם נוכל לחלץ תובנות של ממש בעניינים אלו? תהייה זו מתחזקת לנוכח העובדה כי המדינה המודרנית, כפי שהיא מוכרת לנו כיום, היא יצירה מודרנית בת מאות שנים בלבד. לכן, אף בתקופה שבה התקיימה ריבונות יהודית, לא הייתה בעולם מדינה במובנה המודרני. ואם בכך לא די, הרי שדגם 'מדינת הרווחה' הוא אף צעיר יותר, ראשיתו בסוף המאה ה-19, עם הקמת מוסד הביטוח הלאומי על ידי ביסמארק בגרמניה, ובניינו העיקרי באנגליה לאחר מלחמת העולם השנייה.¹ על רקע זה נשאלת השאלה, האם ניתן בכלל לטעון שליהדות יש עמדה חדה, בהירה, הניתנת לזיהוי, בעניינה של מדינת הרווחה?

חיבור זה מבקש להשיב על שאלות אלה בחיוב. זאת, בעיקר על יסוד הבנת מקומה ואופייה של הקהילה היהודית, כפי שעוצבה לאורך רוב שנות הגלות, ועל ההבחנה שבין שאלות מקצועיות, שמטיבן תלויות בזמן ובמקום, לשאלות ערכיות, שהתשובות להן מבטאות עמדות עקרוניות, שאינן אמורות להשתנות עקב חילופי זמן ומקום.

1. ראו סקירה היסטורית לקמן עמ' 269.

1. הקהילה היהודית

חרף אובדן הריבונות לפני אלפי שנים, ידוע לנו שהתקיימה אוטונומיה יהודית מוגבלת לאורך רוב שנות הגלות. אוטונומיה זו התקיימה במשך מאות שנים בבבל ולאחר מכן ברבות מקהילות ישראל בתפוצות, כגון בארצות אירופה ובצפון אפריקה.²

כאן המקום להדגיש: המונח 'קהילה' עלול להטעות. מובנו המודרני הוא, התארגנות בלתי מחייבת (וולונטרית) של אנשים למען מטרה מסוימת.³ חבר בקהילה המודרנית יכול לבחור להצטרף אליה או לעזוב אותה, לפעול במסגרתה או להימנע מכך. הקהילה המודרנית מתקיימת בתוך מסגרת פוליטית מחייבת אחרת – המדינה.

מובן זה שונה מן המובן שניתן למונח 'קהילה' בספרות ההלכה של ימי הביניים. כפי שציין בער, בתקופה זו, "הקהילה מתקנת תקנות וגוזרת גזירות בענינים דתיים, פוליטיים, אדמיניסטרטיביים וכלכליים, וכופה את משמעת הציבור על היחידים ע"י חרם וקנס".⁴ כלומר, במשך מאות שנים הקהילה הייתה מסגרת פוליטית מחייבת,⁵ הכוללת זכויות וחובות שהוטלו על היהודים שהתגוררו בעיר מסוימת. יתרה מזו, "כל בעיות דרכי השלטון המדיני התעוררו בזעיר אנפין גם בקהילות... אף על פי שלא הייתה ליהודים מדינה משלהם בימי הביניים".⁶

האוטונומיה של הקהילה היהודית התאפשרה בחסות הממלכות הטרומ-מודרניות שאימצו מדיניות הנמנעת מהתערבות בניהול חייהם של האזרחים, ואף מאפשרת את קיומה של מערכת משפט קהילתית עצמאית. רק לאחר הקמת המדינה המודרנית, לאחר המהפכה הצרפתית, השתנה

2. אלעזר, הקהילה.

3. ראו הגדרות שונות בתוך: מילון אבן שושן, ערך: 'קהילה'.

4. בער, היסודות, עמ' 682.

5. אגוס, הדמוקרטיה, עמ' 698.

6. אלבק, יסודות, עמ' 715.

המצב מיסודו, והחל תהליך הדרגתי של צמצום האוטונומיה של הקהילות היהודיות עד לביטולה המלא.⁷

הקהילה היהודית בימי הביניים הייתה אפוא, בכל הנוגע לענייני הפנים, מעין מדינה בזעיר אנפין.⁸ כך אף התייחסו אליה רבים מפוסקי ההלכה, שקבעו כי מדינת ישראל מחזיקה בסמכויות הקהילה.⁹ לכן, ניתן לחלץ מדיני הקהילה תובנות הנוגעות לדרך שבה יש להנהיג מדיניות רוחה במדינה המודרנית.¹⁰

אמנם, אין לכחד שקיימים מספר הבדלים משמעותיים בין המדינה המודרנית לקהילה היהודית של ימי הביניים. אחד החשובים שבהם הוא שהקהילה היהודית הייתה קהילה טבעית, סגורה יחסית, מורכבת מיהודים בלבד, אשר בין החברים בה הייתה קרבה חברתית ותרבותית. בקהילות קטנות באופן יחסי, אף הייתה היכרות אישית בין חברי הקהילה. לקרבה זו, כפי שניווכח בהמשך, עשויה להיות משמעות רבה בכל הנוגע להתמודדות עם אתגרים כלכליים וחברתיים. לעומת זאת, המדינה המודרנית היא מסגרת המאגדת תחתיה אזרחים שזהותם הלאומית, התרבותית והדתית אינה בהכרח זהה, ובוודאי שאין ביניהם היכרות אישית. יישום העקרונות שנקבעו בעניינה של הקהילה היהודית במדינה היהודית המודרנית יחייב התייחסות להבדל זה.

2. היחס לאזרחים שאינם יהודים

רוב המקורות ההלכתיים שיידונו לקמן, עסקו ביחס ליהודים הזקוקים לעזרה. על רקע זה עשויה להישאל השאלה, כיצד ניתן ליישם מקורות בנוגע למדינה יהודית הכוללת אזרחים שאינם יהודים? תשובה ראשונית לשאלה זו ניתן למצוא בדברי הרמב"ם –

7. אבלמן, תולדות היהודים, עמ' 336–337.
8. למעט העיסוק בענייני חוץ וביטחון, אשר כמעט ואינם נוגעים לתחום הרווחה.
9. ראו למשל: הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב, עמ' 64 ("וכלום מפני שרשותם משתרעת על המדינה כולה, כלום אין כחם יפה במדינה ככח ז' טובי העיר בעירם?"); הרב וולדינברג, הלכות מדינה א, עמ' רנח.
10. ראו עוד: הרב אריאל, צדק, ובניגוד לדעתם של הסוברים שלא ניתן לבצע היסק כזה, כגון: הרב נבון, על אחווה, סעיף ה.

יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן שנאמר "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה". וזה שאמרו חכמים: "אין כופלין להן שלום", בגויים, לא ב'גר תושב'.

אפילו הגויים, צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ונאמר "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".¹¹

הרמב"ם מבהיר אם כן, שלעניין האחוה יש להבחין בין נכרי שקיבל עצמו לקיים את שבע המצוות המוטלות על נכרים (שבע מצוות בני נוח), המוגדר כ'גר תושב',¹² לנכרי שלא קיבל על עצמו לקיימן. האחוה כלפי גר תושב, תהיה דומה לזו המופגנת כלפי יהודי, אך גם כלפי נכרי שאיננו גר תושב, אנחנו מצווים להפגין אחווה, הבאה לידי ביטוי בנכונות לסייע לחולים, לקבור את מתו ולפרנסו, אם הוא עני. ההצדקה לכך, בהתאם למבואר בתלמוד היא, העיקרון "מפני דרכי שלום",¹³ שאותו הבין הרמב"ם ככלל מוסרי המחייב יהודי לסייע לכל אדם.¹⁴

כפי שנראה בהמשך, חלק מהמקורות מבססים את הערבות ההדדית על השותפות בקיום מצוות. לכאורה היה ניתן להסיק מכאן שאין לסייע למי שאינו שומר מצוות. אולם, הרב אברהם ישעיהו קרליץ, מגדולי הפוסקים במאה ה-20 בישראל, וממנהיגי הציבור החרדי, בספרו חזון איש,¹⁵ הדגיש, שלעניין החובה לסייע ליהודי, אין להבחין בין יהודי השומר מצוות ליהודי

11. רמב"ם מלכים י, יב.

12. להגדרה המדויקת של 'גר תושב', ראו: הרב שאול ישראלי, "מעמד הנוכרי במדינה ישראלית", עמוד הימיני, יב, עמ' קיד"קלח; הרב א"י וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר טז, ס.

13. גיטין סא ע"א.

14. יש שהבינו שפוסקים אחרים ראו ב"דרכי שלום" הוראה תועלתית ולא מוסרית, ראו בעניין זה: הרב בן דוד, סיוע לנכרים.

15. חזון איש, הלכות שחיטה, ב, טז.

שאינו שומר מצוות. בהתאם לנימוקו של החזון איש, מסתבר שאף חובת הסיוע לנכרי אינה תלויה באמונותיו או בהתנהגותו הדתית.

עד כה ראינו מקורות שעסקו בשאלת היחס האישי והצדקה הפרטית. כך הוא הדין כמובן, על אחת כמה וכמה, בסיוע המדינית, שבמדינה המודרנית הוא ניתן על בסיס של אזרחות, וממומן מכספי משלם המיסים, יהודי כאינו יהודי. ההגינות מחייבת, שכל מי שנושא בעול המס מכוח החוק, יהיה גם זכאי לסיוע.

3. שאלות מקצועיות וערכיות

כאמור, הרלבנטיות של מקורות הלכתיים שעסקו במדיניות הרווחה בקהילה של ימי הביניים נובעת גם מכך שחלק לא מבוטל מהם מתמקד בשאלות ערכיות, שהתשובות להן אינן תלויות בשינויי העיתים.

נדגים טיעון זה באמצעות הדיון בסוגיית שכר המינימום. דיון זה מורכב משאלות הנוגעות להשלכות הצפויות עקב העלאת שכר המינימום, להנחות בדבר ההשפעה של העלאת שכר המינימום על שיעור האבטלה בחברה ועל נטייתם של מעסיקים לצמצם את כוח העבודה כדי להקל מעליהם את עול התשלומים של שכר העבודה. שאלות מסוג זה הן שאלות מקצועיות במהותן, והתשובות להן אכן עשויות להשתנות ממקום למקום ומתקופה לתקופה.

במקביל לדיון בשאלות אלו, הדיון בסוגיה זו כרוך בשאלות עקרוניות הנוגעות לחובת המעסיק לשלם שכר ראוי, ולאיוון הראוי בין חובה זו, אם אמנם היא קיימת, לבין המחיר החברתי שהחברה עלולה לשלם עקב העלאת שכר המינימום. שאלות מסוג זה הן שאלות ערכיות, שהמענה להן אינו תלוי בשינויי זמנים או מקומות.

כפי שניווכח להלן, ניתן בהחלט לחלץ מן המקורות תשובות בהירות לשאלות הערכיות הנוגעות למדיניות הרווחה במדינה המודרנית, תשובות שליחן לא נס עקב שינויי העיתים.

ב. המקורות

מאילו מקורות ניתן לחלץ את מדיניות הרווחה היהודית? כידוע, המקורות היהודיים הם עשירים ומגוונים: מקורות שהם הלכתיים באופיים ומקורות שהם הגותיים באופיים. מקורות המתמקדים בפרשנות, תשובות הלכתיות וכדומה. כל חיבור המבקש להציג את עמדתה של היהדות בעניין כלשהו, נדרש אפוא לשאלה, מהם המקורות המתאימים ביותר לשם כך?

חיבור זה מתבסס על מקורות הלכתיים. העדפתם של מקורות מסוג זה על פני מקורות הגותיים, נגזרת מן ההבנה שהמקורות ההגותיים אינם מייצגים עמדות מחייבות, ולא אחת הם מציגים תמונת עולם חלקית, הנותנת משקל יתר לעיקרון אחד, ומשקל חסר לעיקרון אחר. כך למשל, יהיו הוגים שיטענו כי היהדות מצדדת במשטר שאינו מכבד את הקניין הפרטי.¹⁶ אחרים יטענו שהיהדות דווקא מצדדת במשטר משפטי המכבד את זכויות הקניין.¹⁷

בניגוד למקורות ההגותיים, המקורות ההלכתיים הם מחייבים, בנוסף, הם עוסקים בהיבטים השונים של כל סוגיה ובאיזון המדויק בין עקרונות סותרים. אשר על כן, הדרך הנכונה לבחון באופן מהי עמדתה של היהדות היא באמצעות פרישה שיטתית של מקורות ההלכה הנוגעים לנושא שבנדון. ניתוח מושכל של מקורות אלה מאפשר לחלץ מהם מסקנה מדויקת ומהימנה בדבר העמדה הערכית בעניין שבו הם עוסקים.

על אף הבחירה במקורות הלכתיים כמקור לניתוח מדיניות הרווחה ביהדות חשוב להדגיש שספר זה אינו מתיימר להציג נורמה הלכתית מחייבת בתחום זה, אלא רק גישות עקרוניות או המלצות כלליות בלבד. עיון במקורות ההלכתיים ילמד שאמנם ניתן למצוא בהם עמדות הלכתיות ברורות ומחייבות בעניינים אלו, אולם, העמדות ההלכתיות לא עוסקות

16. ראו למשל, הראי"ה קוק (מובא אצל שרגאי, חזון והגשמה, עמ' קצב): "בקים עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי, ללא ויתורים ופשרות, לא וכל המשטר של הרכוש להתקיים".

17. ראו למשל, הראי"ה קוק, עין איה שביעית, יד: "שיסוד התורה במשפטיה היא הגבלת הרכוש והעמדת הצדק בקנין כל אחד מבני אדם במה שהוא שלו".

בדרך כלל במדיניות ציבורית, ולכן היישום שלהם בתחום זה מותיר מרחב משמעותי לשיקול הדעת האנושי.

אכן, גם במקורות ההלכתיים ניתן למצוא קשת רחבה של עמדות, המשקפות לעיתים תפיסות עולם שונות. ואולם, דומה כי בכל זאת ניתן לשרטט 'גבולות גזרה' שבתוכן נמצא את מנעד הדעות המקובלות, באופן המאפשר לחלץ מתוכן עמדה 'יהודית' בהירה ומשמעותית, העשויה לתרום לדיון הציבורי הישראלי והעולמי בסוגיות אלה.

באופן טבעי ניתן בספר מקום משמעותי לספרי ההלכה המרכזיים: ספרי הרמב"ם, מגדולי ההוגים והפוסקים בכל הדורות, בספרד ומצרים במאה ה־12. לצידו של הרמב"ם הוזכרו חכמים נוספים מתקופת הראשונים, ובהם חכמי צרפת ואשכנז – רש"י, בעלי התוספות ומהר"ם מרוטנבורג, וכן חכמי ספרד – רמב"ן, רא"ש ועוד.

מקום של כבוד ניתן לספר ההלכה המרכזי עד ימינו – השולחן ערוך – שחובר על ידי רבי יוסף קארו שחי בצפת במאה ה־16, עם הערות הרמב"א – רבי משה איסרליש, מגדולי הפוסקים בפולין במאה ה־16. וכן לפירושים שנכתבו עליו – הסמ"ע – ספר מאירת עיניים, שנכתב בין המאות 16–17 על ידי רבי יהושע פלק כץ, שכתב גם את פירוש הפרישה והדרישה לספר ארבעה טורים; הש"ך – שפתי כהן, מאת רבי שבתי כהן, בן המאה ה־17, וערוך השולחן, שנכתב על ידי הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, מבילורוס במאה ה־19, ועוד רבים אחרים.

ג. מתודולוגיה

הדיון במדיניות הרווחה העולה מן המקורות היהודיים מחייב היכרות בסיסית עם המקורות ועם כלי המדיניות המודרניים הנוגעים לסוגיות אלה. חיבור זה מבקש לייצר מעין שיח בין הרעיונות וכלי המדיניות המודרניים למקורות היהודיים בסוגיות של רווחה ולעמוד על השווה ועל השונה בין התפיסות המודרניות בסוגיות אלה לאלו העולים מן המקורות.

בניתוח של מקורות הלכתיים, יש המבכרים גישה היסטורית, המבקשת לבחון את העמדה ההלכתית על רקע הנסיבות והזמן המדויק שבמסגרתו

היא הובעה. גישה זו מתמקדת בעיקר בתהליכים שעברו על ההלכה, בגורמים שהביאו לשינויים בה, ופחות ב'שורה התחתונה', בעמדה המוסכמת, העומדת מעל לשינויי הזמן והמקום.

בשל אופיו היישומי של חיבור זה העדפנו ניתוח 'מסורתי' וענייני, החותר למצוא את העמדה ההלכתית המקובלת על רוב פוסקי ההלכה המרכזיים, מבלי להידרש לתקופה שבה הם פעלו או לנסיבות המיוחדות של המקומות שבהם פעלו. גישה זו מאפשרת לחלץ מן המקורות עמדה ערכית עקרונית, המייצגת את ההלכה, כפי שהיא.

ד. מבנה

הספר מחולק לארבעה שערים. השער הראשון עוסק ברקע הרעיוני, שהכרתו חיונית לשם הדיון בסוגיות שיידונו בהמשך. הפרק הראשון בשער זה מתמקד בערכי היסוד של הגישה היהודית לרווחה, תוך התייחסות לערכי המהפכה הצרפתית: חירות, שוויון ואחווה. הפרק השני מתמקד בתפיסות היסוד הרעיוניות של גישת הרווחה היהודית.

השער השני עוסק בעקרונות המעשיים של גישת הרווחה היהודית, והוא מתמקד בשלוש שאלות עיקריות: מי זכאי לסיוע? מי אחראי להעניק את הסיוע, ובאיזו דרך ניתן הסיוע? על מנת להשיב על שאלות אלה, תוצג סקירה מושגית, העושה שימוש בשלושת דגמי המשטר הכלכלי במערב, כפי שהציג אספינג-אנדרסן. דגמים אלו יסייעו לנו להבין את משמעותם המדויקת של המקורות היהודיים בענייני רווחה, ולהגדיר את העקרונות העולים מהם.

השער השלישי עוסק בשורה של סוגיות מרכזיות, שבהן באים לידי ביטוי הערכים והעקרונות שנדונו בשערים הקודמים, ובכלל זה, רווחת הקשישים, חינוך ציבורי ויחסי העבודה. השער הרביעי כולל הרחבות לספר.

הבה נצא לדרך.

שער ראשון

רווחה ויהדות: מסגרת רעיונית

פרק א

ערכי היסוד של מדיניות הרווחה במקורות ההלכה

א. הירות כלכלית

מקובל לומר שהמדינה הדמוקרטית מבקשת לאזן בין שני ערכי יסוד: החירות והשוויון.¹ רוב המדינות המערביות מחויבות לשני הערכים האמורים והן מבקשות לאזן ביניהם בדרכים שונות. לערכים אלו יש ביטויים כלכליים ופוליטיים. להלן נתמקד בהיבטים הכלכליים של ערכים אלה.²

התפיסה הקפיטליסטית נושאת על נס את ערך החירות. לפי תפיסה זו, במצב הכלכלי האידיאלי, כל אדם נהנה מחירות מוחלטת לממש את רצונותיו, למצות את כישוריו ולנצל את משאביו. מתפיסה זו נגזרת ההתנגדות לכל אסדרה (רגולציה) המגבילה את החירות, למעט כזו הנדרשת כדי למנוע מאדם להזיק לזולתו.³

* פרק זה מבוסס על מאמרי, רכניץ, חירות כחובה.

1. הלינגר, דגם הדמוקרטיה, עמ' 5, ועוד.
2. זאת, למרות שהוגים רבים ראו קשר הדוק בין המישור הכלכלי והפוליטי, ראו בעניין זה: פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 9-12; ברק-ארז וגרוס, הזכויות החברתיות, עמ' 193.
3. מיל, על החירות, פרק ד, עמ' 89-111.

ודוק. התפיסה הקפיטליסטית אינה מנוכרת לצורך לסייע לחלשים, אלא שהיא סבורה שעניין זה צריך להיות מסודר לשיקול דעתו של האזרח, ואל לה למדינה לכפות על האזרח לסייע לנזקקים בדרך זו או אחרת.⁴

התפיסה הקפיטליסטית מקדמת את ערך החירות, בעיקר מכוחה של תפיסת עולם ערכית בדבר תרומתה של החירות לאדם. היא אף מוכנה לשאת במחירים מסוימים הנגזרים מתפיסה זו, לרבות הנכונות לאפשר לאדם לפגוע בעצמו.⁵

בצד זאת, התפיסה הקפיטליסטית גורסת שלחירות יש גם יתרונות מעשיים. היא מניחה שהאדם יודע מה טוב עבורו, יותר מכל גורם אחר. לכן, התערבות בבחירותיו החופשיות של האדם עלולה רק להזיק.⁶ בנוסף, התפיסה הקפיטליסטית מניחה שלטווח הארוך השוק החופשי מגביר את הצמיחה הכלכלית ותורם לרווחה יותר מכפי שתוכל לתרום כל תוכנית ממשלתית המגבילה את השוק החופשי.⁷

אכן, אף גדולי הקפיטליסטים יודו, שהחירות, ככל ערך, איננה ערך מוחלט. ישנם מצבים שבהם יהיה נכון להגביל חירות דווקא כדי להגן על החירות. לכן, ניתן להצדיק התערבות ממשלתית שתכליתה למנוע עבדות או התעמרות בעובדים,⁸ או התערבות שנועדה להבטיח חינוך נאות.⁹

על מנת לבחון את יחסה של היהדות לערך החירות, נציג את המקורות ההלכתיים הרלבנטיים לדיון, ומהם ננסה לחלץ תוכנות עקרוניות בדבר מעמדו של ערך החירות בתפיסת העולם של ההלכה. את הדיון נפתח בהלכות העוסקות בשלילת החירות בצורה ישירה, הלכות עבדים, דיני העבודה והיחס למאסר בידי העונשין וההוצאה לפועל. לאחר מכן,

4. מיל, על החירות, עמ' 130–131; פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 175.
5. מיל, על החירות, עמ' 13.
6. מיל, על החירות, עמ' 91.
7. פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 156–157.
8. מיל, על החירות, עמ' 122–123.
9. מיל, על החירות, עמ' 126; פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 82.

נבקש לבחון הלכות הנוגעות באופן עקיף לערך החירות, כהלכות היובל ושמיטת כספים.

1. הלכות עבדים

כידוע, התורה אינה שוללת את העבדות מכול וכול, אף שלמעשה, מזה אלפי שנים העבדות איננה אפשרית על פי ההלכה (כפי שנסביר בהמשך). בהתאם להלכה, אדם יכול להימכר כעבד באחת משתי דרכים: מכוח החלטה שיפוטית, לשם השבת ערכו של רכוש גנוב, או מכוח מכירת אדם עצמו לעבד. וכך מסכם הרמב"ם את ההלכה בעניין זה:

עבד עברי האמור בתורה, זה ישראלי שמכרו אותו בית דין על כרחו, או המוכר עצמו לרצונו.

כיצד? גנב ואין לו לשלם את הקרן – בית דין מוכרין אותו... מוכר עצמו כיצד? זה ישראל שהעני ביותר, נתנה לו תורה רשות למכור את עצמו. שנאמר: "כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך" (ויקרא כה, לט).

ואינו רשאי למכור את עצמו ולהצניע את דמיו או לקנות בהם סחורה או כלים או ליתנם לבעל חוב, אלא אם כן צריך לאכלן בלבד. ואין אדם רשאי למכור את עצמו, עד שלא ישאר לו כלום, ואפילו כסות לא תשאר לו, ואחר כך ימכור את עצמו.¹⁰

להלן, נתמקד בדרך האחרונה. הזכות של אדם למכור עצמו לעבד מסויגת ביותר. רק כאשר נותר אדם בחוסר כל ממש, והעבדות היא המפלט האחרון המאפשר לו קיום, הוא רשאי לוותר על חירותו.

הביקורת על מי שמוותר על חירותו, באה לידי ביטוי מובהק בהלכה הקובעת שיש לרצוע את אוזנו של עבד שהחליט להאריך את תקופת העבדות מעבר לשש שנים. הלכה זו הוסברה על ידי רש"י כך:

10. רמב"ם עבדים א, א.

אזן ששמעה על הר סיני "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה),
והלך וקנה אדון לעצמו – תרצע.¹¹

נמצאנו למדים, שמי שקיבל על עצמו מרצונו את עולו של בשר ודם ראוי לגינוי, ואף לסוג מסוים של עונש, שהרי החירות, יותר משהיא זכות, היא חובה.

ההסתייגות משלילת החירות שבעבדות באה לידי ביטוי לא רק בהסתייגות מעצם מכירת אדם עצמו לעבד, אלא גם בהלכות העוסקות בזכויות העבד:

כל עבד עברי, אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בוזים, שהם מיוחדים לעשות העבדים. כגון: שיוליך אחריו כליו לבית המרחץ או יחלוץ לו מנעליו. שנאמר "לא תעבוד בו עבודת עבד" (ויקרא כה, לט) אינו נוהג בו אלא כשכיר.¹²

הרמב"ם מדגיש שמעמדו של העבד הוא כשל עובד ("שכיר") של המעסיק,¹³ ולכן אין דרוש ממנו לעשות עבודות המבזות אותו. משמעותה של הגבלה זו היא, שחרף נכונותו של אדם למכור את עצמו לעבד, התוצאה המשפטית של המכירה היא, לכל היותר, יצירת יחסי עובד מעביד לתקופה ניכרת.

הדאגה לחירות הפרט של העבד באה לידי ביטוי גם בהלכות העוסקות בסיום העבדות:

אחד המוכר עצמו בין לישראל בין לגוי ואחד שמכרוהו בית דין הרי זה מגרע מפדיונו ויוצא.¹⁴

הזכות להפסיק את העבדות בכל רגע נתון מלמדת על כך שאובדן החירות של העבד אינו מוחלט. אף בעניין מי שנמכר לעבד על ידי בית הדין, נפסק

11. רש"י שמות כא, ו. מקור הדברים בגמרא קידושין כב ע"ב.

12. רמב"ם עבדים א, ז.

13. מקור הדברים בפסוק: "לא יקשה בעיניך בשלחך אתו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה" (דברים טו, יח).

14. רמב"ם עבדים ב, ח.

שהמכירה מוגבלת לשש שנים, לכל היותר,¹⁵ ובכל אופן, בשנת היובל משתחררים כל העבדים, אף אם היא הגיעה לפני תום שש שנות העבדות.¹⁶ למדנו אם כן, שהעבדות אינה לצמיתות, היא מוגבלת בזמן. הגבלה זו היא מהותית כל כך, ולכן כאשר מצוות היובל איננה נוהגת, גם העבדות בטלה.¹⁷ מהמקורות הקדומים עולה שכבר מסוף ימי הבית הראשון (לפני 2500 שנה לערך) פסק היובל, ומאז ועד היום, למעשה, העבדות איננה אפשרית.

כאן המקום להדגיש שאין לראות בהגבלות האחרונות אמצעי לקידום שוויון חברתי אגב פגיעה בקניינו של האדון, משום שעבד הפודה את עצמו מן העבדות נדרש לשלם בעבור שנות העבדות שנותו, והשחרור ביובל ידוע מראש, ומן הסתם נלקח בחשבון בחישוב מחירו של העבד. נראה כי יש בהן כדי לשקף עמדה הרואה את החירות כחובה של האדם, חובה שעליה הוא אינו יכול לוותר.¹⁸

15. רמב"ם עבדים ב, ב. יש להעיר כי העבד רשאי לבקש להמשיך את תקופת העבדות גם מעבר לכך (רמב"ם עבדים ג, ו), אבל לא מעבר לשנת היובל, אז הוא משוחרר בעל כורחו.

16. ראו את הפרטים ברמב"ם עבדים ב, ב"ד.

17. רמב"ם עבדים א, י; שולחן ערוך יו"ד רסז, יד.

18. עסקנו עד כאן בעיקר בהלכות עבד עברי. לצד זה מן הראוי להתייחס בקיצור לדיני עבד כנעני, קרי, לעבד שאינו יהודי. חלק ניכר מהזכויות של עבד עברי אינן חלות על עבד כנעני. למשל, עבד כנעני קנוי לצמיתות והוא אינו זכאי לרמת החיים של האדון. ובכל זאת, גם לגבי עבד כנעני פסק הרמב"ם שאם האדון פגע בכוונה באיבר של העבד, העבד יוצא לחירות (רמב"ם, עבדים ה, ד), גם מכירת העבד ללא־יהודים מביאה לשחרורו (שם ח, א). הרמב"ם פסק עוד שיש איסור לשחרר עבד כנעני, למעט שחרור שמטרתו מצווה (שם ט, ו). ממקור הדין בתורה (ויקרא כה, מו) נראה שטעם הדין הוא כדי שהמסור בעבדים לא יגרום לשעבוד של יהודים, וממילא, במצב בו אין כלל עבדות של יהודים, השחרור של עבד כנעני מותר כאשר מטרתו חיובית. רוצה לומר, כחלק מתפיסת "עניי עירך קודמים", התורה חייבה לתת עדיפות לחירותו של הקרוב, על פני חירותו של הרחוק. זאת ועוד, הרמב"ם (עבדים ט, ח) האריך לכתוב כי יש לנהוג עם העבד הכנעני בדרך של חמלה ונדיבות. מכלל הדברים עולה כי התורה התירה עבדות בדיעבד מתוך הכרה במציאות הכלכלית והחברתית אולם פעלה כדי להגן ככל הניתן על העבדים מפני שרירות לב ואלמות של האדון.

2. דיני עבודה

בעניין זכותו של העובד להתפטר מעבודתו נפסק:

התחיל הפועל במלאכה וחזר בו אפילו בחצי היום חוזר שנאמר:
 "כי לי בני ישראל עבדים" – ולא עבדים לעבדים.¹⁹

לאמור, חובתו של העובד להיות עבד ה', מגבילה את יכולתו לוותר על החירות, ומגינה על זכותו לשחרר עצמו מיחסי עובד מעביד בכל עת שירצה בכך. כך נפסק אף בשולחן ערוך, שהוסיף שאף אם קיבל שכרו יכול העובד להתפטר:

ואפילו קבל כבר דמי שכירותו ואין בידו לשלם לבעל הבית, יכול לחזור בו והמעות [שהפועל קיבל, הן] חוב עליו.²⁰

כאן המקום להדגיש, שהזכות להתפטר אף כאשר העובד קיבל את מלוא שכרו, אין בה משום פגיעה בזכויות המעסיק או העברה של רכוש או הון מאדם לאדם, משום שעובד שקיבל שכרו ובחר להתפטר בחצי היום, נדרש להשיב למעסיק את השכר שעבורו לא עבד ("והמעות חוב עליו").

יצוין שהעמדה המקובלת היא שהעובד אינו רשאי להתנות על זכותו להתפטר בכל עת במסגרת הסכם העבודה. זוהי זכות שאינה ניתנת לוותר (זכות קוגנטית),²¹ המגבילה את חירותו של אדם להגביל את חירותו, מכוח התפיסה העקרונית, שחירותו של אדם איננה בגדר 'רכוש' פרטי, שניתן לוותר עליו או להעבורו לאחרים.

הלכה נוספת המגנה על חירותו של העובד היא איסור מלאכה בשבת, כמו שנאמר בתורה:

19. רמב"ם שכירות ט, ד.

20. שולחן ערוך חו"מ שלג, ג. מקורו: בבא מציעא י ע"א; רמב"ם שכירות ט, ד.

21. ש"ך חו"מ שלג, יד.

יום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך.²²

איסור מלאכה בשבת הוא איסור מוחלט, שלא ניתן להתנות עליו בשום דרך.²³ אמנם, עבודות שאינן בגדר מלאכה אסורה (כגון, מלצרות) מותרות בשבת בתנאים מסוימים.²⁴ בכך חוק התורה מעגן את חובתו של כל אדם להיות בן חורין מרוב העבודות לפחות יום אחד בשבוע.²⁵ מאחר שהחירות אינה ניתנת לוותר, גם אם העובד סיכם שיעשה מלאכה אסורה בשבת – הוא אינו רשאי לעשות זאת.

3. המאסר בהלכה

במערכות אכיפת החוק המודרניות, ובכלל זה במדינת ישראל עד לפני מספר שנים,²⁶ המאסר נתפס כעונש לגיטימי וכאמצעי מקובל לאכיפת תשלום של חוב כספי. זאת, בניגוד להלכה השוללת באופן קטגורי שימוש במאסר כאמצעי לחץ לשם גביית חובות, כפי שפסק הרמב"ם:

22. דברים ה, יד. ראו גם רש"ר הירש (דברים ה, יד): "שהרי זו היא התוצאה של שביתת השבת המבטאת את הכניעה לה' והמשביתה את שלטון האדם".

23. רמב"ם שבת א, א.

24. שולחן ערוך אר"ח שו, ד.

25. כאן המקום להעיר כי גם ג'ון סטיוארט מיל (מיל, על החירות, עמ' 108-107) לא פסל את האפשרות לאסור עבודה בשבת, אבל לדעתו יש מקום לאפשר פעילות של בידור ושעשועים. הוא עצמו ציין שמסיבות דתיות ניתן לאסור כל עבודה שהיא.

26. במדינת ישראל, עד שנת 2008, מאסר חייבים היה פרקטיקה מקובלת ולגיטימית. בשנת 2008 הוגבלה פרקטיקה זו מכוח תיקון מס' 29 לחוק ההוצל"פ התשכ"ז-1967, שקבע תקופה של שנתיים ניסיון (הוראת שעה) שבהן לא יינקטו הליכי מאסר חייבים, תקופה שהוארכה לאחר מכן בשנה אחת (ע"מ לבחון את תוצאות שלילת האפשרות לאסור חייבים). האפשרות לאסור חייבים בוטלה סופית (למעט חייבי מזונות) במסגרת תיקון מס' 43 לחוק האמור, משנת 2014. ראו בעניין זה: אלון, כבוד האדם; אונגר, מאסר חייבים.

ואם לא נמצא ללוה כלום... ילך הלוה לדרכו ואין אוסרין אותו, ואין אומרים לו הבא ראייה שאתה עני, ולא משביעין אותו, כדרך שדנין הגויים.²⁷

לא זו בלבד שנשללת כאן האפשרות להשתמש במאסר כאמצעי לחץ על הלווה, אלא שנטל הראיה מועבר אל המלווה, הנדרש להוכיח שיש לחייב כסף, על מנת לאלצו לשלם את חובו.

בשולחן ערוך אף הודגש, שהחייב אינו יכול לוותר על חירותו ולהתיר למלווה לאוסרו או לכפות עליו לעבוד כדי לפרוע את החוב:

שפריעת בעל חוב – מצוה, ומכין אותו (=את החייב) עד שתצא נפשו כדי לקיימה. אבל אין כופין אותו להשכיר עצמו ולא לעשות שום מלאכה כדי לפרוע. ואפילו התנה על עצמו שיתפוש המלוה את גופו, וכתב לו זה בשטר, אינו מועיל, ואינו יכול לא לאסרו ולא להשתעבד בו.²⁸

כלומר, כאשר החייב איננו פורע את חובו ברכוש או בכסף הנמצאים תחת ידו, אפשר להפעיל נגדו סנקציות קשות עד כדי הפעלת כוח פיזי, אך אם אין לו רכוש או כסף, אין לכפות עליו לעבוד ("להשכיר את עצמו"), ולא לכלוא אותו, אף אם כך סוכם במפורש בהסכם ההלוואה. במילים אחרות, ההלכה מבכרת פגיעה בקניינו של המלווה על פני פגיעה בחירותו של החייב.²⁹ הלכה זו אף מלמדת, שפגיעה בחירות חמורה אף מפגיעה בגופו

27. רמב"ם מלוה ולוה ב, א.

28. שולחן ערוך חו"מ צז, טו.

29. יש לציין כי לדעת רבנו אליהו (תוספות כתובות סג ע"א, ד"ה באומר) אפשר לכפות על בעל לעבוד כדי לפרנס את אשתו, בין השאר בגלל התחייבות מפורשת לעבוד המוזכרת בכתובה. דעה זו הובאה על ידי הרמ"א (אה"ע ע, ג). פרופ' מנחם אלון (אלון, כבוד האדם, עמ' 73-74) העיר כי מדובר בהלכה חריגה שלא הורחבה לכלל החייבים, והביא ראייה מדברי שו"ת הרא"ש (כלל עח, סימן ב): "ואפשר שרבינו אליהו היה מודה בשאר בעל חוב, שאין מחייבים אותו להשתעבד ולפרוע, אלא דוקא במזונות אשתו". מקרה חריג זה מעורר את השאלה איזה ערך גובר אפילו על ערך החירות.

של אדם.³⁰ לכן, ההלכה מאפשרת לבית הדין אפילו להכות אדם כעונש, אך שוללת את עונש המאסר הפוגע בחירותו.

בספר מאירת עיניים על השולחן ערוך, מוסבר טעמה של הלכה זו כך:

נראה שהוא מטעם דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים', שטר דהשם יתברך הוא קודם.³¹

כלומר חובתו של האדם כלפי אלוהיו אינה מאפשרת לו לשעבד את עצמו לאדם אחר. נימוק זה, "כי לי בני ישראל עבדים", מדגיש שאין לראות בחירות זכות שהחייב רשאי לוותר עליה (זכות דיספוזיטיבית), אלא זכות שהיא חובה: חובה להישאר עבד ה' ומשחרר מעולו של אדם אחר.³²

דומה שזו אף הסיבה לכך שהמעין בהלכות העוסקות בענישה, שחלקן מאפשרות ענישה חמורה ביותר, עד כדי עונש מוות, לא ימצא בהן את עונש המאסר, וימצא כי העונש היחידי הקרוב למאסר הוא עונש הגלות לעיר המקלט, המוטל על הרוצח בשגגה.³³

30. את הרעיון הזה, ששלילת חירות גרועה מפגיעה בגוף האדם, אפשר לראות בדיני העונשין של התורה. התורה מאפשרת הטלת מלקות על העבריין, אך שלילת חירות (מאסר) איננה מדרכי הענישה המקובלות של המשפט העברי, לכל הפחות לא העיקריות.

31. סמ"ע צז, כט.

32. הרמ"א (חו"מ צז, טו) הביא את תשובת הריב"ש (סימן רפד), שעסק בקהילה שבה נהגו לאסור חייבים, ומסקנתו היא: "ודוקא שאין לו לשלם. אבל אם יש לו, ואינו רוצה לשלם, בית דין חובשין אותו והיו מכין אותו עד שתצא נפשו וכופין אותו לשלם. ויש אומרים דאפילו אם אין לו לשלם, אם נשבע להיות חבוס עד שישלם, צריך לקיים שבועתו". כלומר, כשמדובר בחייב שיש לו כסף והוא מתחמק מתשלום חובו ניתן לתקן תקנה שתאפשר לאסור אותו, אך עונש זה איננו חלק משורת הדין. בנוסף, אם אדם נשבע להיות במאסר עד שישלם את חובו, עליו לקיים את התחייבותו הדתית ולשבת במאסר. דרך זה איננה יוצרת זכות של בעל החוב, אלא התחייבות דתית כלפי בורא עולם. עוד בעניין זה אלון, כבוד האדם, בייחוד עמ' 111-237.

33. רמב"ם רוצח ושמירת הנפש ה, א.

4. מצוות היובל

על מרכזיותו של ערך החירות במצוות היובל ניתן ללמוד כבר מן הפסוק המתאר מצווה זו:

וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל
ישביה יובל הוא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל
משפחתו תשבו.³⁴

בתורה מודגשים שני חלקים של מצוות היובל: שחרור העבדים וחזרת האדם לנחלת אבותיו. המצווה המאפשרת לחזור אל נחלת האבות מוסברת בתורה כך:

הוארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי.
ובכל ארץ אחזתכם גאלה תתנו לארץ.³⁵

מן הפסוקים עולה תכלית כפולה: הדגשת היות האדם 'אורח' בעולמו של הקב"ה ("כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי")³⁶ ושחרור האדמה מבעלותו של מי שקנה אותה מבעליה המקוריים ("גאלה תתנו לארץ").

היו שביקשו לפרש את תכליתה של מצווה זו כמעין אמצעי לחלוקה מחדש של אמצעי הייצור, אחת לחמישים שנה. לפי שבתי בן דב, לוחם הלח"י, הוגה דעות וחוקר המשפט העברי, מצוות היובל נועדה לאזן את ערך החירות:

את הסכנה שהחירות תחזור למעשה להיות עבדות על-ידי הצטברות של כוח כלכלי עדיף ביד שכבות מתעלות (= שכבות חזקות מבחינה כלכלית) באה התורה למנוע, ולצורך זה צווינו... להחזיר על כנה

34. ויקרא כה, י.

35. ויקרא כה, י"בד.

36. ברוח זו מסביר ספר החינוך את מצוות היובל: "משרשי המצוה על צד הפשט, שרצה השם להודיע לעמו כי הכל שלו, ולבסוף ישוב כל דבר לאשר חפץ הוא ליתנה בתחילה, כי לו הארץ" (ספר החינוך, של).

משנת יובל אחת לרעותה את חלוקת־ההון המקורית, שנבנתה על־פי קנה־המידה של צורכי כל משפחה ומשפחה לפי גודלה.³⁷

ואולם, נראה כי לשון הפסוקים העוסקים במצוות היובל אינה תומכת ברעיון זה, יתרה מזו עיון בפרטי ההלכה מבהיר שהתכלית של חלוקת העושר מחדש, אף אם קיימת במצוות היובל, היא שולית ביותר. כך עולה, למשל, מן הדרך שבה מסביר הרמב"ם את ההלכה:

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.³⁸

לאמור, המצווה לא נועדה לבצע חלוקה מחדש של כל הקרקעות, אלא להשיב קרקע לבעליה. אילו הייתה המצווה מיועדת לאפשר חלוקה מחדש של העושר, ניתן היה לצפות שבהזדמנות זו יוקצו קרקעות גם למי שלא זכה לנחלה בארץ, כגר. אולם, לא זו בלבד שמצוות היובל אינה עושה זאת, אלא שהיא מנשלת גר שהצליח לרכוש קרקע מכספו, ומעבירה קרקע זו אל מי שהייתה בנחלתו בעת חלוקת הארץ. יתר על כן, אם שני אחים ירשו את אביהם והתחלקו בקרקע שהוריש להם באופן שווה, ולאחד משפחה קטנה ולאחר משפחה גדולה, מצוות היובל לא תאפשר לבעל המשפחה הגדולה לקבל חלק רב יותר מזה המיועד לאחיו. כך ייתכן שאדם יחיד יקבל קרקע השווה בגודלה לזו שקיבלו עשרה מבני דודיו, דבר שלא ניתן להצדיקו מכוח עקרונות של צדק חלוקתי.

יתרה מזו, התורה מדגישה שכבר בעת מכירת הקרקע יש להביא בחשבון את העובדה שהמכירה מוגבלת בזמן:

וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו. במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך במספר שני תבואת ימכר לך (ויקרא כה, יד־טז).

37. בן דב, סולם למלכות, עמ' 314–335. כך כתבו גם הרב אריאל, תורת הכלכלה, עמ' 241–256; ז'בוטינסקי, רעיון היובל, עמ' 173–180.

38. רמב"ם שמיטה ויובל יא, א.

למדנו אם כן, שמי שמוכר קרקע אינו רשאי ליצור מצג שלפיו מדובר במכירה לצמיתות כדי לקבל תמורה גבוהה, אלא עליו להבהיר שמדובר במכירה לזמן מוגבל, ולקבל תמורה בהתאם. לכן, אין כאן 'חלוקה מחדש' של הקרקעות לפי מספר הנפשות בעת החלוקה, אלא הגבלת הזכות למכור קרקע מלכתחילה.

ואמנם, הרמב"ם הבהיר את תכלית המצווה כך:

ואמנם כל המצות אשר ספרנום בהלכות שמיטה ויובל, מהם...
עיון בתקון הפרנסה והכלכלה על ההתמדה, והוא היות הארץ כולה
שמורה לבעלים אי אפשר בה מכירה לצמיתות, והארץ לא תמכר
לצמיתות, וישאר ממון האדם שמור עליו ועל יורשיו.³⁹

כלומר, על פי הרמב"ם מטרת המצווה היא לשמר את הרכוש לאדם וליורשיו ולא לחלק אותו מחדש.⁴⁰ מהתורה עולה שמצווה זו מאפשרת לאדם לשוב "איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו", לשמר את הקשר שלו לנחלת אבותיו, גם אם היא קטנה, ולשוב אל משפחתו המרוכזת סביב אותה נחלה.⁴¹

מסתבר אם כן, שמצוות היובל נועדה לממש דווקא את ערך החירות, באמצעות ההגנה על קניין המשפחה. אדם שאין לו קרקע נתפס בעיני

39. מורה הנבוכים ג, לט.

40. כך כתב הרב משה אביגדור עמיאל, רבה של תל אביב: "ובעל האחוזה נשאר בעל לעולם, ושום מכירה שבעולם איננה יכולה להפקיע את בעלותו" (הרב עמיאל, הצדק הסוציאלי, עמ' 114). ראו גם, הרב הלוי, במוצאי שנת, עמ' 126: "אין שום אפשרות שיוכל אדם לצבור קרקעות בארץ ישראל". כלומר, ההלכה אינה חותרת לחלוקה מחדש של הקרקעות אלא מטרתה למנוע צבירה של נדל"ן.

41. מצוות היובל חלה רק על קרקע ולא על בתים בעיר ("בתי ערי חומה", ויקרא כה, לא). וראו רמב"ן וחזקוני (שם, כט), שכתבו שהכוונה להגן דווקא על בעלות על קרקע חקלאית ולא על בית למגורים. מכירת בתים בעיר ניתנת לביטול בתוך שנה מיום המכירה (רמב"ם שמיטה ויובל יב, א, וראו בפרק זה הלכות נוספות) ואינה בטלה ביובל. מכאן ששמירת הזיקה לקרקע מתמקדת דווקא בקרקע חקלאית, ומבטיחה לכל אדם גם אמצעי ייצור כלשהו, אף שאין מדובר בשוויון.

התורה כמי שאינו יכול להיות בן חורין. העמדת קרקע לרשותו של אדם מאפשרת לו עצמאות כלכלית, ושחרור מן התלות באחרים.⁴²

נמצאנו למדים, שמצוות היובל מגבילה אמנם את החירות הכלכלית בכך שהיא מונעת מכירת קרקע לצמיתות. אולם היא לא נועדה לבצע חלוקה מחדש של העושר, אלא להגן על החירות האישית, ולמנוע ממנו לוותר על חירותו לצמיתות. לשון אחר: לשם מימוש ערך החירות, תורת ישראל מצדדת בהתערבות בשוק החופשי ובהגבלת 'היד הנעלמה', מכוחה של תפיסה עקרונית הרואה בחירות לא רק זכות, אלא חובה.

5. שמיטת כספים

יש שיראו בצדק גם במצוות שמיטת הכספים אמצעי לחלוקת העושר מחדש. ואולם, עיון ראשוני בפסוק שבו מוזכרת מצווה זו מבהיר שלמצווה זו יש תכלית נוספת:

וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגש
את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה.⁴³

הפועל "יגש" מוכר לנו מן התיאור של העבדות במצרים: "והנגשים אצים לאמר כלו מעשיכם דבר יום ביומו כאשר בהיות התבן" (שמות ה, יג). דבר זה מלמד כי תכלית המצווה היא לשחרר את הלווה משעבודו למלווה, כפי שנאמר "ועבד לווה לאיש מלווה" (משלי כב, ז). הלווה הוא, במידה מסוימת, עבד למלווה, משום שעבודתו משרתת את בעל החוב, והוא מוגבל ביכולתו להחליט מה לעשות ברכושו כל זמן שלא פרע את חובו.

42. יש לתת את הדעת גם לערך שרואה התורה בשחרור הקרקע מהיותה נכס עובר לסוחר ("גאלה תתנו לארץ"), והשבתה לבעליה המקוריים. גאולה זו מקבילה למצוות שחרור העבדים, המדגישה גם היא את ערך החירות האישית. גאולה זו של הקרקע משמעה שיבה אל המקור, כיוון שהתורה מייחסת לקרקע חיבור טבעי לבעליה, שהניתוק ממנו הוא 'גלות' עבורה. לדברים ברוח זו ראו: הלוי, התחילו במשחק.

43. דברים טו, ב.

אמנם, ההלכה קובעת כי שמיטת החוב נעשית מאליה, ואין היא דורשת שיתוף פעולה של המלווה: "וכשתשקע חמה לבילי ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב"⁴⁴. אולם, הצדדים רשאים להתנות ולקבוע כי ההלוואה לא תישמט:

המלווה את חבירו והתנה עמו... שלא ישמיט הוא חוב זה ואפילו בשביעית תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב.⁴⁵

המלווה רשאי אף להגן על קניינו בדרכים אחרות: "המוסר שטרותיו לבית דין ואמר להם אתם גבו לי חובי זה – אינו נשמט"⁴⁶. מסירת השטרות לבית הדין הופכת את בית הדין לבעל החוב, ובכך, מחסנת את ההלוואה מפני שמיטת הכספים. יש להניח שלבית הדין מסור שיקול הדעת, אם הוא מעוניין לאפשר למלווה לחסן את ההלוואה מפני שמיטת הכספים או לא, וכך אמנם כתב הרב חיים דוד הלוי, בן המאה ה־20, רבה של תל אביב:

ולבי אומר לי שבית־דין לא הסכימו לקבל שטרותיו של כל אדם. בית דין בחנו איזו מלווה ראוי שלא תשמט. מי שלוה לשם קניית בית־חדש או רכוש, מימון עסק או נסיעה וכדומה, זה אינו מן הדין שתשמטנו שביעית... אך שטרות שהיו מן הסוג של גמילות־חסד למי שמטה ידו זאת היתה כונת התורה שתשמטנו שביעית, ושטרות אלה לא קבלו בית־הדין.⁴⁷

מכאן ניתן להבין ששמיטת כספים לא נועדה להגביר את השוויון הכלכלי, אלא לשחרר את הלווה מכבלי התחייבויות שאין בכוחו לעמוד בהן ממילא. נראה אפוא שמצווה זו נועדה להגשים בעיקר את ערך החירות, ואף את ערך האחוה, שבו ידובר בהמשך.

44. רמב"ם שמיטה ויובל ט, ד; שולחן ערוך חו"מ סז, ל. אמנם בספר יראים (סימן קסד) חלק על כך, אולם, לא נפסק כדעתו.

45. רמב"ם שמיטה ויובל ט, י; שולחן ערוך חו"מ סז, ט.

46. רמב"ם שמיטה ויובל ט, טו; שולחן ערוך חו"מ סז, יא.

47. הרב הלוי, במוצאי שנת, עמ' 122.

נוכל אם כן לסכם פרק זה ולומר, שההלכה רואה ערך רב בחירות הכלכלית של הפרט, ומבקשת לקבוע הסדרים שיצמצמו ככל שניתן את השעבוד של אדם לאדם. מרכזיותו של ערך זה נגזרת מתפיסה עקרונית הרואה בעבדות לאדם סתירה מהותית ליכולתו של אדם להיות עבד לאלוהיו.

עם זאת, חשוב להדגיש את ההבדלים המהותיים שיש בין ערך החירות של ההלכה היהודית לערך החירות בגרסתו הליברלית. ערך החירות הליברלי מבוסס על תפיסה הרואה את החירות כערך עצמאי, הנגזר מזכותו של כל אדם למצות את כישוריו ואת משאביו. לעומת זאת, ערך החירות של ההלכה היהודית הוא ערך דתי במהותו, והוא נתפס כאמצעי המאפשר את עבדות האדם לבורא. יתור על כן, בעוד שערך החירות הליברלי מאפשר לאדם לוותר על חירותו, ההלכה היהודית, הרואה בחירות חובה, מגינה על החירות דווקא על ידי הגבלת חירותו של אדם להשתעבד. זוהי, במובן מסוים, תפיסה פטרנליסטית המבקשת להגן על האדם מפני עצמו.

ב. עצמאות כלכלית

עצמאות כלכלית היא תנאי למימוש ערך החירות, והיא מאפשרת לאדם לא לפתח תלות באחרים. לערך זה יש ביטוי מובהק דווקא בהלכות העוסקות בתמיכה בנזקקים:

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו: 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות.⁴⁸

לאמור, בצד החובה המוטלת על הציבור לתמוך בנזקק, על האדם לעשות כל שביכולתו, אף במחיר של פגיעה בכבודו, כדי שלא יצטרך לבריות ויפתח חיים של תלות כלכלית. מחובה זו נגזרת אף ההוראה האוסרת על אדם לתרום את כל ממונו למטרות דתיות או חברתיות:

48. רמב"ם מתנות עניים י, יח; שולחן ערוך יו"ד רנה, א.

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות.⁴⁹

יתר על כן, אף התמיכה בנוזק צריכה להיעשות בדרך שתעודד עצמאות כלכלית. על כן, קבע הרמב"ם:

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 ותושב וחי עמך" כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.⁵⁰

ג. שוויון

התפיסה הכלכלית המתחרה לשיטה הקפיטליסטית היא זו המעמידה את ערך השוויון הכלכלי בראש. לפי תפיסה זו, במצב האידיאלי אמור לשרור שוויון כלכלי מלא בין בני האדם. הגשתו של חזון זה באופן מלא מחייבת ביטול של הקניין הפרטי. תפיסה זו אומצה באופן הקיצוני ביותר על ידי שיטת המשטר הקומוניסטית, כפי שהעיד מארקס, ש"יכולים הקומוניסטים לסכם את תורתם במאמר האחד: ביטול הקניין הפרטי."⁵¹

הסוציאליזם, שהוא גרסה מתונה בהרבה של הקומוניזם, אינו קורא לביטול מוחלט של הקניין הפרטי, אלא לצמצום הפערים הכלכליים בדרכים שונות, כהטלת מיסים גבוהים והענקת קצבאות רבות. גישה זו מניחה שהדרך הטובה ביותר לצמצום הפערים היא בעזרת מעורבות ממשלתית

49. רמב"ם ערכין וחרמין ח, יג.

50. רמב"ם מתנות עניים י, ז.

51. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 39.

רבה הכוללת רגולציה כבדה, ואספקת השירותים החברתיים בעזרת סוכנויות ממשלתיות.⁵²

גישה זו נתמכה בין השאר על ידי התיאוריה של הכלכלן הבריטי ג'ון מיינרד קיינס שטען בספרו "התאוריה הכללית של תעסוקה, ריבית וכסף"⁵³ כי הפתרון למיתון הגדול בשנות ה־30 של המאה ה־20 הוא הגברת המעורבות הממשלתית בשוק. מבחינה מסוימת קיינס הציג גישה הפוכה לחלוטין לגישתו של אדם סמית, איש השוק החופשי, שהתנגד להתערבות בשוק החופשי.⁵⁴

בניגוד לערך החירות שזכה להתייחסות נרחבת בהלכה, ערך השוויון כמעט נפקד מן ההלכה. לא מצאנו הלכות שתכליתן העיקרית היא הגברת השוויון הכלכלי, אם כי, כפי שניווכח להלן, ישנן הלכות שניתן למצוא בהן יסוד של שוויון כלכלי, אך במובן שונה מתפיסות של שוויון כלכלי בנות זמננו.

1. מצוות השבת

מצוות השבת מחייבת כל אדם, עשיר כעני, לשבות ממלאכה, כפי שנאמר:

יום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על כן צוץ ה' אלהיך לעשות את יום השבת.⁵⁵

הדגשת התורה שהעבד והאמה ינוחו כמו האדון, מלמדת על מימוש ערך השוויון במצווה זו. הרמב"ם הוסיף ועמד על ההיבט החברתי שיש במצוות השבת:

52. דורון, פריחתה ונסיגתה, עמ' 16.

53. קיינס, התאוריה הכללית.

54. דורון, פריחתה ונסיגתה, עמ' 15.

55. דברים ה, יד"טו.

אמנם ענין השבת טעמו מפורסם ואין צריך לביאור, כבר נודע מה שבו מהמנוחה עד שיהיה שביעית חיי האדם בהנאה ובמנוחה מן העמל והטורח שלא ימלט ממנו קטן וגדול.⁵⁶

כלומר, מצוות שבת יוצרת מרחב של זמן המשווה את העשיר ואת העני, ומחייבת את שניהם להימנע ממלאכה. אלא שהשוויון איננו בדרך של חלוקת המשאבים באופן שווה, אלא בדרך של הטלת איסור על עבודה.

2. מצוות השמיטה

מצוות השמיטה אוסרת עבודה בשדות בשנה השביעית, ומחייבת הפקרה מלאה של פירות השדה:

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבאו אל הארץ אשר אני נתן לכם ושבתה הארץ שבת לה'. שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך ואספת את תבואתה. ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ. והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל.⁵⁷

התוספתא מתארת חלוקה שוויונית של היכול בשנת השמיטה על ידי שלוחי בית הדין:

הגיע זמן ענבים, שלוחי בית דין שוכרין פועלין, בוצרין אותן ודורכין אותן בגת וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר. הגיע זמן זתים, שלוחי בית דין שוכרין פועלין ומוסקין אותן ועוטנין אותן בית הבד וכונסין אותן בחביות ומכניסין אותן לאוצר שבעיר. ומחלקין מהן ערבי שבתות כל אחד ואחד לפי ביתו.⁵⁸

56. מורה הנבוכים ג, מג.

57. ויקרא כה, ב"ז.

58. תוספתא שביעית ח, א.

בשתי ה'שבתות', יום השבת ושנת השמיטה, השוויון מושג באמצעות הפקעת בעלות (בשמיטה) או באמצעות איסור מלאכה (בשבת), ולא באמצעות חלוקה של הרכוש בין כל האזרחים.

3. החיים במדבר

סממנים של חיי שוויון ניתן למצוא גם באורח החיים של בני ישראל במדבר:

ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא. ויאמר משה אלהם: 'הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה. זה הדבר אשר צוה ה': לקטו ממנו איש לפי אכלו עמר לגלגלת מספר נפשתיכם איש לאשר באהלו תקחו. ויעשו כן בני ישראל וילקטו, המרבה והממעיט. וימדו בעמר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר, איש לפי אכלו לקטו. ויאמר משה אלהם איש אל יותר ממנו עד בקר. ולא שמעו אל משה ויותרו אנשים ממנו עד בקר וירם תולעים ויבאש ויקצף עליהם משה.⁵⁹

מתיאור זה עולה, שאף שהיו שלקטו הרבה והיו שלקטו מעט, בסופו של דבר נותרה בידי כל משפחה כמות מן התואמת את צורכי המשפחה, בהתאם למספר הנפשות בה. אף האיסור להותיר מן המן עשוי להתפרש כאמצעי להבטחת השוויון, בהיותו שולל את יכולתו של 'המרבה' לחסוך, ולצבור עושר.

ממקורות אלו ניתן אכן ללמוד שתורת ישראל רואה ערך בשוויון כלכלי, אך הדרך לבטא ערך זה אינה באמצעות חלוקה מחדש של הרכוש, אלא באמצעות משטר כלכלי זמני ביותר, שבו מופקעת הבעלות בפירות השדה ונאסרת העבודה בה. משטר זה יוצר שוויון אמיתי והוגן, והוא שולל מן האדם את היכולת ליהנות מיגיע כפיו של אחר. מובן מאליו שמשטר שכזה אינו יכול להימשך לאורך זמן, שכן הזנחת השדות לאורך זמן תוביל לרעב. דומה אפוא כי שנת השמיטה מציגה את השוויון כערך אוטופי, שמאחר

שאינן הוא ניתן להגשמה באופן קבוע בעולם הממשי, אנו מזכירים לעצמנו את קיומו, באמצעות 'איים' של זמן בהם הוא מתקיים במידה מסוימת.

תפיסה זו מנוגדת כמוכח לתפיסה הקומוניסטית, שביקשה לקדם משטר שבו כל אדם יעבוד על פי כוחו ויקבל על פי צרכיו, ולמעשה דרשה מן האזרחים לעבוד ללא תמורה. לא מן הנמנע, שהניסיון ליישם את רעיון השמיטה והשבת הוא שדחף מיליוני יהודים לזרועות הקומוניזם. במבט לאחור נראה כי הניסיון החברתי של הקומוניזם הוכיח שיישום האוטופיה של השוויון בעולם הריאלי לא קידם את האנושות אלא גרם לנסיגה כלכלית ומוסרית.

ד. אחווה

נראה כי בנוסף לערכים שנדונו עד כה, ההלכה היהודית מלמדת כי מדיניות כלכלית ראויה חייבת לקחת בחשבון ערך נוסף, שדומה כי הביטוי לו בהגות הכלכלית המודרנית הוא דל יחסית – ערך האחוה,⁶⁰ המציב את הערבות ההדדית כאידיאל, המחייב סיוע לכל אדם הסובל ממצוקה או הזקוק לעזרה.

1. "ואהבת לרעך כמוך"

אחד הביטויים ההלכתיים המובהקים לערך האחוה הוא הציווי הידוע – "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), שהוא, לפי רבי עקיבא, "כלל גדול בתורה".⁶¹ הרמב"ם מבאר את המשמעות של "כלל גדול" זה כך:

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו. שנאמר: "ואהבת לרעך כמוך", לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממונו עצמו ורוצה בכבוד עצמו, והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא.⁶²

60. את המונח 'אחוה' בהקשר זה טבע פורת, אדם לאדם.

61. ספרא קדושים ב, ד.

62. רמב"ם דעות ו, ג.

כלומר, ישנו חיוב לאהוב כל אחד מישראל (וכפי שראינו לעיל יש חובה לנהוג באחווה גם כלפי לא־יהודי), וממנו נגזרת החובה לשמור על כבודו ועל קנייניו. עם זאת, יש לשים לב שחובה זו אינה מצדיקה אלטרואיזם המגיע עד כדי הזנחת האינטרס האישי. החובה מרחיבה את האחריות של האדם לרווחת עצמו, ומחילה אותה אף על הזולת ("ואהבת לרעך כמוך"). חובה עקרונית זו הינה היסוד לחובות הלכתיות רבות:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה... וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור.

אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.⁶³

מדברי הרמב"ם עולה אפוא, שהחיוב כולל שמירה על כבוד הזולת ("לספר בשבחיו"), סיוע בשמירה על בריאותו ("לבקר חולים"), על ממונו ("לחוס על ממונו") ואף סיוע נפשי ("לנחם אבלים").

בהמשך לכך ישנה חובה על כל אדם שמסוגל לכך ללמד אחרים תורה: "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו".⁶⁴ כמוכן גם חובה זו אינה מבחינה בין עניים ועשירים, הלומדים ומלמדים.

2. תמיכה בנזקקים

ההלכה מחייבת להעניק סיוע חומרי לנזקקים. חובה זו באה לידי בחובה לתת לעניים חלק מהיבול, בדרכים שונות ('מתנות עניים'). בכלל זה החובה לתת לנזקקים את השאריות שנשכחו בשדה ('שכחה'):

63. רמב"ם אבל יד, א.

64. רמב"ם תלמוד תורה א, ב.

כי תקצר קצירך בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולא למנה יהיה למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידיך. כי תחבט זיתך לא תפאר אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה. כי תבצר כרמך לא תעולל אחריו לגר ליתום ולא למנה יהיה.⁶⁵

והחובה להשאיר להם מקצת מן היבול בקצה השדה ('פאה'), ואף את השיבולים שנשטמו מהקוצרים ('לקט') ואת שאריות היבול בכרמי הזיתים והענבים ('פרט'):

ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט. וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם.⁶⁶

בנוסף, ישנה חובה לתת לעניים עשירית מהיבול (ליתר דיוק 9% מהיבול), אחת לשלוש שנים ('מעשר עני'):

מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך. ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידך אשר תעשה.⁶⁷

ואף חובה כללית לתת צדקה לעניים:

כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון. כי תפתח תפתח את ידך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו.⁶⁸

לא למותר להזכיר בהקשר זה את דבריו מעוררי ההשראה של הרמב"ם בעניינה של מצוות הצדקה:

65. דברים כד, יט-כא.

66. ויקרא יט, טי.

67. דברים יד, כח-כט.

68. דברים טו, זח.

חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו שנאמר "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו לעשות צדקה", ואין כסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה שנאמר "בצדקה תכונני", ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה שנאמר "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה".⁶⁹

ודוק. הסיוע לנזקקים איננו בגדר המלצה בלבד, אלא בגדר חובה. במילים אחרות, על פי התפיסה היהודית, הסיוע לנזקקים איננו על בסיס התנדבותי בלבד. הסיוע הוא מכוחה של חובה המוטלת על כל אדם, בהתחשב באמצעים שיש בידו, ועל פי החלטתו למי מהעניים לסייע. חובה זו יוצרת רשת ביטחון חברתית לנזקק, המבטיחה שלא יידחק אל שולי החברה ויזכה לתשומת לב וסיוע, ויהיה למעין בן משפחה, אח לנותן הצדקה.

למצוות הצדקה, כבר מימי המשנה היה גם היבט ציבורי. במשך מאות רבות של שנים, התקיימה מערכת קהילתית של צדקה ('קופה'), שהתבססה על גבייה בכפייה מהתושבים (בדומה למיסים) וחלוקה של קצבאות לנזקקי הקהילה.⁷⁰ וכך מתאר הרמב"ם מסורת זו:

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... מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה.⁷¹

כפי שניווכח להלן, הלכות מתנות עניים וצדקה עשויות ללמד רבות על יסודות תפיסת הרווחה של התורה. הלכות אלו מלמדות על המשקל הרב שניתן בהלכה לתמיכה בנזקקים, הן במישור הפרטי והן במישור הציבורי.

69. רמב"ם מתנות עניים י, א.

70. משנה פאה ח, ז.

71. רמב"ם מתנות עניים ט, א-ג.

החובה לתמוך בנזקק באה לידי ביטוי לא רק בדאגה לצרכיו החומריים, אלא גם בדאגה לצרכיו הרוחניים, כעולה מן החובה לסייע לעני לקיים מצוות. לכן נפסק, ש"אפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות" לליל הסדר.⁷²

מעבר לעיסוק ברווחת החומרית של הנזקק, ההלכה מייחסת משקל אף לצורך להעניק מזור נפשי לנזקק ולעודדו, כדי למנוע ניכור חברתי, כפי שאמר רב יצחק: "כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים – מתברך בי"א [אחת עשרה] ברכות".⁷³ מכאן, שיותר משחשוב לדאוג למחסור החומרי של העני, חשוב לדאוג שיחוש רצוי ומקובל בחברה. וכך פסק בעניין זה הרמב"ם:

כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע אפילו נתן לו אלף זהובים – אַבד זכותו והפסידה. אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאונן עמו על צרתו...

שאל העני ממך ואין בידך כלום ליתן לו פייסהו בדברים, ואסור לגעור בעני או להגביה קולו עליו בצעקה, מפני שלבו נשבר ונדכא והרי הוא אומר לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה, ואומר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים, ואוי למי שהכלים את העני אוי לו, אלא יהיה לו כאב בין ברחמים בין בדברים שנאמר אב אנכי לאביונים.⁷⁴

למדנו אם כן, שערך האחוה כולל גם אחריות למנוע מצוקה רגשית וניכור חברתי. מטבע הדברים, החובה לעודד את הנזקק מוטלת בעיקר על הפרט ולא על המערכת הציבורית, שמטבעה היא מנוכרת, אולם, המערכת הציבורית יכולה לתמרץ פעילות כזו של הפרט.

72. רמב"ם חמץ ומצה ז, ז.

73. בבא בתרא ט ע"ב.

74. רמב"ם מתנות עניים י, ד"ה.

3. אחווה ושוויון

האם ערך האחווה החברתית מחייב גם לפעול למימוש צדק חלוקתי שפירושו הבטחת שוויון כלכלי או לצמצום פערים כלכליים בחברה? אין לכחד שפערים כלכליים בחברה עלולים ליצור תחושות קשות אצל אזרחים שמעמדם הסוציו־אקונומי נמוך. בהתחשב בכך, האם ניתן לומר כי מכוח מצוות "ואהבת לרעך כמוך" מוטלת על החברה חובה לצמצם פערים כלכליים?

במקורות לא מצאנו עדות לחיוב שכזה.⁷⁵ ההלכה אינה עוסקת בפער הכלכלי כשלעצמו, אלא בהתמודדות עם המחסור, ביצירת רשת ביטחון לנזקק המבטיחה לו קיום בכבוד, אך אינה מהווה ערובה לצמצום פערים כלכליים. דומה כי גישה זו עולה בקנה אחד עם הביקורת היהודית על רגש הקנאה,⁷⁶ שנראה כי הוא עומד ביסוד התחושות הקשות בשל עצם קיומם של פערים כלכליים. ההתמודדות עם תחושות אלה צריכה אם כן להתבסס על התגברות על רגש הקנאה, ולא על אימוץ מדיניות כלכלית השואפת לביטול הפערים. אכן, כאשר אדם סובל ממחסור יש לסייע לו, אך עצם הפער הכלכלי אינו בגדר 'מחסור', הדורש מן החברה לדאוג לביטולו.

יחד עם זאת, דומה כי לעיתים קיימים פערים כלכליים שאינם מוצדקים, שמכוחו של ערך האחווה עלינו לפעול לצמצומם. ככלל, פערים כלכליים שיסודם בהבדלים טבעיים בין בני האדם הם פערים מוצדקים. השונות בין בני האדם היא נתון טבעי, שאין כל הצדקה להילחם בו. יש והפער הכלכלי נובע מבחירה מודעת של האדם – אדם עם כישרון מתמטי יכול לעבוד כמורה או כמתכנת, ולבחירה שלו תהיה השפעה גדולה על שיעור ההכנסות שלו. גם כאן הפער הוא מוצדק, משום שהאדם, בבחירותיו, הוא שיצר את הפער.

75. ראו גם: הרב ליפשיץ, כלכלה וערכי, עמ' 68–71.

76. אבות ד, כא: "רבי אלעזר הקפר אומר: הקנאה והתאוה וכבוד מוציאים את האדם מן העולם".

מנגד, נראה כי פער כלכלי שאינו טבעי ואינו תוצר של בחירה חופשית של האדם הוא פער שיש לצמצמו. כך למשל, אם יש בחברה אנשים שאינם מסוגלים לממש את הפוטנציאל שלהם, למשל, משום שלא היה בידם לרכוש השכלה טובה, או משום שחסם כלכלי או חברתי מנע זאת מהם, נראה כי ערך האחווה מחייב לסייע בידם לממש את הפוטנציאל שלהם.

אף התסכול הנובע מאי מימוש עצמי הוא בגדר מצוקה. בשל כך, מצוות "ואהבת לרעך כמוך" מחייבת לאפשר לאדם לממש את כישורונותיו, ואם בחר בדרך המזיקה לו, הצפויה ליצור פער כלכלי בינו וביני אחרים, מצווה זו מחייבת כל אדם לנסות ולשכנע, ואף לתמרץ את האדם לבחור בדרך טובה יותר עבורו.

ה. דיון

שני ערכים מנחים את המדיניות הכלכלית בעולם המודרני: ערך החירות וערך השוויון. יש מדינות המבכרות להדגיש במדיניותן הכלכלית את הערך הראשון ואחרות המבכרות להדגיש דווקא את השני. יצאנו לדרך בניסיון לבחון מהי דרכה של היהדות.

המקורות מעידים שההלכה העניקה משקל רב לערך של חירות כלכלית, בדומה לתפיסת העולם הקפיטליסטית. אולם, דומה כי הפרשנות היהודית של ערך זה שונה מזו שניתנה לו בתפיסת העולם הקפיטליסטית. ערך החירות היהודי נתפס כ'חובה' ולא כ'זכות', חובה דתית שיסודה בתפיסה הרואה ניגוד מהותי בין השעבוד האנושי לשעבוד לבורא. מכוחה של תפיסה זו מגבילה ההלכה את כוחו של אדם לוותר על חירותו, ומעודדת את האדם לשמר את העצמאות הכלכלית ולהימנע ככל שיוכל מחיים של תלות באחרים.

לעומת זאת, לא נמצאו בהלכה עדויות לתפיסת עולם המעמידה בראש מעייניה את השוויון הכלכלי, ולא נמצאו בה הלכות שתכליתן העיקרית היא, לצמצם פערים כלכליים. אכן, נראה שהלכות שמיטה ויובל נועדו להזכיר לאדם שהקניין הפרטי ותחושת הבעלות אינם חזות הכול, ובעולם אוטופי ראוי היה לבטל את הקניין הפרטי ולהפוך את כל הרכוש להפקר.

אולם, זמניותו של המשטר הכלכלי האוטופי שנוצר מכוחן של מצוות אלה מלמדת שחזון זה אינו יכול להדריך את חיי השגרה, ואין בו כדי להצדיק חלוקה מחדש של הרכוש הפרטי.

אמנם, בניגוד לתפיסת העולם הקפיטליסטית, שעלולה לעודד ניכור ואינה מטילה על האדם אחריות לגורלו של הזולת, תורת ישראל דוגלת בערך האחוה, המטיל אחריות על הפרט ועל החברה לסיפוק הצרכים החיוניים של הנזקק. אחריות זו מקבלת משנה תוקף בדאגה לנזקקים, עד כדי חובה מעשית לדאוג לצורכיהם החומריים, הנפשיים והרוחניים.⁷⁷

ערך האחוה שונה במהותו מערך השוויון הכלכלי בהיקפו ובתכליותיו. בעוד שערך השוויון הכלכלי מתמקד ברווחה כלכלית, ערך האחוה מתמקד בכל היבטיה של הרווחה. בעוד שערך השוויון שואף לצמצם פערים כלכליים, ערך האחוה מבקש לתת מענה למחסור אמיתי וליצור 'רשת ביטחון' כלכלית וחברתית שתסייע לנזקקים, לקרב בין הבריות ולהגביר את המחויבות של האזרחים זה לזה.

ההבדל שבין ערך האחוה לערך השוויון הכלכלי נוגע גם לזיהוי הגורם האחראי להגשים את הערך. בעוד שהאחריות להגשמת ערך השוויון הכלכלי מוטלת בעיקר על העשירים, או על המדינה שאמורה לקחת כסף מהם ולתת אותו לעניים, ערך האחוה מטיל על כל אזרח אחריות לדאוג לרווחת הזולת, כמידת יכולתו.

ניתן אפוא לסכם, שהמדיניות הכלכלית של ההלכה היהודית סוללת מעין דרך אמצע, שאינה קפיטליסטית ואף אינה סוציאליסטית. דרך המבקשת לאזן בין ערך החירות לערך האחוה באופן המבטיח שהאחריות לרווחה של כל יחיד תוטל גם על המדינה בכללה, אך גם על כל אחד מאזרחיה.

77. העמדת הצרכים הרוחניים בשורה אחת עם הצרכים החומריים מבטאת את חשיבותם של צרכים אלה, ויורחב על כך בפרק הבא.

פרק ב

תפיסות היסוד של מדיניות הרווחה היהודית

בפרק הקודם ביקשנו לחלץ את הערכים המרכזיים המשתקפים מן המצוות העוסקות במישרין או בעקיפין במדיניות כלכלית וחברתית. להלן נבקש לבחון את תפיסות היסוד של מדיניות תפיסת הרווחה של התורה.

א. הומר ורוח

המניפסט הקומוניסטי,¹ הוא אחד מהטקסטים החשובים במדעי החברה בכלל, ושל התפיסה הקומוניסטית בפרט. אחד מהעקרונות המרכזיים במניפסט הוא הטענה כי המציאות הממשית היא חומרית בלבד (הגישה המטריאליסטית). בהמשך לכך נטען שכל המבנים החברתיים והרוחניים הם כלים שנועדו לשם השגת מטרות חומריות, שהן המציאות הממשית היחידה. לעמדה זו השלכות עצומות על הפילוסופיה והסוציולוגיה. למשל, על פי עמדה זו הדת היא כלי שנועד להשיג שליטה חומרית על המאמינים, ואין בה שום תוכן וערך עצמי. ממילא, בחינת המצב החברתי לאור הגישה המטריאליסטית יתמקד אך ורק במצבם החומרי והכלכלי של הנוזקים. עמדה מנוגדת ניתן למצוא אצל הוגים מן האסכולה האידיאליסטית, שראו דווקא בעולם הרוח את המציאות הממשית ביותר.²

מו המפורסמות הוא, שהיהדות ראתה ערך עליון בפיתוח עולם הרוח. לימוד התורה לשמה הוא ערך עליון, המצדיק לעיתים גם פגיעה בכושר

1. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 35 ; 42.

2. אנציקלופדיה עברית ב, ערך 'אידיאליזם', עמ' 638-641.

ההשתכרות של הלומד. אי ידיעת התורה, נתפס כמחסור החמור ביותר, חמור אף ממחסור חומרי. כך עולה, למשל, מסדרי העדיפויות למתן הצדקה –

שמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה, ומצות צדקה לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים, עדיף ממצות בית הכנסת.³

מן הדברים עולה, שצדקה לצורך לימוד תורה של נערים עניים שקולה לצדקה הניתנת לצורך חולים, דהיינו, לצורך הצלת חיים, ושני אלה קודמים לכל מטרה אחרת. ובעניין סדר העדיפויות בחלוקת כספי צדקה נפסק:

אם היה [הענין] ממזר תלמיד חכם ו[לעומתו, ענין] כהן גדול עם הארץ – ממזר תלמיד חכם קודם. וכל הגדול בחכמה קודם לחבירו.⁴

למדנו אם כן, שהדאגה לרווחת חכמי התורה קודמת לדאגה לרווחתם של אלו אשר לא למדו תורה, ואפילו יהיו אלו נושאים בכהונה הרמה של כהן גדול. העדפת תלמידי החכמים מהוה תמריץ חשוב לעידוד לימוד התורה, הקובעת את מעמדו של אדם בהתאם לנכונותו להתמסר ללימוד חכמת התורה.

תפיסה זו חייבת להילקח בחשבון בדיון על המצב החברתי והכלכלי הרצוי. על פיה סיפוק הצרכים הרוחניים של החברה, חשוב יותר מסיפוק הצרכים החומריים. מתפיסה זו נגזרת המסקנה, שבקביעת סדרי עדיפות בחלוקת המשאבים הציבוריים, יש לתת משקל רב לחלוקה לטובת קידום החינוך היהודי לכל אזרחי המדינה.⁵

3. שולחן ערוך יו"ד רמט, טז.

4. שולחן ערוך יו"ד רנא, ט.

5. לקמן (עמ' 195) ניווכח, שאחת התקנות החברתיות היהודיות הקדומות ביותר הייתה, להקים מערכת חינוך ציבורית. תקנה זו יושמה הלכה למעשה מאז ועד ימינו אנו (לשם השוואה, החינוך הציבורי במערב החל רק במאה ה-18 בפרוסיה).

ב. מי אשם בקיומו של העוני?

1. הוויכוח בין הוגים סוציאליסטים להוגים קפיטליסטים

אחד ממוקדי המחלוקת שבין תפיסת העולם הסוציאליסטית לתפיסת העולם הקפיטליסטית נוגע לזיהוי הגורם האחראי למחסור החומרי. לקארל מארקס הייתה תשובה נחרצת בעניין זה: העשירים הם המדכאים את העניים –

דבריימיה של כל חברה עד כה הם דברי ימים של מלחמת מעמדות. בן־חורין ועבד, פאטריצי ופלבאי, בארון וצמית, אומן ושוליה, הקיצור, מדכאים ומדוכאים שרויים היו בניגוד מתמיד, נלחמו מלחמה בלתי פוסקת, עתים נסתרת, עתים גלויה...

החברה הבורגנית המודרנית, אשר קמה ונהייתה מתוך שקיעתה של החברה הפאודאלית, לא ביטלה את הניגודים המעמדיים. היא אך העלתה מעמדות חדשים, תנאי דיכוי חדשים, צורות מאבק חדשות, במקום הישנים.

אולם תקופתנו, תקופתה של הבורגנות, מצטיינת בכך שעשתה את ניגודי המעמדות פשוטים יותר. החברה כולה מתפלגת והולכת לשני מחנות אויבים גדולים, לשני מעמדות גדולים, הניצבים במישרים זה כנגד זה: בורגנות ופרולטריון.⁶

תפיסה זו השתרשה במידת מה גם בשפת היום יום. אם בעבר דובר על 'אוכלוסיות חלשות', כיום אנחנו מדברים על 'אוכלוסיות המוחלשות'. לאמור: האדם אינו חלש מכוח עצמו, הוא אינו אשם במצבו, יש מי שהחליש אותו.⁷ תפיסה זו מטילה על השכבות החזקות 'אשמה' לקיומם של פערים חברתיים, וממילא אף אחריות לפתרון המצוקה שנוצרה על ידן, במודע או ברשלנות.

6. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 21–24.

7. להשתרשות תפיסה זו במדינות הציבורית בישראל, ראו: מטרות העל.

תפיסת העולם הקפיטליסטית יוצאת מהנחה הפוכה: הנזקק הוא האשם במצוקתו. ביטוי קיצוני לתפיסה זו ניתן למצוא בחוקי העניים באנגליה, שכפו על העניים מעין מאסר בבתי עניים כתנאי לסיוע, וחייבו אותם לשאת תג מזהה ומשפיל (תג הבושה, ראו על כך לקמן עמ' 270).

בהתאם לתפיסה זו טבע אוסקר לואיס את המונח 'תרבות העוני', כמונח המתאר את תפיסת המציאות והדימוי העצמי המאפיינים את העניים. לדבריו (בתרגום חופשי) –

לאנשים בתרבות העוני יש תחושה חזקה של שוליות, של חוסר אוניס, של תלות, של חוסר שייכות. הם כמו חייזרים בארצם. הם משוכנעים שהמוסדות הקיימים אינם משרתים את האינטרסים והצרכים שלהם. יחד עם תחושת חוסר האונים הזו נפוצה תחושת נחיתות, של חוסר ערך אישי.⁸

תפיסת 'תרבות העוני' שחררה לכאורה את העשירים מאחריות לעניים, כיוון שמשמעותה הייתה, שהעוני אינו נגרם בשל מחסור במשאבים אלא בשל תרבות קלוקלת, ובשל כך, הענקת משאבים לעניים לא תפתור את מצוקתם. כנגד טיעונים אלו טענו הוגים סוציאליסטים, לשיטתם, שתרבות העוני היא תוצאה של הדיכוי שחוו העניים, ולכן אין להאשימם בה.⁹

2. גישתה של תורת ישראל

נקודת המוצא להבנת הסיבה לקיומו של עוני על פי גישתה של תורת ישראל מצויה בפסוק המתאר את תופעת העוני כתופעה נצחית:

כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצוץ לאמר פתח תפתח את ירך לאחיך לעניך ולאבינך בארצך.¹⁰

8. Lewis, The culture

9. ראו אצל: קרומר־נבו, נשים בעוני.

10. דברים טו, יא.

פסוק זה טומן בחובו אמירה מהפכנית. הוא קובע שיש לסייע לעניים בגלל שהמצוקה היא תופעה נצחית, שאינה צפויה להיעלם מן העולם. קביעה מפתיעה זו מלמדת שהעוני איננו בהכרח תוצאה של החלטה אנושית שגויה, ולכן לא ניתן לטעון ששינוי כזה או אחר בתפיסת העולם עתיד להכחידו. אין לתלות את מצוקת העניים ב'אשמת' העניים או ב'אשמת' העשירים. המצוקה היא תופעה טבעית, שבורא העולם יצר אותה.

גישה זו יכולה להביא לייאוש, ולתפיסתה של המצווה לסייע לעניים כמעין מצווה סיוזיפית וחסרת תוחלת, שהרי מה שלא ייעשה, המצוקה תישאר. מה אם כן התכלית של סיוע סיוזיפי שכזה? דומה ששאלה זו עמדה במוקד הוויכוח שבין התנא רבי עקיבא לבין הרומאי טורנוסרופוס הרשע, שכלא אותו בקיסריה:

וזה שאלה שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם?
 אמר לו [רבי עקיבא]: כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנם.
 אמר לו [טורנוסרופוס]: אדרבה, זו שמחייבתן לגיהנם! אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על עבדו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך לא כועס עליו?..
 אמר לו רבי עקיבא: אמשול לך משל: למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שכעס על בנו וחבשו בבית האסורין, וצוה עליו שלא להאכילו ושלא להשקותו, והלך אדם אחד והאכילו והשקהו. כששמע המלך, לא דורון משגר לו?¹¹

טורנוסרופוס שאל את רבי עקיבא שאלה בעלת משמעות פילוסופית עמוקה: אם האל ברא עולם שיש בו מצוקה, מדוע לנסות ולהיאבק ברצון האל ולסייע לעניים? רבי עקיבא השיב שאכן ההנחה של טורנוסרופוס נכונה, והמצוקה היא אכן יצירת הבורא, אך אין היא משקפת סלידה שלו מן העניים, אלא להיפך, מטרתה הצבת אתגר לאנושות כדי להינצל מהגיהנום.

כלומר, הסיוע לנזקקים נועד לצורך ההתקדמות המוסרית של הנותן, ולא לצורך עזרה למקבל, שהאל היה יכול לפתור את בעיותיו בקלות.

טורנוסרופוס המשיך ושאל: הרי מתן צדקה לעניים דומה לסיוע למי שהמלך החליט להענישו, ואם כך, ניתן לראותו כמעין התנגדות לרצון האל! ההנחה העומדת ביסוד השאלה היא, שהעוני הוא עונש לחוטא, ובמילים אחרות, הנזקק אשם בדרך זו או אחרת במצבו, ולכן אין לסייע לו. רבי עקיבא אינו כופר בהנחה זו, אך הוא משיב, שהאל אוהב גם את החוטאים, ורוצה שיסייעו להם.

אמנם, ממקורות אחרים עולה באופן ברור¹² שהעוני אינו בהכרח סימן לעונש משמיים, ולכן נראה שרבי עקיבא השיב לרומאי בהתאם להנחת היסוד שלו, מבלי להתווכח עמה, אף שהיא הנחה שגויה, שהרי כבר למדנו שהתורה חולקת על הנחה זו, ורואה בעוני חוק טבע שאינו קשור בהכרח לאשמתו של העני.

למדנו אפוא, שהדיון של הוגים בני זמננו אודות העילות לקיומו של העוני מחמיץ את הגורם המרכזי שמכוחו נוצרה תופעה זו. המצוקה היא יציר כפיו של האל, ה' הוא ה'אשם' בעוני ובמצוקה, והוא שהורה לבני האדם להיאבק בהם. למערכת היחסים שבין הנותן למקבל הצדקה מוסיפה התורה צד שלישי: בורא העולם, שהוא זה שמחבר בין הנותן למקבל.¹³ הדת היא אפוא ה'דבק' שיוצר את הסולידריות החברתית, ובניגוד מוחלט לגישתו של מארקס שראה בה כלי לדיכוי השכבות החלשות.¹⁴

12. ראו למשל את הסיפור על רבא שיובא מיד, וכן: מועד קטן כח ע"א: "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא"; מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הצדקה, ג: "יש עניות בלא חטא".

13. ראו עוד הרב סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 27-30. ראו גם את עמדת הראי"ה קוק, לקמן עמ' 292.

14. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 32: "החוקים, המוסר, הדת, הם לגביו [של מעמד הפועלים] כך וכך משפטים קדומים בורגניים, שמאחוריהם מסתתרים כך וכך אינטרסים בורגניים".

באופן פרדוקסלי, דווקא ההבנה שלא ניתן להכחיד את העוני היא ששוללת את הטענות בדבר חוסר התוחלת של תכניות סיוע, על רקע כישלונן בהכחדת העוני. אף תחושת האכזבה הפוסטמודרנית ממדינת הרווחה, בשל חוסר יכולתה לפתור אחת ולתמיד את המצוקה הכלכלית, שגויה מיסודה. תורת ישראל מלמדת שהסיוע לעניים לא נועד לפתור את הבעיה משורשה, אלא להתמודד עמה באופן סיזיפי. ואמנם, ההתמודדות נושאת פירות. היא תרמה לשיפור עצום במצבם האובייקטיבי של העניים בעולם, ואף בהשוואה למצבם לפני מאות ספורות. למרות כל זאת, הפתרון לא היה ולא יכול להיות מושלם.

אשר על כן, התמודדות עם העוני נדרשת, לא רק כדי לצאת ידי חובתה של מצוות הצדקה, אלא מתוך כוונה אמיתית לסייע לנזקקים. בשל כך, עלינו לבחון מעת לעת את כלי ההתמודדות ולהתאים אותם לזמן, למקום ולתרבות. ואולם, בחינה ביקורתית זו לא נועדה לבחון האם לסייע, אלא כיצד לממש את החובה הדתית העליונה, לממש את ערך האחוה והערבות ההדדית.

נמצא שהמאבק בעוני ראוי שיעשה לא מתוך אשמה, אלא מתוך אחריות אנושית ודתית. עליו להיעשות מתוך הבנה עמוקה, שהמצוקה היא מעין חוק טבע, שאין אפשרות להכחידה, אך ניתן בהחלט להתמודד אתה ולצמצם אותה.

התפיסה המתוארת לעיל באה לידי ביטוי גם בדין ודברים שבין האמורא רבא לעני שהתדפק על דלת ביתו (בתרגום חופשי) –

עני אדם אחד בא לפני רבא, אמר לו רבא: במה אתה רגיל לסעוד?
אמר העני: בתרנגולת פטומה ויין ישן.

אמר לו רבא: האם אין אתה חושש לקושי הכלכלי של הציבור?
אמר העני: וכי משלהם אני אוכל? משל הקב"ה אני אוכל! ששנינו:
"עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו" (תהלים קמה, טו). 'בעתם' לא נאמר, אלא 'בעתו' – מלמד, שכל אחד ואחד נותן הקדוש ברוך הוא פרנסתו בעתו.

אגב כך הגיעה אחותו של רבא, לאחר שלוש עשרה שנים שלא ביקרה אותו, והביאה לו תרנגולת מפוטמת ויין ישן.
 אמר רבא: מה פשר הביקור של אחותי כעת? אמר לעני: נענתי לך, קום אכול את מה שאחותי הביאה!¹⁵

המדרש מתאר עני שחי ברמת חיים גבוהה. רבא העיר לאדם זה שאורח החיים שלו אינו מוסרי, כיוון שהוא חי על חשבונם של אחרים. על הערה זו משיב העני, שהוא חי על חשבוננו של הקב"ה ולא על חשבון הציבור (לגבי השאלה האם גישה זו ראויה, ראו לקמן עמ' 151). בסופו של דבר, מכוח הסימן שראה רבא בצירוף המקרים, לאחר שאחותו, שאותה לא ראה מזה שנים רבות הביאה לו בדיוק את שביקש העני, קיבל רבא את דברי העני.¹⁶

עמדת המוצא של רבא היא שהצדקה היא נדבנות. בהתאם לעמדה זו, מצופה מן העני להסתפק במועט, ולא לנצל את טוב ליבם של אחרים ולחיות על חשבונם. העני דחה עמדה זאת, ומציע מבט שונה על מערכת היחסים שבין הנותן למקבל: מערכת היחסים איננה בין העשיר לעני, אלא זו מערכת משולשת שבה הקב"ה הוא הגורם הדומיננטי. בהתאם לכך טען העני, שהוא מקבל את העזרה מהקב"ה, שציווה על העשיר לפרנסו. לדבריו, אין קשר ישיר בין הנותן למקבל, אלא הנותן מבצע את ההוראות של הקב"ה, והמקבל נהנה מחסדו של הקב"ה. במערכת שכזו, עושרו של העשיר נתפס כמתנת שמייים ולא כתוצר של ניצול ודיכוי העני, ועניותו של העני נתפסת אף היא כגזירה משמיים, ולא ככישלון אישי של העני. העשיר

15. כתובות סז ע"ב. להלן המקור: "ההוא דאתא לקמיה דרבא. אמר לו במה אתה סועד? אמר לו בתרנגולת פטומה ויין ישן. אמר ליה ולא חיישת לדוחקא דציבורא? אמר ליה אטו מדידהו קאכילנא, מדרחמנא קאכילנא! דתנינא (תהלים קמה, טו) "עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו", בעתם לא נאמר אלא בעתו מלמד שכל אחד ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו. אדהכי אתאי אחתיה דרבא דלא חזיא ליה תליסרי שני ואתיא ליה תרנגולת פטומה ויין ישן. אמר מאי דקמא, אנמר ליה: נענתי לך קום אכול!".

16. לקמן, בעמ' 87 והלאה, נרחיב בעניין זה ונדרון בשאלת היקף הסיוע שיש לתת לעניים.

והעני גם יחד, ממלאים אם כן תפקיד ושליחות בהגשמתו המעשית של ערך האחוה והערבות ההדדית.

ג. הטבע והאדם

1. גישות עקרוניות בהגות המודרנית

אחת משאלות היסוד בגיבושו של משטר כלכלי נוגעת ליכולת האנושית 'להנדס מחדש' את המציאות. על פי הגישה הפרוגרסיבית לאדם יש את היכולת 'להנדס מחדש' את המציאות על פי תבונתו כדי ליצור עולם טוב יותר.¹⁷ לעומת זאת, על פי הגישה השמרנית זוהי יומרה מסוכנת, העלולה לעיתים להזיק יותר מאשר להועיל. לכן, גישה זו מבכרת שינויים עדינים ומתונים מתוך כבוד למנהג ולטבע האנושי.¹⁸

על פי הגישה השמרנית יש לאפשר למשק לפעול באופן טבעי עם מינימום של התערבות ממשלתית.¹⁹ גישה זו עולה בקנה אחד עם תפיסת ה'יד הנעלמה' של אדם סמית', על פיה אם כל אחד מהפרטים בחברה ידאג לרווחתו האישית, אזי התוצאה תהיה מקסום הרווחה לכלל החברה:

כל פרט עִמֵּל כדי להגדיל את רווחיה של כלל החברה ככל יכולתו. הוא אינו מתכוון לקדם את האינטרס הציבורי, ואף אינו יודע באיזו מידה הוא מקדם אותו. [למשל] בהעדפתו לתמוך בתוצרת מקומית על פני תוצרת זרה, הוא מתכוון רק לקידום ביטחונו; ובאמצעות הכוונת תעשייה זו באופן שתוצריה יהיו בעלי הערך הרב ביותר, הוא מתכוון רק כדי להשיא את רווחיו. בכך, כמו במקרים רבים אחרים, הוא מובל על ידי יד נעלמה לקידום מטרה שאינה חלק

17. דיואי, דמוקרטיה וחינוך, פרק שישי.

18. ברק, מחשבות על, פרק 3.

19. ראו למשל: אנציקלופדיה עברית לא, ערך 'שומפטר, יוזף אלויס', עמ' 618, על עמדתו של שומפטר שטען כי תוכנית הנירודיל בארה"ב איכבה את יציאת ארה"ב מהמשבר הכלכלי הגדול במקום להאיץ את השיקום. עוד בעניין זה ראו: מקליי, מולדת התקווה, עמ' 367–379.

ממטרותיו שלו. אין זה תמיד מזיק לחברה שאין כוונתו לכך. כיוון שבאמצעות רדיפת ענייניו הוא, הוא לעתים קרובות מקדם את עניינה של החברה ביתר יעילות מאשר אילו התכוון באמת לקדמה. מעולם לא חזיתי בטובה גדולה שיצאה מאלו שניסו להשפיע על הסחר לטובת הציבור.²⁰

אכן, אף התומכים בכלכלת שוק חופשי מסכימים שבנסיבות מסוימות יש כשל-שוק המחייב התערבות במשק. למשל, כאשר מפעל מזהם את הסביבה כדי להשיא את רווחיו, יש למנוע זאת, כיוון שהאינטרס של המפעל סותר את האינטרס של כלל החברה.²¹

לאור מחלוקת זו ניתן לומר שעל פי הגישה הקומוניסטית פעולה טבעית של המשק תגרום בהכרח לקיפוח החלשים בחברה, ולכן, יש לחתור למהפכה שתפתור את כל הבעיות הכלכליות משורשן. הסוציאליזם אינו קורא אמנם לביטול הקניין הפרטי, אך הוא חותר לצמצום הפערים הכלכליים בחברה, בעזרת מיסים גבוהים, קצבאות רבות וכדומה. גישה זו מניחה שהדרך הטובה ביותר להשיג את צמצום הפערים היא בעזרת מעורבות ממשלתית

20. Smith, *The wealth*, p 399, בתרגום חופשי, להלן המקור:

Every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the public interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestic to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good.

21. פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 30.

רבה הכוללת רגולציה כבדה, ואספקת השירותים החברתית בעזרת סוכנויות ממשלתיות.²²

2. גישתה של תורת ישראל

כדי לבחון את עמדת התורה בשאלה זו נעיין בדו שיח נוסף שבין רבי עקיבא וטורנוסרופוס הרשע:

שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא איזה מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם?
אמר לו (=רבי עקיבא): של בשר ודם נאים...
אמר לו: למה אתם מולים?
אמר לו: אף אני הייתי יודע שאתה עתיד לומר לי כן, לכך הקדמתי ואמרתי לך מעשה בשר ודם הם נאים משל הקב"ה...
אמר לו טורנוסרופוס: הואיל הוא (=הקב"ה) חפץ במילה, למה (=התינוק) אינו יוצא מהול ממעי אמו?
אמר לו רבי עקיבא: ולמה שוררו (=חבל הטבור) יוצא בו, לא תחתוך אמו שוררו? ! ולמה אינו יוצא מהול? לפי שלא נתן הקב"ה לישראל את המצוות אלא כדי לצרף בהן.²³

טורנוסרופוס, נציג הגישה הרומאית, טען שיש לכבד את הטבע ואין להתערב בו. בשל כך הוא התנגד לביצוע מצוות ברית המילה, הפוגעת בגוף האנושי הטבעי.

לעומתו, רבי עקיבא, נציג הגישה היהודית, טען כי בורא העולם ברא את העולם באופן כזה המאפשר ואף מחייב את האדם לפעול בו כדי לתקנו, והדבר בא לידי ביטוי הן בהכנת הלחם מהחיטה והן בברית המילה.

דברי רבי עקיבא משקפים עיקרון יהודי שיטתי ועמוק, על פיו, אין לקבל את הטבע כפי שהוא. עיקרון זה בא לידי ביטוי במצוות רבות המגבילות את הנטיות הטבעיות של האדם, כהגבלות הנוגעות לאכילה, למיניות ועוד.

22. דורון, פריחתה ונסיגתה, עמ' 16.

23. מדרש תנחומא, תזריע, ז.

אף בתחום הכלכלי, מצוות הצדקה ומתנות העניים מלמדות שהתורה אינה מוכנה לקבל את הטבע הכלכלי כנתון, אלא מחייבת את האדם להתערב ולשנות את המציאות הטבעית.

ברם, לדיכוי מוחלט של היצר עלולות להיות גם השלכות שליליות. במדרש²⁴ מובאת מסורת שלפיה לאחר חורבן בית ראשון ביקשו חכמי ישראל לבטל את יצר המין, ובכך להציל את האדם מן החטא. ואכן, בקשה זו התקבלה, אך הקב"ה הזהיר את החכמים, שביטולו של יצר המין ימיט חורבן על העולם. לפיכך, הוחלט לכלוא יצר זה למשך שלושה ימים. עקב כך, מסופר ששום תרנגולת לא הטילה ביצה בימים אלה, ובעקבות זאת החליטו החכמים רק להגביל את עוצמת היצר, אך לא לבטלו.

מדרש זה משקף דילמה עמוקה – היצר הטבעי הוא הכוח המניע את החיים בעולם, ואף שקשה לחיות עמו, אי אפשר בלעדיו. תובנה זו מבהירה, שכל ניסיון 'להנדס מחדש' את החברה תוך התעלמות מן הכוחות הטבעיים המניעים אותה, עלול לגרום לדיכוי כוחות המניעים ומקדמים את הכלכלה והחברה. למשל, הלאמת אמצעי הייצור, גורמת לכך שהאדם הפרטי מאבד עניין בעבודה הקשה, שהרי כל התוצרת תילקח ממנו. התוצאה עלולה אם כן להיות, עיקור של החברה, ושל כוחות החיים שלה.²⁵

נראה אפוא, שתורת ישראל איננה מצדדת בדיכוי היצר הטבעי של האדם להרבות נכסים ועושר (כגישה הסוציאליסטית), אלא בגישה מאוזנת יותר, שאותה מתאר הרמב"ם בדרך זו:

שמא יאמר אדם: הואיל והקנאה והתאוה והכבוד וכיוצא בהם דרך רעה הן ומוציאין את האדם מן העולם, אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון, עד שלא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ישא אשה ולא ישב בדירה נאה ולא ילבש מלבוש נאה, אלא השק והצמר הקשה וכיוצא בהן, כגון כהני העובדי כוכבים, גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא, שהרי הוא אומר בנוזר "וכפר

24. יומא סט ע"ב.

25. כפי שאכן אירע בברית המועצות ובחלק מקיבוצים בישראל. ראו בהרחבה: דר, צדק חלוקתי.

עליו מאשר חטא על הנפש" (במדבר ו, יא). אמרו חכמים: ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר, על אחת כמה וכמה. לפיכך צוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד.²⁶

כלומר, לצד העיקרון המחייב להגביל את היצרים ולא להשלים עם הטבע האנושי, ישנו עיקרון נוגד, הקורא שלא לדכא את היצרים לגמרי. עיקרון זה נכון גם לגבי היצר האנושי לצבור עושר –

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר "מכל אשר לו" ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו.²⁷

בצד ההכרה בערך של תרומה לצורכי מצווה, ההלכה מסתייגת מתרומה מופרזת, העלולה לגרום לעוני. הגישה הנכונה לחיים היא אפוא מאוזנת: מצד אחד אין להתכחש לטבעו הכלכלי של האדם ולנסות ליצור חברה שבה 'כל אחד עובד כפי יכולתו ומקבל כפי צרכיו', ומצד שני אין לקבל טבע זה כפי שהוא. ניתן להתערב בשוק החופשי כדי לסייע לעניים, אך זאת תוך שמירה על השוק החופשי. גישה זו מאזנת בין ערכי החירות והאחווה. היא מאפשרת פעולה חופשית של השוק, ומימוש של הטבע הכלכלי ברוח 'היד הנעלמה', אך מכירה בצורך להתערב בשוק החופשי כדי לסייע למי שזקוק לכך.

ד. אחווה ואחריות אישית

ערך החירות כולל בתוכו גם ערך האחריות האישית, על פיו אדם אחראי לדאוג לצרכיו שלו. שאלת האיזון הנכון בין האחריות האישית לערך אחווה, עולה באופן מובהק בדילמה הידועה של חלוקת קיתון המים בין 'שניים שהיו מהלכין בדרך':

26. רמב"ם דעות ג, א.

27. רמב"ם ערכין ח, יג.

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 חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חברך.²⁸

יושם לב, שהפסוק שממנו למד רבי עקיבא שעל אדם לדאוג בראש ובראשונה לעצמו עוסק במצוות צדקה:

וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך. אל תקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלהיך וחי אחיך עמך.²⁹

מן המילה "עמך" למד רבי עקיבא כי רק לאחר שאדם דאג לקיומו שלו הוא מחויב לדאוג לקיומו של חברו.³⁰ ומשום כך הורה הרמב"ם שלא להקדיש את כל הרכוש "שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות",³¹ ובתלמוד נאמר שחכמים אף אסרו לתרום יותר מחמישית מהרכוש לצדקה.³²

דומה שהעיקרון "חייך קודמים" מלמד שעל האדם מוטלת חובה להיות אחראי לגורלו. חובה זו באה לידי ביטוי גם בהלכה המנחה את העני לעשות כל מאמץ להסתדר ללא סיוע וצדקה:

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו עשה שבתך חול ואל

28. בבא מציעא סב ע"א.

29. ויקרא כה, לה"ל.

30. האחרונים נחלקו האם רבי עקיבא התכוון שאסור להקדים את צורכי חברו לפני צרכיו (שו"ת אגרות משה יו"ד ב, קעד, ענף ד ד"ה ואף), או שמא כוונתו שמותר לאדם לתת עדיפות לעצמו אך הוא רשאי להקדים את חברו עם ירצה (ראשון לציון על שולחן ערוך יו"ד רמז, א), ויש שהסתפקו בכך (שו"ת משפט כהן קמד, טו).

31. רמב"ם ערכין ח, יג.

32. כתובות נ ע"א: "המבזבז – אל יבזבו יותר מחומש".

תצטרך לבריות, ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות.³³

האחריות היא צידו השני של מטבע החירות. לצד החירות לה אדם זכאי, מוטלת עליו גם האחריות לדאוג לעצמו בכוחות עצמו. רבי עקיבא לימד אפוא, שהאחריות האישית קודמת לאחריות החברתית, שהחירות קודמת לאחווה.

ניתן גם לראות בדברי רבי עקיבא עמדה המכירה בערך של האחריות האישית כחלק מן המגמה של כיבוד הטבע האנושי, שלפיו כל אחד דואג לעצמו. עיקרון זה, כאמור, חל גם כלפי המסייע, הנדרש לוודא שהסיוע לא יפגע בו, וגם כלפי מקבל הסיוע, הנדרש להיזהר לבל יפתח תלות בזולת. לכן קבע הרמב"ם שמעלת הצדקה "שאינ למעלה ממנה" היא – "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".³⁴ צדקה שכזו מאפשרת לנזקק לשמור על היכולת להיות אחראי לגורלו, ובכך היא מאפשרת לאדם לשמור על המצב הטבעי הכלכלי, שבו כל אדם אדון לעצמו.

אכן, ניתן לטעון שערך האחווה עלול לעודד בריחה מן האחריות האישית, בהיותו מחייב סיוע לכל עני, אף אם הוא ירד מנכסיו משום שנמנע מליטול אחריות על חייו. אלא שטענה זו מתבססת על תפיסת עולם המאשימה את העני בעניותו, תפיסת עולם שכאמור לעיל, אין היהדות מצדדת בה. זאת ועוד, ככל הנראה תפיסת העולם היהודית מעדיפה את ערך האחווה על פני ערך האחריות האישית במקרה כזה.

כללו של דבר: הדרך הראויה להתמודדות עם העוני עוברת דרך העני עצמו. ממנו אנו מצפים ליטול אחריות על חייו, לנסות ולצאת ממעגל העוני מבלי לפתח תלות בחברה. אם כשל בכך, החברה תפגין אחווה כלפיו ותיחלץ לעזרתו, אך תעשה זאת בדרך המאפשרת לו לשקם את יכולתו לקחת אחריות על חייו.

33. רמב"ם מתנות עניים י, יח.

34. רמב"ם מתנות עניים י, ז.

ה. הקניין הפרטי³⁵

בניגוד לחלק מהתפיסות הנוצריות, היהדות לא הסתייגה מן העושר. אברהם, אבי האומה, מתואר בתורה כמי שהיה "כבוד מאד במקנה בכסף ובוזהב"³⁶ ותיאורים דומים ניתן למצוא גם על יצחק אבינו³⁷ ועל יעקב אבינו.³⁸ ההבטחה האלוקית לעם, אם ישמור את מצוות התורה היא: "והותרך ה' לטובה בפרי בטנך ובפרי בהמתך ובפרי אדמתך על האדמה אשר נשבע ה' לאבתך לתת לך. יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשה ידך והלית גוים רבים ואתה לא תלוה"³⁹. העושר, כמבואר בתלמוד, הינו אף תנאי להשגתן של מעלות רוחניות, שהרי "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר"⁴⁰.

בהתאם לכך, ההלכה רואה בחומרה כל פגיעה בקניין הפרטי, עד שלימד רבי יוחנן ש"כל הגוזל את חברו שוה פרוטה – כאילו נוטל נשמתו ממנו"⁴¹. הקניין הפרטי אף זוכה להגנה רחבה, הבאה לידי ביטוי בהלכות גניבה,⁴²

35. תת פרק זה מבוסס על הרב ליפשיץ, כלכלה וערכי, פרק ב, ראו עוד: הרב ליפשיץ, על תורת.

36. בראשית יג, ב.

37. בראשית כו, יג-יד.

38. בראשית ל, מג.

39. דברים כח, יא-יב.

40. שבת צב ע"א, וכן הקדמת הרמב"ם למשנה: "לפי הכלל שאצלינו אין הנבואה שורה אלא על חכם, גבור ועשיר". אולם, ראו תוספות בבא מציעא נח ע"ב, ד"ה זה, שכתבו: "הגזול לחבירו שוה פרוטה כאילו גזל נשמתו היינו משום דפעמים רעב כבוד ואין לו במה לקנות, אבל יש הרבה בני אדם שאינם חסרים כל כך", דהיינו, חומרת איסור גזל הינה דווקא כאשר גוזלים אדם עני ופוגעים ביכולתו להתקיים. משמע שלא מדובר בחשיבות הקניין הפרטי אלא בחומרת הפגיעה באדם החלש.

כמו כן ראו את דברי חז"ל: "הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה" (נדרים פא ע"א), מהם עולה שלעיתים העוני מהווה מצע נוח יותר להתפתחות רוחנית.

41. בבא קמא קיט ע"א, וכן רמב"ם גזלה ואבדה א, יג.

42. רמב"ם גניבה א, א

גזילה ואבידה,⁴³ ובאיסור להזיק לרכושו של אדם.⁴⁴ הוא אף חיוני לשם פיתוח ערך האחיות האישית, שדובר עליו לעיל בהרחבה.

ברם, אין להסיק מכך, שתורת ישראל רואה בקניין הפרטי ערך מקודש. סיפורה של סדום, משמש כתמרור אזהרה בפני הגנת יתר על זכות הקניין, ועליה התנבא יחזקאל: "הנה זה היה עון סדם אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה".⁴⁵ מצוות הצדקה, המבטאת את האחוה האנושית, נועדה להגביל את הקניין הפרטי ולאזנו, לבל נאחזז במידת סדום.

חז"ל ראו בסדום מעין אב־טיפוס להקפדת יתר על זכות הקניין, ואף אמרו: "האומר שלי שלי ושליך שלך – זו מדה בינונית, ויש אומרים: זו מדת סדום".⁴⁶ אכן, ראוי לכבד את זכות הקניין, אך כשהדבר נעשה בנוקשות, תוך התעלמות מצורכי הזולת, הרי שמידה זו הופכת למידה מגונה, 'מידת סדום'.⁴⁷

'מידת סדום' היא עיקרון הלכתי, המבטא שימוש לרעה בזכות. כך למשל, נאמר בתלמוד⁴⁸ שאם אדם התחייב לחברו לבצע עבורו עבודה מסוימת במקום שישלם דמי שכירות, וכעת המשכיר אינו זקוק לעבודה – השוכר נדרש לבצע את העבודה עבור אדם אחר, ואת שכרו יעביר למשכיר. במקרה זה, עמידה דווקנית של השוכר על קיום ההסכם המקורי היא בגדר 'מידת סדום', כיוון שהיא אינה מועילה לו אלא רק מזיקה למשכיר.

ההגבלה על הקניין הפרטי באה לידי ביטוי אף בהלכות רבות, שנועדו למנוע מן העשיר לנצל את עושרו לרעה או לחייבו לסייע לזולת, ובהן האיסור להלוות בריבית, החובה לתת צדקה, ועוד.

43. רמב"ם גזלה ואבדה א, א.

44. טור חר"מ, שעח.

45. יחזקאל טז, מט.

46. משנה אבות ה, י.

47. מאירי שם.

48. בבא מציעא קג ע"א, וכן נפסק בשולחן ערוך חר"מ שיח, א.

כאמור, ההגנה על הקניין הפרטי נגזרת מערך החירות, המחייב להימנע מפגיעה באדם, בגופו, ברכושו ובחירותו. קיים מתח טבעי בין ערך זה לערך האחוה, המחייב לעיתים הגבלה של הקניין הפרטי, כדי למנוע נזק לאחרים ואף כדי לסייע להם. גישתה המורכבת של תורת ישראל לקניין הפרטי מבקשת לאזן בין ערכים אלו. מצד אחד, הקניין הפרטי זוכה להגנה משפטית ומוסרית, כמתחייב לשם הגשמת ערך החירות. מצד שני, הקניין הפרטי איננו נתפס כזכות 'מקודשת', ובשל כך ניתן להגבילו כדי להגשים את ערך האחוה.

1. הסמכות לתקן תקנות מעבר למה שההלכה מחייבת

עד כה ראינו שהעמדה היהודית השיטתית היא שיש להתערב ולהגביל את הטבע והיצרים אך לא לדכא אותם. ניתן היה לטעון שמידת ההתערבות הראויה היא זו שנקבעה בהלכה, ולכל היותר מתוך השראה של ההלכה בלבד ולא יותר. על פי גישה זו, אם בהלכה מצאנו צדקה לעניים בלבד, הרי שחוק הנותן סיוע אוניברסלי איננו ראוי ואולי אף אסור.⁴⁹

אלא שבהלכה עצמה מצאנו שורה של תקנות שתיקנו חכמי התורה בתחומי הרווחה. חלקן הרחיבו והוסיפו על מה שקבעה התורה, וחלקן מהוות חידוש עצמאי ובמיעוטן יש אף הגבלה של מצוות התורה.

דוגמה להרחבה של מצוות התורה היא פסיקת הרמב"ם⁵⁰ שהחובה להפריש תרומות ומעשרות, ובכלל זה מעשר עני, אינה חלה מן התורה כל זמן שבארץ ישראל נמצא מיעוטו של עם ישראל. אולם, חכמים תיקנו להפריש תרומות ומעשרות גם כאשר מיעוטו של עם ישראל נמצא בארץ, כיוון שראו צורך לתקן תקנות מעבר לדין תורה.

חכמים תיקנו גם תקנות עצמאיות, כגון זו הקובעת כי במקרה של מחלוקת בין עובד ומעסיק האם שכרו של העובד שולם – יוכל העובד להישבע שלא

49. כגון: גרשוני, מדינת הרווחה.

50. רמב"ם תרומות א, כו.

קיבל שכר ולקבל את שכרו.⁵¹ תקנה זו מהווה מימוש של ערך האחווה, מעבר למה שדין תורה מחייב.

יש גם תקנות שמגבילות את מימוש מצוות התורה. דוגמה מובהקת היא תקנת הפרוזבול. לדעת הרמב"ם בעניין מצווה זו היו כמה שינויים. בשלב הראשון, על פי התורה בסוף שנת השמיטה כל החובות נמחקים, אולם, דין זה חל רק בזמן שגם מצוות היוכל חלה.⁵² בשלב השני תיקנו חכמים שהחובות יישמשו גם כשמצוות יוכל אינה חלה (הרחבה).⁵³ בשלב השלישי, החליט הלל הזקן לבטל את ההרחבה, כיוון שראה ששמיטת החובות גורמת למלוים שלא לקיים את המצווה להלוות בכלל מחשש שכספם לא יוחזר. הוא עשה זאת בעזרת תקנת הפרוזבול.⁵⁴

יתרה מזו, לדעת הראב"ד⁵⁵ תקנת פרוזבול גוברת גם על מצווה מן התורה (דאורייתא), כלומר, לשיטתו חכמים תיקנו תקנה שתגביל את יישום אחת ממצוות התורה (שמיטת כספים), כדי לחזק את שמירת מצווה אחרת (הלוואה).

מצאנו אפוא הן תקנות המרחיבות את דין התורה, הן תקנות עצמאיות לצד דין התורה, ואפילו תקנות המבטלות את התורה.

עד כה עסקנו בתקנות חכמי התורה, נוסף עליהן, ההלכה הסמיכה את הציבור ונציגו לתקן תקנות על פי שיקול דעתם, ובכלל זה בתחום הכלכלי והחברתי.⁵⁶ כבר בתוספתא נאמר שהציבור רשאי לקבוע בתקנה מה יהיה שכר הפועלים.⁵⁷

51. משנה שבועות מד ע"ב; רמב"ם שכירות יא, ו; שולחן ערוך חו"מ פט, ב.

52. רמב"ם שמיטה ויובל ט, ב.

53. שם, ג.

54. שם, טז.

55. השגות הראב"ד על הרמב"ם שם.

56. להרחבה בסוגיה זו ראו: רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 99–121.

57. תוספתא בבא מציעא יא, כג, וכן נפסק בשולחן ערוך חו"מ רלא, כז.

כמו כן, נאמר שם: "רשאיין החמריין לומר כל מי שתמות חמורו נעמיד לו חמור אחר".⁵⁸ כלומר, נוהגי החמורים יכולים לתקן תקנה שתכפה מעין ביטוח על החבורה, ותבטיח למי שחמורו ימות בדרך, חמור חלופי. דברים אלה מהווים מקור איתן לסמכות של הציבור להקים ביטוח לאומי שכופה על הפרט לממן ביטוח ממשלתי.

משמעות הדברים היא שעקרון ההתערבות בטבע הכלכלי אינו מוגבל רק להתערבות שמחייבות מצוות התורה, אלא הוא מעניק לחכמי התורה ולנציגי הציבור סמכות לחוקק חוקים נוספים. חוקים אלה אמורים להיות ברוח התורה או כדי להתמודד עם צורך חברתי כפי שהבינו זאת חכמי התורה ומנהיגי הציבור. סמכות זו מלמדת על כך שמצוות התורה הינן נקודת המוצא של הדיון, אולם, ניתן להוסיף עליהן ואף להגביל אותן בנסיבות מסוימות. ההנחה של התורה היא שלא יהיה די במצוות התורה כדי להגן על החירות וכדי לממש את האחוה, ולשם כך יהיה צורך ברגולציה ובהתערבות נוספת. אשר על כן, במהלך הספר נבחן גישות וכלי מדיניות שונים לאור ערכיה של התורה.

ז. דיון

תפיסות היסוד של מדיניות הרווחה של תורת ישראל, כפי שהם משתקפים במקורות שנדונו בפרק זה, שונים במובנים רבים מאלו השולטים בחלק מהתפיסות החברתיות המצויות כיום. תורת ישראל רואה ערך רב בפיתוח עולם הרוח של האדם, ערך שהוא אף חשוב מערך הקיום החומרי. תפיסה זו מחייבת תשומת לב מיוחדת גם לרווחה הנפשית והרוחנית של האדם, ועשויות להיות לה השלכות רבות בכל הנוגע להקצאת המשאבים הציבוריים.

במובחן מתפיסות עולם מודרניות, התולות את האשמה בקיומו של עוני באדם, תורת ישראל גורסת שהעוני והמצוקה לא באו לעולם באשמתם של העניים או של העשירים. אלא הם מעין חוק טבע, שנוצר על ידי בורא העולם כדי לאפשר לבני האדם להתמודד עם העוני בצורה מוסרית והגונה.

58. תוספתא בבא מציעא יא, כה, וכן נפסק בשולחן ערוך חו"מ רלא, כה.

תפיסה זו אינה מאפשרת לעשיר לפטור עצמו מן האחריות לגורלו של העני בטענה שהעני אשם בעוניו, ואף אינה מאפשרת לעני לפטור עצמו מלקחת אחריות לגורלו, בטענה שהעשיר, ש'החליש' אותו, הוא הנושא באחריות לשיפור מצבו הכלכלי.

התפיסה האמורה אינה מבחינה בין העוני למצוקות אחרות, שברור לכול שהן תוצאה של 'כוח עליון', כמחלות ואסונות טבע. אכן מי שמחזיק בתפיסה הומניסטית מודרנית עשוי לטעון שיש לצפות מחברה הוגנת להתכונן לכל אסון, ולהעניק טיפול ועזרה לכל נזקק, ומשלא עשתה זאת, הרי החברה היא שהחלישה את החלשים. אין לקבל טענה זו. אי מתן סיוע אינו זהה לפגיעה מכוונת.

יתרה מזו, ישנה מקרים בהם אדם מסוים נקלע למצוקה עקב פעולות או מתדלים של אחרים, כגון עקב הזנחה הורית ופגיעות בתוך המשפחה. בנסיבות אלו קשה להטיל את האחריות למצוקה על החברה, משום שלא תמיד היה מי שידע על המצב, ולא תמיד ניתן היה לסייע. נראה כי הטלת אחריות בלתי־מוגבלת על החברה נובעת מתפיסה הומניסטית הרואה באדם שליט יחיד בעולם, מעין תחליף לאל. זו תפיסה ששום אדם דתי ושום אדם רציונלי, כל אחד משיקוליו, אינו יכול לקבל.

באופן פרדוקסלי, דווקא הגישה הרואה בעוני תופעה חברתית שאינה ניתנת להכחדה, שוללת את הייאוש שהוא מנת חלקם של אלו הסבורים שניתן להכחיד את העוני, הנוכחים לדעת שתוכניות למאבק בעוני כשלו, ורמת העוני נותרה בעינה. אדרבה, מאחר שהמלחמה בעוני נתפסת כחובה מוסרית שאינה תלויה בתוצאה, היא הופכת לחובה שאין לה סוף ולעולם לא יוכל האדם לשחרר עצמו מקיומה.

מצאנו שתורת ישראל מצדדת בגישה מאוזנת בנוגע לערכי החירות והאחווה. מצד אחד, היא מכירה בצורך להתערב בטבע, להגביל את השוק החופשי לשם מימוש ערך האחווה מכוח מצוות התורה ותקנות חכמים. מצד שני, היא מצדדת בשמירה על השוק החופשי. גישה מאוזנת זו מחייבת התערבות מדודה בשוק החופשי, המודעת לכך שהתערבות־יתר עלולה

להרוס יותר משתתקן, ושלא ניתן להכחיד את העוני, ש"לא עליך המלאכה לגמור", אך מצד שני, "אין אתה בן חורין להיבטל ממנה".

מכוחה של גישה זו נבחן את היחס בין אחריות אישית לאחריות לזולת. למדנו שמערך החירות גוזרת התורה את החובה, המוטלת על כל אדם, לקחת אחריות על גורלו, ולפעול בדרך שתבטיח לו עצמאות כלכלית. גם אם נקלע לקשיים על האדם להימנע ככל הניתן מקבלת סיוע מאחרים. בצד חובה זו, בשם ערך האחווה, ההלכה מטילה על החברה אחריות לסייע לנזקק.

מצאנו כי תורת ישראל מצדדת במתן הגנה לקניין הפרטי, הנתפס כדבר מבורך, שיש בו כדי לתרום לפיתוח רוח האדם. גישה זו נגזרת גם מגישה עקרונית הרוואה בחיוב את ההגנה על הטבע האנושי לצבור נכסים, ומעודדת פיתוח של יוזמה אנושית ואחריות אישית.

ובכל זאת, ההלכה לא ראתה בקניין הפרטי ערך מקודש. היא הסתייגה מהגנת יתר של הקניין הפרטי, העולה כדי ניכור וכרסום בערך האחווה. מימושו של ערך זה חייב הגבלה מסוימת של זכות הקניין, בעיקר דרך מצוות הצדקה (אשר מאפשרת לכפות על העשיר לסייע לעני גם בניגוד לרצונו, ראו לקמן עמ' 145), המחייבת התערבות מתונה בטבע הכלכלי ובשוק החופשי.

חתמנו את הפרק בכך שהמצוות הכלכליות של התורה אינן 'רשימה סגורה' אלא להיפך, הן מקור השראה לתקנות וחוקים נוספים ברוחן.

שער שני:

עקרונות הרווחה היהודית

פרק ג

דגמים שונים של מדינת רווחה: מסגרת מושגית

המונח 'מדינת רווחה' מתאר מדינה הנוקטת מדיניות כלכלית המבוססת על סיוע לכלל האוכלוסייה, ללא תלות בנזקקות, המכונה: סיוע אוניברסלי, על מנת לתת מענה למצבי נזקקות ומשבר במהלך החיים. מדינת הרווחה היא סופו של תהליך היסטורי בן מאות שנים (לסקירה היסטורית ראו לקמן עמ' 269). למדינת הרווחה קדמו חוקי העניים שנחקקו באנגליה החל מהמאה ה-16, במשך כ-350 שנה. חוקי העניים ביקשו לחייב את הקהילות לתמוך בעניים בלבד (סיוע סלקטיבי), ולהטיל סנקציות שונות על עניים שהיו יכולים לעבוד, ובכל זאת נותרו בעניותם.

לקראת סוף המאה ה-19 יזם קנצלר הקיסרות הגרמנית, אוטו פון ביסמארק, חקיקה של חוקים למען העובדים, ובכלל זה: ביטוח תאונות, מחלה ונכות וכן נחקק חוק פנסיה ממלכתי. חוקים אלה הבטיחו הגנה על העובדים במצבי משבר כלכלי ובתקופת הזקנה. יוזמה זו נועדה לבלום את הסחף של מעמד הפועלים אחר הקומוניזם, שהבטיח שיפור בתנאי החיים של הפועלים בדרך של מהפכה וביטול הקניין הפרטי. עוד קודם לכן, הוקמה מערכת חינוך ציבורית בגרמניה (סוף המאה ה-18), אליה הצטרפה בהמשך גם אנגליה (סוף המאה ה-19). דומה כי יוזמות אלה היו הצעד המשמעותי הראשון לקראת כינונה של מדינת רווחה.

יסודותיה של מדינת הרווחה, כפי שהיא מוכרת כיום, עוצבו באנגליה במסגרת דו"ח שהוגש לפרלמנט הבריטי בשנת 1942, שכונה דו"ח בוורידג'. דו"ח זה הכיל תוכנית שנועדה לחסל את המחסור על ידי יצירת רשת ביטחון כלכלית. לשם כך הוצע למסד סיוע אוניברסלי לכל אדם ללא

תלות במבחני הכנסה או בנזקקות, בשלבי חיים בהם אדם זקוק לסיוע כלכלי (כגון, לידה, זקנה, נכות וכדומה). בעקבות אנגליה, מדינות נוספות אמצו את הדגם שהוצע בדו"ח האמור, בשניונים כאלה ואחרים. מדיניות זו התפתחה והתרחבה, עד שהגיעה לשיא בשנות ה-70 של המאה ה-20, ולאחר מכן החל תהליך של צמצום מדיניות זו במדינות רבות בעולם.

בעת כתיבת שורות אלה, מדינת ישראל נחשבת כמדינת רווחה, המפעילה חלק ניכר מהכלים שהוזכרו לעיל, ובכלל זה: מערכת חינוך ציבורית, ביטוח בריאות ציבורי, בנוסף, המדינה מעניקה שורה של קצבאות אוניברסליות (כגון, דמי לידה, קצבאות ילדים, זקנה, ונכות), לצד קצבאות סלקטיביות לנזקקים בלבד (כגון, הבטחת הכנסה). כמו כן, המדינה מתערבת בשוק העבודה, באמצעות רגולציה המבקשת להגן על שכר העובד, על תנאי עבודתו ועוד, מחייבת כל עובד לחסוך לפנסיה, וממסדת מנגנון של פיצוי עובד שנפגע בתאונה או סובל מנכות עקב עבודתו.

אספינג-אנדרסן¹ ביקש לסווג את הדגמים השונים של מדינת הרווחה המקובלים במדינות מערביות תחת שלושה סוגים, בהתבסס על שלוש שאלות יסוד:

- א. אופי החברה – האם היא מורכבת מפרטים בלבד או שמה גם ממסגרות חברתיות כגון משפחה וקהילה?
- ב. האתגר החברתי – מהי הבעיה החברתית שאיתה מבקשת המדינה להתמודד?
- ג. כלי המדיניות – מה הם כלי המדיניות שבהם עושה המדינה שימוש על מנת להתמודד עם האתגר החברתי האמור?

נתאר את הדגמים השונים של אספינג-אנדרסן בקיצור נמרץ.

הדגם הליברלי, שניתן לכנותו גם כדגם הקפיטליסטי, מתאר את החברה כאוסף של אינדיבידואלים, שהאתגר הרובץ לפתחה הוא – מחסור באמצעי קיום מינימליים ועוני. כלי המדיניות שמציע דגם זה כדי להתמודד עם

1. Esping-Andersen, The Three. ראו סיכום בעברית אצל בן ישראל, ביטחון ורווחה, עמ' 250.

האתגר האמור הם: עידוד ענף הביטוח הפרטי לשם התמודדות עם אסונות הגורמים לעוני, במסגרת השוק החופשי, וחלוקת קצבאות לנזקקים בלבד (סיוע סלקטיבי) הממומן מגביית מיסים. דגם זה נוהג בארה"ב ובאנגליה (מאז ממשלת מרגרט תאצ'ר ועד ימינו).

דגם זה מדגיש את ערכי החירות והאחריות האישית, ולכן עיקר האחריות להתמודדות עם מחסור כלכלי אישי מוטלת על האזרח, לפי הבנתו ובחירתו. בהתאם לכך, התערבות המדינה בשוק החופשי היא מינימלית. דגם זה אינו נותן משקל רב לערך האחוה, ככל שמדובר בסיוע לנזקקים, והוא עוין את רעיון השוויון הכלכלי. לכן, במדינת רווחה מסוג זה, פערים כלכליים, כשלעצמם, אינם מוגדרים כאתגר חברתי, ולא נעשה כל מאמץ לצמצמם.

הדגם השמרני מניח שהחברה מורכבת מרשתות חברתיות שונות, כמשפחה, ועדי עובדים, וכדומה. לפי דגם זה, האתגר המרכזי שעמו על החברה להתמודד הוא, הפגיעה במעמד (סטטוס) הכלכלי-חברתי של האזרח. הכלים המוצעים במדינות רווחה המאמצות דגם זה הם: תמיכה המבוססת על הרשתות החברתיות הטבעיות, ובראשן המשפחה, יחד עם התערבות ממשלתית בצורה של ביטוח לאומי, שנועד להבטיח שמירה על רמת החיים במקרה אסון שעמו לא יצליחו הרשתות החברתיות הטבעיות להתמודד. דגם זה נוהג כיום במדינות מערב אירופה, כגרמניה.

דגם זה מדגיש את ערך האחוה, בהיותו רגיש לפגיעה בסטטוס הכלכלי-חברתי ולמצוקה הבאה בעקבותיה. הוא כולל אמנם התערבות חברתית מסוימת בשוק החופשי, שיש בה כדי להגביל את החירות האישית, אך אין הוא חותר לשוויון כלכלי. הוא אינו מנסה לשפר את הסטטוס הכלכלי של השכבות החלשות כדי להגביר את השוויון, אלא רק למנוע פגיעה בסטטוס הקיים.

הדגם הסוציאלי-דמוקרטי מבקש להטיל על המדינה אחריות ישירה לגורלו של האזרח. האתגר שעמו מבקש דגם זה להתמודד הוא – חוסר שוויון כלכלי בחברה הבא לידי ביטוי בפערים הכלכליים. בהתאם לכך, יעדה של המדיניות הכלכלית הוא – להגביר את השוויון בחברה. האמצעים

שישמשו לשם הגשמת מדיניות זו הם: מיסוי כבד על המעמד הבינוני והגבוה, אספקת שירותים חיוניים על ידי המדינה (כגון, חינוך ובריאות) לכל אזרח וכן הענקת קצבאות לכלל האזרחים (קצבאות אוניברסליות), ולא רק לנזקקים. דגם זה נוהג במדינות סקנדינביה.

דגם זה, בחתירתו אל השוויון כלכלי, מגביל בהכרח את החירות, זאת, לצד ההנחה כי כל אזרח זכאי לתנאי חיים ראויים אותם על המדינה לספק. הוא אף מכיל יסודות פטרנליסטיים באשר הוא מניח שהמדינה יודעת טוב יותר מן האזרח, מה טוב עבורו ולמה הוא זקוק. גישה זו מנוגדת לתפיסה הליברלית, שמניחה שכל אדם יודע מה טוב בשבילו, ושהשוק החופשי הוא הערובה להבטיח לאדם שישגי מה שטוב עבורו.

יודגש, שלושת הדגמים האמורים מציגים פשרה, בדרך זו או אחרת, בין הגישה הקפיטליסטית לגישה הקומוניסטית. לכן, אין הם מניחים את דעתם של התומכים האדוקים באחת משתי הגישות האמורות. שלושת הדגמים אינם מציעים שוויון מלא ואף לא חירות מלאה. כולם מצדדים בהתערבות בשוק החופשי, במינון זה או אחר, כדי לסייע לנזקקים.

דגמים אלו יסייעו לנו בהמשך הדרך, כדי להבין לעומק את הגישה הכלכלית של ההלכה היהודית.

נפתח אפוא בשאלה, מה הבעיה החברתית איתה ההלכה מתמודדת? כדי להשיב לשאלה זו נבחן מי זכאי לסיוע, האם נזקקים בלבד? האם כל מי שמעמדו הכלכלי נפגע או שמא כל מי שסובל מחוסר שוויון? שאלה נגזרת משאלות אלו היא, האם חובת הסיוע חלה גם כלפי מי שגרם מצוקה לעצמו או שביכולתו לחלץ עצמו מן המצוקה אך אינו עושה זאת?

בהמשך נדון בשאלה, מי נושא באחריות לטיפול במצוקה החברתית – מי שסובל ממצוקה? משפחתו? הקהילה הקרובה?

מכאן נפנה לדון בדרך שבה יינתן הסיוע. האם הוא יינתן על בסיס וולונטרי? האם מכוח ההכרה בקיומן של זכויות חברתיות, שעל החברה לדאוג לכיבודן, או שמא על בסיס הטלת חובות חברתיות על בני החברה? מכאן נמשיך ונדון בשאלה האם ראוי שהסיוע יינתן על בסיס אוניברסלי,

המתעלם מן הצורך הממשי של מקבל הסיוע, כמקובל במדינת הרווחה, או שמא על בסיס סלקטיבי, לנזקקים בלבד?

כפי שיודגש להלן, התשובה לכל אחת מהשאלות אלו תשקף את האיזון הראוי בעיני ההלכה בין ערכי החירות, השוויון והאחווה.

פרק ד

הגדרת העוני

א. מבוא

כזכור, הדגם הליברלי של אספינג־אנדרסן, המדגיש את ערך החירות, גורס שהאתגר העיקרי שעמו נדרשת החברה להתמודד הוא – מחסור באמצעי קיום בסיסיים. בהתאם לדגם השמרני, המדגיש את ערך האחווה, האתגר העיקרי שעמו נדרשת החברה להתמודד הוא – פגיעה משמעותית ברמת החיים. ובהתאם לדגם הסוציאלי־דמוקרטי, המדגיש את ערך השוויון, האתגר העיקרי שעמו נדרשת החברה להתמודד הוא – חוסר שוויון.

כבר ראינו כי ההלכה דוגלת באחווה ובחירות אך לא בשוויון, בנוסף לכך, ההלכה מחייבת להתמודד עם בעיית העוני, ולכן הדעת נותנת כי מעיון בסוגיית הגדרת העוני נוכל ללמוד באופן מדויק יותר מהו האתגר החברתי המרכזי שעמו ההלכה מתמודדת. גם כאן, כדי להבין היטב את הכתוב במקורות נקדים ונעיין בהגדרות השונות לעוני הקיימות בעולם המחקר.

ב. הגדרת העוני

'עוני' איננו מושג אובייקטיבי. הגדרתו מושפעת מתפיסת עולם ערכית. ובכל זאת, מדדי העוני השונים הנהוגים בעולם, היו לגורם בעל משקל רב, בהיותם כלי בקרה על איכות התוצאות של המדיניות הממשלתית למאבק

* פרק זה מבוסס על מאמרי: רכניץ, מדידת עוני. וראו עוד: הלינגר, בעיית העוני; הלינגר, מצוות צדקה, אשר הציג גישה שונה במקצת.

בעוני.¹ ישנן כמה דרכים להגדיר 'עוני',² ומקובל לסווגן תחת שלוש קטגוריות:³ הגדרה יחסית, הגדרה מוחלטת והגדרה מעורבת.

1. ההגדרה היחסית

ההגדרה היחסית מניחה שעוני מבטא פערים כלכליים גדולים בחברה –

אנשים ומשפחות שרויים בעוני, לפי הגדרה זו כאשר מצבם נחות באופן ניכר בהשוואה למצבם של רוב האנשים והמשפחות באותה חברה או קהילה. ההנחה המונחת ביסוד גישה זו היא שלעוני יש קנה מידה בלתי קבוע ושהוא משתנה על פי רמת החיים הכללית בחברה. גישה זו... מבטאת גם את בעיית חוסר השוויון הכלכלי.⁴

גישה זו תואמת את הדגם הסוציאלי-דמוקרטי של אספינג-אנדרסן הרואה בחוסר שוויון כלכלי את האתגר העיקרי שעמו על החברה להתמודד. במסגרת הגדרה זו ניתן לזהות שתי הגדרות משנה עיקריות: הראשונה מודדת את העוני על פי אחוז מסוים מההכנסה הממוצעת בכלל החברה. הגדרה זו מניחה ש'עוני' הוא פער כלכלי בין האדם לכלל החברה. בהתאם להגדרה זו, העובדה שבחברה מסוימת יש אזרחים שהם עשירים מאוד, מעלה את קו העוני (בהיותו מושפע ממוצע ההכנסות), ומן הסתם תוביל לכך שיותר אנשים יוגדרו כעניים. למשל, אם אחד מעשירי העולם יבחר לגור בישראל, הוא יגרום בכך לעלייה של קו העוני, כיוון שהכנסותיו העצומות ישפיעו על ממוצע ההכנסות במדינה. בהגדרה זו כמעט ולא נעשה שימוש בשנים האחרונות במדינות ה-OECD.⁵

1. דורון, הגדרת העוני, עמ' 18.
2. שם, עמ' 15.
3. ישנן גם הגדרות נוספות, אשר מופיעות במחקר ולא אומצו על ידי מדינות, להרחבה ראו: קטן, בעיית העוני, עמ' 22-39.
4. דורון, הגדרת העוני, עמ' 17.
5. נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 61-83.

השנייה, מודדת את העוני על פי אחוז מסוים מההכנסה החציונית, כלומר על פי האדם שחצי מהחברה מרוויחה יותר ממנו וחצי מהחברה מרוויחה פחות ממנו. הגדרה זו משקפת השוואה לרמת החיים של המעמד הבינוני, אשר החציון מייצג. על פי הגדרה זו, לשיעור ההכנסות של העשירים לא תהיה כל השפעה על הגדרת העוני, ורק כאשר ההכנסה של האדם החציוני תעלה, ובדרך כלל זה יקרה כאשר תהיה עלייה של הכנסות מעמד הביניים. זו הגדרת העוני במדינות האיחוד האירופי ובישראל.⁶

חשוב להדגיש כי על פי שתי גישות אלה ככל שרמת החיים בכלל החברה עולה, כך גם עולה קו העוני. כדי למנוע גידול בשיעור העניים כאשר קו העוני עולה יש לוודא שההכנסות של העניים עולות בהתאם. כדי לצמצם את שיעור העוני יש לפעול לכך שההכנסות של העניים יגדלו בקצב מהיר מקצב העלייה של קו העוני.⁷

6. נתנוון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 61–83.
7. למרות זאת, גם על פי הגדרות אלה ייתכן מצב בו לא יהיו בחברה עניים בכלל. ניתן להמחיש זאת בעזרת הדוגמאות הבאות:

בהתאם למדידת קו העוני על פי הכנסה חציונית, ובהנחה שבחברה מסוימת ישנם אחד עשר אנשים בלבד, ההכנסה החציונית היא של האדם שההכנסה שלו היא השישית בגודלה (כיוון שיש חמישה שמרוויחים יותר ממנו וחמישה שמרוויחים פחות ממנו). על פי גישה זו, קו העוני לא יושפע בכלל מהגידול בהכנסות של חמשת האנשים שמרוויחים יותר מהחציון. לפיכך, אם החציון מרוויח 10,000 ₪ בחודש, קו העוני מוגדר (כמו בישראל) כחצי מההכנסה החציונית, קו העוני הוא 5,000 ₪, וייתכן מצב שבו כל מי שמרוויח פחות מהחציון ירוויח יותר מ-5,000 ₪ ואז לא יהיה בכלל עוני בחברה זו.

בהתאם למדידת קו העוני לפי ממוצע ההכנסות, ובהנחה שבחברה מסוימת ישנם עשרה אנשים. שני עשירים מרוויחים 30,000 ₪ בחודש כל אחד (סך ההכנסות של העשירים הוא 60,000 ₪ בחודש), ארבעה נוספים (מעמד הביניים) מרוויחים 10,000 ₪ בחודש כל אחד (סך ההכנסות מעמד הביניים הוא 40,000 ₪ בחודש), ארבעה מרוויחים 5,000 ₪ בחודש כל אחד (סך הכנסות העניים הוא 20,000 ₪ בחודש). כלל ההכנסות בחברה זו הוא 120,000 ₪. ממוצע ההכנסות הוא 12,000 ₪ לאדם, וחצי הממוצע הוא 6,000 ₪, ממילא בחברה זו יש ארבעה עניים. אילו היו מרוויחים 7,000 ₪ לחודש כל אחד, היה קו העוני עולה ל-6,400 ₪, ולא היו עניים בחברה זו. על פי גישת הממוצע, כל עלייה בהכנסות של העשיר ביותר בחברה גורמת לעליית קו העוני ולגידול במספר העניים.

2. ההגדרה המוחלטת

ההגדרה המוחלטת מניחה –

שקו העוני נקבע לפי... המינימום הדרוש לסיפוק הצרכים הבסיסיים הנחוצים לקיום... גישה זו מבטאת בעיקר את בעיית המחסור הכלכלי באופן אבסולוטי כגורם הקובע מצב של עוני.⁸

הגדרה זו תואמת את הדגם הליברלי של אספינג-אנדרסן, המדגיש את ערך החירות, ורואה את המחסור באמצעי קיום בסיסיים כאתגר המרכזי הרובץ לפתחה של החברה. אף במסגרת קטגוריה זו ניתן להבחין בין שתי הגדרות משנה: הראשונה, מוחלטת באופן מלא, כקו העוני של האו"ם, שבו נעשה שימוש במדינות מתפתחות,⁹ המגדיר 'עוני' כהכנסה של שני דולר ליום. השנייה, מוחלטת באופן חלקי, כקו העוני בארה"ב, שנקבע לפי מכפלה בשלוש של סל המזון הבריא הנדרש לאדם. בפועל, משרד הבריאות מגדיר מהו סל המזון הבריא הנדרש לאדם, ובהתאם לכך נקבע ערכו של הסל, וערך זה מוכפל בשלוש (להלן, המכפיל), והתוצאה היא קו העוני האמריקני.¹⁰ קו עוני זה מכיל רכיב מוחלט (עלות סל המזון הבריא לאדם), בצד רכיב יחסי, הבא לידי ביטוי בהחלטה להכפיל את עלות סל המזון בשלוש. שיטה זו מבוססת על כך שבשנות ה-60 של המאה ה-20, בעת שקו העוני נקבע, התוצאה על מזון בארה"ב עמדה על כשליש מכלל התוצאות של משק בית ממוצע. אכן, עם העלייה ברמת החיים, ירד בהדרגה החלק

8. דורון, הגדרת העוני, עמ' 16.

9. נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 41. הכלכלנים עידן ארץ ותום שדה (ארץ ושדה, מדד העוני החלופי) מדדו עוני בישראל על פי הגדרה מוחלטת של 3000 ש"ח לאדם (ליתר דיוק, לנפש תקנית). על פי הגדרה זו העוני בישראל נמצא במגמה קבועה של ירידה. על מחקר זה יש להעיר כי קו העוני נקבע בו באופן שרירותי לחלוטין, וכן שברור שכאשר קו עוני הוא קבוע והמשק צומח התוצאה תהיה ירידה בשיעורי העוני, כיוון שהוא מתעלם מעליית המחירים של המוצרים שגם העניים צורכים ומכניסה של שירותים חדשים לתוך סל הצרכים החיוניים.

10. נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 24-25.

של ההוצאה על מזון בהוצאות משק הבית. לכן, אילו קו העוני היה נקבע בשנת 2020 סביר להניח שהמכפיל היה גבוה בהרבה.

3. ההגדרה המעורבת

יש מדינות, כהולנד,¹¹ בהן מקובלת הגדרה מעורבת לעוני, המבוססת על מחסור בצרכים חיוניים המקובלים בחברה. 'צרכים חיוניים' מבטאים את הרכיב המוחלט בהגדרה זו, ו'המקובלים בחברה' מבטאים את הרכיב היחסי בהגדרה זו. למשל, הצרכים החיוניים במדינת ישראל בשנות ה-50 לא כללו מקרר חשמלי או קו טלפון, שהיו נדירים ביותר, אולם, בשנות ה-70 (לכל המאוחר) היה ברור שאלה צרכים חיוניים. ובכל זאת, הגדרה זו איננה נחשבת כהגדרה יחסית, כיוון שלא כל עלייה ברמת החיים של כלל החברה או של מעמד הביניים, גורמת לעלייה בקו העוני, אלא רק הטמעה של צרכים חדשים בהיקף נרחב מאוד בחברה.¹²

נראה כי גם ההגדרה המעורבת מתאימה לדגם הליברלי, כיוון שהיא מאמצת את התפיסה הרואה את העוני כמחסור, אלא שהיא מגדירה באופן גמיש את המחסור, בהשוואה לדרך שבה מוגדר המחסור לפי ההגדרה המוחלטת.

ג. מאפיינים נוספים של הגדרת עוני

1. ירידה ברמת החיים

כאמור, בהתאם לדגם השמרני, האתגר שעמו נדרשת החברה להתמודד הוא – פגיעה במעמד הכלכלי-חברתי, הבאה לידי ביטוי בשינוי לרעה ברמת החיים של האדם ביחס למצבו הקודם. לפי גישה זו, המצוקה איננה מוגדרת כמחסור בסל קבוע של צרכים חיוניים ואף לא בהשוואה לכלל החברה, אלא בהשוואה שבין רמת החיים הנוכחית לזו שבה הורגל האדם עד כה. על פי זה, מי שהורגל לרמת חיים גבוהה עשוי להיות מוגדר כנמצא במצוקה

11. נתנוזן, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 25-26.

12. למשל, יש המציעים לכלול בשירותים חיוניים, שירותים אשר נפוצים בשיעור של 75% בחברה.

אם יהפוך לחלק ממעמד הביניים, אף אם הוא מצליח להשיג את כל הצרכים שמקובל לראותם כצרכים חיוניים. לכן, למשל, פיטורין מעבודה, יציאה לגמלאות, תאונה שגרמה לנכות ולאובדן כושר עבודה, ואפילו הפסקת עבודה זמנית של אישה בעקבות לידה עלולים לגרום למצוקה המהווה בעיה חברתית משמעותית.

2. תחולת העוני ועומק העוני

הבחנה חשובה נוספת שיש לעמוד עליה היא ההבחנה שבין תחולת עוני לעומק העוני. מדידה של 'תחולת העוני' מבקשת לבחון את מספר העניים שיש בחברה. לעומת זאת, מדידה של 'עומק העוני' מבקשת למדוד גם את עוצמת העוני וביטוייו, ואת השוני שבין אזרחים שונים המוגדרים כולם כ'עניים'. כך למשל, במדינה שבה קו העוני עומד על 3,000 ₪ לחודש לאדם, כל מי שהכנסותיו נמוכות מסך זה יהיה בגדר 'עני' (תחולת העוני). מדידה של עומק העוני תבקש לבחון גם את הפערים שבין ההכנסות של כל אלו המשתכרים פחות מסכום זה, על יסוד ההנחה המובנת מאליה שהעוני של מי שהכנסתו היא 2,900 ₪ לחודש הוא פחות עמוק ומשמעותי מן העוני של מי שהכנסתו היא 1,000 ₪ בחודש.

להבחנה זו חשיבות רבה, כיוון שהדרך הקלה ביותר להקטין את תחולת העוני (ולכן יש חשש שהממשלות ינקטו בדרך זו כדי לשפר לכאורה את נתוני העוני) היא על ידי סיוע לעניים הקלים, אלה הקרובים לקו העוני. סיוע שכזה, המצומצם יחסית בהיקפו, מאפשר להעלות את העניים ה'קלים' אל מעל לקו העוני, ובכך לצמצם את תחולת העוני, מבלי להקל את מצוקתם של העניים הקשים. לכן, ישנם כלים סטטיסטיים שונים המבטאים גם את עומק העוני, ומאפשרים לקובעי המדיניות לתת משקל יתר לעניים שבמצב קשה יותר.

בנוסף, יש להבחין בין עוני זמני, למשל, של סטודנטים בזמן הלימודים, לעוני מתמשך, וחמור מכך עוני רב־דורי.

3. השפעת הגדרת העוני על המדיניות הציבורית

יש מדינות שבהן קביעת קו העוני אינה נעשית בידי המדינה, ואין לה השפעה ישירה על המדיניות הציבורית.¹³ באחרות, קו העוני נקבע על ידי המדינה, כחלק מקביעה של יעד ממשלתי לצמצום העוני.¹⁴

במדינות המבקשות לצמצם עוני, השיטה שבה נקבע קו העוני משפיעה רבות על האסטרטגיה לצמצומו. כאשר עוני מוגדר באופן יחסי, צמצומו מחייב חלוקה מחדש של ההכנסות בחברה (חלוקת העוגה), באופן שיצמצם את הפערים בחברה. לעומת זאת, כאשר עוני מוגדר באופן מוחלט או מעורב, צמצומו יחייב הגדלה של הכנסות העניים, זאת, במקביל לגידול בהכנסות המעמד הבינוני והגבוה, שלא ישפיע לרעה על מצב העוני (הגדלת העוגה).

צמצום הפער הכלכלי בחברה יכול שייעשה באמצעות הטלת מיסים על בני מעמד הביניים. מיסים אלו יפחיתו את גובה ההכנסות של בני מעמד זה, ובכך יתרמו לצמצום הפערים בחברה, אף שמבחינה אובייקטיבית, לא יהא בכך כדי לשפר את ההכנסות העומדות לרשות העניים. ואכן, בתקופות של משבר כלכלי בהן נפגעו הכנסות מעמד הביניים, נרשמה ירידה בשיעור העוני היחסי, אף שמצבם האובייקטיבי של העניים לא השתפר ואף הורע.¹⁵ בסוף הפרק, כאשר נדון בהמלצות המדיניות נדון בהגדרת קו העוני בישראל.

13. כך למשל בשוודיה, ראו נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 82.

14. כך למשל בצרפת, ראו שם, עמ' 80.

15. כך אירע בישראל בשנת 2020 בתקופת משבר הקורונה. כיוון שהכנסות מעמד הביניים ירדו, קו העוני ירד ועמו גם מספר העניים. זאת, למרות שסביר להניח שבאותה תקופה אף ההכנסות של העניים ירדו, ומצבם האובייקטיבי הורע. וראו אנדבלד, הלר, כראדי, וקסיר, דו"ח העוני 2019–2020. ראו עוד: ממן, דו"ח העוני.

ד. הגדרת עוני במקורות התנאיים ופרשנותם

1. הגדרת העוני לעניין זכאות לקבלת מתנות עניים בשדה

התורה מצווה להעניק לעניים 'מתנות עניים': לקט, שכחה, פאה, מעשר עני ועוד.¹⁶ על השאלה, מי הוא 'עני' הזכאי לקבל מתנות אלו, משיבה המשנה: "מי שיש לו מאתים זוז לא ייטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני".¹⁷ במונחים של ימינו, מאתיים זוז הוא סכום השווה בקירוב ל-\$600.¹⁸

זהו אפוא 'קו העוני' לעניין הזכות לקבל מתנות עניים. לכאורה, קו עוני זה הוא מוחלט ונוקשה, ואין בו שום מרכיב יחסי או מנגנון עדכון. הוא מבוסס על ערך הרכוש של האדם ולא על גובה הכנסתו החודשית, כמקובל היום, והוא מציב רף נמוך מאוד, כך שקשה להאמין שיש מי שיהיו מוגדרים כעניים על פיו במדינת ישראל.

אולם, המפרשים הבהירו שאין לפרש קו עוני זה בדרך נוקשה. רבנו שמשון משאנץ, מבעלי התוספות בצרפת במאה ה-12, הסביר שמאתיים זוז מבטאים כוח קנייה של מצרכים חיוניים למשך שנה תמימה עבור אדם אחד – "שיערו חכמים שזהו שיעור הוצאתו במזונות ובמלבושיו לשנה".¹⁹

בהתאם לדבריו, נראה כי יש לעדכן את קו העוני בהתאם לעלייה במחירי המזון והביגוד. עלות סל מוצרים זה למשך שנה לאדם אחד עמדה בשנת 2019 על סך 15,000 ₪ בקירוב.²⁰ פרשנות זו מחדשת כי אין לקבוע את קו

16. ויקרא יט, ט"י; דברים כד, יט"א.

17. משנה פאה ח, ה.

18. על פי אתר Silver Price. החישוב מבוסס על כך שהזוז הוא מטבע כסף שמשקלו היה 4.5 גרם. בהתאמה, במאתיים זוז היה קילו כסף בקירוב, אשר שוויו בחודש מאי 2021 עמד על כ-\$600.

19. פירוש הר"ש על המשנה פאה ח, ח, ד"ה מאתים.

20. משרד הבריאות (סל מזון בריא) העריך את העלות החודשית של סל מזון בריא לחודש לנפש אחת בשנת 2021 בחנות הזולה ביותר בסך 700 ₪ בקירוב. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה העריכה את העלות החודשית הממוצעת של ביגוד והנעלה בשנת 2019 בסך 527 ₪, כאשר שיעור ההוצאות של העשירון החמישי על ביגוד והנעלה הוא 573 ₪ בחודש (רמת החיים 2019). לפיכך נניח

העוני במנותק מכוח הקנייה או מן הצרכים של העניים. על פי זה, כאשר יש לבני הזוג ילדים, גם הילדים יהיו זכאים לקבל מתנות עניים, וקו העוני יהיה גבוה יותר.²¹

החתם סופר,²² מגדולי הפוסקים בדורות האחרונים, אשר פעל בגרמניה והונגריה, במאות 18–19, הסביר שיחידת הזמן שבהתאם לה נקבע קו העוני היא שנה, משום שמתנות עניים היו ניתנות רק כאשר יש לנותן יכול בשדה או במטע, כלומר, פעם או פעמיים בשנה בלבד. במצב דברים זה, יש לבחון האם מתנות העניים שקיבל העני, יספיקו לפרנסתו במשך שנה, עד שיוכל שוב לקבל מתנות עניים. אם לא יספיקו לו המתנות לפרנסתו עד אז, הוא זכאי לקבל מתנות עניים, ואפילו מעבר לצורך שלו עד למועד הבא שבו יוכל לקבל מתנות עניים ("אפילו אלף"²³), ואם יש ברשותו רכוש המספיק לו לפרנסתו במשך שנה תמימה, הוא אינו זכאי לקבל מתנות עניים.

נוכל אם כן לסכם, שהזכאות לקבל מתנות עניים מותנית בכך שהמקבל נמצא מתחת לקו עוני המשקף עלות שנתית של מלבוש ומזון למשך שנה,

שהעלות הסבירה היא 550 ש"ח לחדש. ע"פ זה, עלות מזון, ביגוד והנעלה לאדם אחד הם בסך 15,000 ש"ח.

לכך יש להוסיף, כי אדלר, ערכם של המטבעות, העריך את שווי המטבעות בהתאם לשכר המקובל ומצא כי 200 זוז היו שכר עבור שמונה חודשי עבודה. בהינתן שכר מינימום בסך 5300 ש"ח לחדש (שהוא עצמו התערבות בשוק החופשי, ולכן, מן הסתם, גבוה ממחיר השוק) בחודש מאי 2021, שכר 8 חודשי עבודה עומד על סך 42,000 ש"ח בקירוב.

21. הדרישה (יו"ד רנג, ג, על פי שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, לבוב, קל) כתב שכל נפש במשק הבית מוסיפה עוד מאתיים זוז לקו העוני המשפחתי, על פי דבריו במשק בית שיש בו שני הורים ושלושה ילדים קו העוני (המאפשר קנייה של מזון וביגוד) יהיה בסך אלף זוז שהם 75,000 ש"ח. אולם, משמו של הרב יוסף ש. אלישיב, מגדולי הפוסקים וממנהיגי הציבור החרדי במאות 20–21 (הרב אפרתי, גדר עני) נכתב כי יש לחשב על פי מה שמכונה כיום 'נפש תקנית' כיוון שהעלות עבור כל נפש נוספת קטנה והולכת. אמנם, יש להעיר שבכל הנוגע למזון, הפער בין הנפש הראשונה לנפשות הנוספות איננו גדול.

22. שו"ת חתם סופר ב, רלט, כך עולה גם מדברי הטור (יו"ד, רנג) שיובאו לקמן.

23. משנה פאה ח, ח.

עד למועד התמיכה בעונה החקלאית הבאה. מי שהונו נמוך מעלות זו זכאי לסיוע, ואפילו בשיעור ניכר, שיאפשר לו להתפרנס בכבוד עד לפעם הבאה שיהיה יכול בשדה. הגדרה זו של העוני היא מוחלטת, כיוון שהיא מגדירה עוני כמחסור במצרכים חיוניים מסוימים (גם אם העלות של מצרכים אלה משתנה מעת לעת).

2. הגדרת העוני לעניין קבלת צדקה

בעניין זכותו של עני מזדמן לקבל מזון מהקופה הציבורית נקבע במשנה ש"מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי, [יש לו] מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה"²⁴.

ה'תמחוי' היה מוסד ציבורי שחילק מזון לעניים מזדמנים עבור יום אחד, בעוד שה'קופה' חילקה תמיכה כספית לעניים עבור רכישת מזון שיספיק לשבוע. מהמשנה ניתן להסיק כי הגדרת העוני באופן כמותי קשורה קשר הדוק למאפייני מערך הסיוע לעניים. כלומר, ההגדרה המהותית כאן היא מוחלטת – מחסור במזון. ההגדרה הכמותית לארבע עשרה סעודות, נבעה מכך שחלוקת הקצבה הייתה נעשית פעם בשבוע. מאחר שמן התמחוי ניתנו מזונות ליום אחד, נקבע שמי שיש בידיו מזון ליום זה, אינו זכאי לקבל תמיכה מן התמחוי.

אמנם, המשנה מסייגת וקובעת שבמדידת הרכוש ה'פנוי' לטובת רכישת מזון, אין מחשבים את בית המגורים וכלים, ו"אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו"²⁵. בעקבות זאת פסק הרמב"ם:

עני שצריך ויש לו חצר וכלי בית אפילו היו לו כלי כסף וכלי זהב אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו אלא מותר ליקח, ומצוה ליתן לו... במה דברים אמורים קודם שיגיע לגבות מן העם,

24. משנה פאה ח, ז.

25. משנה פאה ח, ח.

אבל אחר שגבה הצדקה מחייבים אותו למכור כליו וליקח אחרים פחותין מהם, ואחר כך יטול.²⁶

מדברי הרמב"ם, והשולחן ערוך²⁷ שפסק כך בעקבותיו, משמע שככלל, העני נדרש למכור את כלי ביתו היפים ולרכוש "פחותין מהם", לפני שיפנה לקבל צדקה. אולם, בשום מצב לא מחייבים אותו למכור את ביתו.²⁸ יש להניח שטעם הדבר הוא, שמכירת בית ומעבר דירה מהווים פגיעה קשה ברמת החיים ובהרגלי החיים של העני. אמנם נראה שמן הראוי שעני ימכור את ביתו טרם שהוא נזקק לקבלת צדקה, אך אין זו חובה. קביעה זו, שאין חובה למכור את הבית, רומזת למרכיב של שמירת המעמד גם כאשר מדובר על הגדרה לכאורה מוחלטת של עוני.

נראה אפוא שאף הגדרת העוני לעניין התמיכה בנזקקים היא מוחלטת, במובן זה שאין היא מתחשבת בצרכיו הסובייקטיביים של הנזקק אלא רק בצרכיו האובייקטיביים. כדי לסייע למי שמוגדר באופן מהותי כעני הוקמה מערכת סיוע – הקופה והתמחוי – במסגרתה נקבעו תבחינים לסיוע, הקובעים כי מי שיש לו מזון לשבוע לא יזכה לתמיכה. הגדרה זו של העוני דומה במהותה להגדרת העוני לעניין מתנות עניים, הנגזרת מן הצורך לדאוג לכך שהעני יוכל לרכוש מזון וביגוד, והיא מתאימה לדגם הליברלי של מדינת הרווחה.

3. "די מחסרו אשר יחסר לו" – פגיעה במעמד

בתורה נאמר שצריך לתת לעני "די מחסרו אשר יחסר לו".²⁹ במדרש ההלכה הובהר:

26. רמב"ם מתנות עניים ט, יד. וכן פסקו: טור יו"ד, רנג; שולחן ערוך יו"ד רנג, א.

27. שולחן ערוך יו"ד רנג, א.

28. ע"פ משנה פאה ח, ח.

29. דברים טו, ח. הפסוק עוסק במתן הלוואה לעני, אך חז"ל למדו ממנו שיש לתת לעני צדקה בשיעור של "אשר יחסר לו".

“אשר יחסר לו” – אפילו סוס ואפילו עבד. מעשה בהלל הזקן שנתן לעני בן טובים אחד סוס שהיה מתעמל בו ועבד שהיה משמשו. שוב מעשה בגליל העליון שהיו מעלים לאורח ליטרא בשר בכל יום.³⁰

כאן, אין מדברים עוד על צרכי קיום אובייקטיביים ובסיסיים, אלא על מענה לפגיעה במעמד הכלכלי והחברתי, על מחסור סובייקטיבי,³¹ הנובע מירידה ברמת החיים. תכלית התמיכה אינה לספק צורכי קיום בסיסיים, אלא לרפא את המצוקה הנגרמת עקב הירידה ברמת החיים באמצעות מתן תמיכה שתאפשר לשמר את רמת החיים שהורגל בה האדם בעבר.³²

הגדרת העוני, בהתאם למדרש ההלכה האמור היא פגיעה במעמד, ומזכירה את הגישה השמרנית הנזכרת לעיל. אמנם, מדרש ההלכה קובע כי “אביון, תאב תאב קודם”,³³ וביאר הרב פנחס הלוי הורביץ, רבו של החתם סופר אשר חי בגרמניה, במאה ה־18, שבדברים אלו ביקשו חכמים להבהיר “שחיוב הצדקה היינו לכל אחד לפי כבודו אפילו סוס לרכוב עליו (כתובות סז ע”ב), [אבל] מכל מקום, מי שחסר לו בעיקר חיותו הוא קודם”.³⁴ כלומר, התמיכה במי שסובל מעוני מוחלט (או מעורב), המתבטא במחסור באמצעי קיום בסיסיים, קודמת לתמיכה במי שסובל רק מירידה ברמת החיים, וכך פסקו גם שורה של אחרונים.³⁵

30. ספרי דברים, פרשת ראה, פיסקא קטז.

31. בהקשר זה יש לציין כי בימינו המונח ‘הגדרה סובייקטיבית’ לעוני פירושו האופן בו כלל הציבור מגדיר עוני, בניגוד להגדרות המקובלות שנקבעות על ידי חוקרים ומומחים (קטן, בעיית העוני, עמ’ 29).

32. וכן הוא בתוספתא פאה ד, י ובכתובות סז ע”ב. יש להניח שרק ירידה משמעותית ברמת החיים, הגורמת סבל ממשי לאדם, מזכה בתמיכה, ולא כל ירידה קלה ברמת החיים. כך עולה מהמסופר בגמרא (כתובות סז ע”ב) על אדם עשיר שירד מנכסיו ונוזק לסיוע. רבי נחמיה התחלק איתו במזונו הפשוט – עדשים – והלה מת. מכאן, שהשמירה על רמת החיים נועדה למנוע מצוקה קשה, העלולה להגיע לעיתים עד כדי מוות.

33. ספרי דברים, ראה, קטז.

34. פנים יפות דברים טו, ז.

35. אהבת חסד, נתיב החסד א, ו; שו”ת חתם סופר ב, רלא; שו”ת שבט הלוי ה, קלה, וראו בדבריהם שדונו האם יש סדרי עדיפויות נוספים.

נמצאנו למדים כי ניתן למצוא במקורות התנאיים שני סוגים של הגדרות לעוני. האחת היא מוחלטת, שפירושה מחסור בצרכים חיוניים של כל אדם, והאחרת מתחשבת גם בירידה ברמת החיים, ובצרכיו הסובייקטיביים של מקבל התמיכה. הראשונה מתאימה לדגם הליברלי של מדינת הרווחה, המדגיש את חובתה של החברה לדאוג לסיפוק צרכיו החיוניים של כל אדם, והאחרת מתאימה לדגם השמרני, המדגיש את הצורך לשמר את הסטטוס החברתי של כל אדם. להלן, נבקש להבהיר את היחס בין שתי הגדרות אלה על פי דבריהם של הראשונים.

ה. קו העוני בספרות הראשונים

1. קו העוני על פי הרמב"ם

הרמב"ם פסק להלכה את ההגדרות השונות לעוני, כפי שהן משתקפות בהלכות צדקה ומתנות עניים, כמבואר בפרק הקודם.³⁶ הרמב"ם לא הבהיר מה היחס בין ההגדרות השונות, אולם נראה מדבריו שלעניין הזכאות לקבלת מתנות עניים בשדה ולקבלת סיוע מהמערכת הציבורית הגדרת עוני היא מוחלטת. לעומת זאת, לעניין החובה האישית לסייע לעני, (להלן, צדקה פרטית), הגדרת עוני היא פגיעה במעמד וירידה ברמת החיים.³⁷

לגבי צדקה פרטית פסק הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פרק ז:

מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך...
לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות מכסים אותו, אם אין לו כלי בית קונין לו, אם אין לו אשה משיאין אותו, ואם היתה אשה משיאין אותה לאיש, אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו קונין לו סוס

36. ראו: רמב"ם מתנות עניים ט, יג; ז, ג"ד.

37. דברים דומים כתב הרב שבתי אברהם הכהן רפפורט (הרב רפפורט, קדימויות) שעל הציבור מוטלת חובה לתת "רק את הצרכים החיוניים ביותר של העניים".

לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו.³⁸

דהיינו, בנוגע לצדקה פרטית ההגדרה של עוני היא פגיעה במעמד. לעומת זאת, בנוגע לצדקה ציבורית (מוסד הקופה והתמחוי) ומתנות עניים בשדה פסק הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פרק ט שהגדרת העוני היא מוחלטת:

מי שיש לו מזון שתי סעודות אסור לו ליטול מן התמחוי, היו לו מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה. היו לו מאתים זוז אף על פי שאינו נושא ונותן בהם [או שיש לו חמשים זוז ונושא ונותן בהם] הרי זה לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני.³⁹

גישת הרמב"ם מקבילה לעקרונות הדגם השמרני של אספינג-אנדרסן, בכל הנוגע לצדקה הפרטית. דגם המתמקד בהגנה על הסטטוס הכלכלי-חברתי, כאתגר הנגזר ישירות מערך האחווה. לעומת זאת, בנוגע לצדקה הציבורית היא מקבילה לדגם הליברלי (לגבי מתנות עניים בשדה ראו בהערה⁴⁰).

2. קו העוני על פי רבי יעקב בעל הטורים

בניגוד לרמב"ם, רבי יעקב בעל הטורים (להלן, הטור), בנו של הרא"ש, פוסק ופרשן אשר פעל בגרמניה וספרד במאות 13–14, פסק שגם לעניין צדקה פרטית עני הוא מי שיש לו פחות ממאתיים זוז – "יש לו מאתים זוז אפילו אינו נושא ונותן בהן, או שיש לו חמשים שנושא ונותן בהן, לא

38. רמב"ם מתנות עניים ז, א"ג.

39. רמב"ם מתנות עניים ט, יג.

40. הרמב"ם קבע כי הגדרת עוני לעניין זכאות למתנות עניים בשדה היא מוחלטת. אולם, לפחות חלק ממתנות העניים בשדה דומות במהותן לצדקה פרטית, כגון, מצוות פאה על פיה החקלאי אמור להשאיר בקצה השדה קמה לעניים, בשיעור הנתון לשיקול דעתו. קשה להסביר מדוע אפוא יש הבדל בין הגדרת עוני לעניין צדקה פרטית, לבין הגדרת עוני לעניין מצוות פאה וכדומה.

יטול מהצדקה כלל".⁴¹ אולם, במקביל הוא פסק גם שעני זכאי לקבל צדקה בשיעור הנדרש לצורך שמירת המעמד שלו:

כמה נותנין לעני? "די מחסורו אשר יחסר לו". כיצד? אם הוא רעב וצריך לאכול יאכילהו, אם הוא ערום וצריך לכסות יכסהו, אין לו כלי בית קונה לו כלי בית, ואפילו היה דרכו לרכוב סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר והעני קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. וכן לכל אחד ואחד לפי מה שצריך תניא בספרי "די מחסורו אשר יחסר לו".⁴²

השולחן ערוך פסק גם הוא כטור,⁴³ שבמסגרת הצדקה הפרטית יש לסייע לעני ולתת "די מחסורו" הסובייקטיבי. אולם, שלא כרמב"ם, הם סברו שרק מי שנמצא מתחת לקו עוני אובייקטיבי, זכאי לסיוע שימנע פגיעה ברמת החיים שלו. גישה זו מבחינה בין הזכאות לסיוע, הנקבעת בהתאם למדד עוני אובייקטיבי, להיקף הסיוע, הנקבע בהתאם למדד עוני סובייקטיבי, המתחשב גם בפגיעה ברמת החיים.⁴⁴

לצד פסיקה זו, הטור הביא בספרו אף את עמדותיהם של פוסקים שהגמישו את הגדרת העוני המוחלטת:

יש אומרים שכל אלו השיעורים לא נאמרו אלא בימיהם שהיה להם קופה ותמחוי והיו מחלקין מעשר עני בכל שנה והיו נוטלין לקט שכחה ופאה. לפיכך שיערו שמי שיש לו ר' [מאתיים] וזו לא יטול

41. טור יו"ד, רנג.

42. טור יו"ד, רנ.

43. שולחן ערוך יו"ד רנג, א: "ואם יש לו ר' וזו ואינו נושא ונותן בהם, או שיש לו חמשים וזו והוא נושא ונותן בהם, לא יטול צדקה". שם רנ, א: "כמה נותנין לעני? די מחסורו אשר יחסר לו".

44. השו"ו לדברי הלינגר מצוות הצדקה, עמ' 138, שטען כי אין מחלוקת בהלכה בנוגע להגדרת עוני ("חכמי ישראל קבעו שמי שאין לו יכולת כלכלית לפרנס את עצמו ואת בני ביתו, כלומר אינו מסוגל לספק מזון וביגוד ברמות מינימליות הנחוצות לקיום, יוגדר כעני... לדעתנו, לאורך כל הדרך יש בספרות התורה שבעל פה הגדרה אחת ויחידה של קו העוני").

לפי שיכול לעבור בהן שנה, ולשנה הבאה יהיה לו במה שיהיה. אבל האידינא [כעת] שאין כל זה, יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי להתפרנס מן הריוח... ואפשר כי בימיהם היתה ההוצאה מעוטה ואפשר להתפרנס בריוח של נ' זוז אבל האידינא אי אפשר, והכל לפי המקום והשעה.⁴⁵

לדעה זו, הגדרות העוני שבמשנה אינן תקפות כיום, מאתיים זוז הספיקו עבור מחיה שנתית, בחברה החקלאית. אולם, בחברה שאינה חקלאית, שבה העניים אינם יכולים להתפרנס מלקט, שכחה, פאה ומעשרות והם תלויים בצדקה בלבד, קו העוני ייקבע באופן שיבטיח "שיהיה לו קרן כדי להתפרנס מן הרווח", כלומר רכוש המאפשר הקמת עסק שיפרנס את בעליו. בהתאם לתפיסה זו מוסיף הטור, שהגדרת העוני אינה נוקשה אלא היא "לפי המקום והשעה". בעקבות הטור, גם השולחן ערוך פסק:

יש אומרים שלא נאמרו השיעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו מהרווח. ודברים של טעם הם.⁴⁶

להכרעה זו יש משמעות מרחיקת לכת. היא משמיעה שעני הוא מי שאין לו פרנסה קבועה, שהוא אינו עצמאי מבחינה כלכלית. אדם שכזה הוא עני, אף אם כרגע יש לו מספיק כסף למחיה. כמו כן, הכרעה זו משמעה שההגדרה של 'פרנסה' תלויה במה שמקובל בחברה כצורכי קיום בסיסיים. לכן, היא כוללת גם צרכים נוספים, ולא רק מזון וביגוד. הקביעה שהגדרת העוני נקבעת "לפי המקום והשעה" מלמדת שלדעת הטור, הגדרת עוני איננה מוחלטת אלא מעורבת, ולפיה עוני הוא מחסור באמצעי קיום מקובלים. בהתאם לכך, הגדרת העוני עשויה להשתנות בהתאם לנסיבות. למשל, בעקבות המהפכה התעשייתית נעשו רוב תושבי המערב שכירים עירוניים. בנסיבות אלו, מסתבר שההגדרה הכמותית של עוני לא תתבסס על חוסר בהון המאפשר להפיק ממנו רווחים שמהם יתפרנס האדם במשך השנה החקלאית, אלא על שכר חודשי שאינו מאפשר להתפרנס ממנו בכבוד. ואכן

45. שם.

46. שולחן ערוך יו"ד רנג, ב.

פוסקי זמננו הכריעו ש"גם אם אין לו קרן, מי שיש משכורת קבועה שממנה מתפרנס בריוח, פשיטא דאסור ליטול".⁴⁷

גישת הטור והשולחן ערוך, המבטאת את ההכרעה ההלכתית המקובלת, משלבת בין הגישה הליברלית והשמרנית. בדומה לגישה הליברלית היא מדגישה את ערך החירות, ובהתאם לכך מגדירה עוני כמחסור באמצעי קיום בסיסיים המקובלים בחברה. אולם משלבת אותה עם הגישה השמרנית, המדגישה את הצורך לשמר את מעמדו הכלכלי-חברתי של האדם, וזאת באמצעות סיוע בשיעור הנדרש לצורך אספקת "די מחסורו" הסובייקטיבי של העני. צורך זה בא לידי ביטוי אף בסייג שהוזכר לעיל הפוטר את הנזקק מן הצורך למכור את כלי ביתו, לפני שהוא פונה לקבל תמיכה מן הקופה הציבורית.

1. סיכום ויישום

1. סיכום

ראינו כי על פי הדעה המרכזית בהלכה הגדרת עוני היא הגדרה מעורבת, דהיינו מחסור בצרכים חיוניים המקובלים בחברה. אולם, לאחר שאדם מוגדר כעני הוא זכאי לסיוע בשיעור הנדרש כדי לשמור על מעמדו הכלכלי טרם שהפך לנזקק. לעיל אף למדנו על החובה לתת עדיפות למי שסובל מעוני קשה, קרי להתחשב בעומק העוני.

2. קו העוני הישראלי

במדינת ישראל נקבע קו העוני ביוזמת המוסד לביטוח לאומי, ביחס להכנסה החציונית. בתחילה הוא נקבע על שיעור של 40% מההכנסה

47. שו"ת שבט הלוי ב, קכ, וכן כתב הרב יעקב ישעיה בלויא (צדקה ומשפט ב, ו): "מי שיש לו הכנסה קבועה ויכול להתפרנס ממנה, אסור לו ליטול, אע"פ שאין לו מזומן לשנה אחת".

החציונית⁴⁸, ובהמשך הוא הועלה לשיעור של 50% מההכנסה החציונית.⁴⁹ בישראל באופן מסורתי אין יעד ממשלתי לצמצום העוני, למעט במספר שנים בודדות, שבהן הוצב יעד שכזה, אך גם בו הממשלה לא עמדה.⁵⁰ הגדרת העוני בישראל אף אינה מהווה תבחין לקבלת סיוע ממשלתי, והיא משמשת בעיקר כמצע לדיון ציבורי.

קו העוני בישראל מתעלם מן ההון האישי, ומתייחס אך ורק להכנסות הכספיות.⁵¹ לכן, למשל, שתי משפחות שבהן מספר נפשות זהה, ואשר לשתייהן הכנסות בשיעור זהה, ייחשבו כמשפחות שמצבן הכלכלי זהה. זאת, אף אם משפחה אחת מחזיקה בבעלותה דירה שהמשכנתא עבורה שולמה, והאחרת מתגוררת בשכירות, וחלק ניכר מהכנסותיה נדרש לכיסוי הוצאות השכירות. ההתעלמות של מדד העוני הישראלי ממרכיב ההוצאות וההכנסות בעין פוגעת קשות ביכולתו של המדד לספק תמונה כלשהי של מצב העוני במדינה.

מאחר שקו העוני הישראלי בוחן את פערי ההכנסות בין העניים לבין מעמד הביניים (אותו מבטא החציון), ולא את המחסור הכלכלי הממשי, ניתן ליחסו לדגם הסוציאלי-דמוקרטי של אספינג-אנדרסן, החותר לפתרון בעיית חוסר השוויון בחברה.

מדד העוני הישראלי אינו מספק לקובעי המדיניות מידע אמין על מצב העוני בישראל, ואינו מאפשר לבחון את יעילות פעולות הממשלה לצמצום העוני. חמור מכך, מדד זה יוצר תמריץ שלא לקדם מדיניות החותרת לצמצום העוני. משום שבהתאם למדד הקיים, נתוני העוני לא ישתפרו גם אם מצבם הכלכלי של עניים ישתפר, כל עוד ישתפר גם המצב הכלכלי של בני המעמד הבינוני. באופן אבסורדי, הדרך הקלה ביותר לצמצום העוני בהתאם להגדרה הנוכחית של עוני היא באמצעות הטלת מיסים על בני מעמד הביניים. צעד כזה יצמצם את עושרם של בני מעמד הביניים,

48. רוטר ושמאי, דפוסי העוני.

49. נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 40.

50. נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית, עמ' 41.

51. גוטליב ופרומן, מדידת עוני, עמ' 6, הערה 6.

יגרום לירידה של קו העוני, ויצמצם לכאורה את שיעור העניים בחברה. לעומת זאת, אם עוני יוגדר בישראל על פי סל של צרכים חיוניים יהיה קל יותר לצמצם את שיעור ועומק העוני, והדבר אף יתמרץ ממשלות לעסוק בצמצום של העוני.

בניגוד למדד העוני הישראלי התואם את הדגם הסוציאלי-דמוקרטי ואשר חותר לשוויון, הגדרת העוני בהלכה תואמת את הדגם הליברלי ואת הדגם השמרני ומבוססת על חתירה לאחווה ולחירות. מדיניות רווחה הנאמנת לעקרונות הרווחה של מורשת ישראל, ראוי לה שתאמץ מדד המתמקד במחסור, ולא בפערים כלכליים. לשם כך, יש להגדיר את העוני בהתאם לסל של צרכים חיוניים מקובלים, ולבחון כמה מהאזרחים אינם מסוגלים להשיגו בכוחות עצמם וכמה אינם מסוגלים לרכוש אותו גם לאחר קבלת סיוע. בחינה זו תיקח בחשבון גם את מרכיב ההכנסות וגם את מרכיב ההוצאות. במסגרת המדד המוצע, ראוי שיינתן משקל גם לעומק העוני ולמשך העוני.⁵² לאחר שיעמוד לרשות מקבלי ההחלטות מדד עוני אמין, בהתאם לעקרונות האמורים, יש לקבוע יעד לצמצום העוני, ובמיוחד העוני הקשה, במסגרת תקציב המדינה.

עם זאת, ראוי להדגיש כי יש למדד העוני הישראלי חשיבות לעניין גיבוש מדיניות כלכלית. המדד הנוכחי משקף את התפלגות ההכנסות במדינה, והוא מבטא את הפערים ביכולת ההשתכרות בין האזרחים השונים. לפערים אלה יש משמעות כלכלית רבה מאוד, כיוון שפערים גדולים מלמדים על כך שיש חלק באוכלוסייה שיש לו פוטנציאל השתכרות שאינו ממומש. אשר על כן, חשוב להמשיך גם במדידה הנוכחית, ובלבד שיהיה ברור שהיא לא משקפת את מצב העוני אלא את הפערים הכלכליים.

כאמור, על פי התפיסה היהודית יש ערך לחירות הכלכלית. כפועל יוצא מכך, חשוב למדוד לא רק את העוני עצמו, אלא גם יכולת האדם להסתדר בכוחות עצמו, דהיינו, למדוד מה שיעור העוני טרם מתן הסיוע לנזקקים. הצלחה של מדיניות רווחה צריכה להתבטא לא רק בצמצום מספרם

52. עד כה נעשו כמה מחקרים כאלה בישראל, אך הם לא אומצו כמדד רשמי. ראו למשל: גוטליב ופרומן, מדידת עוני.

של העניים, אלא גם בהגברת יכולת ההשתכרות שלהם בכוחות עצמם. לכן, יש לחתור לצמצום העוני באמצעות הגברת העצמאות הכלכלית של עניים (גם בעזרת סיוע ותמריצים) ולהעדיף הקצאה של משאבים הדרושים לשם כך, על פני הקצאת משאבים לטובת צמצום העוני בדרך של צדקה וקצבאות.

פרק ה

העניים הראויים לסיוע

האם עצם היותו של אדם עני הוא עילה מספקת לתמוך בו או שמא מי שמבקש תמיכה נזקק לעמוד בתנאים נוספים, שיצדיקו את התמיכה בו? האם בנסיבות מסוימות עלול עני לאבד את זכותו לסיוע?

חוקי העניים של אנגליה טבעו את המונח "עניים הראויים לסיוע" (deserving poor), אשר כוונתו שסיוע יינתן רק למי שאינם מסוגלים לעבוד. בחלק מהחוקים האלו נקבע כי מי שיסרב לעבוד יישלח לבתי עבודה, שם יועסק בעבודות חסרות תכלית, כתנאי לקבלת הסיוע. מדינת הרווחה באנגליה נוסדה כתגובת־נגד לחוקים אלו, כדי להעניק סיוע לכולם ללא צורך בעמידה במבחנים מהסוג האמור, שלא אחת היו כרוכים בהשפלה.

כבר כעת נעיר כי הטלת עונשים על עניים מנוגדת בתכלית לגישתם של פוסקי ההלכה. הרב משה פיינשטיין,¹ מחשובי הפוסקים בארה"ב ובעולם במאה ה־20, פסק שלא ניתן למנוע מהעניים לקבץ נדבות, גם במקום שבו פועלת מערכת רווחה ציבורית. מכאן, שההלכה שוללת חקיקה שתכליתה לסלק את העניים מן המרחב הציבורי, ובוודאי שוללת מאסר של עני כעונש על כך שאינו יוצא לעבוד. אולם, עדיין מוטל עלינו לבחון האם עני שאינו רוצה לעבוד זכאי לסיוע.

כזכור, הגישה הסוציאליסטית האשימה את העשירים בעניים של העניים. בהתאם לגישה זו, כל עני זכאי לסיוע, ואין מקום לשלול סיוע ממי שאינו ממצה את יכולת ההשתכרות שלו. ההנחות של גישה זו נמצאות בבסיס מדינת הרווחה, המעניקה סיוע לכול, מתוך תפיסה שהזכות לרווחה היא בלתי מותנית. לעומת זאת, הגישה הקפיטליסטית, המבוססת על ערכי

1. שו"ת אגרות משה יו"ד א, קמט.

החירות והאחריות, גרסה שעוני נוצר באשמת העניים, שמסרבים לקחת אחריות על עצמם ולצאת לעבוד. על פי גישה זו, אין זה מוסרי לסייע למי שאינו רוצה לסייע לעצמו או למי שישתמש בסיוע למטרות פסולות (כגון, לרכישת אלכוהול או סמים).

כפי שראינו, התפיסה היהודית דוחה את שתי הגישות האמורות, משום שהיא מניחה שתופעת העוני אינה תופעה שנוצרה באשמת האדם. לכן, ככלל, שאלת ה'אשמה' של הנזקק אינה רלבנטית. עוד ראינו, שערכי היסוד של הגישה היהודית הם חירות, אחריות ואחוה. על רקע זה, עולה שאלת היחס הראוי לאדם שיכול לעבוד ואינו עושה זאת. מצד אחד, הוא מפר את עקרון האחריות. מצד שני, לכאורה נראה כי ערך האחוה אינו תומך בסיוע סלקטיבי, אלא בתמיכה 'עיוורת', לכל מי שסובל ממצוקה.

להלן, נדון תחילה בזכותו של עני שלא רוצה לעבוד לקבל צדקה. בהמשך, נדון בזכות של מי שגרם עוני עצמו בשל החלטות שגויות, לקבל צדקה. ולבסוף, נדון בסיוע לעני שעלול להשתמש בסיוע למטרות שליליות, כגון, לרכישת אלכוהול או סמים.

א. עני המסרב לעבוד

בשאלת זכותו של עני המסרב לצאת לעבוד לקבל סיוע, ישנן שתי אסכולות. האחת גורסת שהסיוע יינתן לכל, מבלי להתחשב ביכולתו של אדם להשתכר. כך, למשל כותב הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב, ראש ישיבת וולוז'ין ומגדולי התורה במזרח אירופה במאה ה-19:

מנין לנו דכופין לעשות מלאכה כדי שלא יצטרך לצדקה?... כל שאין לו [מזון] אף על היום אלא במלאכה, אין אנו מכריחים אותו לזה.²

מדברים אלו עולה, שהזכות לסיוע מושפעת אך ורק משיעור הרכוש המצוי כבר בידי העני, ולא מיכולת ההשתכרות העתידית שלו.³

2. שו"ת משיב דבר ב, ס.

3. נראה שכך סבר גם הסמ"ק, מצווה כ, ע"פ מדרש ויקרא רבה, לד ("ולא תאמין" – שלא יאמר: "מה לנו לסייע לפלוני, אם היה רוצה היה מרוויח יותר מצרכו",

ברם, נראה כי אסכולה זו מייצגת עמדת מיעוט בהלכה, ולדעת רוב הפוסקים, לנכונותו של העני לחלוץ עצמו מן העוני יש השלכה ישירה על זכותו לסיוע. דומה שהראשון שביטא עמדה זו הוא רבי יהודה החסיד, מגדולי חסידי אשכנז, גרמניה, מאות 12–13:

אם תראה איש שיכול ללמוד [כלומר, ללמד] והוא מבין, וסופר שיכול לכתוב, ואינם רוצים ללמוד ולכתוב, אם תתן להם צדקה – קורא אני עליהם "לצדקה והנה צעקה"⁴.

כלומר, אדם הבוחר שלא לנצל את כישוריו המקצועיים אינו זכאי לצדקה. בדרך זו הלכו רבים אחריו.⁵ כך למשל, רבי שלמה אפרים מלונטשיץ, בן זמנו של המהר"ל, פולין וצ'כיה, מאות 16–17, בפירושו לתורה תקף את העניים המסרבים לעבוד בלשון זו:

ומכאן תשובה על מקצת עניים בני עמנו המטילים את עצמם על הציבור ואינן רוצים לעשות בשום מלאכה, אף אם בידם לעשות

תלמוד לומר: "לא תאמץ", שאפילו אתה נותן מהמחשבה הזאת אתה עובר ב"לא תאמץ". דברים דומים כתב המקובל והפרשן שפעל בצפת במאה ה-16, רבי משה אלשיך, בפירוש תורת משה דברים טו, ט. הרב נפתלי בר אילן (נקדש בצדקה, רכז), תלמיד חכם בן זמננו הבין שכוונת הסמ"ק היא שגם אם העני בוחר שלא לעבוד יש לתת לו צדקה בעין טובה. גם הרב אלחנן פריץ (מעשה הצדקה, ירושלים תשס"ה, עמ' כה הע' 2) כתב שמכאן יש ללמוד, שאף שאין דינו כעני, הרי "שנוכח לפרנסו מעט". אולם, מסתבר שכוונת הסמ"ק שחזקתו של עני הפושט יד לקבל צדקה, שהוא זכאי לסיוע, ולכן יש איסור לחשוד בו שהוא אינו זכאי כיוון שהיה יכול לעבוד. על פי הסבר זה, עני שבאמת בוחר שלא לעבוד, אינו זכאי לסיוע.

4. ספר חסידים (מרגליות), אלף לה.

5. דרישה אבן העזר עא, ג, מובא בבית שמואל שם, ג; ספר הפלאה, קונטרס אחרון, כתובות עא ע"ב, הובאו דבריו בשו"ת עטרת פז א, ג, אה"ע י, אות ז. יש לציין את מחלוקתם של תלמידי החכמים בני זמננו: הרב יהודה עמיחי (הרב עמיחי, נתינת) כתב שיש לתת לעני שאינו רוצה לעבוד רק מזונות, לעומתו, הרב יהודה זולדן (הרב זולדן, שבות יהודה, עמ' 450) כתב שאין חובה לתמוך במי שאינו רוצה לעבוד.

באיזו מלאכה או איזו דבר אחר אשר בו יכולין להביא שבר רעבון ביתם, וקוראים תגר אם אין נותנים להם די מחסורם. כי דבר זה לא ציוה ה' כי אם "עזוב תעזוב עמו", "הקם תקים עמו", כי העני יעשה כל אשר ימצא בכוחו לעשות, ואם בכל זה לא תשיג ידו, אז חייב כל איש מישראל לסעדו ולחזקו וליתן לו "די מחסורו אשר יחסר לו".⁶

1. המבחן להערכת כושר ההשתכרות

רבי שמואל די מודינה, מחשובי הפוסקים בסלוניקי במאה ה-16, המהרשד"ם, פסק:

ופשיטא שאין חלוק בין מי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס, למי שאין לו מעות בעין ויכול להתפרנס ממקום אחר ממלאכה או אומנות או סחורה. שאם יעלה בדעת שכל מי שאין לו מאתים זוז בעין ויכול להרויח מזונותיו במלאכה או בענין אחר כנזכר יתפרנס מן הצדקה, אין ספק שהיה זה מן הנמנע. שרבו מאד האנשים שאין להם מעות בעין והם בעלי מלאכה או דבר אחר שיתפרנסו מן העשירים ולא היה הקומץ משביע את הארי.⁷

לאמור, עני המסוגל לפרנס עצמו וזהו במהותו לעשיר שאינו רוצה לרכוש מזון מכספו, וכשם שהאחרון אינו זכאי לסיוע, כך גם הראשון. מדיניות זו מוצדקת לאור ההנחה שאימוץ מדיניות הפוכה עלול לעודד בטלנות, והציבור לא יוכל לעמוד בעול הכלכלי שייוצר עקב הצורך לפרנס כל מי שמסוגל לפרנס עצמו, אך בוחר להפיל עצמו על הציבור.

מהרשד"ם אף מדגיש שאין להסיק מן ההלכה המחייבת לתת לעני "די מחסורו" האישי, ובכלל זה אפילו "סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" אם היה מורגל בכך בעבר,⁸ שיש ליתן צדקה גם למי שהיה רגיל שלא לעבוד

6. כלי יקר שמות כג, ה.

7. שו"ת מהרשד"ם יו"ד, קסו.

8. כתובות סז ע"ב.

וירד מנכסיו, וכעת אינו מעוניין לעבוד. לדבריו, ברור שהלכה זו נאמרה על "מי שהורגל ואין לו יכולת עתה בשום צד למצוא הרגלו ולימודו, ואפשר [ש]יסתכן [בשל כך]", ו"לא על מי שאבותיו ואחיו וארץ מולדתו רגילים להתפרנס מטרחם ועמלם ויגיע כפיהם והוא רוצה להתנהג מעונג בלתי עמל, דאין זה נקרא "יחסר לו" כי הוא מחסר את עצמו".⁹

יושם אל לב, מהרשד"ם בוחן את היכולת לעבוד בצורה סובייקטיבית. לכן, גם אם מבחינה פיזית אובייקטיבית יש בכוחו של אדם לעבוד, מאחר שהוא לא הורגל בעבודה קשה ועבודה שכזו עלולה להזיק לו, יש מצווה לפרנסו. אולם, אם מדובר באדם המסוגל לעבוד לפרנסתו, והוא בוחר שלא לעשות זאת – אין חובה לתמוך בו.

גישתו של מהרשד"ם היא אפוא מורכבת: בצד הקביעה שמי שמסוגל להתפרנס מיגיע כפיו ובוחר בבטלה אינו זכאי לצדקה. הוא קובע מבחן סובייקטיבי גמיש ורחב ל"יכולת" לעבוד.

הביטוי "אפשר יסתכן", פותח פתח לשאלות נוספות: מה דינו של אדם החי בחברה המוקיעה את מי שעובד, האם הוא נחשב כמי ש"מחסר את עצמו" ואינו זכאי לצדקה? האם מי שעבד בתפקיד ניהולי ופוטר בגיל מבוגר, וכרגע מוצא עבודה רק בעבודות כפיים, ייחשב כמי שרגיל להתפרנס מיגיע כפיו אך הוא "רוצה להתנהג מעונג בלתי עמל מי שרגיל להתפרנס מיגיע כפיו"? נראה שהתשובה לשאלות אלה היא שהיכולת להתפרנס נבחנת במובן הרחב ביותר, ובכלל זה מתחשבת ברקע החברתי, בקושי הנפשי שעלול להיות בפגיעה במעמד, ועוד. למותר לציין שהיכולת להתפרנס תלויה גם במצב הכלכלי, וכאשר יש אבטלה גבוהה המובטל לא ייחשב כמי שמסרב לעבוד.

2. יכולת השתכרות שאינה קבועה

יש ואדם מסוגל לעבוד לפרנסתו באופן מזדמן, אך עבודה זו אינה קבועה. בעניין זה קבע חתם סופר,¹⁰ שאלו "שמפרנסים עצמם כל יום מיד לפה, אבל אין להם קרן קצוב", אף הם "בכלל עניים, שאפילו מגבאי צדקה היו מותרים ליטול".¹¹ לאמור, יכולת ההשתכרות כשלעצמה, אינה שוללת מן האדם את הזכות לקבל צדקה, כל עוד אין בכוחו להשיג "קרן קצוב".

במבט ראשון נראה שהסייג האמור אינו מתיישב עם המקורות שנדונו עד כה, שמהם עולה שמי שמסוגל לפרנס את עצמו אינו זכאי לסיוע. אולם, ייתכן שיש להבחין בין בעל מקצוע שיכול לפרנס אותו, או שיש ביכולתו למצוא עבודה קבועה, למי שאיננו בעל מקצוע, ואין בכוחו למצוא עבודה קבועה. הראשון מסוגל לפרנס עצמו בכבוד, ולכן, אם הוא אינו דואג לעצמו, אין הציבור נדרש לסייע לו. לעומת זאת, כשאינן לאדם יכולת למצוא עבודה או הכנסה קבועה כדי שיוכל לקיים את עצמו בכבוד, הוא זכאי לסיוע שיתן לו 'רשת ביטחון' למקרה שלא יוכל לפרנס עצמו. לכן, אף אם הוא מצליח בקושי לשרוד מבחינה כלכלית בעזרת עבודות מזדמנות, כל עוד אין בידו "קרן קצוב", מצווה לפרנסו. נראה שהבחנה זו נסמכת על כך ש'קו העוני' מוגדר בהלכה במונחים של רכוש (מאתיים וזו), המעניק לאדם בסיס כלכלי מוצק וזמין. לכן, גם כאשר ממירים את המדר האמור ביכולת השתכרות, מדובר ביכולת השתכרות מוכחת וקבועה.¹²

נוכחנו אם כן, שלדעת רוב הפוסקים, מי שיש לו יכולת השתכרות והוא אינו ממש אותה – איננו בגדר 'עני'. אולם, ההגדרה של יכולת ההשתכרות היא גמישה, ולעניין זה יש לקחת בחשבון לא רק את היכולת הפיזית לעבוד, אלא גם את היכולת הרגשית לעבוד, ולא די בכושר למצוא עבודות מזדמנות המפרנסות את האדם באופן מקרי וארעי. במילים אחרות, אף ש'קו העוני' של התנאים התבסס על רכוש מסוים המצוי בידיו של האדם, גם כושר השתכרות קבוע ויציב שקול לרכוש, בהיותו מבטיח לאדם קיום

10. שו"ת חתם סופר יו"ד, רכט.

11. שו"ת חתם סופר חו"מ, קכו.

12. דברים דומים כתבו: שו"ת שבט הלוי ב, קכו; צדקה ומשפט ב, ו.

קבוע בכבוד. לכן, מי שיש לו כושר השתכרות אך הוא בוחר שלא לממשו, אינו זכאי לסיוע. הכרעה זו מבוססת מחד גיסא, על ערכי החירות והאחריות המטילים על העני חובה לפרנס את עצמו, ומאידך גיסא, על ערך האחווה, המתחשב בקשיים הסובייקטיביים של העני להתפרנס ובקושי הגדול להיות תלוי בעבודות מזדמנות.

3. צדקה למי שאינו עובד לפרנסתו בשל רצונו ללמוד תורה

אחת השאלות החברתיות הנפיצות בישראל היא שאלת היחס לציבור החרדי אשר בחלקו נוהג שלא לעבוד אלא ללמוד תורה, ובשל כך שיעור העוני במגזר זה גבוה. בעקבות הדיון בפרקים הקודמים עולה אפוא השאלה, האם מי שבוחר שלא לעבוד כדי שיוכל ללמוד תורה זכאי לסיוע, או שמא, מאחר שיש בכוחו לפרנס את עצמו והוא בוחר שלא לעשות כן, הוא אינו זכאי לסיוע?

כאן המקום להדגיש, שהממשלה מוסמכת לקבוע סוגים שונים של פעילויות שהמדינה מעוניינת לתמוך בהם, וכידוע, ההלכה היהודית מצדדת בתמיכה בלומדי תורה. לכן, אין אנו עסוקים בשאלה, האם התמיכה הממשלתית בלומדי תורה היא מדיניות ציבורית ראויה, אלא בשאלה, האם סיוע זה מקיים את מצוות הצדקה.

בעניין זה נחלקו הפוסקים. הרמב"ם התנגד נחרצות למתן צדקה לשם הבטחת פרנסתם של לומדי תורה. לדבריו –

כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם וכזה את התורה וכזה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה.¹³

13. רמב"ם תלמוד תורה ג, י.

אך פוסקים¹⁴ רבים התיירו לאדם לקבל שכר על עיסוקו בתורה. כך למשל, רבי יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, מחשובי הפוסקים במזרח אירופה במאה ה־19 כתב בספרו ערוך השולחן ש"אם הציבור אין רצונם ואין כבודם שהחכם יעסוק במלאכה או במסחור וודאי שמותר לו לקבל מהציבור בכדי שיהיה לו במה להחיות נפשו"¹⁵. מדבריו משמע שהחלטתו של אדם ללמוד תורה ולא לעבוד אינה מגדירה אותו כעני, ולכן אינו זכאי לצדקה. ובכל זאת, ראוי שהציבור ישלם לו שכר עבור תפקידו התורני.

רבי חיים בן עטר, מקובל ופוסק אשר חי במרוקו ובארץ ישראל, במאות 17–18, הציע לפרש את הרמב"ם באופן שיש בו מעין עמדת ביניים השוללת אמנם קבלת שכר על העיסוק בתורה, אך מאפשרת ללומד התורה להתפרנס מן הצדקה ככל העניים. לדבריו, מי "שלומד ומתפרנס מן הצדקה כדרך העניים, מצד כי (=בגלל ש) לא מצא אופן שיתפרנס וילמוד אפילו חלק מהיום, זה יותר טוב הוא לו שילמוד ויתפרנס מהצדקה". אלא שהוא מסייג, ש"על כל פנים לא שיטיל עצמו על הצבור לומר "פרנסוני" ויבא עליהם בכח תורתו, דבאופן זה אסר הרמב"ם בכל מציאות שיהיה"¹⁶. מדבריו ניתן ללמוד שגם מי שבחר ללמוד תורה ולא לעבוד הוא בגדר עני שזכאי לצדקה.

ב. מי שעוניו נגרם לו בשל מעשיו או מחדליו

המסקנה שאין חובה לסייע למי שבחר שלא לפרנס את עצמו, מעוררת גם את השאלה, האם יש לסייע למי שמצוקתו נגרמה בשל מעשיו או מחדליו. למשל, האם יש לסייע למי שאיבד את כושר השתכרותו לאחר שגרם נזק לבריאותו? האם חובה לסייע גם למי שאיבד את כל הונו בהימורים או למי שלא הפריש כספים לחיסכון שימשו אותו בעת שלא יוכל עוד לעבוד?

14. רמ"א יו"ד רמו, כא: "זקן או חולה, מותר ליהנות מתורתו ושיספקו לו, ויש אומרים דאפילו בבריא מותר".

15. ערוך השולחן יו"ד רמו, לט.

16. ראשון לציון על שולחן ערוך יו"ד רמו, כא.

אכן, סיוע בנסיבות האמורות עלול ליצור תמריץ לנטילת סיכונים כלכליים ורפואיים על יסוד ההנחה שגם אם נטילת הסיכון תוביל לכך שהאדם ירד מנכסיו, הציבור יסייע לו. ואולם, חכמים קבעו שמי שהפקיר את כל רכושו דינו כעני, וכך פסק גם הרמב"ם.¹⁷ מכאן, שגם מי שגרם במעשיו לעוניו, לא איבד בכך את זכותו להתפרנס מן הצדקה.

אמנם, החתם סופר¹⁸ כתב שהמפקיר את רכושו מוגדר כעני וזכאי לקבל מתנות עניים בשדה, אף שעבר איסור בכך שהכניס עצמו למצוקה. אף רבי משה פיינשטיין כתב שלמרות שמי שהפקיר כל נכסיו עבר איסור, הוא מוגדר כעני וזכאי לצדקה: "ואף כשהוא עצמו גרם לזה [שהוא עני]... והוא פושע, חייבין לפרנסו מצדקה."¹⁹

אולם, לכאורה הרמב"ם סתר עצמו בדברים שכתב בענייניו של מי שהקדיש את כל רכושו:

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר 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.²⁰

מן הביטוי "אין מרחמין עליו" ניתן להבין שמי שהקדיש את כל נכסיו ובשל כך נעשה עני, אינו זכאי לצדקה,²¹ ובניגוד להכרעת הרמב"ם בעניין

17. בהלכה נפסק שלעניים מותר לאכול מזון שיש ספק האם הופרשו ממנו תרומות ומעשרות המכונה בהלכה "דמאיי". על רקע זה פסק הרמב"ם שמי שהפקיר את כל רכושו והפך את עצמו לעני – זכאי לאכול דמאי. ראו: רמב"ם שופר וסוכה ולולב ח, ב (ע"פ דררים פד ע"ב; בבא מציעא ט ע"ב; סוכה לה ע"ב).

18. שו"ת חתם סופר א, קכד.

19. שו"ת אגרות משה יו"ד ד, לו. כך משמע גם מפוסקים אחרים שהביאו את דין אדם שהפקיר נכסיו ונעשה עני ולא העירו דבר בעניין זה. ראו למשל, שו"ת ציץ אליעזר ד, י, ג, כד.

20. רמב"ם ערכין וחרמין ח, יג, וכן שם, דעות ה, יב.

21. הרב נפתלי בר אילן (נקדש בצדקה, רטז) חידש על פי הרמב"ם שעני שהקדיש את כל רכושו זכאי אך ורק לסיוע שיאפשר לו קיום, אבל אינו זכאי לסיוע "די מחסורו". לענ"ד אין מקור לחידוש זה בכתובים.

מי שהפקיר את כל רכושו. ייתכן שבדברים האחרונים, הרמב"ם אינו מבקש לשלול ממקדיש כל נכסיו את הזכות לקבל צדקה, אלא רק לגנותו. לחילופין, ייתכן שאין לייחס לביטוי האמור משמעות הלכתית, אלא רק תיאורית. לאמור: הרמב"ם לא ביקש לקבוע איך יש לנהוג עם אדם כזה, אלא רק לתאר כיצד צפוי הציבור לנהוג עמו.²²

אמנם, דומה שישנן נסיבות שבהן מעשיו או מחדליו של אדם ישללו ממנו את הזכות לסיוע. כך עולה מן ההלכה בעניין מי שמכר עצמו לנכרים או שנאסר על ידם בשל אי פירעון הלוואה:

מי שמכר עצמו ובניו לגויים או שלוה מהן ושבו אותו או אסרו אותו בהלוואתן – פעם ראשונה ושנייה מצוה לפדותו, שלישית – אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהם,²³ ואם בקשוהו להורגו – פודין אותו מידם אפילו אחר כמה פעמים.²⁴

לפי רבי שלמה לוריא,²⁵ לא רק מי שלווה פעמיים אינו זכאי לפדיון, אלא גם מי שחי במקום שבו אירעו מקרים כאלה כמה פעמים בעבר, ובשל כך הוא היה יכול לצפות מראש את התוצאה של מעשיו. יתרה מזו, לדבריו, אפילו מי שנכנס למצב של סכנת חיים מתוך מודעות לסיכון, אינו זכאי לסיוע. לעומת זאת, מהר"ם מלובלין²⁶ סבר שכאשר מדובר על סכנת חיים, גם אם אדם סיכן את חייו במודע – יש לסייע לו.

מדברי מהרש"ל עולה שיש מצבים שבהם הציבור נפטר מאחריותו לפרט שנהג בחוסר אחריות בעבר והכניס את עצמו למצוקה. זאת, לכאורה, בניגוד

22. הערת עורך: ניתן לתרץ שמי שהפקיר את נכסיו וכעת הציבור יכול לזכות ברכושו, זכאי לצדקה כיוון ש'נתן' את רכושו לציבור. לעומת זאת, מי שהקדיש את נכסיו למקדש אינו זכאי לסיוע מהציבור, כיוון שהציבור לא קיבל את רכושו. י.א.

23. על פי הסבר רש"י (גיטין מז ע"א, ד"ה משום), כיוון שאז לא יהיה מי שישמור וישגיח עליהם.

24. רמב"ם מתנות עניים ח, יג, על פי הגמרא גיטין מז ע"א.

25. ים של שלמה גיטין ד, עב.

26. שו"ת מהר"ם מלובלין, טו; ראו עוד: שו"ת דברי יציב חו"מ, עט.

לרושם העולה מההלכה המחייבת לתת צדקה למי שהפקיר את רכושו. ניתן ליישב בין המקורות על פי דברי החתם סופר:

אלא שמכר עצמו לנוכרים פעמים ושלוש והטיל עצמו על הציבור לפדותו, ומן התורה מחויבים לפדותו כדכתיב "אחרי נמכר גאולה תהיה לו", ולא לידח אבן אחר הנופל. רק יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, שלא לפדותו, הואיל והטיל עצמו על הציבור, ובמקום פיקוח נפש דידיה לא גזרו.²⁷

לאמור, אף שהתורה מחייבת לפדות מי שמכר עצמו לנוכרים, חכמים פטרו את הציבור מחובה זו, "בשב ואל תעשה", בנסיבות מיוחדות, ולא ניתן להקיש מהלכה זו, שיסודה בתקנה מיוחדת, למצבים אחרים שבהם הכניס אדם עצמו למצוקה.²⁸

שאלת האחריות לסייע למי שגרם בעצמו למצוקתו עולה גם בהלכה בעניין חובת הבעל לדאוג לבריאות אשתו. הפוסק הרב מאיר פוזנר,²⁹ מחבר הספר בית מאיר, אשר פעל בפולין, במאה ה-18 קבע שחובת הבעל לממן את הוצאות ריפוייה של אשתו אינה בטלה אף כאשר מחלתה נגרמה עקב אי הקפדה על אכילת מזון בריא. זאת, על יסוד ההבנה שחובת הבעל זהה לחובת הציבור כלפי הנזקקים לסיוע, וכשם שהחובה האחרונה אינה תלויה בהתנהגותו של הנזקק, כך גם החובה הראשונה אינה תלויה במעשי האישה. ניתן אפוא לסכם, שבכל הנוגע למצוות צדקה, פדיון שבויים והחובה לסייע לחולים, העיקרון המנחה הוא, שהנזקק זכאי לסיוע, בין אם לא היה לו כל

27. שו"ת חתם סופר ה, קעז.

28. בניגוד לכך, הרב נפתלי בר אילן (נקדש בצדקה, רכא) העלה אפשרות לראות בדיון זה מקור מנחה בכל מקרה של מצוקה באשמתו של העני.

29. בית מאיר, עח, ד"ה נשבית. בפתח דבריו הוא כותב שיש שפסקו אחרת, וכן מצאנו בריטב"א כתובות נא ע"א, ד"ה לקתה. וכן: בית יעקב, עט; שו"ת עין יצחק א, אה"ע, ע. החידוש בדברי הבית המאיר הוא ההתייחסות שלו לחובת הציבור, המהווה חלק ממצוות צדקה. לעומת זאת, החולקים עליו לא כתבו האם הפטור של הבעל מלרפא את אשתו הוא ייחודי ואין להסיק ממנו לחובת הריפוי הציבורית.

חלק ביצירת המצוקה שבשלה הוא זקוק לסיוע, ובין אם מצוקה זו נגרמה בשל מעשיו או מחדליו בעבר וכעת אינו יכול לחלץ עצמו ממנה.

אכן, עמדה זו עלולה ליצור תמריץ שלילי להקפדה על שמירת הרכוש, הבריאות וכדומה. אדם היודע כי בסופו של יום החברה תסייע לו להתמודד עם השלכותיהן של החלטות שגויות ומזיקות, עלול להקל ראש בהחלטות שכאלה, ואולי בשל כך הצרו חכמים בתקנה את גבולות הסיוע למי שמכר עצמו לנכרים.

נראה כי עמדה זו מבוססת על עליונות הערך של הסיוע והפגנת האחוה כלפי אדם הנתון במצוקה על כל שיקול תועלתי אחר, ואפשר גם, שההלכה אינה חוששת לתמריץ שלילי מן הסוג האמור, משום שניתן להניח שהסיוע לא יעלים את המצוקה, ולכן אין לחשוש שאדם יכניס עצמו באופן מודע למצוקה, בהסתמכו על הסיוע שיקבל מן החברה לאחר מכן.

ג. סיוע המעודד עבריינות או התנהגות כסולה

סייג לחובת החברה לסייע למי שנקלע למצוקה למדנו ממדרש ההלכה:

”כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך” (ויקרא כה, לה) – אל תניחנו שירד... יכול אפילו אתה מפסידו לתרבות רעה? תלמוד לומר: “עמך”.³⁰

ממדרש זה למדנו שהחובה לסייע לאדם שירד מנכסיו ושקע בעוני אינה קיימת כאשר הסיוע מחזק התנהגות שלילית (“תרבות רעה”). ר”ש משאנץ מציע שני הסברים למונח “תרבות רעה”:

כלומר, יכול אפילו עובר עבירה שהוא נפסד מדרך החיים. פירוש אחר, יכול אפילו מוטה ידו בשביל עבירות וזנות וקוביא תהא מצוה להחזיק בו?³¹

על פי הפירוש הראשון, הסייג נוגע לזהותו של דורש הסיוע. זהו “עובר עבירה”, שהתמיכה הכלכלית בו אמנם תסייע לו מבחינה חומרית אך

30. ספרא בהר, פרשה ה.

31. ר”ש משאנץ שם, ד”ה יכול.

תזיק לו מבחינה רוחנית.³² על פי הפירוש השני, הסייג נוגע לגורם שבשלו נקלע האדם למצוקה. כאשר המצוקה נגרמה בשל עבירה ("זנות") או בשל התנהגות בלתי מוסרית ("קוביא" – הימורים), אין אנו מצווים לסייע לו.³³ הרש"ר הירש, פרשן והוגה, מראשי יהדות גרמניה במאה ה-19, הציע פרשנות, הקושרת בין 'תרבות רעה' לסוגיית עני המסרב לעבוד בה עסקנו לעיל:

יכול אתה מפסידו לתרבות רעה של עצלות מחמת התמיכות החוזרות ונשנות? תלמוד לומר, "עמך" – בעצמאות של פעילות מפרנסת.³⁴

הרב אלחנן פרץ, תלמיד חכם ישראלי בן זמננו, קבע כי גם "המבקש צדקה עבור צורכי גופו והדברים שצריך מזיקים לו – אין בזה צדקה. כגון סמים, ואולי גם סיגריות, אין בנתינות אלו משום צדקה... אם כי הסתפקתי... שמא אין בזה איסור כל כך לתת להם דבר מועט".³⁵ כאשר ברור שהסיוע ישמש לרכישת דבר שיזיק לבריאותו של מבקש הסיוע, אין חובה לסייע לו, ומי שסייע אף עובר על איסור. אמנם, הרב פרץ מסופק, שמא אין לאסור סיוע שהוא בגדר "דבר מועט". ייתכן שכוונתו שבמעט צדקה לא יהיה די כדי לקנות את הדבר המזיק.

נראה אפוא שמימוש ערך האחווה מחייב את המסייע ליטול אתריות לתוצאות הסיוע, ולהבטיח שהסיוע שניתן לא יזיק לנזקק.³⁶

32. ראו עוד פירוש קרבן אהרן, ספרא שם ד"ה יכול, וכן משמע מהגהות הגר"א לספרא שם, אות ב. מן הראוי לציין שפוסקי זמננו כתבו שיש לסייע בימינו גם לעוברי עבירה. ראו בעניין זה: חזון איש, הלכות שחיטה, ב, טז; רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 341–344.

33. ראו גם פירוש הראב"ד לספרא שם, ד"ה יכול.

34. רש"ר הירש ויקרא כה, לה.

35. הרב אלחנן פרץ, מעשה הצדקה, עמ' כו.

36. לקמן (עמ' 155) נרחיב עוד ברקע לתפיסה זו, ובאחריות הרבה שהיא מטילה על נותן הצדקה.

ד. סיכום ומסקנות

השאלה, מי הוא עני שראוי לסייע לו נוגעת לנכונות העני לסייע לעצמו להיחלץ ממצוקתו, לגורמים שהביאו למצוקה ולתוצאות הסיוע. מצאנו שלדעת רוב הפוסקים, אין חובה לסייע לעני שיש לו יכולת השתכרות המאפשרת לו לפרנס את עצמו אך הוא בוחר לקבל סיוע מן הציבור.³⁷ יחד עם זאת, מצאנו כי גם לגישה זו, ההגדרה של יכולת השתכרות היא גמישה ורחבה. לפיכך, גם מי שמתקשה לעבוד לפרנסתו בשל הרקע האישי והחברתי שלו, אף שמבחינה פיזית הוא מסוגל לעבוד, ייחשב כמי שאינו מסוגל לעבוד לפרנסתו, ובהתאם לכך, יהיה זכאי לסיוע. דומה כי הגדרה גמישה זו כמעט שלא ניתנת ליישום בחקיקה מדינתית, אלא רק במסגרת אישית או קהילתית מצומצמת.

נראה כי הגישה האמורה תומכת במדיניות השוללת קצבאות ממי שמסרבים לצאת לעבודה, מדיניות הבאה ליד ביטוי, למשל, בתוכנית מהל"ב ("מהבטחת הכנסה לתעסוקה בטוחה"), שנהגה בישראל בין השנים 2004–2007. על מנת למנוע את הפיכת דמי האבטלה לתמריץ לאבטלה ובטלה, במקום לחפש עבודה, יש לבחון את משך התקופה בה ניתנים דמי אבטלה, לאור מצב המשק ותרבות העבודה במדינה.³⁸

הגישה הגורסת שמצוות הצדקה אינה חלה כלפי אדם זה עולה בקנה אחד עם הגישה הליברלית המטילה אחריות על אדם לדאוג לעצמו ומצמצמת את הסיוע לנזקקים בלבד. גישה זו, כאמור לעיל, קובעת כי ערך האחוה אינו מחייב את החברה לסייע למי שאינו מממש את ערכי החירות באמצעות לקיחת אחריות על גורלו.

37. מן הראוי לציין שגם כאשר אדם אינו זכאי לסיוע, עדיין ילדיו העניים זכאים לסיוע.

38. כאמור, שלילת הסיוע מאדם הנוהג בחוסר אחריות אינה פוטרת מאחריות לסייע לילדיו. אלא שבמצב כזה, רצוי מאוד שהסיוע יינתן בעין, כך שהוא יגיע ישירות אל הילד ולא להוריו, כגון, באמצעות מתן ארוחות וספרי לימוד בבית הספר. באופן כזה ישנה הבחנה בין מי שאינו ראוי לסיוע למי שראוי לסיוע.

בהמשך, מצאנו שנחלקו הפוסקים בשאלה, האם מוטלת על הציבור חובה לתמוך במי שבחר שלא לעבוד אלא ללמוד תורה. למעשה, מדינת ישראל נוהגת לסייע לציבור לומדי התורה, ומדיניות זו ראויה. עם זאת, יש לשקול כיצד להסיר חסמים המונעים מרבים מבני הציבור החרדי המעוניינים לעבוד לפרנסתם, להיכנס לשוק העבודה, ואף לסייע להם לרכוש מקצוע שיגביר את הפריזון שלהם ויסייע להם להיחלץ מהעוני.

בעניין מי שמצוקתו נגרמה בשל מעשים או מחדלים שלו בעבר, מצאנו שככלל, ההלכה מחייבת לסייע אף לו. הכרעה זו מעניקה עדיפות לערך האחוה על פני ערך האחריות האישית. אולם, בנוגע למי שהסיוע לו עלולה לחזק התנהגות שלילית בהווה, התמונה שונה. ממדרש ההלכה וממקורות נוספים עולה שאין לסייע לאדם הנוהג באופן לא ראוי מבחינה דתית-מוסרית, או למי שהסיוע עלול להזיק מבחינה כלכלית או רפואית. הכרעה זו משקפת עמדה שלפיה ערך האחוה מחייב גם נטילת אחריות לתוצאותיו של הסיוע, ודאגה לכך שלא יזיק לנזקק.

את הפרק פתחנו בחוקי העניים של אנגליה, שהבחינו בין עני שראוי לסייע לו (deserving poor) לעני שאין ראוי לסייע לו. בסיומו, דומה כי אנו יכולים לומר כי באופן עקרוני, גישה זו הולמת את הגישה העקרונית של התורה, אם כי, נראה שההגדרה של ההלכה להיעדר יכולת לעבוד תהיה גמישה ורחבה בהרבה מן ההגדרה שניתנה בחוקים אלה. בראשית הדברים ציינו כי ההלכה שוללת ענישה של עניים. להלן (עמ' 164), נדון בשאלה, האם ההלכה היהודית תומכת בסנקציות דומות לאלו שהוצעו בחוקי העניים באנגליה, כנגד עניים המסוגלים לפרנס את עצמם אך בוחרים לקבל סיוע מן הציבור.

פרק 1

על מי מוטלת האחריות להתמודד עם המצוקה החברתית?

ככלל, המימוש של ערכי החירות והאחריות מוטל, בראש ובראשונה, על האדם עצמו, כלפי עצמו. זאת, במובחן מערך האחוה, שמימושו הוא באחריות האדם, כלפי זולתו.

לפי הדגם הליברלי של אספינג-אנדרסן המבוסס על ערך החירות, האחריות לפתרון המצוקה הכלכלית רובצת, בראש ובראשונה, לפתחו של האדם עצמו, הנדרש להשתמש באמצעים שמעמיד לרשותו השוק החופשי (כביטוח אובדן כושר עבודה, ביטוח רפואי, ביטוח פנסיוני ועוד) כדי להבטיח את עתידו. אמנם, ערך החירות אינו שולל סיוע לזולת, כל עוד נעשה הדבר מתוך חירות ורצון טוב ולא בכפייה. לצד זה, מציע הדגם האמור רשת הגנה בסיסית בדרך של מתן קצבאות ברירניות (סלקטיביות) מהמדינה למי שנקלע לעוני. דגם זה מדגיש בעיקר את אחריות האדם לעצמו, ומותיר מקום צנוע ומוגבל לערך האחוה. לשיטה זו, מימוש של ערך האחוה בכפייה, על ידי הטלת מיסים לשם מימון קצבאות, אמור להיעשות במשורה בלבד.

לפי הדגם השמרני של אספינג-אנדרסן, האחריות לפתרון המצוקה הכלכלית מוטלת בראש ובראשונה על כתפי המשפחה והקהילה, ובכלל זה גם לפתחם של ארגוני עובדים. גישה זו מניחה שהאדם איננו אינדיבידואל אלא חלק מקהילה טבעית, אשר בנויה ממספר מעגלים, ובראשם –

* מבוסס על: רכניץ, מדינת הרווחה.

המשפחה. בקהילה טבעית זו ישנה אחריות הדדית לסיוע לכל אחד מחברי הקהילה בשעת משבר. אחריות הדדית זו מממשת את ערך האחוה, והיא מצדיקה הטלת חובת סיוע, למשל, באמצעות 'דמי חבר' שנדרשים לשלם העובדים לארגון העובדים.

לפי הדגם הסוציאלי-דמוקרטי של אספינג-אנדרסן, האחריות לפתרון המצוקה הכלכלית רובצת בעיקר על המדינה. גישה זו רואה את האדם כאינדיבידואל שיש לשחררו מן התלות במשפחה ובקהילה הטבעית,¹ ובמקביל מאמצת את התפיסה שלפיה אין על הפרט אחריות למצבו. האחריות העיקרית מוטלת על המדינה לספק לפרט את כל צרכיו ואת התנאים להגשמת שאיפותיו. במילים אחרות, תפיסה זו מאמינה במידה רבה בחירות ללא אחריות.

על דגם זה יש להקשות: האם באמת ניתן להפריד בין המדינה לאזרחיה? הרי בסופו של יום המדינה אינה אלא 'צינור' להעברת כסף ומשאבים מאזרח לאזרח באמצעות גביית מיסים² וחלוקת קצבאות! על פי זה, הטלת האחריות לפתרון המצוקה החברתית על המדינה, זהה במהותה להטלת האחריות לכך על האזרח, משלם המיסים.

אם כן, ההבדל האמיתי בין הדגם הליברלי לדגם הסוציאלי-דמוקרטי, נוגע לשאלה האם האזרח הוא בן חורין לבחור האם לסייע לחבריו: בעוד שהדגם הליברלי מצדד בסיוע וולונטרי, הדגם הסוציאלי-דמוקרטי מצדד בסיוע כפוי. על כך יש להעיר שאמצעי הכפייה נקבעים בחוק, המייצג במדינות דמוקרטיות את רצון הציבור. מכאן שהמשמעות של הטלת האחריות על המדינה היא, הטלת האחריות על האזרח, לדאוג לכך שנבחרי יחוקקו חוקים אשר יחייבו אותו לשלם מיסים. נמצא שההבדל בין הדגמים נוגע למידת החירות של האזרח: הדגם הליברלי מצדד בסיוע וולונטרי לחלוטין, והדגם הסוציאלי-דמוקרטי מצדד בסיוע שנכפה על ידי מי שהציבור בחר.

1. ראו למשל: ברק-ארז, המשפט המינהלי א, עמ' 74.

2. גם משאבי הטבע השייכים למדינה, אינם של המדינה אלא של אזרחיה, ובכל אופן, ברוב המדינות רוב התקציב מגיע ממיסים שונים שנגבים מהאזרחים ולא מניצול משאבי טבע.

בשורות הבאות, נבקש לדלות מן המקורות מי הגורם שעליו יש להטיל את האחריות לפתרון מצוקה כלכלית, בהתאם לגישת ההלכה היהודית.

א. אחריות אישית

התורה מטילה אחריות אישית על האדם, שלא להביא עצמו למצב שבו יהיה נזקק לחסדי אחרים. וכך כותב בעניין זה הרמב"ם:

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו, ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש.³

בהתאם לעיקרון זה קבע הרמ"א, ש"פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו".⁴

עיקרון זה עולה בקנה אחד עם הקביעה העקרונית, שנדונה בהרחבה בפרק הקודם, השוללת סיוע ממי שאינו מוכן לסייע לעצמו. עיקרון זה נגזר מערך החירות, משום שאין חירות ללא אחריות. על מנת שיזכה לחירות, על האדם ליטול אחריות לגורלו, ולהבטיח שלא יזדקק לסיועם של אחרים.

ב. מצוות הצדקה הפרטית

בצד האחריות של אדם לעצמו, ההלכה מחייבת כל אדם מישראל לסייע לזולתו:

מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת...

3. רמב"ם ערכין וחרמין ח, יג.

4. רמ"א יו"ד רנא, ג.

וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה...

לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו.⁵

הגדרת הסיוע כ'מצווה', מלמדת שהסיוע לנזקק אינו וולונטרי לחלוטין.⁶ הסיוע, בהתאם לגדרי מצוות הצדקה, יינתן בהתאם ליכולת הכלכלית של הנותן ("אם היתה יד הנותן משגת"), לטובת סיפוק כל צרכיו של העני, "לפי מה שחסר".

1. תכליתה המוסרית של המצווה

ממאפייניה הבולטים של מצוות הצדקה הוא התמקדות בתהליך המוסרי שעובר נותן הצדקה, הבא לידי ביטוי, למשל, בהלכה הקובעת ש"אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר".⁷ הלכה זו מלמדת, שתכליתה של מצוות הצדקה אינה רק שיפור מצבם של העניים, אלא גם לתקן את אישיותו של הנותן, ולהפוך אותו לאדם הרגיש למצוקות הזולת. תכלית זו עולה באופן מובהק מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות:

אין שכר מי שפדה אסיר במאה דינר, או נתן צדקה לעני במאה דינר שהיו די מחסורו, כמו מי שפדה עשרה אסירים, או השלים חסרון עשרה עניים, ואפילו בעשרה דינרים.⁸

5. רמב"ם מתנות עניים ז, א-ג.

6. נרחיב בכך לקמן עמ' 145.

7. רמב"ם מתנות עניים ז, ה, וכן שולחן ערוך יו"ד רמח, א. ישנה מחלוקת אחרונים האם כופים על עני לתת לצדקה שליש השקל בשנה: לדעת ערוך השולחן יו"ד רמח, ד, כופים עליו לקיים מצווה זאת, ולדעת קריית ספר, מתנות עניים, ט, אין כופים עליו.

8. פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות ג, טו, ועוד אחרונים: רבי ש"ז מלאדי, איגרת הקודש, פרקים ג; כא; החפץ חיים, אהבת חסד, פרק יג. בניגוד לכך המהר"ל, נתיב הצדקה, פרק ד, כתב שאין הבדל בין נתינה של סכום גדול בבת אחת לחלוקתו למנות קטנות. הרא"ה קוק אף המליץ למי ששאל אותו להעדיף נתינה גדולה שיכולה להועיל יותר מאשר חלוקה למספר פעימות קטנות: "אל נא יפזרם אדוני בעת צרה כזו לפירורים קטנים יקבץ נא את כל אלה והיו בידו

לעיקרון זה אין כמובן שום פשר תועלתני, אלא רק פשר מוסרי: ריבוי מעשי הנתינה מחנך את הנותן להתגבר על יצר הרכושנות שלו, ולכן, ככל שהצדקה ניתנת ביותר פעימות, כך היא מהווה מאמץ מוסרי גדול יותר.

אמנם, רבי יעקב עמדין, היעב"ץ, מקובל ופוסק בגרמניה, במאה ה-18, הביע השקפה שונה:

לדעתי הוא בהיפוך, אדרבה, יותר שכר יש לנותן מאה זהובים בפעם אחת... מחמת שכופה יצרו בדבר גדול, שהוא חשוב יותר מאוד מנותן מאה פעמים, שאינו כבד כל כך... וראוי על כל פנים לשכר גדול יותר, דלפום צערא אגרא [לפי שיעור הצער – כך שיעור השכר].⁹

לאמור, דווקא הערך המוסרי של הנתינה, מחייב אותנו להעדיף נתינה של סכום גדול, הדורש מאמץ מוסרי גדול יותר, על פני מספר רב של נתינות, שבכל אחת מהן יינתן סכום קטן שאיננו מורגש וממילא איננו מהווה אתגר.

2. שיקול הדעת של הנותן

מאפיין חשוב נוסף של הסיוע הוולונטרי מכוח מצוות צדקה, נוגע לשיקול הדעת של הנותן בדבר זהות מקבל התמיכה. הכלל בעניין זה הוא, כלשונו של הרב משה פיינשטיין:

דיחיד על צדקה סתם שלו יש לו טובת הנאה לתתה למי שירצה מאותן שרשאין לקבל צדקה... אף שאחד יותר צריך, ואף למי שחסר לו כסות אף שיש עני שצריך למזונות.¹⁰

הותרת שיקול הדעת באשר לזהות מקבל התמיכה מעצימה את האחריות המוטלת על נותן הצדקה, הנדרש לשקול היטב כיצד להשתמש בכספי הצדקה שלו, ומגבירה את המעורבות האישית שלו בתהליך הנתינה. אסדרה

לאגודה אחת פועלת צדקה רבה אשר תעמיד על עמדה בית נכון ונשא בישראל" (אגרות הראיה ב, סי' שנד, עמ' יט).

9. יעב"ץ, פירוש לחם שמים על מסכת אבות ג, טו.

10. שו"ת אגרות משה יו"ד א, קמד.

הקובעת סדרי קדימויות קשיחים בעניין זהות מקבלי הצדקה, עלולה הייתה להפוך את הנותן למעין מבצע־פקודות בלבד, 'צינור' להעברת כספים. אין ההלכה חפצה בכך. נותן הצדקה נדרש להיות שותף בקבלת ההחלטות, אחראי למעשה הנתינה, וכפועל יוצא מכך, יזום ומחדש דרכים חדשות בסיוע לנזקקים.

3. תמיכה נפשית

בצד הסיוע החומרי, מצוות הצדקה מטילה על היחיד גם ליתן תמיכה וסיוע נפשי לנזקק:

צריך ליתן הצדקה בסבר פנים יפות, בשמחה ובטוב לבב, ומתאונן עם העני בצערו ומדבר לו דברי תנחומין. ואם נתנה בפנים זועפות ורעות, הפסיד זכותו.¹¹

התמיכה הנפשית מהווה מענה גם לבעיית הניכור החברתי.

ג. המשפחה והקהילה הטבעית

על פי ההלכה, האחריות לקרובי המשפחה ולחברי הקהילה הטבעית עדיפה על האחריות כלפי כל אדם אחר השרוי במצוקה, לכן פסק הרמ"א:

יקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים, והם קודמים לפרנסת בניו. ואחר כך בניו, והם קודמים לאחיו, והם קודמים לשאר קרובים, והקרובים קודמים לשכניו, ושכניו לאנשי עירו, ואנשי עירו לעיר אחרת.¹²

הקדמת הקרובים מחזקת את הרשתות החברתיות הטבעיות, את המשפחה ואת הקהילה, מחזקת את הזיקה של הנזקק לרשתות אלה, ומקטינה את הסיכוי לניכור חברתי. עוד נפסק ש"מחייבין האב לזון בנו עני, ואפילו הוא

11. שולחן ערוך יו"ד רמט, ג.

12. רמ"א יו"ד רנא, ג, וכן נפסק בשולחן ערוך, שם.

גדול מחייבין אותו יותר משאר עשירים שבעיר",¹³ והוסיף הרמ"א: "וכן שאר קרובים".¹⁴

הערבות ההדדית בתוך המשפחה איננה רק בגדר המלצה אלא היא חובה משפטית שניתנת לאכיפה, כפי שהכריע הפוסק רבי יעקב מליסא, שפעל בפולין במאות 18–19, בספרו החשוב נתיבות המשפט:

נראה דליכא [=שאינן] שעבוד נכסים רק [=אלא] במקום שדין בית דין לכופו על הצדקה, כגון לפרנס קרובו או ליתן לקופה ולתמחוי של העיר, שבאו החיובים עליו שלא מכח דיבור פיו. אבל צדקה שבא עליו מכח דיבור פיו הוי כנדר וליכא שעבוד נכסי.¹⁵

מדבריו עולה שהחובה של אדם לסייע לקרוביו (וכן לשלם את המיסים המוטלים עליו לצורך מימון קופת הצדקה הציבורית, בה נדון בהמשך) היא חובה משפטית, שאינה תלויה ברצונו של נותן הצדקה, וזאת במובחן מהחובה הדתית שיסודה בהתחייבות לתת צדקה. אשר על כן, בעוד שהראשונה מקימה חיוב כספי שניתן לאכיפה בידי בית דין, האחרונה מקימה חובה דתית בלבד.¹⁶

מכוחה של האחריות ההדדית לסייע לבני המשפחה במצוקתם, נקבע כי "עני שיש לו קרובים עשירים שיכולין לפרנסו, אין גבאי העיר חייבים לפרנסו, אף על גב דקרוביו גם כן נותנים בכיס [משלמים מיסים לקופת הצדקה של הקהילה]".¹⁷ מכאן, שהכתובת הראשונה לפתרון המצוקה של העני היא – בני משפחתו. רק כאשר המשפחה אינה עומדת בנטל, יש לפנות למנגנון הצדקה הציבורי. כמובן קדימות זו קיימת רק כאשר ניתן לכפות על הקרובים לסייע.¹⁸

13. שולחן ערוך יו"ד רנא, ד.

14. רמ"א שם.

15. נתיבות המשפט ביאורים רצ, ח.

16. ראו, מחנה אפרים, צדקה, א, שחלק על כך, וכתב שגם צדקה לקרובים היא לא חובה.

17. שולחן ערוך יו"ד רנו, ח.

18. חכמת אדם קמז, י.

המחויבות לסייע לקרובי משפחה ולבני הקהילה הטבעית היא מערכי היסוד של הגישה השמרנית, הרואה במשפחה ובקהילה הטבעית את הכתובת הראשונה לצמצום המצוקות החברתיות. אלא שכאמור, לפי הגישה היהודית, הקהילה הטבעית היא כתובת שנייה בלבד, משום שלפני הפנייה לעזרת הקהילה או המשפחה, אדם נדרש לקחת אחריות לגורלו, ולסייע לעצמו לצאת מן המצוקה שבה הוא שרוי.

אמנם, בצד עיקרון זה מצאנו עיקרון מאזן, הקובע כי "לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד".¹⁹ אפשר שעיקרון זה נועד למנוע את היווצרותם של 'מעגלי מקורבים' צרים למדי, העלולים להקים חומות של ניכור כלפי אלו המצויים מחוץ להם.²⁰ בהמשך לכך, רבים סייגו וקבעו שאין לתת את כל כספי הצדקה לקרובי המשפחה, ו"אדם שנדר צדקה יכול ליתן לעניי קרוביו עד חצי מכל מה שנדר".²¹ אפשר שסייג זה נועד לעודד רגישות חברתית, ולמנוע מאדם לדאוג לבני משפחתו בלבד, תוך התעלמות ממצוקתם של אנשים ממעגלים רחוקים יותר.

ההבדל בין חובת הסיוע לזר לחובת הסיוע לבני המשפחה או הקהילה הוא בכך שהחובה הראשונה מותירה בידי נותן הצדקה שיקול רחב בכל הנוגע לזהות המוטבים, מעצימה את אחריותו לנזקק, ומדגישה אף את התכלית המוסרית-חינוכית של מתן הצדקה, החובה האחרונה מצמצמת את שיקול הדעת של נותן הצדקה, ומתמקדת בתכלית התוצאתית – שיקומו של מי

19. שולחן ערוך יו"ד, רנו, ט. וראו עוד: שו"ת אגרות משה יו"ד, א, קמד, שדן בהלכה זו ובמקורותיה.

20. להסברים אחרים ראו למשל: לבוש יו"ד, רנו, ט ("כל הנותן צדקותיו לעני הגון ודאי זכותו מרובה משנותנה לעני שאינו הגון, לפיכך לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד, דשמא האחר הגון יותר מזה ויהיה זכותו יותר, ועוד שהוא מצער לשאר עניים בזה אם יתן לעולם לאחד"); עין יעקב עירובין סג ע"א (אין לתת את כל מתנות הכהונה לכהן אחד, כי "כל הנותן מתנותיו לכהן אחד, ומרעיב לשאר כהנים, מדה כנגד מדה מביא רעב לעולם").

21. הגהות מרדכי, בבא בתרא, תרנט. הובא בבית יוסף יו"ד, רנא. וכן פסקו: שיירי כנסת הגדולה, הגהות טור יו"ד, רמט, א; שו"ת אבקת רובל, ג, ועוד.

שזקוק לסיוע בדרך התורמת לחיזוק רשתות חברתיות טבעיות, ונותנת מענה לבעיית הניכור שבין העני לקהילתו הקרובה.

האיזון בין שני סוגי הסיוע בא לידי ביטוי בהלכה שראינו, שהסיוע לבני המשפחה והקהילה הטבעית אינו יכול לבוא במקום הסיוע לנוזקים שאינם נמנים על מעגלים אלה. הגבלה זו נועדה לשמש תרופה לחשש שמא האחריות ההדדית לבני המשפחה והקהילה תעודד קהות חושים כלפי מי שנמצא מחוץ למעגלים אלה.

ד. צדקה ציבורית בקהילה הפוליטית

הגורם הרביעי הנושא באחריות לפתרון מצוקות כלכליות הוא – הקהילה הפוליטית, שביטוייה המודרני הוא המדינה. במשנה, שכבר הוזכרה לעיל, נקבע כי "מי שיש לו מזון שתי סעודות – לא יטול מן התמחוי, מזון ארבע עשרה סעודות – לא יטול מן הקופה".²²

המשנה עוסקת אפוא בשני מוסדות תמיכה: התמחוי והקופה.²³ התמחוי היה מיועד לסיוע לעניים שאינם מן העיר, בעוד שהקופה הייתה מיועדת עבור עניי העיר. וכך מתאר הרמב"ם את המוסדות האלה:

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

22. משנה פאה, ח, ז.

23. קופה ותמחוי הם כלים. על פי הרב פנחס קהתי (הקדמה למשנה פאה ח, ז) אספו בכלים אלה את מה שגבו מהציבור, וכך הם הפכו למונח המתאר את המוסד הכלכלי.

הגבוי לערב בין העניים ונותנין לכל עני ממנו פרנסת יומו וזהו הנקרא תמחוי.
מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה.²⁴

לגבי מידת החיוב לייסד קופת צדקה ניתן ללמוד מדברי הרשב"א²⁵ שעסק במחלוקת בקהילה מסוימת. עשירי הקהילה טענו שאין לייסד קופה של צדקה, אלא על העניים לפשוט את ידם וכל אחד ייתן כפי רצונו. לעומתם, בני מעמד הביניים ("הבינוניים") טענו שיש לייסד קופה, וזו תגבה על פי ההלכה מבני העיר לפי שיעור הנכסים שלהם, כך שהעשירים יידרשו לתת הרבה יותר מאשר הבינוניים. בעקבות הרשב"א נפסק בשולחן ערוך כך:

עניי העיר מרובים, והעשירים אומרים: יחזרו על הפתחים, והבינונים אומרים: שלא יחזרו על הפתחים אלא תהיה פרנסתן מוטלת על הצבור, לפי ממון, הדין עם הבינונים.²⁶

משמעות הדברים היא שהקמת מערכת צדקה המבוססת על גביית מיסים וחלוקת קצבאות היא חובה גמורה ואינה נתונה לרצונם של בני העיר. בעניין היקף החיוב להשתתף במימון הוצאות הקופה והתמחוי פסק הרמב"ם:

מי שישב במדינה שלשים יום – כופין אותו ליתן צדקה לקופה עם בני המדינה;

ישב שם שלשה חדשים – כופין אותו ליתן התמחוי;

ישב שם ששה חדשים – כופין אותו ליתן צדקה בכסות שמכסים בה עניי העיר;

ישב שם תשעה חדשים – כופין אותו ליתן צדקה לקבורה שקוברין בה את העניים ועושין להם כל צרכי קבורה.²⁷

24. רמב"ם מתנות עניים, ט, א.ג.

25. שו"ת הרשב"א, ג, שפ.

26. שולחן ערוך יו"ד, רנ, ה.

27. רמב"ם מתנות עניים, ט, יב.

מימון הוצאות הקופה והתמחוי נעשה אם כן באמצעות גביית מיסים מבני העיר, והיקף ההשתתפות במימון מוסדות אלה מותאם לתקופת המגורים בעיר. מדברי הרמב"ם אף עולה, שמן הקופה מומנו הצרכים החיוניים ביותר של עניי העיר: מזון, בגדים וקבורה.

אכן, קופת הצדקה הציבורית יסודה בתקנת חכמים או במנהג,²⁸ והדבר מלמד שבאופן בסיסי, הצדקה היא חובה אישית. על גבי חובה זו, בתקופות מאוחרות יותר,²⁹ התפתחו מוסדות של צדקה ציבורית המבוססים על גביית מיסים וחלוקת קצבאות שנקבעו גם הם כחובה. מוסדות אלו מלמדים שיש לראות בעין יפה הקמת מפעלי צדקה ציבוריים בנוסף לצדקה האישית שיש חובה לתת על פי התורה.³⁰

נראה אפוא שמוסדות אלו נועדו לסייע במימוש החובה האישית ולא לבוא תחתיה. לכן פסק הרב משה פיינשטיין "שמחוייבין לעשות קופה לחלק להעניים כדי שלא יצטרכו לחזור על הפתחים להתבזות... אבל לא למנוע בזה את העניים שרוצים לחזור על הפתחים משום שרוצים לקבץ בזה יותר ממה שיתנו להם מהקופה. שלהרע לעניים אין רשאיין בני העיר, ומכיוון שהם רוצים יותר בהרווחה מביזיון דחורה על הפתחים, אסור למנועם".³¹

קביעה זו נוגדת באופן מובהק חלק מחוקי העניים באנגליה שהטילו הגבלות על קיבוץ נדבות. נראה אפוא שההלכה ביקשה לסייע לעניים, ולא לחנכם, או להעלים את המצוקה מן המרחב הציבורי. הדבר הולם את התפיסה שהמצוקה החברתית היא מעין חוק טבע אלוקי, ולא תוצאה של אשמה, וממילא אין צורך וטעם להסתיר אותו. אדרבה, הנוכחות של העניים במרחב הציבורי תאפשר לכל אדם להמשיך ולממש את חובתו לסייע להם.

בניגוד לצדקה הפרטית, המותירה מקום מרכזי לתהליך המוסרי שעובר נותן הצדקה, הצדקה הציבורית מתמקדת בתוצאה בלבד. לכן, בניגוד

28. לשאלת מקור התקנה ראו להלן, עמ' 149 והלאה.

29. ייתכן שהסיבה הייתה תהליך העיור שגרם לכך שלא היה די במתנות עניים בשדה כדי לספק את צורכי העניים.

30. ראו עוד: הרב ליפשיץ, כלכלה וערכי, עמ' 106–108.

31. שו"ת אגרות משה יו"ד, א, קמט.

לצדקה הפרטית, העני אינו נדרש להשתתף במימון הקופה, אף שאם "נתן פרוטה לתמחוי או פרוטה לקופה – מקבלים ממנו".

ההיבט התוצאתי של הצדקה הציבורית בא לידי ביטוי גם בהלכה, שהיא ייחודית לחובת הצדקה הציבורית, המחייבת את הגבאי ללוות כספים כדי לחלקם, כאשר אין בקופה די כסף לטובת החלוקה.³² נראה שהלכה זו מבטאת מחויבות מלאה להשגת התוצאה, עד כדי נטילת הלוואות למימון הסיוע לנזקקים.

זאת ועוד, לגבי הצדקה הציבורית נפסק שיש לחלקה על פי סדרי עדיפויות ברורים:

גבאי צדקה שיש בידם מעות צדקה, ישיאו בהם בתולות עניות, שאין צדקה גדולה מזו.

יש מי שאומר שמצות בית הכנסת עדיפא ממצות צדקה, ומצות צדקה לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים, עדיף ממצות בית הכנסת.³³

לעומת זאת, לגבי צדקה פרטית הדגיש הרב משה פיינשטיין, שנתינתה כפופה לשיקול דעתו של הנותן:

גבאי על כיס של צדקה שאין לו בהם וגם לא להנותנים זכות טובת הנאה... אלא הוא דין על הקהל לעשות בהם הטוב בעיני אלקים ואדם... והגבאים הם הממונים מהקהל, עלייהו נאמר דינים להקדים ליתן מתחלה להנחוי יותר, ושלאכילה קודם לכסות וכדומה, וכמו כן אסור להם ליתן לעני אחד יותר מחברו כשהצורך הוא שווה.³⁴

לאמור, בצדקה ציבורית אין לגבאי הצדקה סמכות להחליט למי יחולקו כספי הצדקה ואיזה סכום יחולק לכל מוטב. החלוקה מתבצעת באופן שוויוני,³⁵ בהתאם לצרכיו של העני, ועל פי סדרי עדיפויות ברורים. כך

32. שולחן ערוך יו"ד, רנז, ה.

33. שולחן ערוך יו"ד, רמט, טר"טז.

34. שו"ת אגרות משה יו"ד, א, קמד.

35. שולחן ערוך יו"ד, רנז, י: "המחלק צדקה צריך ליהזר שלא ירבה לקרוביו יותר משאר בני אדם".

שעדיפות תינתן למי שחסר את הצרכים הבסיסיים ביותר: מי שזקוק למזון קודם למי שזקוק לבגדים, וכדומה.

עם זאת, לפי הרמב"ם, גבאי הצדקה "נותנים לכל אחד די מחסורו לשבת".³⁶ הביטוי "די מחסורו" מלמד שחלוקת הכספים אינה אחידה לחלוטין, והיא מתחשבת ברמת החיים אליה התרגל הנזקק. נראה כי סיוע כזה, יכול להיעשות רק בקהילה קטנה שיש בה היכרות אישית בין חבריה. בקהילה גדולה, וקל וחומר במדינה, אין אפשרות לממש זאת, ועל כן מסתבר שיש לתת קצבאות אחידות.

ה. קיום מצוות צדקה בתשלום מיסים³⁷

רבים רואים כיום בתשלום מיסים חובה מעיקה, שרצוי להיפטר ממנה בכל דרך חוקית. זאת, בניגוד למתן צדקה, הנתפס כמצווה, שכל המרבה בה הרי הוא משובח. אולם, תפיסה זו מנוגדת לתפיסת פוסקי ההלכה. כך למשל, הראי"ה קוק³⁸ הכריע שאדם מקיים את מצוות צדקה בתשלום מיסים שהוא משלם לקופת הצדקה הציבורית. מכאן, שחרף היות התשלום לקופת הצדקה הציבורית כפוי, הוא מהווה גם מצווה, כחובה שהיא זכות, בדומה לחובת השירות הצבאי, שרבים רואים בה חובה שהיא זכות. שיח הזכויות, המדגיש (בטעות) את זכות העניים לקבל סיוע, נוטה להצניע את הזכות לסייע, זכותם של משלמי המס. כך נשחקת והולכת התמיכה הציבורית במדינת הרווחה, והנכונות לשאת בנטל המס פוחתת.

תפיסת הצדקה הציבורית כמצווה עולה גם מן הדיון בפוסקים בדבר האפשרות להשתמש בכספים המיועדים לצדקה פרטית ("מעשר כספים")³⁹ לטובת תשלום המס הנדרש לקופת הצדקה הציבורית.⁴⁰ בעניין זה נחלקו

36. רמב"ם מתנות עניים, ט, ה.

37. להרחבה בעניין זה ראו: רכניץ, מצוות צדקה.

38. שו"ת דעת כהן, קלב.

39. הדיון הוא כאן על פי השיטה שמעשר כספים הוא חובה.

40. הבסיס לדיון מצוי בתוספתא (פאה ד, טז) וברמב"ם (מתנות עניים ו, יז), שעסקו בשאלה, האם ניתן להשתמש בכספי מעשר עני (כספים שהתקבלו חלף שיעור

פוסקי זמננו. יש שכתבו⁴¹ שהדבר אסור, ויש שכתבו⁴² שהדבר אפשרי. מן המחלוקת בעניין זה ניתן להסיק שגם הצדקה הציבורית, הניתנת כסיוע מכוחה של הקהילה הפוליטית, ומבוססת על מיסים וקצבאות, נתפסת על ידי רבים מן הפוסקים ככזו הנגזרת ישירות ממצוות הצדקה. תפיסה זו מטשטשת את הגבולות בין האחריות הפרטית והאחריות הציבורית.

עוד ניתן להסיק מהמחלוקת האמורה, שהצדקה הציבורית אינה מייצגת את הצדקה הפרטית, וגם במדינת רווחה יש צורך וערך בסיוע וולונטרי, המממש את מצוות הצדקה הפרטית. הצדקה הפרטית משלימה את החסר בצדקה הציבורית. היא מאפשרת הגנה על הסטטוס החברתי של הנזקק ("די מחסורו"), ומצמצמת את הניכור החברתי כלפיו.

אף ברמה המעשית, למרות שכוחה של הצדקה הציבורית גדול, עדיין הוא מוגבל. היא מסוגלת לספק צרכים בסיסיים בלבד, ותמיד יהיו כאלו שלא יזכו ליהנות ממנה, אם בשל אי עמידה באמות המידה לקביעת הזכאות לקבל את התמיכה, ואם בשל קשיים במיצוי הזכויות.

נמצא כי הצדקה הפרטית והציבורית משלימות זו את זו. הצדקה הציבורית מבטיחה סיוע רציף, קבוע ובהיקפי ענק לנזקקים. היא אינה תלויה ברצון טוב, וכמעט שאינם מושפעת מהמצב הכלכלי של הנותנים. לצידה, הצדקה הפרטית מאפשרת מתן מענה לבעיות ייחודיות למקרים ולנזקקים שאינם עומדים בתבחיני הקופה הציבורית. הצדקה הפרטית גם מאפשרת יוזמה וחדשנות של הפרט בתחום הצדקה, בניגוד למערכת הציבורית הלוקה בדרך כלל בנוקשות ובקשיי הסתגלות.

של 9% מהיכול שיש לתת לעניים) לטובת מימון הקופה הציבורית. רבי יוסף קארו סיכם את ההלכה בעניין זה כך: "שאם פסקו עליו בני העיר צדקה לא יתן להם מעשר עני שנמצא פורע חובו במעשר עני" (בית יוסף יו"ד, שלא). כלומר, לא ניתן לתת ממעשר עני צדקה לקופת הקהילה הפוליטית, כיוון שהיא חוב המוטל על הנותן. ומכאן, שמעשר עני חייב להינתן בנוסף לחובה לתת צדקה לקופת הקהל.

41. צדקה ומשפט ו, הערה כט.

42. שו"ת מנחת יצחק, ה, לד.

1. טיפול רפואי בחולים עניים

יישום העקרונות שנדונו עד כה משתקף גם בסוגיית הטיפול בחולים עניים. מכוח עקרון האחריות האישית, ההלכה דורשת מאדם בראש ובראשונה לשמור על בריאותו.⁴³

במקרה של מחלה המחייבת טיפול רפואי, התורה אוסרת על רופא לדרוש שכר עבור עבודתו, אלא מחייבת אותו לטפל בחולים בחינם, גם אם הם אמידים.⁴⁴ למעשה מקובל להכיר בזכותו של הרופא לקבל שכר עבור הריפוי, מטעמים שונים.⁴⁵ אולם, כאשר החולה עני, נדרש הרופא לרפא אותו בחינם, כפי שכתב הרב אליעזר יהודה וולדינברג, דיין ופוסק בישראל במאה ה־20:

וכשהקהל בעל יכולת יותר, המידה היותר משובחת בזה היא שהמה יקבעו משכרת חודשית קבועה לרופא עבור זה שיטפל חנם בעניי הקהל...

ומה טובים ונאים המה קופות החולים לצורותיהם השונות רחבי־הממדים, המצוים פה בארצינו הקדושה, המה אוצרים בחובם ומסמלים כאחד שלשת הסימנים הגדולים שאומתנו מצטיינת בהם ומזדהים על ידיהם שהם: רחמנים, ביישנין, וגומלי חסדים.⁴⁶

כלומר, הדרך הטובה ביותר היא להקים מערכת ציבורית לטיפול בחולים העניים. בנוסף, הוא שיבח את הקמת קופות החולים, שהוקמו על ידי ארגוני העובדים, והעניקן ביטוח רפואי לעובדים תמורת תשלום חודשי.

43. רמב"ם דעות, ד, א; טור או"ח, קנה, ועוד.

44. שולחן ערוך יו"ד, שלו, ב: "הרופא, אסור ליטול שכר החכמה והלימוד, אבל שכר הטורח והבטלה, מותר".

45. אחד מהם מובא בשו"ת אגרות משה (יו"ד, ד, נב), ולפיו, כיוון שבעולם המודרני כדי להיות רופא יש להשקיע זמן רב מאוד, הנכונות של אדם ללמוד רפואה, על כל המשתמע מכך, נעשתה על דעת הסכמה מכללא שהוא יקבל תשלום על עבודתו.

46. שו"ת ציץ אליעזר ה, כד.

במקום אחר⁴⁷ הוא חזר על גישתו שעל הציבור לממן את הטיפול בחולים העניים, והביא עדויות היסטוריות שכך נעשה בפועל במשך מאות שנים, והוסיף והדגיש שחובה זו מוטלת על המדינה אף כאשר מדובר בטיפול במחלת עניים הגורמת לקוצר ראייה שאין בו סכנת נפשות:

ברור ופשוט הדבר כי הממשלה אשר בריאות הציבור צריך ומחויב להיות בראש דאגותיה, מחובתה גם היא להקציב תקציבים כספיים כדי לעזור למניעת ההתפתחות של מחלה זו היא קוצר-ראיה בהגשת טיפול דרוש באמצעות צוות רופאים מומחים, ויש לחייב על כך גם מוסדות הציבוריים, העירה, וכדומה.⁴⁸

נמצאנו למדים שגם בתחום הרפואה הציבורית, האחריות היסודית לשמירת הבריאות מוטלת על כל אדם כלפי עצמו, וכאשר חולה זקוק לטיפול רפואי חלה על הרופא חובה לסייע לו בחינם, גם אם החולה אמיד ויכול לשלם לו. אף בעניין זה, עם השנים הוקמו מוסדות ציבוריים לסייע לנזקקים ולאחר מכן גם המדינה קיבלה על עצמה את האחריות לבריאות הציבור במסגרת חוק הבריאות הממלכתי.

ז. דיון ומסקנות

1. ארבעה מעגלים של סיוע

נוכחנו לדעת שהמקורות מטילים את האחריות לפתרון המצוקה הכלכלית על ארבעה גורמים: על האדם עצמו, כלפי עצמו (אחריות אישית), על האזרחים (צדקה פרטית), על המעגל החברתי הקרוב לנזקק (צדקה במסגרת המשפחה והקהילה האורגנית), ועל הקהילה הפוליטית (צדקה ציבורית, ובכלל זה על המדינה).

האחריות האישית מתמקדת בהתנהלות שמטרתה מניעת המצוקה מלכתחילה. הצדקה הפרטית, שיסודה במצוות הצדקה, היא חובה מן התורה, אך בצד זאת היא מותירה בידי הנותן מרחב שיקול דעת גדול

47. שו"ת ציץ אליעזר טו, מ.

48. שו"ת ציץ אליעזר טו, מ, ז, וכן שם, ה, רמת רחל כד, ו.

מאוד בכל הנוגע לזהות המוטב ושיעור הנתינה, הנותן מקום ליוזמה אישית. חובה זו מעצימה את התהליך המוסרי שעובר על הנותן, והמחדד את רגישותו למצוקות הזולת. כמו כן, היא כוללת מלבד עזרה חומרית גם התמודדות עם ניכור חברתי. בנוסף, מבחינת הצדקה הפרטית יש לסייע לנזקק לשמור על המעמד הקודם שלו ("די מחסורו"). אחריות המשפחה והקהילה האורגנית לרווחת הפרט היא אחריות מחייבת מבחינה משפטית לכל דבר ועניין, הניתנת לאכיפה, וקודמת לסיוע הניתן על ידי המדינה, מקופת הצדקה הציבורית.

הצדקה הציבורית היא באחריות הקהילה הפוליטית: חברי העיר או המדינה, ויסודה בתקנות חכמים או במנהג. צדקה זו אינה שוללת את זכותו של הנזקק לקבץ נדבות, והיא מתמקדת בתוצאה – הבטחת צרכיו החומריים החיוניים של הנזקק, ולא בתהליך החינוכי-מוסרי שעובר על נותן הצדקה. קופת הצדקה הציבורית ממומנת מגביית מיסים מבני קהילה, והתמיכה ניתנה על בסיס סדר עדיפויות קשיח יחסית. אמנם, הסיוע הציבורי לעניים מן הקופה הציבורית נזקק לזכות משלמי המיסים ונחשב להם כקיום של מצוות הצדקה, אך יש שעמדו על כך שיש להקפיד על מתן צדקה פרטית בשיעור ניכר (מעשר כספים) בנוסף למיסים הניתנים לשם מימון הקופה הציבורית, על מנת לשמר את האחריות האישית של כל אדם לרווחת חברו, לצד האחריות של הקהילה הפוליטית לכך.

הדגם המתואר מעורר את שאלת היחס הנכון בין הצדקה הפרטית לצדקה הציבורית: האם הצדקה הפרטית היא העיקר, והצדקה הציבורית לא נועדה אלא לסייע במימושה של חובה זו, או שמא אלו שתי חובות עצמאיות, שמעמדן זהה?

דומה שהעובדה שהתורה מחייבת צדקה פרטית בלבד, והצדקה הציבורית יסודה בתקנה מאוחרת, מלמדת גם על היחס הראוי שבין שתי החובות – האחריות האישית היא הבסיס של התפיסה החברתית על פי ההלכה היהודית, והקהילה הפוליטית, ובכלל זה המדינה, אינה אלא שליח ואמצעי למימוש האחריות האישית. נראה שכך עולה אף מהעובדה שהצדקה הציבורית מעולם לא התיימרה להחליף את הצדקה הפרטית באופן גורף, אלא לקחה על עצמה אחריות לחלק, גם אם חשוב, מצרכיו של הנזקק. בכך,

נשמר מעמדה של האחריות האישית הכוללת, המוטלת על הפרט, לפתרון מצוקות הנזקק, ולא בידי המסגרת הפוליטית.

אכן, נראה כי במדינות דמוקרטיות, שבהן חוקים חברתיים נקבעים על ידי בית הנבחרים המייצג את הציבור, התרחבה האחריות האישית והיא אף מחייבת אחריות פוליטית, לבחור בנבחרי ציבור שיפעלו ברוח התורה לסייע לנזקקים. זאת ועוד, גם לאחר הקמת מערכת הרווחה המדינתית האחריות לנזקקים לא הוסרה מעל כתפי האזרחים, ובמקום בו המדינה אינה מסייעת החובה נשארה על האזרח.

וכאן המקום לשאול: מה צריכה להיות מדיניותה של מדינת הרווחה המודרנית הפועלת על פי התורה? האם היא אמורה לקבל אחריות מלאה על הסיוע לנזקקים, או שמא עליה להותיר אחריות מסוימת לסייע לנזקקים, גם בידי האדם הפרטי, המשפחה או הקהילה האורגנית?

לאור האמור, נראה שמדיניות רווחה ראויה איננה צריכה לחתור לשחרור האדם הפרטי ממצוות הצדקה הפרטית שהתורה הטילה עליו, ולהעבירה לאחריות המדינה. המרת הצדקה הפרטית בצדקה ציבורית מכרסמת במידה רבה בערך הרב שבערבות ההדדית.⁴⁹ יתר על כן, ניסיון של יותר משבעה עשורים לקיומה של מדינת הרווחה מלמד שהימרה לפתור את בעיית העוני באמצעות מערכת ציבורית של רווחה אינה מציאותית, ואין להתפלא על כך. כאמור לעיל, מנקודת המבט היהודית, העוני איננו תופעה שניתן להעלימה מנוף חיינו. קיומו מסייע לנו לפתח אחריות אישית למצוקות הזולת, ובשל כך, בצד הברכה הרבה שיש בסיוע המדינתי לעניים, יש להותיר מרחב משמעותי לצדקה הפרטית.

שיקול נוסף לשלילת העברת מלוא האחריות על פתרון המצוקות לידי המדינה נוגע לגבולותיו הטבעיים של הסיוע הציבורי. מדינת הרווחה משולה למשאית גדולה שיכולה לשאת מטען גדול לאורך זמן, אך היא מסורבלת, כבולה בכללים בירוקרטיים, המקשים עליה להעביר חבילה

49. יוער בהקשר זה, שאחד מחסרונותיו העיקריים של הקומוניזם, קשור בניסיון לבנות חברה שאין בה צדקה פרטית.

קטנה בסמטה צרה. בהתאמה, הצדקה הפרטית משולה לקטנוע זריז, שכוחו דל אמנם, אך הוא גמיש, ומסוגל להתאים עצמו במהירות לצרכים משתנים.

לבסוף, יש אף לתת את הדעת לכך שהמדינה היא מוסד מנוכר ובירוקרטי, זו מהותה וזה כוחה. כשם שהמדינה גובה מיסים באופן יעיל ומנוכר, כך היא גם מחלקת את הקצבאות לנזקקים. לכן, הפתרון האמיתי לבעיית הניכור החברתי הנלווה אל המצוקה, מצוי בשדה הצדקה הפרטית, בידי הפרט, המשפחה, הקהילה האורגנית, ולא בידי המדינה.

נראה אפוא שמדיניות הרווחה צריכה להתבסס על שלושה מעגלים: **המעגל הראשון**, היסודי ביותר, יתבסס על הצדקה הפרטית. המדינה יכולה לעודד צדקה שכזו, למשל, באמצעות מתן החזר מס לתורמים פרטיים כמקובל בישראל.

המעגל השני, הוא המעגל של המשפחה הרב דורית והקהילות האורגניות, שיש להשקיע בחיזוקן, באמצעות חינוך, מתן תמריצים כספיים, ואף מימון של בעלי תפקידים בקהילות אלה.

במובן מסוים, ניתן לראות בהפרטת השירותים החברתיים, בדרך זו או אחרת, העברה של האחריות על הסיוע לנזקקים מידי המדינה לידי החברה האזרחית. העברה זו, כשלעצמה, היא דבר חיובי, לאור ההבנה שסיוע המבוסס על החברה, על הקהילה הקרובה, קודם לסיוע המדינתי. יחד עם זאת, יש לגבש מדיניות בעניין זה בעיקר לאור מבחן התוצאה, באופן המבטיח שהשירות שיינתן לנזקקים הוא האיכותי ביותר שניתן להשיג.

המעגל השלישי הוא המעגל של הצדקה הציבורית, הנמצא באחריות המדינה. נראה כי חברה שבה פועלים במקביל כל המעגלים האמורים תהיה חברה שבה יזכו הנזקקים לתמיכה ברמה ובאיכות גבוהים ביותר.⁵⁰

50. חיזוק אמפירי לכך ישנו במה שמכונה "פרדוקס בני ברק". בדרך כלל ישנו מתאם בין רמת החיים לבין תוחלת החיים. העיר בני ברק היא תופעה חריגה, שכן מצד אחד היא עיר ענייה מאוד ורבים מתושביה אינה מקפידים על פעילות ספורטיבית, ומצד שני, תוחלת החיים בה גבוהה יחסית. ההסבר המקובל לכך הוא שה"הון החברתי" שכולל בין השאר קשרים משפחתיים וקהילתיים חזקים משפר את איכות החיים של התושבים (צ'רניחובסקי ושרוני, הקשר בין). בניגוד לכך,

2. אחריות אישית וסיוע פרטי וציבורי

כל תוכנית סיוע, פרטית או ציבורית, עלולה לגרום, במישרין או בעקיפין, לכך שזנקקים יעדיפו להישען עליה במקום לחלץ עצמם מהעוני.⁵¹ לכן, בין ערך האחווה לערך החירות קיים מתח מובנה, ומימוש של האחד עלול לבוא על חשבון מימושו של האחר.

חרף חשש זה, תורת ישראל מצדדת בסיוע לזנקקים. אולם, אין בכך כדי לפטור אותנו מהצורך לערוך חשבון נפש ציבורי וחברתי מעת לעת, כדי לבחון האם תוכניות הסיוע אינן מדכאות באופן מוגזם יוזמה אישית להיחלץ מן העוני. יש להימנע מיצירת "מלכודת עוני",⁵² במתן תמיכה שהיא גבוהה בערכה מן הסכום שהנזקק יקבל אם יצא לעבודה. להיפך, יש ליצור תמריצים ליציאה לעבודה, למשל, במתן מענק לעובדים בעלי הכנסה נמוכה ("מס הכנסה שלילי") כפי שנהוג בישראל, או בהעלאת שכר המינימום.

על המדינה לעודד את אזרחיה ליטול אחריות לגורלם. שהרי כאמור לעיל, ההלכה מצדדת לעיתים בכפיית אדם לממש את חירותו ואת עצמאותו הכלכלית. ברוח זו, מסתבר שיש מקום להפעיל את סמכות הציבור (או המדינה בימיו) כדי לכפות על אדם לשמר את העצמאות הכלכלית שלו. דוגמה טובה לכך היא חוק פנסיה חובה שמחייב אדם לחסוך לפנסיה כדי להימנע ממצב בו אדם נקלע לעוני כאשר כבר אינו יכול לעבוד.

עידוד האחריות האישית בא לידי ביטוי גם בהעדפת מודל של פנסיה צוברת, הנהוג כיום לגבי רובם המוחלט של העובדים בישראל, מודל המעודד יצירה של קרן פנסיה אישית לכל עובד, המצויה באחריותו ומנוהלת על ידו ובהתאם להעדפותיו, על פני מודל של פנסיה תקציבית הנהוג כיום ברבות מן המדינות באירופה, שמשמעותו המעשית היא, שעובדים צעירים

תהליכי הפירוק של החברה המערבית והיומרה להעביר את האחריות למדינה בלבד הביאו לשחיקת האפקטיביות של מדינת הרווחה.

51. אף שיש מחקרים המוכיחים אחרת, ראו למשל: Hum & Simpson.

52. גל ודורון, גמלאות הבטחת, עמ' 114.

מממנים את הפנסייה של העובדים הוותיקים. מודל זה נותן משקל רב מדי לערך האחוה והערבות ההדדית, הבא במידה מסוימת על חשבון הערך של האחריות האישית.⁵³

בתחום הדיוור, יש לבכר דגם של סיוע בשכר הדירה, המותיר בידי הנזקק אחריות למצוא דירה וסמכות לבחור דירה. בניגוד לדגם של דיוור ציבורי, שבו המדינה מעמידה לרשות העניים דירות, ובכך נוטלת למעשה מן העני את הזכות לבחור לעצמו את מקום המגורים. אכן, יש מקום לעשות שימוש בכל אחד מן הדגמים האמורים, בהתאם לעומק המצוקה, כשהעיקרון המנחה הוא, שככל שהמצוקה קשה ועמוקה יותר, תפחת גם מידת האחריות האישית ותגבר האחריות החברתית. כמו כן, יש לבחון את היישום של כל אחד מהדגמים האמורים בהתאם למצב שוק הנדל"ן, התחבורה והתעסוקה ועוד.

53. נשוב לסוגיה זו בפרק על רווחתם של קשישים, לקמן עמ' 175. זאת מעבר לסיכון הכלכלי שקיים בדגם זה במקרה שמספר העובדים הצעירים יורד ביחס למספר הגמלאים, כפי שאכן קרה באירופה (סיברט, הפנסיות הדוהרות).

פרק ז

זכויות חברתיות ומצוות הצדקה

א. מבוא

שיח הזכויות המקובל בעולם המערבי הוביל לתפיסה המבקשת לבסס את המחויבות של החברה לסייע לנזקק על זכויות חברתיות. בהתאם לגישה זו, לכל אדם יש זכות לתנאי מחיה נאותים, שאותם על המדינה לספק לו.

אחד ההוגים הבולטים בהקשר זה הוא תומאס מרשל (T.H. Marshall). בהרצאה שנשא מרשל בשנת 1949 (זמן מה לאחר שתוכנית בוורידג' התקבלה על ידי ממשלת הלייבור באנגליה), אשר פורסמה בהמשך כמאמר בשם "אזרחות ומעמד חברתי" (Citizenship and Social Class), תיאר מרשל את התפתחות מושג האזרחות באנגליה כמבוססת על שלושה שלבים: זכויות אזרחיות, זכויות פוליטיות וזכויות חברתיות.¹

הזכויות האזרחיות הן אלה המגינות על הפרט מפני השלטון, ובכללן הזכות לחירות ולקניין פרטי. הזכויות הפוליטיות כוללות בעיקר את הזכות לבחור ולהיבחר, והזכויות החברתיות הן "הזכות לחיות בתנאי חיים חברתיים-כלכליים נאותים וליהנות מרמה תרבותית ההולמת אותם",

* מבוסס על: רכניץ, זכויות חברתיות. ראו עוד: הרב ליפשיץ, כלכלה וערכי, עמ' 86-105.

1. Jackson, Marshall.

ובכלל זה "הזכות לשירותי בריאות, חינוך, ביטחון סוציאלי ודיור, תנאי עבודה הוגנים והשתתפות בחיים התרבותיים".²

מרשל טען שכל אזרח זכאי לזכות החברתיות, בניגוד לתפיסה על פיה רק נזקקים זכאים לסיוע.³ בעקבותיו נטען שהבטחת הזכויות החברתיות היא גם תנאי למימושן של הזכויות הפוליטיות, משום שאדם נבער מדעת שחי בעוני ועסוק בהישרדות אינו יכול לקחת חלק משמעותי בחיים הפוליטיים.⁴

אחד ההבדלים המשמעותיים שבין הזכויות האזרחיות והפוליטיות לזכויות החברתיות הוא שכיבוד הזכויות האזרחיות מחייב את המדינה בעיקר להימנע מפעולה שיש בה כדי לפגוע בזכויות אלה, בעוד שכיבוד הזכויות החברתיות מטיל על המדינה חובה לנקוט פעולה שכרוכה בהוצאות כבדות מאוד.⁵

מכוחה של תפיסת הזכויות החברתיות ניתן לחייב את המדינה לספק לכל אזרח תנאי חיים שיאפשרו לו קיום בכבוד, ומאחר שהמדינה חייבת בכך, האזרח רשאי גם לתבוע ממנה למלא את חובתה זו בפני בית המשפט. בדרך זו, הריבון מאבד במידה רבה את סמכותו להחליט על היקף הסיוע המדינתי שיינתן לאזרחים במדינת הרווחה, לטובת בתי המשפט. ומאחר שהסיוע ניתן ב'זכות', הוא למעשה 'שייך' למי שקיבלו, ואין המדינה רשאית להחליט כיצד האזרח ישתמש בסיוע שקיבל.

תפיסה זו בעייתית גם משום שלמדינה אין רכוש משל עצמה. רכוש המדינה הוא למעשה רכוש האזרחים, והסיוע המדינתי הוא מעין צינור להעברת כספים מאזרח לאזרח. לפיכך, המשמעות המעשית של תפיסה זו היא – העברת הון מן האזרח העשיר לאזרח העני בכפייה.

2. דורון, קידום רעיון, עמ' 76. תפיסת הזכויות החברתיות ספגה ביקורת לאורך השנים גם מהשמאל הכלכלי. יש שטענו שהיא מבססת את הזכויות החברתיות על אזרחות ואין בה מענה למהגרים שאינם נתפסים כחלק מהקולקטיב, ושאינן בה התייחסות מפורשת לזכויות נשים (שם, עמ' 81–82).

3. שם, עמ' 79.

4. ברק־ארז וגרוס, הזכויות החברתיות, עמ' 192, הערה 10.

5. שם, עמ' 192.

הוגים קפיטליסטים שללו את תפיסת הזכויות החברתיות. לדידם, הערך החשוב ביותר הוא ערך החירות (והאחריות), המחייב להותיר בידי משלם המיסים את מֶרֶב שיקול הדעת, האם, כמה ואיך לתת. ניתן לכנות גישה זו כגישה הנדבנות.⁶

גישה שלישית, שניתן לכנותה בשם הגישה הביטוחית הציע רולס בספרו "תיאוריה של צדק".⁷ לפי רולס, מדינת הרווחה היא תוצר של היגיון והוגנות, ולא של זכויות המוקנות לכל אזרח. לדבריו, אנשים רציונליים, המצויים מאחורי "מסך הבערות", שאינו מאפשר להם לדעת מלכתחילה מה יהיה מצבם הכלכלי והבריאותי, יבחרו במדינת רווחה שמבטיחה להם שאם מצבם הכלכלי יהיה גרוע הם יזכו לסיוע שיבטיח להם קיום בכבוד.

תפיסת הזכויות החברתיות אומצה באופן רשמי בהכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם, שהתקבלה באו"ם בשנת 1948, הקובעת בין היתר:

כל אדם זכאי לרמת חיים נאותה לבריאותם ולרווחתם שלו ושל בני ביתו, לרבות מזון, לבוש, שיכון, טיפול רפואי, שירותים סוציאליים כדרוש וזכות לביטחון במקרה של אבטלה, מחלה, אי כושר לעבודה, אילמון, זיקנה או מחסור אחר בנסיבות שאינן תלויות בו.⁸

זכויות אלה עוגנו אף באמנה הבינלאומית לזכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות, שאומצה על ידי מדינת ישראל ואושרה על ידי הכנסת בשנת 1971,⁹ שקבעה בין השאר כי –

מדינות שהן צד לאמנה זו מכירות בזכותו של כל אדם לביטחון סוציאלי, לרבות ביטוח סוציאלי (סעיף 9).
מדינות שהן צד לאמנה זו מכירות בזכות כל אדם לרמת חיים נאותה עבורו ועבור משפחתו, לרבות, מזון, מלבושים ודיור נאותים,

6. פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 175.

7. Rawls, A Theory ; ראו עוד: אנציקלופדיה עברית ל, ערך 'רולז ג'ון', עמ' 680–681.

8. הכרזה לכל באי, סעיף כה(1).

9. שם.

ולשיפור מתמיד בתנאי קיומו. המדינות ינקטו צעדים מתאימים כדי להבטיח את מימוש הזכות האמורה (סעיף 11).

בעוד שסעיף 9 נועד להבטיח ביטחון סוציאלי והגנה מפני משברים כלכליים, כמקובל ברוב מדינות הרווחה, סעיף 11 מבטיח לאזרח תנאי קיום נאותים ללא תלות בשאלה האם הוא טורח לפרנס את עצמו, ולמעשה מעביר את האחריות לקיום הכלכלי מן האדם למדינה.¹⁰

בעקבות חקיקת חוקי היסוד בשנת 1992 עסק בג"ץ בשאלה האם חוק-יסוד: כבוד האדם וחירותו כולל גם זכות לקיום בכבוד, אשר ממנה נגזרת חובה של המדינה להקצות לכך משאבים. באחד מפסקי הדין המרכזיים בעניין זה קבע הנשיא אהרן ברק כך:

הזכות לקיום בכבוד היא הזכות כי יובטח לאדם אותו מינימום של אמצעים חומריים, שיאפשרו לו להתקיים בחברה בה הוא חי.¹¹

שאלה זו עלתה לדין גם בכנסת במסגרת הדיונים על ניסוח החוקה. בסיכום שהוכן על ידי מזכירות ועדת החוקה נכתב שהוצגו בפני הוועדה שלוש חלופות:

חלופה א' – הוראה בדבר מחויבות הרשויות לשקוד על פיתוח תנאי מחיה ורווחה נאותים, ללא ציון של זכות האדם לכך.
חלופה ב' – הוראה המעגנת זכות יסוד לרווחה ולתנאי קיום נאותים, אשר כפופה ליכולת הכלכלית של המדינה, ובצידה עיגון נפרד של הזכות לחינוך.

10. אמנם, בסעיף 2 לאמנה נכתב שמדינה שהיא צד לאמנה מתחייבת לפעול למימושה "עד כדי מירב המקורות העומדים לרשותה".

11. בג"ץ מחויבות, עמ' 15. בפועל, בג"ץ דחה את העתירה כיוון שהעותרים לא הוכיחו שזכותם לקיום בכבוד נפגעה, אך הקביעה העקרונית נשארה בעינה. עוד על מעמד הזכויות החברתיות במשפט הישראלי, ראו: ברק-ארז וגרוס, הזכויות החברתיות.

חלופה ג' – הוראה המעגנת זכות יסוד לביטחון סוציאלי ולתנאי קיום נאותים ובצידה עיגון נפרד של הזכות לחינוך, הזכות לבריאות והזכות לאיכות הסביבה.¹²

כפי שאפשר לראות, החלופות נעות מהצהרה כללית ועד לסעיף מחייב ורחב, שיאפשר לבג"ץ לאכוף על הכנסת והממשלה לפעול למימוש זכויות אלה.

בהקשר של ערכי החירות, האחווה והשוויון ניתן לומר שגישת הזכויות החברתיות מבוססת על ערך השוויון, אף שמטרתה היא גם להבטיח חירות מהותית ולא רק פורמלית. זאת ועוד, בפועל, ברור שגישת הזכויות החברתיות פוגעת בחירותו של הנותן, כאשר הוא נאלץ לממן את הזכויות החברתיות בעל כורחו. יתרה מזו, גישת הזכויות החברתיות, שאינה מתנה את הסיוע בנזקקות מנוגדת לערך האחרייות האישית וגם לערך האחווה, שעיקרו החובה לסייע לנזקק ורק לו.

בהמשך לכך, מבחינת הדגמים של אספינג-אנדרסן, גישת הזכויות החברתית הולמת את הדגם הסוציאלי-דמוקרטי המטיל על המדינה את האחרייות לסיוע, והמבטיח סיוע אוניברסלי ולא רק לנזקקים. אין בכך כדי להפתיע שהרי הדגם הסוציאלי-דמוקרטי מבוסס כאמור על ערך השוויון.

כעת נפנה לבחון את התפיסה היהודית דרך מקורות שונים, שאת חלקם כבר ראינו לעיל. כבר כעת נזכיר כי היהדות תומכת בערכי החירות והאחוה, ולא בערך השוויון. עוד נזכיר כי היהדות רואה באדם עצמו אחראי למצבו הכלכלי, ולאחר מכן ישנה אחריות של אדם לחברו לסייע לנזקקים בלבד. ברור מכאן, שהיהדות שוללת את גישת הזכויות החברתיות. אולם, אין להסיק מכאן כי היהדות דוגלת בגישת הנדבנות. כפי שנראה, ליהדות (למעט חריג אחד, רבי אפרים נבון שדעתו תובא לקמן) גישה ייחודית שבמרכזה תפיסה של חובות חברתיות.¹³

12. קוגוט וזנדברג, נוסח מבואר, עמ' 45.

13. ראו עוד בעניין זה: פרופ' בנימין פורת (פורת, צדק דלים, בעיקר בעמ' 103–113), שהבין את המקורות שהבאנו כאן באופן שונה. בשאלה דומה עסק ד"ר מיכאל ויגודה (ויגודה, בין זכויות חברתיות). למעשה, ויגודה (שם, עמ' 233)

ב. חובות וזכויות במשפט העברי

על עצם ההבחנה בין חובות יש להקשות: לכאורה, כנגד כל חובה יש זכות, וכנגד כל זכות יש חובה, למשל, כנגד החובה של המזיק לפצות ניזק על ניזק, יש לניזק זכות לפיצוי על הנזק – מה אם כן, ההבדל בין זכות לחובה?

התשובה לכך היא שזכות פירושה היכולת לתבוע מאחר פעולה או מחדל. כנגד הזכות יכולה להיות גם חובה לפעול או להימנע מפעולה. אולם, ישנו מצב של חובה המוטלת על אדם אחד כלפי חברו, מבלי שלחברו יש זכות לתבוע את מימוש החובה. במקרים רבים הזכות והחובה שלובות זו בזו, ובמקרה כזה, נכנה זאת כזכות. אולם, ישנם מקרים בהם מוטלת על אדם אחד חובה כלפי חברו, מבלי שלחברו יש זכות לתבוע את מימוש החובה.

על פי הגדרה זו אין לקבל את הטענה כי המשפט העברי הוא משפט של חובות ולא משפט של זכויות.¹⁴ כיוון שהמשפט העברי כולל גם זכויות רבות, המלוות ברובן בחובות מקבילות. אמנם, המשפט העברי כולל גם חובות שאין בצידן זכויות. נוכיח טענה זו בעזרת דוגמאות ספורות.

המשפט העברי מכיר בקניינו של אדם על רכושו, ממנו נגזרת זכות הבעלים להשתמש ברכושו, להעבירו לאחר, וכן למנוע מאחרים להשתמש בו או לגזול אותו. לצד הזכות יש חובה שלא לפגוע בקניינו של אחר, במסגרת האיסור להזיק ולגזול. לענייננו, אין הכרח להכריע במחלוקת האם הזכות הקניינית היא תוצר של האיסור לגזול או להיפך. כך או כך, ההלכה מכירה בזכותו של הבעלים לתבוע שלא יפגעו בקניינו. זכות נוספת הניתנת לתביעה היא זכותו של בעל החוב לגבות את חובו, אשר לצידה חובתו של החייב לפרוע את חובו.

דן בטענה שהמשפט העברי איננו משפט של זכויות אלא משפט של חובות, ומשם הוא ממשיך לדיון בהיקף החובות החברתיות הקיימות בהלכה, אך לא עוסק בשאלה המרכזית שנדונה כאן: האם האזרח יכול לתבוע מהחברה לספק לו את צרכיו הכלכליים?

14. אלה המקורות שמצטט ויגודה (שם, עמ' 234, הערה 1): הרב ברויאר, משפט האישה; זילברג, כך דרכו, עמ' 66 ואילך; כהן, זכויות אדם, פרק א; כהן, המשפט, עמ' 513–514. Cover, Obligation

לצד זכויות אלה, ישנן חובות שאין בצידין זכויות תביעה. הדוגמה המובהקת היא החובה לשמור מצוות שבין האדם למקום. זו חובה שניתנת לאכיפה על ידי בית הדין, אבל היא איננה זכות, שהרי לאף אדם אין זכות לתבוע מחברו לשמור מצוות (אם כי חובה עליו למנוע מחברו לעבור עבירה¹⁵).

לאור כל זאת, נשוב ונשאל: האם יש במשפט העברי זכויות חברתיות הניתנות לתביעה? האם המשפט העברי רואה בסיוע לנזקק זכות של הנזקק שהוא רשאי לתבוע את מימושה, או שמא זוהי חובה של הנותן, והנזקק אינו יכול לתבוע ממנו לקיימה? נפתח בבחינת שאלה זו בנוגע לצדקה הפרטית.

ג. צדקה פרטית היא חובה ולא זכות

מהמקורות עולה שעיקרה של מצוות צדקה היא חובה המוטלת על הנותן ולא זכות של המקבל, לכך כמה ראיות המצביעות על ייחודה של מצוות הצדקה.

1. חלוקת אחריות ייחודית בין הנותן והמקבל

ראיה ראשונה לכך שצדקה היא חובה ולא זכות, היא חלוקת האחריות יוצאת הדופן בין הנותן והמקבל בהקשר זה. בדרך כלל אם בעל החוב (הזכות) מוותר על חובו, הרי שהחייב פטור מלשלם.¹⁶ לעומת זאת, כפי שכבר ראינו, לגבי צדקה ההוראה לנזקק היא להימנע ככל הניתן מלקבל, כמאמר חז"ל: "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות",¹⁷ וכן "לעולם ישכיר

15. לגבי פרטי עיקרון זה ראו: שולחן ערוך ורמ"א יו"ד, שג, א; אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, ערך 'אפרושי מאיסורא', עמ' קמו והלאה.

16. ראו למשל שולחן ערוך חו"מ, עה, יא: "אמר ליה: חייב אני לך מנה, והלה אומר: ודאי לי שאינך חייב לי כלום, פטור, אף על פי שיודע [החייב] בודאי שהוא חייב, דהוי כאילו מחל לו". הש"ך (שם, לב) כתב שהחייב פטור לחלוטין, גם בידי שמיים, ואין עליו שום חובה לנסות לפרוע את החוב. ובספר נתיבות המשפט (חידושים עה, כה) פסק כדעה שבעל החוב אינו יכול לחזור בו ולדרוש מחדש את החוב שעליו מחל. גם לגבי מתנות עניים בשדה, שהן זכות של העניים, אם העניים מוותרים על זכותם – הן חוזרות להיות הפקר (בבא מציעא כא ע"ב; רמב"ם מתנות עניים א, יא).

17. פסחים קיב ע"א.

אדם עצמו לעבודה זרה ואל יצטרך לבריות... עבודה זרה – עבודה זרה לו.¹⁸ כך פסק גם הרמב"ם:

לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות ואל ישליך עצמו על הצבור, וכן צוו חכמים ואמרו: 'עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות', ואפילו היה חכם ומכובד והעני יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת ולא יצטרך לבריות.¹⁹

לעומת זאת, ההוראה לנותן היא לוודא שהנזקק יקבל צדקה גם אם אינו רוצה וגם אם הדבר מחייב צעדים לא שגרתיים, כפי שנפסק: "אין לו [לעני כסף] ואינו רוצה להתפרנס [מהצדקה]... נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום הלואה".²⁰ בעקבות זאת פסק הרמב"ם: "עני שאינו רוצה ליקח צדקה, מערימין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלואה".²¹ כלומר, כאשר עני מסרב לקבל צדקה יש להטעות אותו ולומר לו שמדובר בהלוואה.

בכל חיובי הממון אין הוראה דומה, לרדוף אחרי בעל הזכות ואף להטעות אותו כדי לשלם לו, בזמן שהלה צריך להשתדל ככל יכולתו שלא לקבל.²² בדרך כלל המצב הפוך: חובת התביעה היא על בעל החוב, וגם אם יש מצווה על החייב לפרוע את חובו, הרי שוויתור של בעל החוב פוטר את החייב.²³ ההוראות הייחודיות במצות צדקה מלמדות שצדקה במהותה היא

18. בבא בתרא קי ע"א.

19. רמב"ם מתנות עניים, י, יח, וכן שולחן ערוך יו"ד, רנה, א.

20. כתובות סז ע"ב.

21. רמב"ם מתנות עניים, ז, ט, וכן שולחן ערוך יו"ד, רנג, ט.

22. לא ניתן לומר שההלכה מונעת מהנזקק לוותר על זכותו בגלל חולשתו, שהרי ההלכה היא שמורה לנזקק להימנע מצדקה.

23. אמנם נחלקו פוסקי ההלכה האם מי שלא נתן צדקה לעני, שלא ביקש ממנו סיוע, עבר על איסור. מדברי הרמב"ם (מתנות עניים ז, ב) משמע שעבר על איסור, ומנגד, הרשב"א (שבועות כה ע"א, ד"ה אילימא) כתב שכאשר העני אינו מבקש או מסרב לקבל, הנותן אינו עובר על איסור. אולם גם הרשב"א (שו"ת הרשב"א ג, שפ) פסק שכאשר העני אינו רוצה לקבל צדקה, יש לנסות לתת לו במסווה של הלוואה. לכן, נראה שיש להבחין בין האיסור להימנע מסיוע (שקיים רק אם העני ביקש סיוע), למצווה לסייע לנזקק, הקיימת גם אם העני אינו מבקש.

חובה שאינה נובעת מזכות, ולכן האחריות לקיומה מוטלת על מי שהחויב מוטל עליו – על הנותן. זו ראייה ראשונה לכך שהיהדות תומכת בחובות חברתיות ולא בזכויות חברתיות.

2. שלילת האפשרות לתבוע צדקה

ראיה שנייה לכך שמצוות הצדקה היא חובה שאין זכות תביעה בצידה היא מכך שההלכה שללה את האפשרות שהעני יתבע בפני בית הדין צדקה מהעשיר. בתלמוד נאמר במפורש שכספי צדקה אינם ניתנים לתביעה אלא הם "ממון שאין לו תובעים".²⁴ ופירש רש"י שאם עני תובע אדם לסייע לו, יכול הנתבע לסרב בטענה שבכוונתו לתת צדקה לעני אחר.²⁵ זאת, על פי ההלכה שלנותן הצדקה הזכות לקבוע למי לתת, זכות המכונה בהלכה "טובת הנאה".²⁶

הלכה זו, שהעניינים אינם יכולים לתבוע צדקה, נפסקה על ידי הרמב"ם:

מי שהפקידו אצלו מעות של עניים או של פדיון שבויים ופשע בהם ונגנבו – פטור, שנאמר: "לשמור" ולא לחלק לעניים, והרי הוא ממון שאין לו תובעים.²⁷

24. בבא קמא לט ע"א.

25. רש"י שם, ד"ה משום.

26. ראו למשל: רמ"א חו"מ, פז, לה.

27. רמב"ם שאלה ופקדון, ה, א; שולחן ערוך חו"מ, שא, ו. יישום נוסף של העיקרון מצוי בתשובת הרשב"א בעניינו של אדם שהקדיש כסף כדי שבנו יקנה בו קרקע וייתן את פירותיה בכל שנה לעניים, על פי בחירתו של הבן. הבן לא קיים את צוואת אביו, והרשב"א נשאל האם גבאי הצדקה יכולים לכפות עליו את ביצוע הצוואה, והשיב (שו"ת הרשב"א ג, רצג): "שמעון זה עובר על דברי אביו... אבל מכל מקום ממון זה אין לו תובעין שהרי יכול ליתן הפירות למי שירצה ושלא ליתן לאדם אחר, וכיון שכן אין לגבאי ההקדש לתבעו ולכופו, שאין בעלי דברים שלו ואף על פי שהם יד עני העיר". כאמור לקמן (עמ' 146), גם כשיש תובעים סבור הרשב"א שלא ניתן לגבות צדקה בכפייה אלא רק לכפות על האדם לתת.

דהיינו, מי שקיבל כספי צדקה שנאספו עבור עניים כדי לשמור עליהם, והכסף נגנב – פטור מלשלם, כיוון שאין מי שיכול לתבוע ממנו את הכסף.²⁸

על בסיס זה פסק הרמ"א שאם אדם הקדיש בצוואה כסף לצדקה שיחולק על פי החלטת יורשיו – אין עני או גבאי צדקה שיכול לתבוע לקבל את הכסף, גם אם ברור שהיורשים לא מתכוונים לחלק את הצדקה לאף אחד:

מי שהקדיש ממון הרבה, ומינה עליהם יורשיו לחלקו כפי הטוב בעיניהם, אפילו לעניי עיר אחרת, מקרי ממון שאין לו תובעים, ואין גבאי העיר יכולין לכוף אותן ולתובעם שיקיימו צוואת המת. ואף על גב דעוברים וגוזלים העניים, מכל מקום מקרי ממון שאין לו תובעים, הואיל ויכולין לחלק לכל מי שירצו.²⁹

לכאורה, הקביעה שצדקה היא "ממון שאין לו תובעים" מבוססת על בעיה טכנית בלבד – כיוון שהנותן רשאי לבחור למי לתת, אין עני מסוים שיכול לתבוע אותו. אולם מסתבר שהבעיה הטכנית משקפת תוכן מהותי: כיוון שמדובר בחובה המוטלת על הנותן ולא בזכות של המקבל, ממילא אין נזקק שיכול לתבוע את הצדקה לעצמו. זו אם כן, הראיה השנייה לגישת החובות החברתיות.

3. חובת העניים לתת צדקה

ראיה שלישית לדברינו היא דברי הגמרא שהוזכרו לעיל שצדקה היא חובה המוטלת גם על עני שזכאי לקבלה: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה יעשה צדקה".³⁰ אילו היה מדובר בזכות, לא היה מקום לחייב במתן סיוע את מי שזכאי לקבל סיוע בעצמו. אולם, כיוון שמדובר בחובה, הרי שהיא חלה על כל אדם בהתאם ליכולתו הכלכלית, ולכן אין זה מפתיע שגם נזקק

28. האחרונים ציינו שמדובר במקרה חריג, ובדרך כלל יהיה השומר חייב להחזיר את הכסף לגבאי הצדקה (רמ"א חו"מ, שא, ו) או לציבור שנתן את כספי הצדקה (נתיבות המשפט שא, ו). בכל מקרה, ברור שלעניים אין זכות לתבוע את הכסף מהשומר שהתשלם. וראו עוד בדברי הרמ"א המובאים למעלה.

29. רמ"א יו"ד, רנח, ה.

30. גיטין ז ע"ב; שולחן ערוך יו"ד, רמח, א.

”כשיש לו פרנסתו”³¹ חייב לסייע ”למי שלמטה ממנו או לדומה לו ואפילו בדבר מועט”.³²

עולה אפוא, שאף שיש חובה לתת צדקה, ואף שרוב הפוסקים סבורים שניתן לכפות על אדם בכוח לקיים את המצווה, לנזקק אין זכות לתבוע צדקה, וחלוקת הצדקה נתונה לשיקול דעתו של הנותן. מכאן שמדובר בחובה חברתית ייחודית, ולא זכות חברתית הניתנת לתביעה. בסוף הפרק נדון במשמעות של החובות החברתיות על רקע ערכי החירות והאחווה בהן מחזיקה היהדות.

ד. כפייה לקיום מצוות צדקה פרטית

עד כה ראינו שמצוות צדקה היא חובה המוטלת על הנותן ואינה זכות של המקבל. על רקע זה נטושה בין הראשונים מחלוקת האם ניתן לכפות על אדם בכוח למלא את חובתו לתת צדקה פרטית, או שמצווה זו נתונה למצפוננו. מחלוקת זו מלמדת על מהותה ועוצמתה של החובה, אולם, כפי שנראה ישנה גם דעת יחיד הסבורה כי צדקה היא גם זכות של המקבל. נפתח במחלוקת המשולשת בנוגע להיקף הכפייה האפשרי כדי לממש את חובתו של הנותן.

עמדה ראשונה היא זו של רבנו תם,³³ מחשובי בעלי התוספות בצרפת במאה ה-12, שסבר שאין לכפות כפייה פיזית על מצות הצדקה הפרטית אלא רק ”כפייה בדברים” – הפעלת לחץ חברתי ומוסרי על מי שאינו נותן צדקה. במקורות אחרים³⁴ שמובאת בהם דעתו של רבנו תם, נאמר בשמו שיש מקום לכפייה פיזית רק כאשר הייתה התחייבות בעלת תוקף משפטי, או כאשר אדם נדר לתת צדקה. על פי שיטת רבנו תם צדקה היא חובה דתית

31. ש”ך יו”ד, רמח, א.

32. ספר המצוות לרמב”ם, עשה קצה.

33. תוספות, בבא בתרא ח ע”ב, ד”ה אכפיה.

34. מרדכי, בבא בתרא, תפט; אור זרוע א, הלכות צדקה, ד; ובדומה לכך בתוספות הרא”ש, כתובות מט ע”ב, ד”ה אכפיה.

בלבד, ולכן לא ניתן לאכוף אותה כפי שכופים אדם לפרוע את חובותיו הכספיים בדרך של עיקול נכסיו.

עמדה שנייה היא זו של הרשב"א³⁵ מגדולי הפוסקים והפרשנים בספרד במאה ה-13, שכתב שניתן לכפות אדם בעונשים פיזיים לתת צדקה פרטית, אך לא ניתן לגבות ממנו כסף בעל כורחו ולתת לעניים במקומו. מסתבר שלדעת הרשב"א צדקה היא חובה אישית או דתית, הניתנת לכפייה, ואיננה חובה ממונית.

בעמדה שלישית החזיק הרמב"ם שפסק כך:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה, או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.³⁶

הרמב"ם פסק שאם אדם אינו נותן צדקה במידה ההולמת את מצבו הכלכלי אזי כופים עליו בעונשים פיזיים לתת צדקה פרטית וכן נוטלים ממנו "בפניו"³⁷ את ממונו ומחלקים אותו לעניים. על פניו, גביית כספי הצדקה בכפייה מלמדת שמדובר בחוב ממוני ולא רק במצווה.³⁸ בעקבות הרמב"ם נפסק כך גם בשולחן ערוך.³⁹

חשוב להבהיר כי גם על פי דעת הרמב"ם והשולחן ערוך, שניתן לכפות על אדם לתת צדקה, אין מדובר בזכות שניתנת לתביעה על ידי העניים (למעט קרובי משפחה, בהם עסקנו לעיל⁴⁰). כיוון שזכותו של הנותן להחליט למי

35. רשב"א, כתובות מט ע"ב, ד"ה כי הוה.

36. רמב"ם מתנות עניים, ז, י.

37. האחרונים נחלקו בשאלה, האם רק בפניו גובים ממנו את הצדקה, או שמא גם שלא בפניו, ראו: ש"ך יו"ד, רמח, ד.

38. וכן כתב קצות החושן רצ, ג, ולכן לדבריו בכל מקרה אפשר לכפות על אדם בכוח לתת צדקה.

39. שולחן ערוך יו"ד, רמח, א.

40. נתיבות המשפט (רצ, ח) כתב שניתן לכפות אדם רק "לפרנס קרובו או ליתן לקופה ולתמחוי של העיר, שבאו החיובים עליו שלא מכח דיבור פיו. אבל צדקה

לתת את כספי הצדקה שלו, הרי שאין עני שיכול לדרוש שהכסף יינתן דווקא לו. לפיכך, כאשר בית הדין יכפה על הנותן ויגבה ממנו צדקה בכוח, מסתבר שבית הדין יהיה הריבון להחליט מה ייעשה בכסף.⁴¹

עד כה ראינו את המחלוקת בנוגע לסמכות בית הדין לכפות על אדם לתת צדקה. הפוסק היחידי שעסק בשאלת זכותם של העניים עצמם לדרוש סיוע, הוא רבי אפרים נבון, המחנה אפרים. אשר חי בירושלים ובקושטא, במאות 17–18, הוא שאל בשני מקומות בספרו מה הדין כאשר עני לקח בעצמו מכספי העשיר. מסקנתו היא שאם העשיר רוצה לתת את כספו לעניים אחרים, אזי על העני (גם אם הוא קרובו של העשיר) להחזיר את הכסף לעשיר.⁴² אולם, אם העשיר מסרב לתת צדקה באופן גורף, אזי כל עני שלקח מהעשיר כסף יכול להחזיק בו.⁴³ מסתבר שגם לשיטתו לכתחילה אין לעני זכות תביעה לקבל את כספי הצדקה, כיוון שהזכות איננה דווקא של עני זה. רק בדיעבד כאשר לקח את הכסף והפך עצמו למוחזק, העשיר לא יכול להוציא את הכסף ממנו.

נמצא אם כן, שרק לדעת המחנה אפרים תפיסת כספי עשיר המסרב לתת צדקה, על ידי העני, יוצרת בדיעבד מצב בו העני רשאי להחזיק בכסף.

שבא עליו מכח דיבור פיו הוי כנדר וליכא שעבוד נכסין]” (ראו עוד: דז”ה, המאור הגדול, בבא קמא יח ע”א מדפי הרי”ף ד”ה ודאמר; שו”ת רמ”א, לא, לגבי תשלום לקופת הצדקה הציבורית).

41. זה המקום לציין את הקושי הפנימי בדברי הרמב”ם. מצד אחד פסק (מתנות עניים ז, י) שכופים אדם שלא נותן כראוי לו וגובים ממנו צדקה בעל כורחו, ומצד שני פסק (שם, ה) שלנותן יש סמכות להחליט כמה ייתן, וזכותו להיות בעל עין רעה ולתת מעט. אם כך, כיצד ניתן לקבוע שנתן פחות מהראוי לו? לאור שתיקת הפוסקים, מסתבר שיש טווח סביר של גובה הצדקה שהיא “כראוי לו”. בתוך טווח זה, יש לאדם מרחב של שיקול דעת כמה לתת, אולם, אם חרג מן הטווח ונתן פחות מן הראוי לו, ניתן לכפות עליו לתת יותר. יש מהפוסקים שקבעו שכאשר בית הדין מתערב הוא יכפה על האדם לתת עשירית מנכסיו, כיוון שזה השיעור הבינוני (ראו למשל: שו”ת בית דינו של שלמה, א, עמ’ 118; שביתת יום טוב, על הרמב”ם מתנות עניים ז, י).

42. מחנה אפרים, צדקה, א.

43. מחנה אפרים, זכיה ומתנה, ח.

אולם, העמדה המרכזית בהלכה היא שעני אינו יכול לקחת מכספי העשיר בניגוד לרצונו, ובוודאי שאינו יכול לתבוע בבית דין מהעשיר סיוע, לצד זאת, את החובה המוטלת על הנותן ניתן לכפות גם בכוח. במילים אחרות, ההלכה דוגלת בחובות חברתיות ולא בזכויות חברתיות, אלא שאת החובות החברתיות ניתן לכפות אפילו בכוח.

ה. תביעה כנגד הקופה הציבורית

כאשר מדובר על זכויות חברתיות מודרניות לא מדובר על זכות תביעה של עניים כנגד אזרחים עשירים, אלא תביעה של האזרח כנגד המדינה להרחיב את סל השירותים והסיוע שהיא מעמידה לרשות כלל האזרחים. רוצה לומר, אין מחלוקת שלאחר שהמדינה החליטה על מתן שירותים מסוימים לנזקקים שעומדים בתבחינים מסוימים, רשאי נזקק לתבוע מהמדינה את הסיוע בטענה שהוא עומד בתבחינים. השאלה היא האם ההחלטה על היקף הסיוע נתונה לשיקול דעתה של המדינה, וליתר דיוק לשיקול דעתם של המחוקקים שנבחרו על ידי הציבור. בהקשר זה ישנן שתי חלופות, חלופה אחת היא שרצוי שנבחרי הציבור יקבעו בחוקה זכאות לזכויות חברתיות ואז בית המשפט יוכל לכפות על המדינה להעניק זכויות אלה לאזרחים. חלופה קיצונית יותר היא שזכויות חברתיות הינן זכויות טבעיות, ולכן גם בהיעדר חוק יכול בית המשפט לכפות על המחוקק להעניק זכויות כאלה.

כאמור, בהלכה קיימת גם צדקה ציבורית, במסגרת קופת הצדקה הקהילתית. בנוסף, ראינו כי על פי ההלכה יש חובה לסייע לנזקקים בלבד, ממילא, כבר כעת ניתן לשלול את הטענה כי ההלכה תומכת בזכויות חברתיות לכל אזרח, שהרי ההלכה דוגלת אך ורק בסיוע לנזקקים. כעת נבחן מהן הזכויות של הנזקק בהקשר זה, כאשר לפנינו שלוש אפשרויות:

1. לאחר שהוקמה קופת צדקה ציבורית, זכותו של הנזקק לתבוע מהקופה סיוע בטענה שהוא עומד בתבחינים.
2. זכותו של הנזקק לתבוע את הקמתה של הקופה.
3. זכותו של הנזקק לדרוש את הרחבת הסיוע שהקופה הציבורית מעניקה.

מהמקורות עולה שלאחר שהוקמה קופה, אכן יש לנזקק זכות לתבוע את קופת הצדקה בטענה שהוא עומד בתבחינים. כך למשל כתב הב"ח, מחשובי הפוסקים בפולין במאות 16–17: "אם יש לכל אחד מעניי העיר קצבתו ידועה, אם כן הוי ליה ממון שיש לו תובעים דכל [שכל] אחד בא לתבעו לתת לו קצבתו".⁴⁴

לגבי השאלה האם ניתן לחייב את הציבור לייסד קופת צדקה ציבורית מצאנו שיש מהאחרונים שכתבו שהקופה הציבורית היא תקנה מדרבנן ואם כך הרי שיש חובה מדרבנן להקים קופה.⁴⁵ אולם, מהרמב"ם עולה שמדובר במנהג שהתקבל כחובה, שהרי הרמב"ם כתב: "מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישאל שאין להן קופה של צדקה".⁴⁶ תיאור זה מלמד שמדובר על נוהג שהשתרש והפך לחובה, ולא על תקנה שמחייבת ללא קשר להיקף המימוש שלה.

בכל מקרה, לאחר שקופת הצדקה הפכה לחובה, ניתן גם לתבוע את מימוש החובה, כפי שפסקו השולחן ערוך והרמ"א בעקבות הרשב"א שראינו לעיל:

עניי העיר מרובים, והעשירים אומרים: יחזרו על הפתחים, והבינונים אומרים: שלא יחזרו על הפתחים אלא תהיה פרנסתן מוטלת על הצבור לפי ממון – הדין עם הבינונים. הגה: כי עיקר חיוב הצדקה לפי הממון.⁴⁷

הפוסקים עסקו כאן בשאלה האם ניתן לכפות על העשירים הקמת קופה ציבורית שתגבה מהעשירים יותר, או שמא, זכותם להתנגד ולדרוש שהעניים יחזרו על הפתחים. הכרעתם היא שניתן לתבוע את הקמת הקופה. משמע מדבריהם שגם לעניים יש זכות כזו, והם יכולים לכפות את הקמת הקופה הציבורית בקהילתם.

44. ב"ח חו"מ, שא, ה, וכן נתיבות המשפט שא, ח, ועוד.

45. דרך אמונה וקרית ספר על הרמב"ם, מתנות עניים ט, א.

46. רמב"ם מתנות עניים ט, ג.

47. שולחן ערוך יו"ד רנ, ה, ע"פ שו"ת הרשב"א החדשות, ככו.

אלא שבהמשך השנים בטלה הקופה הציבורית, כפי שכתב בתחילת המאה ה-19 רבי אברהם דנציג, פוסק אשר פעל בפולין וליטא, במאות 18–19, בספרו חכמת אדם:

ובזמן הזה אין נוהגים בקופה ותמחוי. מכל מקום, כל עיר ועיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהן גבאים לצדקה ידועים לנאמנים. וצריכין הגבאים שיהיו חכמים ונבונים, שידקדקו על כל עני ועני ליתן לו הצריך, ושלא יהיו העניים רמאים, חוץ ממי שמבקש שיאכילוהו – אין מדקדקין אחריו.⁴⁸

לדברי החכמת אדם, בימיו החובה היא להעמיד גבאי צדקה, אולם אין הכרח לגבות את הצדקה ולחלקה לפי דיני קופת הצדקה הקהילתית. בסוף המאה ה-19 כתב בספר ערוך השולחן דברים דומים: "ועתה בעוונותינו אין לנו לא קופה ולא תמחוי, שמפני לחץ הפרנסה וריבוי העניים אינו באפשרי, רק כל יחיד מישראל נותן צדקה מכיסו".⁴⁹ לכך ניתן להוסיף, שכיום אין באף קהילה יהודית, ובכלל זה, בקהילות המקפידות על קלה כבחמורה, קופת צדקה הפועלת על פי הוראות ההלכה. תיאור זה הולם את הטענה שהקופה מלכתחילה הייתה נוהג שהפך למחייב, וממילא כאשר המנהג הלך והתבטל – בטלה גם החובה. ממילא, כעת העניים אינם יכולים לתבוע את הקמת הקופה בקהילתם.

נסיים בשאלה השלישית – האם העניים יכולים לתבוע את הרחבת הסיוע שמעניקה הקופה הציבורית. על פניו התשובה לכך שלילית: הקופה הציבורית כללה רשימה סגורה של שירותים לנזקקים. שהרי הרמב"ם פסק:

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,

48. חכמת אדם, שער משפטי צדק, קמז, ד.

49. ערוך השולחן יו"ד, רנו, א.

והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא קופה.⁵⁰

דהיינו, קופת הצדקה הקהילתית אחראית לספק מזון בלבד. בנוסף, יש מקורות לאחריות הקהילה לקבורה⁵¹ ולקורת גג זמנית.⁵² בשום מקום לא מצאנו שניתן לכפות על הציבור את הרחבת סל השירותים שמעניקה הקופה הציבורית. מכאן, שגם במדינה מודרנית אין זכות לעניים לדרוש את הרחבת השירותים והסיוע שהמדינה נותנת.

משמעות הדברים לימינו היא שאכן נזקק רשאי לתבוע בבית הדין את המדינה לסייע לו כאשר הוא סבור שהוא עומד בתבחינים לסיוע שהמדינה עצמה קבעה. אולם, הוא אינו רשאי לתבוע מבית הדין לחייב את המדינה לקיים מערכת צדקה ציבורית, וכן אינו זכאי לתבוע מבית הדין לחייב את המדינה להרחיב את היקף הסיוע אותו היא נותנת לעניים.

1. נדבנות וביטוח

עד כאן ראינו כי ההלכה דוגלת בגישת החובות החברתיות ולא בגישת הזכויות החברתיות. כעת נקדיש כמה מילים לגישת הנדבנות ולגישת הביטוח.

נפתח בכך שכפי שכבר ראינו לעיל על פי התורה צדקה איננה נדבנות התלויה ברצונו הטוב של הנותן אלא חובה שכופים אותה. אחת ההשלכות לכך היא שהנזקק אינו צריך להודות לנותן. עוד ראינו במדרש, שהעני רשאי להרגיש שמי שמסייע לו הוא הקב"ה והנותן הוא רק שליח,⁵³ ואין בכך משום כפיות טובה.

50. רמב"ם מתנות עניים, ט, ג.

51. רמב"ם מתנות עניים, ט, יב; שולחן ערוך יו"ד, רנו, ה.

52. ראו יד רמ"ה, בבא בתרא ח ע"ב, ד"ה והא דקתני סופא, שכתב שבכלל כסות גם "מדור".

53. כתובות סז ע"ב: "מדרחמנא קאכילנא! דתנינא: עיני כל אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו, בעתם לא נאמר אלא בעתו – מלמד, שכל אחד ואחד נותן הקדוש ברוך הוא פרנסתו בעתו".

טרם שנדון בגישת הביטוח נחזור שוב על עיקריה. רולס טען שאדם רציונלי שאינו יודע מה יהיה מצבו הכלכלי יעדיף את מדינת הרווחה המהווה מעין ביטוח למקרה שהוא יהיה נזקק. זאת, בהינתן שהבחירה במשטר נעשית כאשר האזרחים אינם יודעים מה יהיה מצבם הכלכלי ("מסך הבערות"). על פניו, רולס הסביר באופן תועלתני את מצוות הצדקה – מצוות צדקה מהווה מעין ביטוח למצב בו האדם יהיה עני. לכאורה, הסבר זה שונה באופן עמוק מהגישה של התורה הרואה בצדקה מצווה, ובמילים אחרות מעשה מוסרי, ולא מעשה תועלתני כמו רכישת פוליסת ביטוח.

אלא שגם במקורות מצאנו את ההיבט הביטוחי שיש במצוות צדקה. כבר בתורה נאמר: "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ידך"⁵⁴. דהיינו, בורא העולם הבטיח לברך בעושר את מי שסייע לעניים, משמע שיש לאדם המאמין תועלת בכך שהוא נותן צדקה. חז"ל דרשו פסוק זה בדומה לגישתו של רולס:

תניא, רבי אלעזר הקפר אומר: לעולם יבקש אדם רחמים על מדה זו [רש"י: שלא יבא לידי עניות], שאם הוא לא בא – בא בנו, ואם בנו לא בא – בן בנו בא, שנאמר "כי בגלל הדבר הזה", תנא דבי רבי ישמעאל: גלגל הוא שחוזר בעולם.⁵⁵

כלומר, גם על העשירים להתפלל שלא יהפכו לעניים, אף שהסיכון לכך קטן, כיוון שהעוני עלול להכות אם לא בהם, אזי בצאצאיהם. המילה "בגלל" בפסוק רומזת לכך ש"גלגל הוא שחוזר בעולם" ולכן בסופו של דבר מי שהיום נותן, עשוי בעתיד גם לקבל, ולהיפך. מהגמרא עולה שכדאי לעשיר לחיות בחברה בה נותנים צדקה, כיוון שבעתיד ייתכן שהוא ייחנה מכך.

בהמשך הגמרא נאמר שרבי חייא אמר לאשתו להזדרז ולתת לחם לעני, כדי שכך ינהגו גם בילדיהם כאשר יבקשו צדקה. אשתו שאלה מדוע הוא "מאחל" לילדיהם להיות עניים, והוא השיב במדרש הפסוק האמור "גלגל

54. דברים טו, י.

55. שבת קנא ע"ב.

הוא שחוזר בעולם", ולכן יש סיכוי סביר שאחד מצאצאיהם יהיה נזקק, ואם הם יתנו צדקה כראוי כעת, גם לצאצאיהם יסייעו כאשר הדבר יידרש.

מהמקורות למדנו שגם בתורה וגם בדברי חז"ל ישנו ממד תועלתני בצדקה – כדאי לאדם לסייע לאחרים כדי שבמקרה הצורך גם יסייעו לו. כיצד אם כן ניתן ליישב בין הממד התועלתני, על פיו אדם מסייע לחברו מתוך שיקולי תועלת אישית, לבין הממד המוסרי, על פיו אדם מסייע לחברו מתוך שיקולים מוסריים?

דומה שהתשובה לכך פשוטה – הטיעון של רולס נכון רק בהינתן מסך בערות, אלא שבפועל מסך כזה לא קיים באופן מלא, שהרי כל אדם עומד על דעתו כאשר הוא נמצא כבר במצב כלכלי מסוים. ממילא, סביר שבמצב כזה העשירים אינם חוששים להגיע בעצמם למצוקה כלכלית, ולכן אין להם עניין במדיניות רווחה.

יתרה מזו, בשום מקום בעולם מדיניות הרווחה איננה הסכם שמחייב את המדינה, אלא המדינה גובה מיסים ונותנת קצבאות שונות על פי שיקול דעתה. כך שיכול להיות מצב בו אדם שילם הרבה מיסים בתקופה בה הייתה מדינת רווחה נדיבה, וכאשר הוא או צאצאיו הפכו נזקקים, שונתה המדיניות והקצבאות ניתנות באופן מצומצם. כלומר, לא מדובר בביטוח אמיתי, אלא רק במעין ביטוח.

אשר על כן, המניע המוסרי לסייע לנזקקים הכרחי כדי לממש את תפיסתו של רולס. האמונה כי מי שנוהג באופן מוסרי יזכה שינהגו בו ובצאצאיו באופן מוסרי, והאמונה שבכך עולם מיטיב עם מי שנוהג באופן מוסרי – מהווה בסיס איתן ויציב לנכונות של העשיר לסייע לעני. זאת ועוד, מסתבר שניתן ללמוד מסוגיה זו שהתפיסה היהודית רואה השלמה בין המוסרי והתועלתני – אדם מוסרי יזכה בדרך כלל גם לחיים טובים, וחברה מוסרית היא שטוב ונעים לחיות בה.

ז. סיכום, דיון והמלצות

מהמקורות עולה שהיהדות תומכת בגישת החובות החברתיות ולא בגישת הזכויות החברתיות. כלומר, מצות הצדקה הפרטית היא חובה על הנותן

ולא זכות של המקבל. משום כך, הצדקה מוגדרת "ממון שאין לו תובעים", ונזקק אינו יכול לתבוע צדקה מאדם פרטי שאיננו קרוב משפחתו. בנוגע לאדם שמסרב לתת צדקה, ראינו שהעמדה המרכזית היא שכופים על העשיר לסייע לעני, אבל אין לעני זכות לקחת מרכושו של העשיר בעצמו (למעט, שיטתו החריגה של המחנה אפרים).

קיומה של קופת צדקה קהילתית, המבוססת על גביית מיסים בכפייה והמחלקת קצבאות, אינה חובה מן התורה. יש אומרים שהיא תקנה דרבנן, וממקורות אחרים עולה שמדובר במנהג שהפך לחובה. מזה כמאתיים שנה המנהג התבטל. למרות זאת, הדעת נותנת שאפשר להסיק מתקנת הקופה שראוי לציבור להקים מוסדות צדקה וחסד מקבילים כפי שנעשה במדינת ישראל, אך לא מדובר בחובה הלכתית שבית הדין יכול לכפות על המדינה.

רק במשפט דתי ניתן ליצור חובה שאינה נובעת מזכות, ואשר איננה בגדר נדבנות. כלומר, התפיסה היהודית רואה את החברה כמערכת משולשת שבה יש: עשירים, עניים ובורא עולם. העשירים צריכים לסייע לעניים בגלל החובה הדתית המוטלת עליהם. חובה זו טוענת את המעשה החברתי במטען מוסרי ודתי ואינה מוכנה לראות בו ביטוח חברתי בלבד. מערכת משולשת זו מקבילה למערכת משולשת עליה עמדנו לעיל, על פיה הקב"ה הוא שיצר את המצוקה כדי לגרום לעשירים לסייע לעניים.

מה המשמעות של מכלול הלכות אלה? מדוע ההלכה הקפידה שמצנת הצדקה תישאר "ממון שאין לו תובעים" – קרי, חובה של הנותן ללא זכות תביעה של הנזקק? מדוע לא קבעה לצדקה שיעור, אלא הניחה לנותן להחליט כמה ייתן? מדוע לא נקבע למי יש לתת את הצדקה, אלא נקבע שהנותן הוא שרשאי להחליט למי מהעניים ייתן? מדוע לדעת רבים מהראשונים והאחרונים כפייה על הצדקה אינה כוללת גבייה וחלוקה אלא לכל היותר הפעלת לחץ מוסרי או פיזי על הנותן?

דומני שהתשובה לשאלות אלה היא שהפיכת צדקה לזכות של הנזקק פוגעת אנושות במרכיב החסד שבה. ברגע שסיוע הופך לזכות של הנזקק, הוא הופך לחוב רגיל, שנעדר מרכיב של חסד וערכות הדדית. אילו כך היה, הרי שרק בית הדין שכופה על הצדקה היה מקיים את החובה לגמול חסדים

כאשר היה כופה על הסרבנים לתת צדקה. במילים אחרות, כדי לממש את ערך האחוה ישנו הכרח שהסיוע יישאר באחריות ובסמכות הנותן. הפיכתו לזכות של המקבל, תהפוך את האחוה לתביעה ממונית מנוכרת.

בניגוד לגישת הזכויות החברתיות, הדגם של התורה מחייב מתן צדקה, אך מותיר בידי הנותן מרחב גדול של שיקול דעת בנוגע להיקף הצדקה שהוא ייתן ובנוגע לשאלה מי יקבל את הצדקה. רק במקרה שהפרט מסרב לקיים את חובתו זו, יתערב בית הדין, ולדעת הרמב"ם אף יבצע את המצווה עבורו. אולם במצב הרגיל, שבו הפרט מקיים את חובתו לתת צדקה, הוא יעשה זאת על פי שיקול דעתו. דגם כזה חותר להגשים את הבלתי אפשרי לכאורה: ליצור חובה על אדם להיות גומל חסדים. חסד מתוך חובה נשמע כמו אוקסימורון וככל הנראה זו הדרך היחידה ליצור אותו.

פרשנות זו נכונה גם לגבי מערכת הרווחה הציבורית. מעבר לחובות שקבעו חכמים, זכותו של הציבור להחליט מה יהיו היקפה ואופייה של מערכת הרווחה הציבורית שלו. באומרי "הציבור", כוונתי שגם העניים רשאים להשתתף בדיון הציבורי ולזעוק את זעקתם. בקבלו החלטות בעניין זה, הציבור מממש את החובה האישית של כל אזרח בציבור, לגמול חסדים. זאת, למרות שלאחר קבלת ההחלטה על תוכנה של המערכת הציבורית, יוכל הנזקק לתבוע את המגיע לו על פי מה שנקבע. ובכל זאת, כיוון שהנזקק אינו יכול לכפות על הציבור להרחיב את היקף מערכת הרווחה הציבורית, עדיין נשמר מרכיב החסד הציבורי במקומו.

השלכה משמעותית נוספת הנובעת מגישת החובות, נוגעת לשאלת הפטרנליזם בנוגע לאופן הסיוע. על פי גישת הזכויות החברתיות, מסתבר שזכותו של האזרח לדרוש לממש את זכויותיו באופן שאינו נתון לשיקול דעתה של המדינה. לדוגמה, אם כל אדם זכאי לקורת גג, מסתבר שלמדינה אין זכות לקבוע כיצד לממש את זכותו של האזרח, האם בדרך של דיור ציבורי או בדרך של סיוע בשכר דירה. הבחירה בדרך המימוש תהיה ככל הנראה בידי בית המשפט שיקבע את הדרך, או בידי האזרח, שהרי זו זכותו לפי גישה זו.

לעומת זאת, על פי גישת החובות החברתיות, על הנותנים מוטלת חובה לסייע על פי שיקול דעתם, ממילא, נתונה להם הזכות והחובה להחליט על אופן המימוש המיטבי של הזכות. אם נשוב לדוגמה של הדיור, אזי המדינה היא שתחליט כיצד לסייע לנזקקים חסרי דיור, וייתכן שבתקופה מסוימת תעדיף דיור ציבורי, כפי שהיה בשנים הראשונות לאחר הקמת המדינה, כאשר היה צריך לסייע למאות אלפי עולים חדשים שהיו חסרי אמצעים. לעומת זאת, בתקופה אחרת, תחליט המדינה שנכון להטיל אחריות רבה יותר על הנזקק, ולהעניק סיוע בשכר דירה, המגביר את העצמאות והאחריות של הנזקק.

זאת ועוד, כפי שראינו ייתכנו דגמים מורכבים של סיוע, שכוללים למשל כפייה של המדינה על האזרח לדאוג לעצמו, כפי שנעשה בנוגע לפנסיה חובה. אחת הביקורות על מהלך הזה, דווקא מהצד הקפיטליסטי, הייתה שאל לה למדינה לכפות על אדם באופן פטרנליסטי, האם, כמה ואיך לחסוך.⁵⁶ כאמור, גישת החובות החברתיות דוחה טענה זו, ומשיבה כי החובה למנוע עוני מטילה על החברה אחריות, ובמקביל מעניקה לה את הסמכות להחליט כיצד לסייע לנזקק. במילים אחרות, ערך האחווה כולל את החירות של העשיר ואת האחריות המוטלת עליו להחליט כיצד לסייע לעני. בשולי הדברים נציין כי מחקר שבחן את עמדות הציבור גילה כי רוב מוחלט של הציבור תומך בפנסיה חובה.⁵⁷ ממילא, מי שמכבד את חירותו של הציבור, אמור לכבד את חירותו לבחור בכך שיכפו עליו פנסיה חובה.

נסיים בשאלת המדיניות – האם רצוי לכלול בחוק את הזכויות החברתיות? משמעותו של צעד כזה היא שאזרח המדינה יוכל לעתור לבית המשפט כדי שיוורה לבית הנבחרים לחוקק חוק שיבטיח את זכויותיו החברתיות ויעניק לו סיוע ראוי.

לאור כל האמור לעיל, אני סבור שמהלך כזה איננו עולה בקנה אחד עם הדגם היהודי של חובה לסייע, ללא זכות. כאמור לעיל, ייחודו של הדגם

56. ראו טענה ברוח זו אצל: פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 172–173; גרשוני, כסף של, עמ' 140.

57. מנחם כרמי וספיבק, קרנות הפנסיה, עמ' 6.

היהודי בכך שהוא משמר את מרכיב החסד שבצדקה, בין אם עשיית החסד נעשית על ידי היחידים ובין אם על ידי הציבור ונבחריו. המשמעות המעשית של החסד הציבורי היא שבכל מערכת בחירות נדרש הציבור להחליט באיזו מדיניות רווחה לבחור. לאחר מכן, נבחרו הציבור אמורים לעסוק לאורך כל הקדנציה בשאלות של רווחה, ולשנות את החוקים בהתאם לצרכים המשתנים וליוזמות החדשות. העברת הסמכות לשופטים או לדיינים שיכפו את רצונם ומצפונם על הציבור רחוקה מאוד מהגישה היהודית שבסיסה אחווה.

פרק ח

סיוע אוניברסלי או סלקטיבי

א. מבוא

אחד הוויכוחים המרכזיים סביב אופי מדיניות הביטחון הסוציאלי עוסק בשאלה, האם על המדינה להעניק שירותים חברתיים באופן גורף לכל האוכלוסייה, או שמא עליה לסייע באופן ממוקד אך ורק לאלו הזקוקים לסיוע. השיטה הראשונה מכונה "השיטה האוניברסלית", או "דפוס הרווחה", והאחרונה – "השיטה הסלקטיבית" (בררנית) או "דפוס הסעד". הדפוס הסלקטיבי אפיין את מרבית תוכניות הסעד בתקופה שקדמה להקמת מדינת הרווחה המודרנית,¹ והוא תואר על ידי גל כך:

דפוס זה פועל על פי עקרון הנזקקות. פירוש הדבר שתכניות הפועלות על פי דפוס זה מספקות גמלאות וסיוע רק לאותם אנשים שיכולים להוכיח, באמצעות מה שמכונה מבחן אמצעים או מבחן הכנסות, שאין להם מקור הכנסה או שהכנסתם אינה מספיקה לקיום.²

את הסיוע האוניברסלי תיאר גל בדרך זו:

רמת חייו של אדם – גובה הכנסותיו – אינה מובאת בחשבון בדרך כלל כתנאי לזכאות... תכניות אלה מכסות קבוצות שונות

* ראו עוד בעניין זה: רכניץ, סיוע אוניברסלי.

1. גל, ביטחון סוציאלי, עמ' 21.

2. שם.

באוכלוסייה מפני מה שמכונה מצבי נזקקות משוערים-מוגדרים – מצבים כמו זקנה, לידה, תאונות עבודה ואבטלה.³

סיוע אוניברסלי יכול לכלול חינוך חינם, ביטוח בריאות ציבורי, קצבאות ילדים וזקנה, דמי לידה ועוד, הניתנים לכל אזרח העומד בתנאים פשוטים, כגון גיל מסוים, ללא תלות בצורך שלו בסיוע. סיוע מסוג זה עשוי להינתן גם לקבוצות מסוימות באוכלוסייה, העומדות בתנאים מורכבים יותר, כקצבת נכות אוניברסלית, הניתנת למי שסובל מנכות ברמת חומרה מסוימת, אך גם כאן, הסיוע אינו מותנה בנזקקות.

מבחינה כלכלית, המשמעות של הענקת סיוע אוניברסלי גם למי שאינם נזקקים היא שהעשירונים העליונים, הנושאים בעיקר הנטל למימון הסיוע, מממנים את מעמד הביניים ואת המעמד הנמוך, ופעמים רבות סיוע מסוג זה הוא למעלה מן הנדרש לשם קיום בכבוד של המקבלים.

הסיוע האוניברסלי מקדם שוויון כלכלי בין האזרחים, ובשל כך הוא מתאים לשיטה הסוציאליסטית, הדוגלת בשוויון. סיוע זה אף תואם את הגישה השמרנית, כיוון שהוא מהווה מעין ביטוח מפני היקלעות למצוקה כלכלית. כך למשל, קצבת הנכות האוניברסלית מקלה על הנכה לשמור על רמת החיים אליה היה רגיל טרם שנפגע.

לעומת זאת, הסיוע הסלקטיבי הולם את התפיסה הקפיטליסטית והליברלית, המעודדת חירות וצמצום מעורבות המדינה בשוק החופשי. מתפיסה זו נגזרת העמדה העקרונית, שיש לסייע רק למי שסובל ממצוקה כלכלית.

בהתאם לכך, סיוע אוניברסלי מקובל בעיקר במדינות בהן מתקיים הדגם הסוציאלי-דמוקרטי (בעיקר סקנדינביה), שבהן היקף השירותים שהמדינה מעניקה בחינם לכלל האוכלוסייה גדול.⁴ לעומת זאת, השיטה הסלקטיבית מאפיינת את המדינות בהן קיים הדגם הליברלי (כארה"ב).

3. שם.

4. אף במדינות המבוססות על הדגם השמרני, מקובלת מדיניות של סיוע אוניברסלי משמעותי, אך מצומצם בהשוואה למדינות הסוציאלי-דמוקרטיות.

הוויכוח בין תומכי הסיוע הסלקטיבי לתומכי הסיוע האוניברסלי הוא רב שנים. פרופ' יוסף קטן⁵ סיכם את הנימוקים של תומכי שתי השיטות, תוך שהוא מערב שיקולים מעשיים וערכיים. תומכי השיטה הסלקטיבית מנמקים את עמדתם בטענה שאין הצדקה לסיוע שאין בו צורך, והדבר גורם לפיזור התקציב לאוכלוסיות שאין להן צורך בו. לדידם, השיטה הסלקטיבית מאפשרת צמצום של תקציבי הרווחה, הקטנת נטל המס וצמיחה כלכלית מוגברת. היא אף מצמצמת את תחושת התלות של האזרח בסיוע הממשלתי, שיכולתו לתת מענה לצרכים ייחודיים, מוגבלת.

לכך יש להוסיף כי יש בסיוע הסלקטיבי הכתמה של המקבלים שמהווה תמריץ לעצמאות כלכלית. כמו כן, אמנם מנגנון הסינון שנדרש על פי הגישה הסלקטיבית כרוך בעלויות, אולם, הן מתקזזות אל מול החסכון שיש באי מתן סיוע למי שאינו זקוק לו.

מנגד, כותב קטן כי המצדדים בשיטה האוניברסלית טוענים ששירותים חברתיים הנם זכות לה זכאי כל אזרח ללא קשר למצבו הכלכלי, שהגבלת הסיוע לאוכלוסיות חלשות מגבירה את הניכור בין "הנותנים" לבין "המקבלים", ניכור שעלול לעודד תמיכה ציבורית בצמצום הסיוע.⁶ טענה נוספת המועלית על ידם היא, שסיוע סלקטיבי מחייב הקמה של מנגנוני פיקוח יקרים, המחייבים את הפונים לסיוע לעבור דרך תחתית, שיש בה פגיעה בכבוד האדם, שכן היא מחייבת את הנזקק לסמן עצמו כ"נזקק", דבר העלול להרתיע חלק מן הפונים, עד כדי ויתור על הסיוע (מה שמכונה מיצוי זכויות נמוך). ולבסוף, מצדדי הסיוע האוניברסלי טוענים שסיוע סלקטיבי מהווה תמריץ להישאר נזקק ("מלכודת העוני").

נראה אפוא, שאת הסיוע האוניברסלי ניתן להצדיק מכוח שיקולים ערכיים שיסודם בדגם הסוציאלי-דמוקרטי, בהתאם לתפיסת הזכויות החברתיות שנדונה בהרחבה לעיל, אך גם מכוחם של שיקולים מעשיים, המקובלים אף על ליברלים כבוורידג', מייסד שיטת הסיוע האוניברסלית באנגליה.

5. קטן, מדינת הרווחה, עמ' 34-38.

6. פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 179, הודה בקיומו של סיכון זה, וציין כי אין פתרון לחשש זה "לבד מהישענות על הריסון העצמי והרצון הטוב של הבוחרים".

שיקולים אלו, כאמור, נוגעים לעלות מנגנון הסיוע, להגברת הסיכוי שהנזקקים יזכו לסיוע, ולצמצום החשש ליצירת מלכודות עוני. כל היתרונות האמורים נכונים במצב בו הסיוע האוניברסלי איננו מאפשר קיום מינימלי בכבוד, שיוצר תמריץ לעבוד כדי ליהנות מרמת חיים בינונית וגבוהה. אולם, במקום בו הסיוע האוניברסלי מאפשר חיי רווחה גם ללא עבודה, הוא עלול לגרום לכך שלא יהיה תמריץ לעבוד בכלל, לפחות לחלק מהאוכלוסייה.

ההשלמת התמונה יוער, שברמה הפוליטית, מאחר שסיוע סלקטיבי ממומן על ידי העשירונים הבינוניים והעליונים, וניתן לעשירונים הנמוכים, הוא אינו זוכה לתמיכת מעמד הביניים. לעומת זאת, סיוע אוניברסלי ממומן על ידי העשירונים העליונים ומועיל לבני מעמד הביניים והמעמד הנמוך בחברה, ובשל כך הוא זוכה לתמיכה רחבה יותר, המקשה על הפגיעה בו.

ב. מבחני זכאות בהלכה

1. סיוע על בסיס הצהרה בלבד

כמבואר בהרחבה לעיל, הרוב מוחלט של המצוות החברתיות מטילות על העשיר לסייע לעני, ואין בידו מקור המחייב סיוע אוניברסלי למי שאינו נזקק, על יסוד גישת הזכויות החברתיות המגיעות לכל אזרח. אכן, יש והסיוע צריך להינתן מבלי שהנזקק ידרש להוכיח את הצורך שלו בו, ובעניין זה נחלקו האמוראים:

אמר רב הונא בודקין למזונות ואין בודקין לכסות... ורב יהודה אמר: בודקין לכסות ואין בודקין למזונות.⁷

לפי רב הונא, יש לבדוק את הזכאות של מי שמבקש מזון, אך אין לבדוק את הזכאות של מי שמבקש ביגוד, שכן יש לחוש לכבודו של מי שבא לפנינו כשהוא ללא בגדים שיתבזה עד שהבדיקה תסתיים. לעומת זאת, רב יהודה סבר שאין לבדוק את הזכאות של מי שמבקש מזון, בשל הסבל

7. בבא בתרא ט ע"א.

המיידי של מי שרעב ואין לו אוכל כדי להשביע נפשו, אף אם אין הוא מצוי בסכנת חיים.⁸

הרמב"ם פסק כדעת רב יהודה:

עני שאין מכירין אותו ואמר: "רעב אני, האכילוני", אין בודקין אחריו שמא רמאי הוא אלא מפרנסין אותו מיד. היה ערום ואמר: "כסוני", בודקין אחריו שמא רמאי הוא.⁹

מחלוקת האמוראים מציפה את המתח הבסיסי של כל מערכת מיון: מצד אחד, אין חובה לתת לכל אחד, ומצד שני – הקפדת יתר שלא לתת למי שאינו זכאי, עלולה לפגוע במי שזכאי. מחלוקת האמוראים עסקה בפגיעה הנגרמת לנזקק במהלך ההמתנה לסיום בירור הזכאות שלו. פגיעה מסוג זה עלולה להיות חריפה יותר, ככל שמנגנון הסיוע גדול יותר וסובל מבירוקרטיה, מה שמגביר את הסיכוי שחלק מהנזקקים לא יעמדו בתהליך ויוותרו על זכותם לסיוע. חשש זה מתעצם במיוחד אצל העניים ביותר, שאין בידם משאבים החומריים ונפשיים הנדרשים כדי להתמודד עם הבירוקרטיה.

העיקרון שנקבע בהלכה האמורה הוא, שבתחומים שבהם העיכוב הכרוך בבדיקת הזכאות עלול לגרום סבל רב, לא תיערך בדיקה. לדעת רב הונא, לעניין זה יש לתת משקל בעיקר לפגיעה בכבוד, ואילו לדעת רב יהודה יש לתת משקל בעיקר לסבל הפיזי.

רבי יעקב חגיז, פוסק ופרשן בירושלים במאה ה-17, סייג את ההלכה בעניין בדיקת זכאות לביגוד וקבע:

עני הבא לפנינו בקרח בלילה ועד שיבדקו אחריו יצטער... יכסנו משלו [=משל הנותן] מיד, ואם בדק ולא מצא יניח בגדו אצלו, מה שאין כן במזונות, שאין לו לבדוק אפילו אחר נתינה.¹⁰

8. ראו, יד רמ"ה, בבא בתרא ט ע"א, אות קו.

9. רמב"ם מתנות עניים פרק ז, הלכה ו, וכך נפסק בשולחן ערוך יו"ד רנא, י.

10. שו"ת הלכות קטנות ב, כה.

כלומר, גם לגבי מחסור בביגוד, כאשר המחסור גורם צער פיזי, יש לסייע באופן מידי, ולאחר מכן לבצע בדיקת זכאות. בניגוד לכך, ככל שמדובר באדם המבקש מזון, אין לבצע בדיקת זכאות גם לאחר הסיוע.

מכאן ניתן ללמוד עיקרון כללי שלפיו, כאשר הנזקק סובל סבל פיזי, העשוי להיגרם בשל רעב, מחסור בציוד רפואי, בטיפול נפשי או בתרופות, ראוי להעניק לו סיוע על בסיס מנגנון כדוגמת ביטוח רפואי ממלכתי, שלרוב מייתר את הצורך לערוך מבחני זכאות. אף כאשר יש צורך בעריכת מבחן זכאות, יש לבחון כיצד לצמצם את הסבל הכרוך בהמתנה לאישור הזכאות, למשל, באמצעות אישור לסיוע זמני, עד לסיום תהליך בחינת הזכאות.

חשוב להדגיש, הפטור מן החובה לבחון האם מבקש הסיוע זכאי לכך, אינו זהה לתפיסה המצדדת בסיוע אוניברסלי. כאמור, העיקרון המנחה בהלכה הוא, שהסיוע ניתן למי שזקוק לו בלבד. אולם, ישנן נסיבות שבהן ההלכה מסתפקת בהצהרה של הנזקק על הצורך שלו לקבל סיוע, ומשיקולים הומניים מוותרת על בחינה דקדקנית של הזכות לסיוע. בנוסף לכך ציינו שמתן סיוע אוניברסלי הוא כלי נוסף לסיוע לנזקקים באופן שיקל את סבלם באופן מידי וללא בדיקה.

2. שימוש במבחני זכאות כמנגנון סינון

יש המצדדים בהקשחת מבחני המיון כאמצעי לסינון מתחזים, על יסוד ההנחה שהבושה הכרוכה בצורך לעמוד במבחנים אלה תרחיק מתחזים שאינם זכאים לסיוע.¹¹ שאלה בעניין זה הופנתה אל מהר"י מינץ, ראש ישיבה ופוסק באיטליה במאה ה-15:

על דבר הכנסת אורחים על פי פתקין הנחלקין מן הקלפי כפי ההזדמנות. ויש מהם אומרים שהאורח יקח הפתק מן הקלפי ולא הפרנס, כדי שיתבייש העני ולא יוסיף לבא עוד. והמתנגדים אומרים שכל דבר שכזה איננו נקרא "הכנסת אורחים", אבל נקרא "הוצאת

11. כגון, גרשוני, מדינת הרווחה. עמדות אלה באו לידי ביטוי קיצוני בחוקי העניים באנגליה שחייבו את העניים לשאת את "תג הבושה" המעיד על כך שהם עניים.

אורחים". אלא המנהג שהפרנס מוציא הפתקין נותן אותן לארחי ופרחי [לאורחים] ואין לשנות המנהג ולא לבייש העניים.¹²

מהר"י מינץ משיב נחרצות: "חלילה וחס לתקן תקנה לבייש העני ולזלזלו". מן השאלה עולה, שפרנסי הקהילה התחבטו בשאלה, האם יש לקיים את הנוהג, לשבץ את העניים לאירוח בבתי התושבים על פי פתקים שהעניים יקבלו באופן דיסקרטי מגבאי שהופקד על כך, או שמא יש לדרוש מהעניים ליטול פתק מן הקלפי לעיני הציבור, ובו יהיה רשום שמו של המארח? מהר"י מינץ, כאמור, דחה את יוזמת השינוי, משום שהשינוי עלול לבייש את העניים.

התומכים ציינו שמטרת הצעתם היא "כדי שיתבייש העני ולא יוסיף לבא עוד", ומסתבר שהכוונה הייתה גם ליצור מיון טבעי בעזרת מחסום הבושה. למרות זאת, מהר"י מינץ סירב לאשר שימוש בכלי מיון שכזה.

האיסור לבייש את הנזקק מופיע בהקשרים נוספים. המדרש מגנה אדם שמסייע לעני ובה בעת מבייש אותו: "העושה מצוה לחברו ולא עשאה בצנעא והעני מתבייש, אף-על-פי שהוא עושה טוב, יבוא למשפט, שלא עשאה כהוגן".¹³ גם בעל ספר חסידים אסר לפרסם ברבים מי קיבל את כספי הסיוע כדי לא לבייש את העניים:

פעמים שהגבאי נותן לבני טובים שאינם יודעים הדבר אלא שנים או שלשה מחשובי העיר, שאם ידעו האחרים היה זה המקבל מתבייש... ומוטב לגבאי שילבינו את פניו [=שלא נהג כראוי כספי הצדקה] ואל יתבייש העני.¹⁴

רבי מנשה קליין, מפוסקי ארה"ב, במאה ה-20, הלך בדרך זו והתנגד להצעה שתחייב את העניים לעבור בדיקה שבסופה יקבלו אישור בכתב

12. שו"ת מהר"י מינץ, ז.

13. פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) בראשית, מה.

14. ספר חסידים, של.

לאסוף צדקה ועליה תמונה שלהם "מפני תקנת עניים חשובים שמתביישים לבא להיוועד, ויותר יבחרו חס ושלום למות ברעב מלילך ולבזות עצמן".¹⁵ מדברים אלו למדנו, שההלכה שוללת שימוש בבושה כמנגנון סינון של מתחזים, שאינם זכאים לסיוע. תפיסה עקרונית זו מבהירה יתרון נוסף שיש לסיוע האוניברסלי – מניעת פגיעה בכבודו של הנזקק.

3. סיוע אוניברסלי לשם התמודדות עם אי מיצוי זכויות

כאמור לעיל, אחת הנגזרות של תפיסת החובות החברתיות היא הבטחת תמיכה גם למי שמסרב לקבל את הסיוע. כפי שראינו, קבעו חכמים: "אין לו [כסף] ואינו רוצה להתפרנס [מהצדקה]... נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום הלוואה".¹⁶ כלומר, מותר גם להערים על הנזקק, כדי להביא לכך שיקבל סיוע, אף אם אין הוא חפץ בו, וכך פסק הרמב"ם: "עני שאינו רוצה ליקח צדקה מעירמין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלוואה".¹⁷

דומה שמכאן נוכל להסיק, שכאשר קיים חשש ממשי שמנגנון סינון בירוקרטי יביא לכך שדווקא הנזקקים ביותר לא יקבלו סיוע, מה שמכונה "אי מיצוי זכויות", יש לבחון דרכים לעקיפת מנגנון הסינון, לרבות באמצעות מתן סיוע אוניברסלי לכולם.¹⁸

ג. סיוע אוניברסלי כאמצעי למניעת עוני ולשמירת המעמד החברתי

בדבריו הידועים בעניין מעלות הצדקה, כותב הרמב"ם:

15. שו"ת משנה הלכות יג, קעג.

16. כתובות סז ע"ב.

17. רמב"ם מתנות עניים, ז, ט, וכך נפסק בשולחן ערוך יו"ד, רנג, ט.

18. לכך יש להוסיף עוד שכפי שראינו (לעיל עמ' 101) ההלכה הייתה רגישה לכך שבמקרים רבים הנזקק אינו מסוגל לעבוד בגלל מצוקה נפשית או לחצים חברתיים, ולכן אין לשפוט אותו במבחן אובייקטיבי בלבד. לאור זאת, יתרונה של השיטה האוניברסלית בכך שהיא מבטיחה סיוע לכל, וממילא כל מי שבאמת זכאי לסיוע יקבל אותו, ללא צורך במבחני זכאות בוחני כליות ולב.

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול.¹⁹

מלבד ההנחיה לסייע לנזקק לשמור על עצמאותו הכלכלית על ידי הלוואה או עבודה ("מלאכה"), הרמב"ם מעודד גם סיוע בדרך של "מתנה". ה"מתנה" נבדלת מן הצדקה הרגילה, בכך שהיא ניתנת למי שעדיין איננו עני כדי למנוע התמוטטות כלכלית והפיכתו לנזקק. מכאן למדנו, שיש גם ערך בסיוע בדרך של "מתנה" למי שאינו עני, אם סיוע זה עשוי להצילו מן העוני. ניתן אפוא לומר, שסיוע אוניברסלי שניתן לאדם ב"מצבי נזקקות משוערים" מוגדרים... כמו זקנה, לידה, תאונות עבודה ואבטלה²⁰ מבטיח תמיכה באדם, בנסיבות שעלולות לדרדר את מצבו הכלכלי ולעשותו עני. סיוע כזה נחשב כבעל ערך רב יותר מצדקה רגילה, כי הוא מבטיח שאדם "לא יצטרך לבריות".

גישה זו באה לידי ביטוי ביתר שאת בתחום הרפואי – כאשר אדם אינו מסוגל לממן טיפול רפואי שוטף, מצבו עלול להחמיר עד כדי פיקוח נפש, ואז מלבד סכנת החיים, הטיפול יהיה יקר יותר. לכן, יש הצדקה מוסרית ותועלתית במתן טיפול רפואי בדרך שתשמור על בריאות המטופלים ותמנע התדרדרות של מצבם הרפואי.

להשלמת התמונה יוער שסיוע אוניברסלי עשוי אף לשמור על המעמד החברתי. כך למשל, כאשר לזוג צעיר נולד ילד שסובל מפגיעה מוחית קשה, במדינת רווחה יזכה זוג זה לחבילת סיוע רחבה ביותר, הכוללת מסגרות טיפול, סיוע בכסף ועוד. גם לאחר קבלת הסיוע, זוג זה יחווה קשיים אישיים כבירים איתם יידרש להתמודד. אולם, הסיוע המדינתי יבטיח, לכל הפחות, שמירה על רמת חיים סבירה, וימנע התדרדרות לחיים של מחסור ומצוקה.

19. רמב"ם מתנות עניים, י, ז.

20. גל, ביטחון סוציאלי בישראל, עמ' 21.

ד. סיוע אוניברסלי בתחום החינוך

מעבר לערך העצמי של החינוך, שעליו דובר בהרחבה לעיל, החינוך הוא אף כלי מרכזי ליצירת נייודות חברתית (Social Mobility), קרי, ליצירת מצב בו גם מי שהוריו עניים לא יהיה עני בעצמו. מערכת החינוך יכולה להקנות לילדים כלים מקצועיים ורגשיים שיאפשרו להם להצליח מבחינה כלכלית, גם אם הוריהם אינם מבוססים מבחינה כלכלית. חינוך ראוי עשוי אף ליצור תנאים שיאפשרו "ניידות רוחנית", וחכמינו כבר הזהירו: "הזהרו בבני עניים שמהן תצא תורה".²¹ מכאן, שחברה המשקיעה בחינוך בני עניים עשויה להיות נשכרת מן ההשקעה בחינוכם, שכן בני עניים שיחונכו כראוי, צפויים להגיע להישגים תורניים יוצאי דופן.

כדי להבטיח את חינוכם של בני עניים, יש לנתק ככל האפשר את הקשר שבין איכות החינוך לבין יכולתם של ההורים לממן את החינוך. אולם, לא די בסיוע במימון חינוך להורים עניים בלבד, שכן קיים חשש ממשי, שבשל חוסר יכולת או נכונות של ההורים לפעול למיצוי זכויותיהם, ייפגע חינוכם של ילדיהם. יתר על כן, אף כאשר ההורים אינם עניים, ייתכן שהם יתנו עדיפות נמוכה לחינוך ביחס להוצאות המשפחה האחרות. בהתאם לגישת החובות החברתית, הגורסת כי על הנותן מוטלת חובה לוודא שהסיוע מגיע לנזקק, מוטלת על החברה אחריות לוודא שהילדים יקבלו, ככל האפשר, חינוך איכותי ללא תלות ביכולת או בעמדותיהם של הוריהם.²²

בהמשך לכך, רצוי שאף לימודים אקדמיים יהיו בני השגה, משום שהשכלה אקדמית מבטיחה, על פי רוב, הכנסות גבוהות.²³ חברה שבה תג המחיר של ההשכלה האקדמית גבוה במיוחד, היא חברה שבה יסבלו בניהם של הורים שאינם אמידים מרמת הכנסה נמוכה באופן יחסי. לעומת זאת, סבסוד

21. נדרים פא ע"א.

22. בניגוד לכך, ראו: בר חיים, בלנק ושביט, שינויים בשוויון, אשר הראו כי בישראל יש קשר מובהק בין רמת ההכנסות של ההורים לבין ההשכלה של ילדיהם.

23. פריש, התשואה להשכלה; מלצר, תשואה מהשכלה; אחדות, גוטמן, זוסמן, ליפינר ומעין, התשואה במונחי.

ההשכלה הגבוהה יגביר את הפריזון ויגרום לעלייה בהכנסות של הפרט ושל המדינה.

יש ערך רב גם במימון מסגרות חינוך לגיל הרך, המאפשרות לנשים ללדת ולהמשיך לעבוד. בלא מסגרות כאלה, נשים עלולות להימנע מללדת עד שיוכלו לממן את הטיפול בילדים, מה שמוביל בהכרח לירידה בפריזון, שהוא ערך יהודי מובהק.

ה. סיוע אוניברסלי שאינו מוצדק

למרות כל מה שנכתב עד כה בזכות הסיוע האוניברסלי, במקרים רבים תבנית הסיוע שגויה מיסודה ואין לה שום הצדקה מוסרית.

למשל, לעיתים תבנית הסיוע היא כזו שמי שנהנה ממנה במידה הרבה ביותר הם דווקא העשירים. למשל, מתן פטור ממס לנכים על עבודה עד לתקרה גבוהה מאוד, או פטור ממס לנכים גם על רכב יקר מאוד, מהווה מענק דווקא לעשירים. לסיוע שכזה אין כל הצדקה מוסרית, כיוון שהוא אינו מסייע בשום דרך לעניים ואפילו לא מהווה מעין ביטוח עבור מעמד הביניים. אמנם יש בו משום שמירת מעמד של העשירים, אולם, כפי שראינו כבר, הזכות לסיוע לצורך שמירת מעמד שמורה לעניים בלבד. אמנם, אפשר להרחיב זאת גם למעמד הביניים, כדי למנוע התדרדרות למצוקה ומחסור של הקרובים לעוני. אך בוודאי שלא ניתן להצדיק בכך סיוע לאנשים אמידים ועשירים.

1. דיון ומסקנות

העמדה העקרונית של ההלכה מצדדת בסיוע לנזקקים בלבד, עמדה זו עולה בקנה אחד עם השיטה הסלקטיבית, המדגישה את ערכי החירות והאחווה. עם זאת, ההלכה אינה אוסרת מתן סיוע אוניברסלי, ואף יש בו יתרון מוסרי ותועלתני כאשר מטרתו לסייע לנזקקים באופן מיטיבי ואף למנוע עוני.

על רקע זה, יש לבחון את מנגנון הסיוע בהתאם לעקרונות הבאים:

ביטוח בריאות ממלכתי – ביטוח בריאות ממלכתי מבטיח סיוע לכול, ותואם את ערכי היסוד של מדיניות הרווחה של ההלכה, באשר הוא חוסך את הצורך לעמוד במבחני הכנסה בשעה שהנזקק סובל.

חינוך ציבורי – יש לעודד השתתפות של המדינה במימון חינוך מקצועי ותורני, כיוון שהוא מגביר את הסיכוי של הדור הבא להתפרנס בכבוד ולהתפתח מבחינה רוחנית, ללא תלות במצבם הכלכלי של ההורים.

הוגנות – ישנן גם קצבאות אוניברסליות היוצרות חוסר צדק משווע. הטבות מס לנכים שמצבם הכלכלי טוב למדי, ולא קיים חשש שנכותם תגרור פגיעה במצבם הכלכלי, אינן מוצדקות.²⁴ סיוע שכזה אינו מונע פגיעה ברמת החיים, אלא מבטיח התעשרות נוספת, ובשל כך יש לבחון דרכים להגבילו.

24. בפועל, התוצאה היא שרוב מוחלט של עלות הטבות המס האלה ניתנות לחמישון העליון בישראל, דווקא לגברים ולא לנשים. ראו פילוט, מופת של.

פרק ט

סיכום יסודות תפיסת הרווחה היהודית

בחיבה הראשונה מצאנו כי מדיניות הרווחה היהודית מבוססת על ערכי החירות והאחווה, ואף מכילה יסודות משמעותיים שקיימים בדגם השמרני של אספינג-אנדרסן.

בחיבה השנייה ביקשנו לבחון את הדרך בה יושמו ערכים אלה, ומצאנו כי הערכים האמורים יושמו בהתאם לעקרונות הבאים:

יעדי הרווחה – צמצום המחסור החומרי והרוחני (ולא צמצום הפערים הכלכליים), וצמצום הניכור החברתי, תוך הגברת העצמאות הכלכלית.

הזכאות לסיוע – ככלל, יש לסייע לעניים בלבד, כשהגדרת העוני מתבססת על מחסור באמצעי קיום מקובלים, ולהבטיח שמירה על המעמד החברתי של מי שירד מנכסיו. אולם, אין חובה לסייע למי שבוחר שלא לעבוד, למעט מי שמי שאינו עובד מחמת חסם פיזי, נפשי או חברתי השולל ממנו את היכולת לצאת לעבוד. עם זאת, יש לסייע גם למי שגרם באשמתו למצוקה שממנו הוא סובל, ואין בידו להיחלץ ממנה.

האחריות למימוש יעדי הרווחה – בראש ובראשונה, כל אדם אחראי לגורלו. אחריות זו מחייבת אותו לפעול בדרך שתבטיח את עצמאותו הכלכלית. מי שסובל ממצוקה ואין בכוחו לחלץ את עצמו ממצוקתו, זכאי לסיוע. האחריות הראשונית למתן הסיוע מוטלת על המשפחה ועל הקהילה הטבעית של הנזקק. בצד אחריות זו, מוטלת על כל אדם חובה לסייע לחברו, ולבסוף, מוטלת על המדינה (הקהילה הפוליטית) אחריות לסייע לאזרחיה הנזקקים. אחריות המדינה נועדה לסייע לאזרחים לממש את ערך האחווה שביניהם, ולא לבוא תחת הערבות ההדדית האישית שבין

האזרחים. לכן, הסיוע המדינתי לנזקקים אינו מייתר את הצדקה הפרטית, ואינו פוטר את האזרח מחובתו לתת צדקה באופן פרטי, לצד חובתו לפעול למניעה וצמצום הניכור החברתי כלפי נזקקים.

לכן, על המדינה, בצד חובתה לייסד מנגנון סיוע מדינתי, לאמץ מדיניות המעודדת אחריות אישית, צדקה פרטית וקיומן של קהילות טבעיות תוססות. עליה אף לבחור כלים המסייעים לעניים שאינם מסוגלים לעבוד, ומעודדים אותם לצאת ממעגל העוני ולפתח עצמאות כלכלית.

בין חובות לזכויות – הצדקה היא חובה המוטלת על הנותן, ולא זכות של הנזקק. לכן, נזקק אינו זכאי לתבוע צדקה מאדם פרטי ואינו זכאי לכפות על המדינה להרחיב את שירותי הרווחה. אמנם, נזקק שזכאי לסיוע ציבורי בהתאם למבחני הזכאות שנקבעו על ידי המדינה, זכאי לתבוע סיוע, אם הסיוע נשלל ממנו שלא כדין. הסברנו כי הדגם היהודי נועד ליצור מצב ייחודי בו ישנה חובה, פרטית וציבורית, לעשות חסד, ברוח ערך האחווה. ציינו גם שדגם של חובות חברתיות מעניק לנותן, הפרטי והציבורי, את הזכות לנהוג באופן פטרנליסטי בשאלה כיצד להשתמש בכספי הצדקה ואף למנוע סיוע מנזקק שישתמש בהם לרעה, ובה בעת מטיל עליו אחריות שהשימוש יהיה מיטבי ויגיע ליעדו.

אופן הסיוע – ככלל, הסיוע יינתן באופן סלקטיבי, לעניים בלבד. עם זאת, ההלכה איננה שוללת באופן עקרוני מתן סיוע באופן אוניברסלי. סיוע אוניברסלי עשוי להקל את ההתמודדות עם הקושי להבחין בין מי שיכול לעבוד למי שאינו יכול לעבוד. סיוע אוניברסלי אף נותן מענה למי שאינו מוכן או אינו מסוגל לקבל את הסיוע (אי מיצוי זכויות) וכן למי שעלול להתדרדר לעוני. אף שהמדינה רשאית לבחור בדגם של סיוע אוניברסלי, עליה לבחון את מדיניותה ולהבטיח שלא יינתן סיוע שאינו מוצדק למי שאינו זקוק לו, ואין בו כדי לסייע לנזקקים.

שער שלישי:

עיון בסוגיות רווחה מרכזיות

פרק י

רווחתם של קשישים

א. מבוא

מעגל החיים מביא את האדם בחלק האחרון של חייו למצב בו ההכנסות שלו קטנות וההוצאות שלו עלולות לגדול. מצד אחד, היכולת שלו לעבוד הולכת ויורדת, ומצד שני, מצבו הבריאותי בדרך כלל הולך ונעשה גרוע, ומחייב את הקשיש בהוצאות בריאות וסיעוד שעלותן גבוהה.¹

אחד הצעדים המשמעותיים ביותר שנועדו להתמודד עם מצב זה היה ייסוד קרן הפנסיה המדינתית על ידי ביסמארק, בגרמניה בשנת 1889. מאז ועד היום, תחום קרנות הפנסיה הינו תחום דינמי ומשתנה, בכל מדינות העולם. אחד הגורמים שלהם יש השפעה דרמטית על הפנסיה הוא – תוחלת החיים. הסדר הפנסיה של ביסמארק התבסס על פרישה מעבודה בגיל 70, ובאותה תקופה מתי מעט בלבד הגיעו לגיל זה. בהמשך נקבע ברוב המדינות כי גיל הפרישה לגברים יהיה 65, אך במקביל תוחלת החיים עלתה מאוד. לדוגמה, במערב בשנות ה-50 תוחלת החיים של גברים הייתה 63.7 ואילו תוחלת החיים של נשים הייתה 68.6. לקראת סוף המאה, תוחלת החיים של גברים עלתה ל-71.1, ושל נשים ל-78.6.² נמצא, שבשנות ה-50 רוב העובדים כלל לא הגיעו לגיל פנסיה, ואילו לקראת סוף המאה, בממוצע, כל גבר היה במשך שש שנים בפנסיה. מאז ועד היום תוחלת החיים עלתה עוד, ועמה עלתה גם התקופה שבה נזקק האדם להכנסות מקרן הפנסיה.

1. אמנם, בתקופה זו בדרך כלל יש ירידה בהוצאות על גידול ילדים, כך שתיתכן גם ירידה בהוצאות.

2. בן ישראל, ביטחון סוציאלי, עמ' 295.

גורם חשוב נוסף, שאף לו השפעה דרמטית על קרנות הפנסיה הוא – גיל הכניסה לשוק העבודה. בעבר, אדם היה נכנס לשוק העבודה בגיל 15, ואילו כיום בישראל הכניסה לשוק העבודה היא לכל המוקדם בגיל 21 (אחרי תיכון וצבא), ובמקרים רבים מאחרת הכניסה לשוק העבודה עד לאחר סיום להשלמת תואר אקדמי (לפחות גיל 25) ומעבר לכך. נמצא, שלא זו בלבד שהצורך לנצל את קרן הפנסיה היה מצומצם בהשוואה למצב בימינו, אלא שמספר שנות העבודה שבמהלכן נצברה הקרן היה רב ממספר שנות העבודה כיום.³

בעקבות התפתחויות אלו היה צריך להגדיל את ההפרשות לקרן הפנסיה כדי לשמור על יחס סביר בין ההכנסות בתקופת העבודה לבין ההוצאות בתקופת הפנסיה (מה שמכונה: יחס התחלופה הפנסיוני – Retirement Replacement Rate).⁴

מדינות רבות העלו את גיל הפרישה כדי לשפר את היחס בין שנות העבודה ושנות הפרישה. בישראל נקבע בשנת 2004 שגיל הפרישה לגברים יהיה 67 וגיל הפרישה לנשים יעלה ל-64. מאז דחתה הכנסת מספר פעמים את השלמת המהלך, וגיל הפרישה טרם נקבע על 64 בעת כתיבת שורות אלה.

לגבי הזכויות של עמיתי קרנות הפנסיה יש שני דגמים עיקריים: פנסיה מוגדרת על פי גמלה (Defined Benefit – DB) ופנסיה מוגדרת על פי הפרשה (Defined Contribution – DC).

הדגם הראשון (DB) מבטיח מראש את זכויותיו של המבוטח על פי נוסחה מסוימת, המתייחסת בדרך כלל למספר שנות עבודתו, ללא תלות בסכום שחסך בפועל ולרווחים שהחיסכון נשא במהלך שנות העבודה. במקרים בהם ישנה התחייבות של קופת המדינה לשלם את הגמלה המובטחת, המסלול מכונה 'פנסיה תקציבית'.

3. שלום, המשבר במערכת, עמ' 78.

4. מחקרים מן השנים האחרונות מראים כי החיסכון הפנסיוני בישראל גבוה מדי (ראו למשל, קפלן, האם הורים). במסגרת זו לא נעסוק בעניין זה, שהוא מקצועי במהותו, אלא בהיבטים הערכיים של סוגיית רווחת הקשישים.

הדגם השני (DC) קובע את גובה הגמלה בהתאם לסכום שנצבר בקרן הפנסיה, על בסיס ההפרשות והרווחים. במסלול זה העמית יודע כמה הוא יפריש לקרן הפנסיה אך אינו יודע מה יהיה גובה הגמלה. מסלול זה מכונה גם 'פנסיה צוברת'.

אף בנוגע לשיטת המימון של קרנות הפנסיה ישנן שתי שיטות:⁵ 'השיטה השוטפת' (PAYG) ו'השיטה הצוברת'. 'השיטה השוטפת' מתבססת על כך שהצעירים משלמים והכספים מועברים לקשישים, כך שהקרנות הן בעצם צינור. שיטה זו חשופה לסיכון כאשר הילודה יורדת או כאשר תוחלת החיים עולה. 'השיטה הצוברת' מתבססת על ההפקדה של העמיתים בקרנות, המנהלות את הכספים עד לפרישת העמיתים לגמלאות.

בעבר קרנות הפנסיה בישראל היו על פי גמלה (DB) ובה בעת על פי 'השיטה הצוברת'. אלה הבטיחו לעובד גמלה על פי מספר השנים בו עבד ועל פי שכרו האחרון (שבדרך כלל היה הגבוה בשנות עבודתו). הסדר זה פעל באופן סביר כל זמן שתוחלת החיים הייתה נמוכה, ורוב העובדים כלל לא הגיעו לגיל פנסיה. עם העלייה בתוחלת החיים נקלעו קרנות הפנסיה למשבר אקטוארי, שהקשה עליהן לעמוד בהתחייבויות כלפי העמיתים. בשנת 2003 הלאימה המדינה את הקרנות, העלתה את תשלומי העמיתים, צמצמה את ההתחייבויות כלפיהם, והזרימה לקרנות כסף ממשלתי כדי להצילן מקריסה. במקביל הופנו חוסכים חדשים לקרנות חדשות בהן נהגה פנסיה מוגדרת על פי הפרשה (DC).⁶ בשנת 2008 התקבל בישראל צו הרחבה⁷ המחייב עובדים לחסוך לפנסיה.

משבר קרנות הפנסיה הוכיח שכאשר מדובר בחיסכון לטווח ארוך מאוד, לא ניתן לצפות תהליכים כלכליים, דמוגרפיים ובריאותיים שישיעו עליו, ולכן לא ניתן להתחייב להענקת סכומים קבועים אלא רק לתת את מה שהצטבר בקופה בתוספת רווחים.⁸

5. פלג, הרפורמה, עמ' 86.

6. לוי, סוגיות מרכזיות.

7. צו הרחבה [נוסח משולב] לפנסיה חובה 2011.

8. יצוין, שבאירופה יש מדינות שבהן קרנות הפנסיה מבוססות על דגם DB, הגורם

אמצעי נוסף שנועד לסייע לקשישים להתמודד עם האתגרים הכלכליים הוא – גמלאות מיוחדות לקשישים. למשל, בישראל זוכים אנשים מבוגרים לקצבת אזרח ותיק אוניברסלית, הניתנת לכל מי שהגיע לגיל הפרישה, וקצבאות ייחודיות שונות, ובהן קצבת הבטחת הכנסה לקשישים עניים, וכן הטבות כספיות נוספות.

על מנת לאפשר התמודדות עם אתגרים הקשורים לצורך בסיעוד, פותח גם הביטוח הסיעודי, שנעשה משמעותי יותר ככל שתוחלת החיים עולה. בישראל, מוענקת גמלה לאדם סיעודי במסגרת חוק הביטוח הלאומי, ואף מוצעים ביטוחים על ידי קופות החולים וחברות ביטוח.

עד כה עסקנו בעובדות, וכעת נדון בהיבט הערכי שלהן לאור הגישות השונות בדגם של אספינג-אנדרסן.

לאור ערכי החירות והאחריות של הדגם הליברלי, המדינה אינה אמורה לעסוק באתגרי הפרנסה של קשישים. לפי דגם זה, כל אדם אמור להיות אחראי לעצמו ובן חורין להחליט כיצד לדאוג לפרנסתו כשיחדל לעבוד. התערבות המדינה, לפי תפיסה זו, תוצדק רק לשם הענקת סיוע בסיסי לקשישים נזקקים, כהשלמה לצדקה הפרטית.

על פי ערך השוויון של הדגם הסוציאלי-דמוקרטי, המדינה נושאת באחריות להבטיח אמצעי קיום לקשישים באופן שישמור ככל הניתן על שוויון כלכלי. על פי גישה זו המדינה נדרשת להיות מעורבת בשוק הפנסיה, ויש להעדיף פנסיה על פי גמלה (DB), ההופכת את המדינה למעין 'צינור' להעברת התשלומים מהצעירים לקשישים, או אפילו דגם סוציאלי יותר, שיבטיח גמלה שווה לכל הקשישים.

בהתאם לערך האחווה העומד ביסוד הדגם השמרני, המתמקד בשמירת רמת החיים של האדם ומעמדו החברתי, הפנסיה אמורה לאפשר לגמלאי שמירה על רמת החיים אליה הורגל בשנות עבודתו. דגם זה יעודד גם

לכך שצעירים מפקידים כספים אשר מחולקים מיד לגמלאים. דגם זה יוצר סיכון רב ומעלה את החשש שתהליכים תרבותיים ודמוגרפיים יביאו להזדקנות האוכלוסייה ולהקטנת שיעור הצעירים שאמורים לממן בעבודתם את הגמלאים.

השתתפות של המשפחה, הקהילה הטבעית וארגוני העובדים בהבטחת רווחתם של מבוגרים, ופנייה לסיוע מטעם המדינה תהיה מוצא אחרון בלבד. מכאן נפנה לבחון את מדיניות הסיוע לקשישים בהתאם למקורותינו, בהתאם לארבעת מעגלי האחריות שנדונו בהרחבה לעיל: אחריות אישית, עזרה משפחתית וקהילתית, ולבסוף עזרה פרטית ומדינתית.

ב. היסכון לימי הזקנה

על חובתו של האדם לחסוך עבור ימי הזקנה ניתן ללמוד כבר מדברי החכם מכל אדם: "לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם. אשר אין לה קצין שטר ומשל. תכין בקיץ לחמה, אגרה בקציר מאכלה" (משלי ו, ו-ח). כשם שהנמלה אוגרת מזון בקיץ עבור ימי החורף, כך על האדם לחסוך לקראת ימים בהם לא יוכל לעבוד.

דברים מפורשים בעניין זה כתב המהרש"א, מגדולי פרשני התלמוד בתקופת האחרונים, אשר פעל בפולין ואוקראינה במאות 16-17:

משום דבנערותו יכול להרויח... וזה אי אפשר לאדם בזקנותו. ואשמועינן דיראה אדם להשאיר לו ממון להסתפק ממנו בזקנותו, ואל ייתן כל נכסיו לבניו בחייו.⁹

בעקבותיו כתב הרב שמואל הלוי וואזנר, מחשובי הפוסקים בסוף המאה ה-20 בישראל, בשו"ת שבט הלוי:

דדבר פשוט דמה שהוא בטבע העולם, כזקנה ונישואי בניו, ובהגיעו לזה אינו לפי כוחותיו להכין כל הנצרך לו אז, כזה מצוה להכין בעוד מועד כדי שלא יצטרך לבריות.¹⁰

קביעה זו מבוססת על עקרון האחריות האישית, הדורש מאדם להיות אחראי לעצמו, ולנהוג בדרך שתבטיח את חירותו ותמנע ממנו להיזקק לבריות בעת הזקנה.

9. מהרש"א, חידושי אגדות, נדה סה ע"ב, ד"ה כיון.

10. שו"ת שבט הלוי, ד, א, ב.

אכן, כפי שנאמר לעיל, המדינה רשאית לכפות על אדם לחסוך לקראת ימי הזקנה ('פנסיה חובה'), כאשר ניכר שהציבור אינו עושה זאת בעצמו.¹¹ כפייה זו מוצדקת, חרף הפגיעה בחירותו של האדם לבחור האם וכיצד לחסוך, על רקע ההבנה שהתעלמות מימי הזקנה תביא לנזקקות ולפגיעה קשה בחירותו הכלכלית של האדם.

בהתאם לתפיסה היהודית הרואה ערך בשמירת האחזיות האישית של האדם ובהגנה על העצמאות הכלכלית, יש להעדיף פנסיה מוגדרת על פי הפרשה (DC) במסלול של פנסיה צוברת. שילוב גישות אלה יוצר חיסכון רגיל, שבו אדם פועל מגיל צעיר כדי להבטיח את עצמאותו הכלכלית בגיל הזקנה.

מסלול זה עדיף על מסלול פנסיה מוגדרת על פי גמלה (DB) בשיטה השוטפת, שבו מלכתחילה אדם אינו אחראי לעצמו אלא נשען על ההפקדות של העובדים הצעירים שיבואו אחריו. למסלול שכזה אין הצדקה מוסרית, בעיקר כאשר יש בכוחו של אדם לדאוג לעצמו.

מבלי להמעיט בערכי האחוה והערבות ההדדית, הסיוע ההדדי אמור להיות תמיד רק מעין 'תוכנית גיבוי' ולא תוכנית עיקרית. מאחר שמסלול זה אינו מתבסס על הון צבור אלא רק על העברה של כספים מעובדים צעירים לעובדים ותיקים, הוא אף חשוף במידה רבה לסיכונים הנובעים משינויים דמוגרפיים, כעליית תוחלת החיים וירידה בילודה. לכן, לא זו בלבד שהוא בעייתי מבחינה מוסרית, הוא אף מייצר סיכון כלכלי לא מבוטל.¹²

ג. כיבוד הורים

אחת המצוות החשובות בתורה היא מצוות כיבוד הורים, המופיעה גם בעשרת הדיברות, לצד מצוות העוסקות בכבודו של הבורא. וכך כתב הרמב"ם בעניינה: "כבוד אב ואם מצות עשה גדולה וכן מורא אב ואם שקל

11. קפלן, האם הורים, עמ' 10–11.

12. לכאורה, ניתן היה לטעון שדגם פנסיה מוגדרת על פי גמלה, המביא לכך שהצעירים מממנים את הגמלאות של הוותיקים, ממש במידת מה את הערך של מצוות כיבוד הורים. נבחן בטענה זו בהמשך.

(=השווה) אותן הכתוב בכבודו ובמוראו... כדרך שצווה על כבוד שמו הגדול ומוראו, כך צווה על כבודם ומוראם".¹³

אברבנאל, פרשן והוגה בן המאה ה-15 אשר היה ממגורשי ספרד, הסביר את ההבטחה שבפסוק על אריכות ימים למי שיכבד את הוריו כך:

"למען יאריכון ימיך" אינו לענין השכר, אלא כאומר והנני מזהיר אותך על כבוד אב ואם מפני שיאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך, ויהיו לך בנים ובנות. ואם אתה תכבד לאביך ולאמך יכבדו אותך בניך בזקנתך כי הנה במדה שאדם מודד בה מודדין לו.¹⁴

לפי הסבר זה, אריכות הימים איננה השכר למי שמכבד את הוריו, אלא הנימוק של המצווה – כיוון שרוב ככל הציבור יגיע לימי הזקנה בעצמו כדאי לכוון חברה שמכבדת הורים. אמנם, ברור שנימוק זה, כשלעצמו, אינו עיקר טעמה של המצווה, שהרי אף מי שהוא עקר ולעולם לא יהיו לו ילדים מצווה לכבד את הוריו. על כן, נראה כי אברבנאל ביקש להדגיש, שהתורה מבהירה שלקיום המצווה יש גם צידוק תועלתני.

מצווה זו כוללת גם שמירה על כבוד ההורים (מורא אב ואם), וגם סיוע להורים (כיבוד אב ואם). הרמב"ם הגדיר את מצוות כיבוד הורים כך:

אי זהו כבוד? מאכיל ומשקה מלביש ומכסה משל האב.

ואם אין ממון לאב ויש ממון לבן – כופין אותו וזן אביו ואמו כפי מה שהוא יכול.

ומוציא ומכניס ומשמשו בשאר הדברים שהשמים משמשים בהן את הרב, ועומד מפניו כדרך שהוא עומד מפני רבו.¹⁵

הרמב"ם הבחין בין החובה לסייע להורים במעשה, לבין סיוע כלכלי שנדרש רק כשאין להורים כסף משלהם. כלומר, ברירת המחדל היא שההורים הזקנים יראגו לפרנסתם בעצמם ("משל אב") ויחסכו בהיותם צעירים. במקרה שהדבר לא עלה בידם, מוטלת על ילדיהם חובה לפרנס

13. רמב"ם ממרים ו, א.

14. אברבנאל שמות כ, יב.

15. רמב"ם ממרים ו, ג.

אותם. רוצה לומר, מצוות כיבוד הורים אינה מנוגדת לעקרון האחריית האישית, אלא משלימה אותו.

החובה על הילדים לסייע להוריהם בעצמם, עולה מההלכה הבאה:

מי שנטרפה דעתו של אביו או של אמו משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם עד שירוחם עליהן. ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר יניחם וילך לו ויצוה אחרים להנהיגם כראוי להם.¹⁶

מדובר במקרה שבו הבן אינו מסוגל לטפל בהורה שמתפרץ עליו וכדומה, ודווקא אדם זר יצליח יותר, כיוון שההורה ירסן את עצמו. מכאן למדנו שבאופן עקרוני לא ניתן לקיים את מצוות כיבוד הורים על ידי שליחת אדם אחר שסייע להורה במקום הבן. מסתבר שכוונת המצווה היא שחלק מהחובה של בנים כלפי הוריהם, היא להיות להם לחברה ולהתמודד עם בעיית הניכור החברתי שחשים קשישים רבים, ולא רק לתת מענה לצרכים הפיזיים.

נראה אפוא, שהסיוע של המדינה לאוכלוסייה הבוגרת אינו יכול ואינו צריך להחליף את מצוות כיבוד הורים, שהרי בכך עלולים אנו לפגוע בקיומה של מצווה חשובה. המדינה אינה מסוגלת לתת מענה מלא לבעיית הניכור והבידוד שרבים מהקשישים חווים, והאחריות לכך מוטלת, בראש ובראשונה, על בני המשפחה.

אמנם, מאחר שבאופן עקרוני על הבנים לא מוטלת חובה לפרנס את הוריהם מכספם, מן הראוי שהמדינה תפעל לצמצום העוני בקרב האוכלוסייה הבוגרת באמצעים שונים, ומן הראוי אף שתיזום ותתקצב מסגרות חברתיות שמקלות על בדידותם של קשישים שאין להם קרובי משפחה המסוגלים להפיג בעצמם את בדידותם.

במאמר מוסגר יוער, שיש הטוענים¹⁷ שהטיפול בהורים היה מוטל באופן מסורתי על הנשים, והעברת האחרייות על הטיפול באוכלוסייה הבוגרת אל המדינה, מהווה חלק משחרור הנשים מעולם זה. לטענה זו אין יסוד

16. שם, י.

17. בן ישראל, ביטחון סוציאלי א, עמ' 122.

מנקודת מבטה של ההלכה, הקובעת כי החובה העיקרית לטיפול בהורים מוטלת דווקא על בניהם ולא על בנותיהם.¹⁸

במובחן מכספי הצדקה שהם "ממון שאין לו תובעים", כמבואר בהרחבה לעיל, כיבוד ההורים הוא חובה משפטית לכל דבר ועניין, המעניקה להורים זכות שניתנת לתביעה כלפי ילדיהם. אמנם, לעניין זה יש להבחין בין הסיוע הפיזי לסיוע הכלכלי. בתלמוד הירושלמי נאמר בשם רבי יוסי, שאחת ההלכות הברורות ביותר היא, שכופים את הבן לפרנס את אביו.¹⁹ לעומת זאת, בתלמוד הבבלי נאמר שאין לכפות על בן לסייע לאביו סיוע פיזי.²⁰ בין הפוסקים, היו שביקשו ליישב בין המקורות והסבירו שבית הדין אינו רשאי לכפות על הבן לכבד את אביו, והדבר נתון לשיקול דעתו.²¹ אחרים טענו שלכל הדעות אין להפעיל על הבן לחץ פיזי כדי לכפות עליו לקיים חובותיו כלפיו הוריו, אך ניתן להפעיל כלפיו לחץ חברתי ומוסרי,²² ויש שהבחינו בין החובה להעניק להורה נזקק סיוע כלכלי, שבית הדין יכפה על הבן לקיימה, לחובה להגיש לו סיוע פיזי, שבית הדין אינו כופה על הבן לקיימה.²³

להבחנה שבין סיוע כלכלי לסיוע פיזי יש טעם רב. בסיוע כלכלי, העיקר הוא התוצאה – מימון פרנסת ההורים – אותה ניתן להשיג גם בכפייה. לעומת זאת, בסיוע פיזי, יש משמעות רבה לקשר שסיוע זה מבטא, ובשל כך, כפייה משפטית של החובה לא תועיל ואולי אף תזיק.

18. רמב"ם ממרים ו, ו.

19. ירושלמי קידושין א, ז: "אמר רבי יוסי הלואי הויין כל שמועתי בריין לי כהדא: שכופין את הבן לזון את האב".

20. חולין קי ע"ב: "איתיהו לההוא גברא דלא הוה מוקר אבוא ואמיה כפתוהו, אמר להו: שבקוהו, דתניא כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה – אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה".

21. רמ"א יו"ד רמ, א; הגהות הרמ"א על המרדכי כתובות, קנט.

22. ט"ז יו"ד רמ, א.

23. ערוך השולחן יו"ד, רמ, ו.

ניתן אפוא לראות במצוות כיבוד הורים מימוש של ערך האחווה על פי הדגם השמרני, בהיותה מחייבת סיוע למבוגרים הנזקקים לסיוע, תוך העברת עיקר האחריות לכך למשפחה ולא למדינה, בעיקר באמצעות סיוע פיזי והפגת הניכור והבדידות, אך גם, במקרה הצורך, באמצעות סיוע כלכלי.

ד. סיוע פרטי ומדינתי

עם העלייה בתוחלת החיים ובאיכות החיים של האוכלוסייה הבוגרת, נוצר צורך בהבטחת חיי חברה עשירים ומגוונים לאוכלוסייה זו. לשם כך יש צורך ביוזמות פרטיות שייצרו מסגרות שונות בהתאם לצרכים של האוכלוסיות השונות, בהתאם למגזר ולמגדר. יוזמה פרטית אף מאפשרת מענה גמיש לצרכים המתחדשים, בכלים חדשים, דבר שהוא לעיתים מעבר ליכולותיה של המדינה.

לצד הסיוע לקשישים, יש להשתדל לרתום אותם לפעילות יצירתית שתעניק להם סיפוק ומשמעות. כמו כן, יש חשיבות רבה לתמיכתן של קהילות טבעיות בקשישים, תמיכה המבטיחה קשר אישי וקבוצתי ארוך טווח, המונע בדידות ויוצר קבוצת השתייכות. תמיכה זו עשויה לבא לידי ביטוי גם בעניינים פעוטים לכאורה, כטרמפים לקשישים שאינם נוהגים, כהזמנת קשישים בודדים לארוחות בחגים ועוד.

למדינה יכולה להיות תרומה גם בהקשר זה, באמצעות יצירת מסגרות חברתיות לקשישים שאינם חברים בקהילה טבעית, וסיוע לקהילות טבעיות בקיום פעילויות שונות.

המדינה אף עשויה לעודד תמיכה משפחתית בקשיש, מכוחן של החלטות מדיניות כהחלטת הביטוח לאומי משנת 2018,²⁴ המאפשרת מימון של טיפול בחולה סיעודי, גם כאשר המטפל הוא בן משפחה, ובניגוד לנהלים הקודמים שאסרו זאת. החלטה זו מעודדת את בני משפחה לטפל בעצמם בבן משפחתם, ומחזקת את מעגל התמיכה המשפחתית.²⁵

24. אגרת מס' 364.

25. אם כי, יש גם לשקול את החשש שהחלטה תעודד קבלת כספים במרמה, על ידי בני המשפחה שיקבלו את קצבת הסיעוד אך לא יטפלו בחולה הסיעודי.

אכן, התמיכה המדינתית אינה מסוגלת לספק תמיכה דומה לזו שמספקת המשפחה או הקהילה לספק לקשישים. אך יש בכוחה להבטיח סיוע מתמשך וארוך טווח, אם באמצעות קצבת זקנה אוניברסלית ואם באמצעות קצבת הבטחת הכנסה לקשישים נזקקים. קצבאות אלה יוצרות רשת ביטחון בסיסית לקשישים שאין בכוחם לפרנס את עצמם, והן מגשימות את ערך האחווה.

קצבת הבטחת הכנסה לקשישים נועדה להתמודד עם בעיית העוני בקרב אוכלוסייה זו, והיא מגשימה את הערך של מצוות הצדקה אף אם הקשיש גרם בהחלטותיו השגויות לעוניו, שכן, כאמור לעיל, מצוות הצדקה חלה אף כלפי עני שגרם לעוניו.

ה. דיון ומסקנות

הזקנה מביא עמה אתגרים כלכליים וחברתיים לא פשוטים. צמצום הכנסות הקשיש וגידול בהוצאותיו, ובמקרים רבים, חולשה גופנית הנלווית לזקנה, מחייבים את הקשיש להיעזר באחרים. בהתאם לערכי הרווחה היהודית: החירות, האחריות והאחווה, הסיוע לקשישים צריך להתמקד בהגברת עצמאותם הכלכלית, בסיוע חומרי לקשישים נזקקים ובמניעת ניכור ובדידות.

מאחר שרוב הקשישים אינם יכולים לעבוד, אם הם סובלים ממחסור באמצעי קיום מקובלים הם זכאים לסיוע.

בהתאם לדגם הליברלי, ההתמודדות עם אתגרים אלו מוטלת, בראש ובראשונה, על הקשיש עצמו. עליו לחסוך כסף במידה שתאפשר לו לקיים את עצמו בכבוד בימי הזקנה. המדינה אף יכולה וצריכה לכפות על אדם לחסוך כדי לשמר את עצמאותו הכלכלית גם בימי הזקנה, ככל שמתברר שרבים אינם עושים זאת מיוזמתם (חירות בכפייה). כאשר אדם נקלע למצוקה כספית בזקנתו מוטלת על בניו חובה לפרנסו, ואף המדינה נדרשת לסייע לו בעזרת הכלים העומדים לרשותה.

בהתאם לדגם השמרני, המטרה היא שמירת מעמדו החברתי והכלכלי של אדם בזקנתו. האחריות לכך, ואף רווחתו הנפשית והחברתית של

הקשיש מוטלת, בראש ובראשונה, על משפחתו הקרובה ועל הקהילה הטבעית בה הוא חי. אף כאן, למדינה עשוי להיות תפקיד חשוב, בהקמת מסגרות חברתיות לקשישים שאינם חברים בקהילות טבעיות ובסיוע לקהילות הטבעיות.

אף כאן, למדינה עשוי להיות חלק חשוב, במדיניות המתעדפת סיוע של בני המשפחה על פני סיוע של אנשים זרים.

בהתאם לאמור, ראוי לעודד מדיניות של פנסיה חובה, שחרף פגיעתה בחירות, מבטיחה עצמאות כלכלית לעת זקנה, ואף שמירה על המעמד הכלכלי והחברתי. פנסיה שכזו, עדיף שתהיה צוברת (DC) – כיוון שגם בה נשמרת העצמאות הכלכלית של הקשיש שאינו תלוי באחרים, וההפרשות שלו לקרן מהוות חיסכון פרטי המבטא את האחריות והעצמאות האישית.

עם זאת, חשוב להדגיש שהסיוע המדינתי איננו, ולא אמור להיות, תחליף לסיוע המשפחתי והקהילתי. סיוע זה בא לידי ביטוי בקצבאות אוניברסליות (קצבת זקנה) וסלקטיביות (הבטחת הכנסה). סיוע סלקטיבי לקשישים עניים מגשים את הערך של מצוות צדקה.

כאן המקום להעיר, ששיפור איכות החיים ואיכות שירותי הבריאות מביא לגידול מתמיד בשיעור הקשישים בחברה הישראלית, ועמו, גידול מתמיד של הוצאות המדינה לשם תשלום קצבת הזקנה האוניברסלית. לכאורה, מימוש מלא של ערך האחווה (שעיקרו חובה לסייע לנזקקים בלבד) עשוי להוביל למסקנה שיש להחליף את הקצבה האוניברסלית בקצבה סלקטיבית, לקשישים נזקקים בלבד. אולם, כאמור לעיל, לקצבה האוניברסלית יש יתרון על קצבה סלקטיבית, הבא לידי ביטוי בכך שהיא מגיעה לכולם, והיא אינה סובלת מבעיית מיצוי הזכויות, שכן אין היא כפופה למנגנון סינון העלול להותיר נזקקים ללא סיוע דרוש.

אלא שקצבה זו ממומנת מתשלומי מיסים המשולמים על ידי העובדים הצעירים. ולכן ככל ששיעור הקשישים באוכלוסייה ימשיך ויעלה המיסים לא יספיקו למימון הקצבה האוניברסלית בשיעורה הנוכחי. מענה מסוים לבעיה זו ניתן בהחלטה על פנסיה חובה שמבטיחה הכנסות סבירות בימי הזקנה למי שעבדו בצעירותם, כך שלא יהיו תלויים בקצבת הזקנה

האוניברסלית. עם הזמן, שיעורם של הקשישים הזכאים לפנסיה סבירה ילך ויגדל, וניתן יהיה לצמצם את קצבת הזקנה האוניברסלית, ולהתאים אותה להכנסות המדינה ממיסים.

סוגיה זו ממחישה היטב את הצורך לעדכן כל העת את המדיניות בהתאם לשינויים והנסיבות ולהתאים אותה כך שתהיה מועילה, יעילה ובת קיימא.

פרק יא

חינוך יהודי

א. מבוא

איכות חיי האדם נמדדת גם על פי מצבו החומרי, אך חז"ל לימדונו,¹ שלא פחות חשוב מכך הוא – מצבו הרוחני. מכאן הערך הרב שניתן לחינוך וללימוד התורה בתפיסת הרווחה היהודית. בהקשר זה יש להבחין בין חינוך יהודי, המתמקד בחינוך לאמונה בה', בלימוד התורה ובשמירת המצוות, לבין הכשרה מקצועית שמטרתה הקניית כלים המאפשרים פרנסה בכבוד (בה נעסוק בפרק הבא).² לאור חשיבותם של חיי הרוח, מדיניות הרווחה היהודית נדרשת לשאלה, כיצד יובטח חינוך יהודי גם לילדי עניים?

הפעלת מערכת חינוך מחייבת התייחסות לשלושה תחומים: תכנון, מימון וביצוע.³ מדיניות החינוך נדרשת לבחון מי הגורם האחראי לכל אחד מן התחומים האמורים – המדינה או ההורים. שאלה עקרונית זו מתפצלת למספר שאלות:

בהיבט של האחריות על החינוך: מי הגורם האחראי על החינוך של הילד? המדינה או הוריו? ואם ההורים נושאים באחריות זו כיצד יש לנהוג כאשר

* להרחבה בעניין זה ראו עוד: רכניץ, חינוך ציבורי. בנוסף ראו עוד: הרב זולדן, מסגרות חינוך; שוחטמן, דיני חינוך.

1. כאמור בהרחבה לעיל, עמ' 47.

2. למען הסר ספק, בהקשר זה "הכשרה מקצועית" ו"חינוך מקצועי" פירושם כל לימוד שמטרתו פרנסה, לרבות לימוד עיוני, כמתמטיקה, פיזיקה וכדומה.

3. מיכאלי, הפרטה במערכת החינוך, עמ' 184.

הם לא ממלאים את אחריותם או כאשר הם ממלאים אחריות זו בדרך הנוגדת את טובת ילדיהם? מי מוסמך להחליט מהי טובת הילד לעניין זה?

בהיבט המימון של החינוך: האם כל הורה נדרש לממן את חינוך ילדיו והמדינה אחראית למימון החינוך של ילדי עניים בלבד? האם על המדינה לממן את חינוך כל הילדים? ואם יידרש הורה לממן את חינוך ילדיו, כיצד יש לנהוג כאשר ההורה אינו מממן זאת, או שמשקיע מעט מדי בחינוך ילדיו?

ניתוח של הגישות השונות ביחס לחינוך הציבורי והפרטי לאור השאלות האמורות חושף שתי גישות עקרוניות, וביניהן מספר גישות אמצע, המבקשות לסלול דרך המשלבת בדרך זו או אחרת ביניהן.

הגישה הליברלית, המדגישה את ערך החירות, גורסת ששלושת התחומים מצויים תחת אחריות ההורים: ההורים הם שמוסמכים לקבוע היכן וכיצד יתחנכו ילדיהם והם שאחראים לממן את הלימודים. גישה זו מבוססת על תפיסה ערכית השוללת התערבות של המדינה בחיי הפרט והגבלה של חירותו, וכן על ההנחה המקצועית, המגובה גם במחקר האמפירי, שהורים הם שיודעים טוב מאחרים למה זקוקים ילדיהם, ושחינוך פרטי הוא יעיל וגמיש מן החינוך הציבורי.⁴

ג'ון סטיוארט מיל, מחשובי ההוגים הליברליים במאה ה-19 ובכלל, אף התריע מפני הסכנות האורכות לפתחו של החינוך הציבורי כשכתב:

אני מתנגד, לא פחות מכל אדם זולתי, לכך שיהיה כל חינוכו של העם או חלק גדול ממנו בידי המדינה. כל מה שנאמר על חשיבותה של עצמיות האופי, וחשיבותה של הרבגוניות בדעות ובדרכי התנהגות, כרוך, כדבר העומד על אותה רמה עליונה של חשיבות, ברבגוניות החינוך. חינוך ממלכתי כללי אינו אלא תחבולה שתכליתה ללוש ולעצב בני אדם להיותם דומים בדיוק זה לזה.⁵

4. ברמק, המדינה, עמ' 90.

5. שם.

בהתאם לכך, תפקיד המדינה הוא, לכל היותר, לאכוף על ההורים למלא את חובתם לחנך את ילדיהם ולסייע לנזקקים במימון הלימודים.⁶

גישה ליברלית אף תעודד את התחרות בין בתי ספר, תאפשר את הקמתם של בתי ספר פרטיים, תאפשר להורים את החופש לבחור את בית הספר שבו ילדיהם, ותקל על פיטורי מורים ומנהלים.

גישה הפוכה היא הגישה הקומוניסטית, המדגישה את ערך השוויון, הקוראת להפקעת החינוך מידי ההורים והעברתו לחברה. ביטוי חריף וחד לתפיסה זו עולה מדבריו של קארל מארקס:

ביטול המשפחה! ...האם תאשימונו, כי ברצוננו לבטל את ניצול הילדים על-ידי הוריהם? אנו מודים בפשע זה. אך, אומרים אתם, הננו מבטלים את היחסים האינטימיים ביותר, בהמירנו את החינוך הביתי בחינוך החברתי. והאם אין גם חינוכם אתם נקבע על-ידי החברה? על-ידי היחסים החברתיים, אשר בהם מחנכים אתם, על-ידי התערבות הישירה או העקיפה של החברה, באמצעות בית ספר וכו'? אין הקומוניסטים ממציאים את השפעת החברה על החינוך; רק משנים הם את אופייה. עוקרים את החינוך מהשפעת המעמד השליט.⁷

למעשה, מארקס קרא להנהגת "חינוך ציבורי חינוך אין-כסף לכל הילדים".⁸

בתווך, בין שתי הגישות האמורות, מצויות הגישה הסוציאלי-דמוקרטית והגישה הליברלית המתונה. הגישה הסוציאלי-דמוקרטית אינה קוראת אמנם לביטול אחריות המשפחה, אך מצדדת בהלאמה מלאה של מערכת החינוך. הלאמה זו באה לידי ביטוי בכך שהמדינה נושאת באחריות לניהולו של החינוך, למימונו ולביצועו בפועל.⁹ גישה שכזו אף שוללת תחרות בין בתי הספר, באמצעות קביעת בית הספר שאליו על ההורים לשלוח את ילדיהם

6. מיל, על החירות, עמ' 126.

7. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 42.

8. שם, עמ' 47.

9. מיכאלי, הפרטה במערכת החינוך, עמ' 185.

("אזורי רישום"), ומבקשת להעניק למורים ומנהלים ביטחון כלכלי, למשל, באמצעות קביעות בעבודה, שתקשה את פיטוריהם.¹⁰

לעומתה, הגישה הליברלית המתונה מציעה שהמדינה תהיה אחראית על מימון החינוך בלבד, בדרך של מתן יחידת מימון לכל ילד נזקק (ברוח הגישה הסלקטיבית) או בדרך של מתן יחידת מימון לכל ילד (ברוח הגישה אוניברסלית). בהתאם לדגם זה, המכונה גם בשם שיטת השוכרים (Vouchers),¹¹ הוריו של ילד יוכלו להעביר את יחידת המימון לכל בית ספר שירצו, ובלבד שיעמוד בדרישות ממשלתיות מינימליות. על פי גישה זו, המדינה תעסוק במימון החינוך, ובפיקוח בסיסי על התכנון והביצוע של החינוך באמצעות השוק הפרטי.

ההצדקה למעורבות המדינה במימון החינוך, בהתאם לגישה זו, מבוססת על הצורך לסייע לילדים עניים, ועל התועלת הצפויה לחברה מכך שילדים אלו יצליחו למצות את כישוריהם.

גישות ביניים אחרות, מצדדות אמנם בחינוך ציבורי, אך מבקשות לתת ביטוי גם ליוזמה הפרטית במימון הפרטי. כך למשל, במדינת ישראל תוכניות הלימודים נקבעות על ידי משרד החינוך, למעט חריגים. התכנון הוא ממשלתי ואף מימון החינוך הוא ממשלתי בעיקרו, כיוון שהמדינה מבטיחה חינוך חינם עד סוף כיתה י"ב. ואולם, המדינה מאפשרת להורים להוסיף תשלומים פרטיים בתנאים מסוימים, לשם מימון תוכניות לימוד והעשרה. לצד החינוך הממשלתי פועלים גם זרמים פרטיים במימון ממשלתי, בתי ספר פרטיים לגמרי, ואף ניתנת אפשרות לחינוך ביתי.¹²

המימון הפרטי, שלכאורה אין בו כל פסול, מעלה מספר שאלות. כגון, החשש שמא הדבר ירחיב את הפערים בחברה ויעודד את קיומם של

10. חשוב לציין שגם בעניין זה יש להבחין בין חיים בעיר גדולה שבה יש יותר אפשרות לתחרות בין בתי הספר, לחיים ביישוב קטן או בקהילה קטנה בעיר גדולה, שבהם כמעט ואין אפשרות כזו.

11. פרידמן, החופש לבחור, עמ' 163-175; פרידמן, קפיטליזם וחירות, עמ' 81-93.

12. מיכאלי, הפרטה במערכת החינוך, עמ' 188-192.

בתי ספר לעשירים, שבהם יינתן חינוך איכותי במיוחד, הנהנה מהעשרה הממומנת מכספי ההורים. מצב כזה עלול להעמיק את השסעים בחברה, וליצור תתי חברות שונות ונפרדות. זאת ועוד, היתר לתשלומי הורים מאפשר להורים האמידים להשתמש במימון הממשלתי כדי להכפיל את ההשפעה של התשלומים שלהם. קל וחומר כאשר מדובר על תשלומי הורים המממנים שיעורים נוספים המתקיימים במבנה בית הספר השייך למדינה. ככלל, ישנו חשש שתשלומי הורים יפגעו בערך האחווה המחייב להעניק לילדי העניים את החינוך שיאפשר להם להתחרות בילדי העשירים?¹³ לאחר שעמדנו על הגישות השונות ביחס לחינוך הציבורי נעיין במקורות ובעקרונות העולים מהם.

ב. אחריות ההורים ללימוד התורה של ילדיהם

התורה מטילה חובה על ההורים ללמד את ילדיהם תורה:

ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם. ולמדתם אתם את בניכם לדבר בס בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך.¹⁴

בהתאם לכך קבעו חכמים:

האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אישה, וללמדו אומנות; ויש אומרים: אף להשיטו במים.¹⁵

וכך פסק הרמב"ם לגבי לימוד תורה:

קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס" ... כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן

13. דילמה זו נוגעת גם לאדם הפרטי: האם עליו להעדיף רק את טובת ילדיו בבחירת מוסד חינוכי (ברוח ערכי החירות והאחריות האישית), או שמא, עליו לשקול גם את טובת חבריו (ברוח ערך האחווה) ולחזק בית ספר קיים לטובת אלה שאין להם חלופות?

14. דברים יא, יח"ט.

15. קידושין כט ע"א.

בנו... ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו... אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חברו. וחייב לשכור מלמד לבנו ללמדו, ואינו חייב ללמד בן חברו אלא בחנם.¹⁶

הנה כי כן, חובת האב ללמד את בנו ואת נכדו תורה היא החובה הראשונה, הבסיסית. על מנת למלא חובה זו, האב או הסב נדרשים גם להוציא כסף מכיסם, אם אין בכוחם ללמד בעצמם. שניה במעלה לה היא החובה ללמד את "כל התלמידים".¹⁷

לצד חובתו של אדם ללמד את ילדיו, יש לו גם חובה אישית ללמוד תורה:

כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר "והגית בו יומם ולילה".¹⁸

חובה זו עדיפה על החובה כלפי הילדים. לכן, אם "היה הוא רוצה ללמוד תורה ויש לו בן ללמוד תורה הוא קודם לבנו".¹⁹ אמנם, "אם היה בנו נכון, ומשכיל להבין מה שילמוד, יותר ממנו, בנו קודם".²⁰ הוראה זו הולמת את עקרון האחזיות האישית שעליו עמדנו בהרחבה לעיל – האחזיות של אדם לעצמו קודמת לאחזיות שלו כלפי אחרים, ואף לילדיו.

16. רמב"ם תלמוד תורה א, א.ג.

17. וכן נפסק בשולחן ערוך יו"ד רמה, א.ד.

18. רמב"ם תלמוד תורה א, ח.

19. שם, ד.

20. שם.

חובתו של האב ללמד את ילדיו תורה שבכתב²¹ היא חובה משפטית, שבית הדין מוסמך לכפות עליו לקיימה, כפי שמדגיש הרמ"א (בעקבות מהר"ם מרוטנבורג):

והיו כופין ליה [=אותו] לשכור לבנו מלמד. ואם אינו בעיר, ויש לו נכסים, אם אפשר לאודועי ליה [=להודיע לו] מודיעים ליה; ואם לאו, יורדים לנכסיו ושוכרים מלמד לבנו.²²

אמנם, יש להניח שכפייה כזו תופעל רק כאשר ברור שהאב אינו מממש את חובתו, כאשר הוא אינו דואג לחינוך ילדיו כלל, או כאשר הוא מלמד אותם באופן החורג באופן מובהק מהמקובל. אולם, כאשר הוא מעדיף ללמד את בנו בדרך שאינה מקובלת, לא ניתן לכפות עליו להעדיף את הדרך המקובלת. שהרי האב יכול לטעון שגם החינוך שהוא בחר הוא בגדר לימוד תורה.

נמצאנו למדים, שלפחות בנוגע ללימוד התורה, דגם החינוך היהודי תואם את ערכי החירות והאחריות, ואת הדגם השמרני למדיניות הרווחה, הגורס שהאחריות העיקרית לטיפול במצוקה מוטלת על המשפחה.

ג. החינוך הציבורי – תקנת יהושע בן גמלא

היסודות לחינוך הציבורי היהודי הונחו כבר בסוף ימי בית שני. בתלמוד הירושלמי מסופר על כך שרבי שמעון בן שטח, גיסו של ינאי המלך, "התקין... שיהו התינוקות הולכין לבית הספר".²³

21. שולחן ערוך יו"ד, רמה, ד.

22. רמ"א יו"ד רמה, ד.

23. ירושלמי כתובות ח, יא.

בתלמוד מסופר שיהושע בן גמלא, הכהן הגדול,²⁴ שפעל באותה תקופה הרחיב את התקנה ומיסד אותה,²⁵ בכמה שלבים:

דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל;
[א] שבתחלה, מי שיש לו אב – מלמדו תורה, מי שאין לו אב – לא היה למד תורה...

[ב] התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים... ועדיין מי שיש לו אב – היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב – לא היה עולה ולמד.

[ג] התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו – מבעיט בו ויצא.

[ד] עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.²⁶

בשלב הראשון החינוך היה רק באחריות ההורים, ובשל כך מי שלא היה לו אב לא היה זוכה ללמוד תורה. בשלב השני הוחלט להקים בתי ספר בירושלים. בשלב זה, האחריות על הקמת מערכת החינוך עברה לידי הציבור, בעוד שהאחריות להביא את הילדים לבית הספר נותרה בידי ההורים. עקב כך, מי שלא היה לו אב שיביא אותו לירושלים לא היה לומד. בשלב השלישי הוחלט להקים בתי ספר אזוריים אליהם יכלו נערים מגיל 16–17 להגיע בכוחות עצמם, ללא תלות בהוריהם. אולם, בעקבות הגיל המאוחר בו החלו הלימודים, היו מקרים בהם הנערים לא הסכימו לקבל את

24. ראו יבמות סא ע"א: "דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא, עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא ככהני רברבי". ובתרגום חופשי: תשלום נכבד נתנה מרתא בת בייתוס לינאי המלך על כך שמינה את בעלה יהושע בן גמלא להיות כהן גדול.

25. לדיון ביחס שבין תקנות יהושע בן גמלא לתקנת רבי שמעון בן שטח, ראו במפרשי הירושלמי כתובות ח, יא; וכן אצל סט, החינוך כחובת, ובמקורות המובאים שם.

26. בבא בתרא כא ע"א.

מרות בית הספר ועזבו את הלימודים. בשלב הרביעי תיקן יהושע בן גמלא תקנה המחייבת הקמת בית ספר בכל עיר ועיר שיועדו לילדים החל מגילאי שש-שבע, אשר בשל גילם הצעיר קיבלו עליהם את מרות בית הספר.

לא למותר לציין, שקדמותן של תקנות אלה, מעידה גם על הערך הרב של לימוד התורה בחברה היהודית, וגם על כך שמקדמת דנא חכמינו ראו טעם בחקיקה של תקנות שיגבירו את המעורבות הציבורית בתחום זה, בהתאם לצורכי הזמן והמקום. זאת, חרף העובדה שמדין התורה, האחריות על לימוד התורה של הילדים מוטלת על האב בלבד. בשאלת המשמעות העקרונית של תקנת בן גמלא והשפעתה על האיזון שבין הפרטי והציבורי בתחום החינוך,²⁷ נעסוק בהמשך.

ד. שלושה דגמים לחינוך ציבורי בהלכה

בין הפוסקים מצאנו שלוש גישות בהבנת משמעותה של תקנת יהושע בן גמלא, שכל אחת מהן שרטטה דגם אחר לאיזון בין האחריות הפרטית ובין האחריות הציבורית בתחום החינוך.²⁸

1. החינוך הוא ציבורי

בעיני רבים,²⁹ תקנת יהושע בן גמלא העבירה את האחריות לחינוך לידי הציבור. כך למשל, רבי שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד במזרח אירופה, בן המאות 18–19, מתאר כך את מהות התקנה:

כי כן היתה עיקר תקנת חכמים להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר בין גדולה בין קטנה ולהטיל שכר מלמדי כל התינוקות שבעיר,

27. ראו עוד בעניין זה: ערוך השולחן י"ד רמה, ו; ט; חתם סופר בבא בתרא כא ע"א.

28. ראו גם, הרב אברהם שפירא פסקי דין רבניים חלק ז, עמ' 26–27.

29. ראו למשל: יד רמ"ה בבא בתרא ב, נח.

בין עשירים בין עניים, על כל הקהל שבעיר כל אחד כפי השגתו, אפילו מי שאין לו בנים כשאר נתינות הקהל שהן לפי ממון.³⁰

לאמור, התקנה נועדה להקים מערכת חינוך ציבורי במימון "כל הקהל שבעיר" ובהתאם ליכולת הכלכלית של כל תושב. למעשה, התקנה קבעה כי העשירים יישאו בעול מימון החינוך לבני העניים. אמנם, רש"ז מלאדי מציין שבפועל לא זה היה המנהג בימיו, אלא היה מקובל שכל אחד משלם שכר לימוד עבור בנו "אם ידו משגת", ועבור בני העניים החובה מוטלת על כלל הציבור לשלם שכר לימוד.³¹

דגם זה, הדומה במהותו למערכת החינוך על פי הגישה הסוציאליסטית, מפקיד את החינוך בידי מערכת חינוך ציבורית, הממומנת מן הקופה הציבורית. יש להניח שהציבור, בהיותו המממן, אף החליט מי יהיו המורים ומה יהיו תוכני הלימוד.

2. חינוך פרטי וסיוע ציבורי

רבים מראשוני ספרד סברו, שככלל, כל הורה מימן את החינוך של ילדיו, והקהילה סייעה במימון שכר הלימוד של בני העניים. כך למשל כתב הריטב"א: "ונותנים האבות הראוי להם והשאר בני העיר, וכן פירש הרמב"ן וזה דעת רבותי".³² כלומר, האבות שיש ביכולתם לשלם שילמו לפי "הראוי להם" כדי לממן את שכר המחנך, וככל שסכום זה לא הספיק, השלימה הקהילה את הסכום החסר מן הקופה הציבורית. כך פסק גם הרמ"א,³³ וכך כתב בימינו גם הרב שמואל הלוי וואזנר:

30. שולחן ערוך הרב יו"ד, הלכות תלמוד תורה א, ג.

31. וראו כעין זה בשו"ת אגרות משה יו"ד ד, כט.

32. ריטב"א בבא בתרא כא ע"א, ד"ה אמר רבא.

33. רמ"א חו"מ קסג, ג; בניגוד לכך במקום אחר הרמ"א יו"ד רמה, טו, הביא שתי דעות: האחת, על פי הגישה השלישית שהתקנה היא לכפות על ההורים להקים בתי ספר פרטיים, והשנייה, על פי הגישה השנייה, שההורים האמידים משלמים מכיסם והקהילה משלמת עבור ילדי העניים.

א. בכל אופן עצם שכר הלימוד לבעלי היכולת פשוט שחל עליהם...

ב. הנשאר עוד משכר הלימוד חל על קופת הקהל או מה שאפשר לעשות חליפי קופה כמגביות מבני הקהלה.

ג. אם עדין נשאר גרעון הוא הדין כשאר צרכי עמך ישראל מרובים שאנו ניגשים לכלל ישראל שהם נתבעים ונותנים להעמיד דת על תלה, אבל לא מתקנת ר' יהושע בן גמלא.³⁴

דהיינו, על פי תקנת יהושע בן גמלא, כל הורה שילם שכר לימוד עבור בנו, ואת החסר השלימה הקהילה. ואולם, ככל שלא היה די בקופת הקהילה לשם כך, גויס המימון מ"כלל ישראל" שאינם מבני הקהילה, אך מימון זה אינו מתקנת יהושע בן גמלא. נראה שגישה זו, הדומה במהותה לדגם של מערכת החינוך לפי הגישה הליברלית, היא השיטה המרכזית בהלכה.³⁵

3. מערכת חינוך ציבורית לעניים

יש שסברו שהתקנה נועדה אך ורק להבטיח את חינוכם של בני עניים.³⁶ וכך מסביר הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, בן המאה ה־19 בספרו ערוך השולחן:

בעלי בתים בינונים וכל שכן עשירים אין מניחין [להם לשלוח] את בניהם לילך לתלמוד תורה [הציבורי] אלא אם כן נותן הרבה ממון, ויש בזה טובה לבני העניים כפי ראות עיני הגבאים, אבל בלא זה אין מניחין אותן. דאם בני הבעלי בתים יכנסו לתלמוד תורה [הציבורי] לא יישאר מקום לבני העניים וכן אנחנו מורים ובאים להלכה למעשה.³⁷

34. שו"ת שבט הלוי ט, שג

35. זה גם התיאור ההיסטורי אצל קליינברגר, המחשבה הפדגוגית, עמ' 27.

36. תוספות בבא בתרא כא ע"א, ד"ה סך.

37. ערוך השולחן יו"ד רמה, י.

כלומר, תקנת יהושע בן גמלא נועדה לספק חינוך ציבורי לעניים בלבד. ילדי הורים שאינם עניים הורשו ללמוד במוסדות אלה רק תמורת תשלום שכר לימוד גבוה במיוחד.³⁸

ה. עקרון השוק החופשי במערכת החינוך

יישומו של עקרון השוק החופשי במערכת החינוך נוגע הן לסוגיית התחרות בין בתי הספר, הן למתן קביעות בעבודה למורים ומנהלים, הן לזכות בית הספר לבחור את תלמידיו והן לזכותם של ההורים לבחור את בית הספר המתאים להם ביותר, מבין בתי ספר רבים הפועלים במקומם.

בהלכה, עקרון השוק החופשי בהוראה, בא לידי ביטוי בהלכה הקובעת ש"אם יש כאן מלמד שמלמד לתינוקות, ובא אחר טוב ממנו, מסלקין הראשון מפני השני",³⁹ דהיינו, שאין קביעות למורים.

בשאלה, האם מלמד רשאי לפתוח בית ספר בצד בית ספר של מלמד אחר, פסק הרמב"ם:

וכן מלמד תינוקות שבא חבירו ופתח בית ללמד תינוקות בצדו כדי שיבואו תינוקות אחרים לו או כדי שיבואו מתינוקות של זה אצל זה אינו יכול למחות בידו, שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".⁴⁰

כלומר, בניגוד לתחומים אחרים, שבהם ניתן להגביל את התחרות כדי להבטיח תחרות הוגנת, בתחום החינוך התחרות מותרת, רצויה, ואיננה מוגבלת.

38. מעניין שערך השולחן מתאר מצב שבו בני המעמד הבינוני והגבוה מתדפקים על דלתות בתי הספר הציבוריים. זאת, בניגוד למצב בימינו בו יש נטייה של מעמדות אלה להקים לעצמם בתי ספר נפרדים מאלה של המעמד הנמוך.

39. שולחן ערוך יו"ד רמה, יח, ע"פ בבא בתרא כא ע"א.

40. רמב"ם תלמוד תורה ב, ז, ע"פ בבא בתרא כא ע"ב – כב ע"א.

אכן, לעיתים בתי הספר מתחרים זה בזה באמצעות מדיניות של סינון תלמידים המבקשת להפוך את בית הספר לאיכותי במיוחד. האם מדיניות שכזו היא לגיטימית?

במקורות ההלכה לא מצאנו שהמלמד נדרש לקבל כל תלמיד לבית ספרו. אולם, מסתבר שתקנת יהושע בן גמלא הייתה לפתוח בית ספר מקומי שיקבל את כל התלמידים, שהרי אם בית הספר יוכל להחליט שלא לקבל חלק מהתלמידים בעיר, מה התועלת בתקנה?

כך עולה גם מדברי המשנה במסכת אבות "והעמידו תלמידים הרבה",⁴¹ כפי שפירש אותם רבי עובדיה מברטנורא, פוסק ופרשן באיטליה וירושלים במאה ה־15, "שמלמדין תורה לכל אדם, ואין צריך לבדוק אחריו".⁴²

לעיתים, מדיניות סלקטיבית בקבלת תלמידים עלולה אף להדיר חלק ניכר מן התלמידים מבתי הספר. עמדה נחרצת בעניין זה הביע הרב כתריאל טכורש, מרבני הפועל המזרחי, וחבר מועצת הרבנות הראשית בישראל במאה ה־20, בהסתמך על מה ששמע מהחזון איש:

ברור לי הדבר, שחייבים להקים את בית הספר הדתי ולא לנקוט את הצעד של הצלה פורתא (=קטנה) של חלק קטן מבני המקום... וכי מונעים מההורים החפצים ללמד בניהם אחר הצהריים שעות נוספות של לימוד תורה כפי שנהגו הורינו בחו"ל בהיותם זרעם מתחנך בכל מיני מקומות, ומה לנו ולצרה הזאת, למנוע תורה ואמונה ויראת ה' מרוב בני הכפר? ...

והנה בהיותי במחיצתו של הגאון "החזון איש", נזדמן גם הרב הנ"ל וביקש את חוות דעתו. שאל אותו הגאון: מה מספר הילדים שנרשמו בתלמוד תורה אצלך? וענה לו כשבעה בלבד. חזר הגאון ושאל: כמה יהיו בבית הספר הממלכתי דתי? ענה לו: יתכן קרוב לשבעים ילדים(!). אז קם הגאון נרגש ממקומו, ואמר לרב הנ"ל: לא זו בלבד שאסור לך להתנגד ואפילו להיות אדיש, אלא עליך

41. משנה אבות א, א.

42. פירוש רבי עובדיה מברטנורא על המשנה שם.

לסייע למען להקים את בית הספר הדתי כדי לגדל יותר ויותר נערים
אמונים עלי האמונה ומקיימי מצוותיו ("יידישע קינדער").⁴³

לאמור, יש להעדיף הקמת בית ספר פחות איכותי, שיבטיח חינוך יהודי
לציבור רחב, על פני בית ספר איכותי שעלול להביא לכך שרבים יישארו
מחוץ לשערי. תמיכת החזון איש בגישה זו אינה מובנת מאליה, שהרי
החזון איש היה מראשי הציבור החרדי שחרט על דגלו גישה של התבדלות
בין השאר בכל הנוגע למערכת החינוך.

אמנם, ככל שישנם בתי ספר רבים, בעלי אופי שונה, נראה שזכותו וחובתו
של בית הספר לא לקבל ילד שתוכנית הלימודים הנהוגה בבית הספר או
האווירה הקיימת בבית הספר אינם מתאימים לו.

הצד השני של שאלת זכותו של בית הספר לבחור את תלמידיו הוא – שאלת
זכותם של ההורים לבחור את בית הספר שאליו ישלחו את ילדיהם. נקודת
מוצא לדיון זה היא פסיקתו של הרמב"ם:

מוליכין את הקטן ממלמד למלמד אחר שהוא מהיר ממנו, בין
במקרא בין בדקדוק, במה דברים אמורים, כשהיו שניהם בעיר אחת
ולא היה הנהר מפסיק ביניהם, אבל מעיר לעיר, או מצד הנהר לצדו
אפילו באותה העיר, אין מוליכין את הקטן, אלא אם כן היה בנין
בריא על גבי הנהר, בנין שאינו ראוי ליפול במהרה.⁴⁴

הנה כי כן, זכות הבחירה של ההורים בכל הנוגע לבית הספר שאליו ישלחו
את ילדיהם, מוגבלת לבתי הספר באותה העיר. גם בתוך אותה עיר, ניתן
לשלוח את הילדים ללמוד רק בבתי ספר שהדרך אליהם בטוחה. לפי
ערוך השולחן, משמעות ההגבלה על זכות ההורים לשלוח את ילדיהם
לבית ספר מחוץ לעיר היא, "שכל אחד יכול לכוף לחבירו לשכור מלמד
תינוקות בעיר".⁴⁵

43. הרב כתריאל טכורש, **כתר אפרים**, עמ' תנ"תנג.

44. **רמב"ם** תלמוד תורה ב, ו, ע"פ דברי רבא, **בבא בתרא** כא ע"א. וכן פסק **שולחן**
ערוך יו"ד רמה, טז.

45. **ערוך השולחן** יו"ד רמה, כב.

הכרעה זו מבקשת לאזן בין ערך החירות וערך האחווה. מחד גיסא, היא מכירה בחופש הבחירה של ההורים בנוגע לבית הספר בעיר שבו ילמדו ילדיהם, ומאידך גיסא, על מנת שלא תיפגע זכות בני עניים לקבל חינוך ראוי, שוללת מן העשירים את הזכות לשלוח את ילדיהם לבתי ספר שמחוץ לעיר.

כך פירש הרב הראשי לישראל, בן המאה ה־20, הרב אברהם שפירא:

ומשמע מדברי הרמב"ם שלפני התקנה שיהיו מלמדים בכל עיר, האב היה יכול לבחור מלמד טוב יותר בעיר אחרת, וכמו שהיו נוהגים להוליך הבנים לירושלים, אבל לאחר תקנת ר' יהושע בן גמלא, יש להשאיר את הבן בעירו ולא ימסרנו למלמד טוב יותר בעיר אחרת... כי כולם יעבירו את הבנים לעיר אחרת ולא יהיה מלמד בעיר זו.⁴⁶

אמנם, הרב שפירא סייג, שהחובה להותיר את הילדים בעיר נוגעת רק לילדים קטנים, ולא לילדים גדולים. נראה שהיסוד להבחנה זו הוא בהבחנה המצויה בתוך תקנות יהושע בן גמלא, שכזכור, בתחילה הקימו בתי ספר בכל מחוז ("פלך") לנערים בני 16–17, ורק בשלב מאוחר יותר הקימו בתי ספר בכל עיר, כדי שהלימודים יחלו בגיל צעיר יותר. להבחנה זו יש טעם, שכן בהגיע הילדים לגיל שבו הם יכולים לנסוע בכוחות עצמם, אין סיבה לחייב את ההורים לשלוח את ילדיהם דווקא לבית הספר המקומי.

הכרעה ברוח זו כתב הרב משה פיינשטיין, אשר פעל בארה"ב, בתשובת לשאלת הורים מצפון אנגליה:

בדבר התינוקות שצריך להוליכם ללמוד, וטוב יותר לתינוקות לעניין הלמוד להוליכם לגייטסעד [=Gateshead] כי שם כל התינוקות באים מהורים בני תורה ויראי ה'. אבל כשיוליכו הבני תורה ויראי ה' לגייטסעד יש לחוש שיתבטל לגמרי התלמוד תורה והחדר מסאדער־לאנד [=Sunderland] כי ישארו רק מעט ילדים.

דעתי נוטה דעת שיהיה התינוק בן ז' שנה שהטירחא להוליכו למקום רחוק יותר גדול... ילמדו בסאדער־לאנד. וגם אין ההפסד גדול לפניו כל כך כשלא ילמוד כל כך כמו בגייטסעד, ויקיימו במה שאפשר

תקנת ר' יהושע בן גמלא. אבל אחר ז' שנה שהפסד של התינוקות כשלא ילמדו היטב הוא גדול, וגם החבורה לפני תינוקות של ז' שנה כבר יש להשפיע הרבה, יש להם להוליכם לגייטסעוד. ואין להם לותר תועלת בניהם בשביל קיום תלמוד תורה וחדר בסאדער-לאנד.⁴⁷

כלומר, כדי לקיים את תקנת יהושע בן גמלא יש להשאיר את הבנים בבית הספר המקומי עד גיל שבע, ולאחר מכן יש לשלוח אותם לבית ספר טוב יותר בעיר אחרת.⁴⁸

גישה שונה הביע רבה של תל אביב, הרב חיים דוד הלוי בן המאה ה-20. לדבריו, האיסור לשלוח ילדים ללמוד מחוץ לעיר נובע רק מהחשש לשלום הילדים. לפיכך, אין בתקנת ר"י בן גמלא כדי לשלול הסעה מאורגנת של ילדים מיישוב ליישוב:

אלא שכבוד תורתו הציג את השאלה מנקודת ראות אחרת שהעברת הילדים תגרום לסגירת בית הספר המקומי. ולענ"ד נראה שאין בזה כדי למנעם מכך, שחינוך הילדים על הצד הטוב ביותר הוא עיקר, ולא מצאנו בהלכה איסור העברת תלמיד ממלמד למלמד מדאגה לראשון, אלא מטעמי בטיחות בלבד... אבל עתה שיש הסעה יומית ואין סיכון יתכן שאין למנוע ההורים.⁴⁹

לדבריו, אחריות ההורים לילדיהם גוברת על האחריות שלהם לילדים אחרים. ערוך השולחן⁵⁰ אף קבע, שלא ניתן לכפות על הורים המעדיפים חינוך ביתי לשלוח את ילדיהם לבית הספר הציבורי, כדי שניתן יהיה לעמוד בתקן של מורה לכל 25 תלמידים.⁵¹ דבריו אלה עולים בקנה אחד עם גישתו העקרונית

47. שו"ת אגרות משה יו"ד ג, עה.

48. הרב פיינשטיין הוסיף, שבנות יכולות להישאר בבית הספר המקומי אפילו עד גיל תשע. כאמור, העיקרון דומה לדברי הרב שפירא אף שגיל המעבר לבית ספר מחוץ לעיר צעיר הרבה יותר.

49. שו"ת עשה לך רב ד, נב.

50. ערוך השולחן יו"ד רמה, כז.

51. שולחן ערוך יו"ד רמה, טו.

שהוזכרה לעיל, שלפיה, בתי הספר הציבוריים מיועדים לבני עניים בלבד, ומי שאינו עני חייב למצוא בית ספר עבור בנו, על חשבוננו. כיוון שמערכת החינוך הציבורי מיועדת רק לבני עניים, אין לראות בה מסגרת מחייבת לכל תלמיד, ואין לשלול מהורה את הזכות לוותר על שירותיה, אם יש בכוחו להעניק לילדיו חינוך ראוי שאינו נופל באיכותו מזה שיקבלו במערכת הציבורית.

אולם, בהתאם לגישה הגורסת שיש חובה על כל ההורים להקים מערכת חינוך עבור כל ילדי העיר ולממן אותה, מסתבר שההורים אינם רשאים לפרוש מהחינוך הציבורי, ואף אם החליטו להעניק לילדיהם חינוך ביתי, אין בכך כדי לפטור אותם מן החובה לשלם את חלקם במימון מערכת החינוך הציבורית.

ניתן אפוא לסכם, שמצד אחד, ההלכה היהודית מצדדת בשוק חופשי בשדה החינוך. גישה זו באה לידי ביטוי גם בנכונות לאפשר את פיטוריו של מורה על מנת לקבל לעבודה מורה טוב ממנו, וגם בעידוד התחרות בין בתי הספר. מצד שני, ההלכה (לפחות לדעת חלק מהפוסקים) הטילה מגבלות על זכות ההורים לבחור את מוסדות החינוך וחייבה הקמת מערכת חינוך בכל עיר ועיר. כמו כן, פוסקי ההלכה הורו להקים מערכת חינוך שתהיה אחראית לספק חינוך לכל הילדים, ולא לנקוט בדרך הליברלית הקיצונית שבה כל אחד דואג לעצמו.

1. דיון ומסקנות

חינוך יהודי הוא מיעדיה החשובים של תפיסת הרווחה היהודית, החותרת לצמצום המחסור הרוחני, לצד צמצום המחסור החומרי.

האחריות לחינוך הילדים מוטלת, בראש ובראשונה, על ההורים, ובית הדין מוסמך לכפות על אב לממש את אחריותו זו. אחריות זו באה לצד החירות של ההורים לחנך את ילדיהם כהבנתם. גישה זו, המטילה את האחריות לחינוך על המשפחה, מתאימה לדגם השמרני של מדיניות הרווחה.

בצד האחריות ההורית והמשפחתית על החינוך, נדרש כל יהודי ללמד תורה בחינם למי שמבקש זאת ממנו. דרישה זו מביאה לידי ביטוי את ערך האחוה.

משמעות הדברים היא, שעל פי התורה מערכת החינוך אמורה לפעול בהתאם לדגם השמרני, המצדד בכך שהמעורבות היחידה של המדינה בשדה החינוך תהיה באמצעות כפיית ההורים (המשפחה) לממש את אחריותם לדאוג לחינוך ילדיהם. ככל שההורים אינם מממשים את אחריותם, מוטלת על כל אדם המסוגל לכך, אחריות ללמד תורה לכל המעוניין בכך (בדומה לצדקה הפרטית).

בימי הבית השני תיקן יהושע בן גמלא שיוקמו בתי ספר בכל מקום יישוב כדי להבטיח שגם ילדים יתומים ילמדו תורה, וכן כדי ללמד את כל הילדים גם תורה שבעל פה. תקנה זו היא ברוח הדגם הסוציאל-דמוקרטי של מדינת הרווחה, המטילה את האחריות על החינוך על הציבור.

ייסוד מערכת החינוך הציבורית, כייסוד קופת הצדקה הציבורית, מלמד שיש מקום לשינויים בהשוואה לדיני החינוך שנקבעו בתורה, לפי צרכי המקום והשעה.

על פי הזרם המרכזי בפסיקה, גם לאחר תקנת בן גמלא, מימון מערכת החינוך יבוא מכיסם של ההורים, עם השלמה של הקהילה, לשם מימון הוצאות הלימוד וההוראה עבור ילדי העניים, או לשם מימון שכר המורים, כאשר היו מעט ילדים בעיר.

לבסוף, מצאנו שההלכה מצדדת בשוק חופשי בשדה החינוך, והדבר בא לידי ביטוי בעידוד התחרות בהוראה ובעידוד התחרות בין בתי הספר. זאת, לצד הטלת מגבלות מסוימות שמטרתן להבטיח חינוך לכל ילד. בהתאם לכך, נראה שמערכת חינוך המבוססת על בתי ספר פרטיים, המתחרים ביניהם על ליבם של התלמידים, לצד התחייבות לכך שלכל ילד יימצא בית ספר, היא מערכת החינוך הקרובה ביותר לרוח ההלכה היהודית.

יחד עם זאת, בעקבות יהושע בן גמלא, יש בכוחה של המדינה לסטות מדגם זה לפי צורך המקום והשעה. למשל, יש בכוחה לאמץ מדיניות של מימון אוניברסלי לכלל תלמידי ישראל, בשל יתרונות הסיוע האוניברסלי, או על

מנת להבטיח חינוך לכל ילד גם כאשר הוריו אינם מבינים את חשיבות העניין. המימון הממשלתי יכול להתבצע בהתאם לדגם השוברים, שלפיו בתי הספר הם פרטיים, ולכל ילד יש זכאות ליחידת מימון ממשלתית, שתינתן ישירות לבית הספר שבו ילמד. עם זאת, חשוב להדגיש שמערכת החינוך הציבורית איננה פטורה מן החובה לחתור למצוינות, ויש לעודד תחרותיות גם בתוך מערכת זו.

לחילופין, כיוון שלציבור יש אחריות לכך שלכל ילד יימצא מקום ללמוד, המדינה יכולה להקים מערכת חינוך ציבורית, שתפעל במקביל למערכת החינוך הפרטי. ניתן גם לייסד מנגנון שיבטיח שבתי ספר פרטיים ידרשו לקבל גם תלמידים שלא מצאו את מקומם באחד מבתי הספר הפרטיים במסגרת שוק החינוך החופשי.⁵² אפשרות נוספת היא מערכת חינוך ממשלתית, קרי, שהמימון והביצוע יהיו בידי המדינה. ועדיין, רצוי מאוד שתקיים תחרות בין בתי הספר הממשלתיים, כפי שעולה מהמקורות.⁵³

במערכת החינוך הציבורית, ניתן לאפשר תשלומי הורים, אך יש לתור אחר מנגנון שימנע יצירת פערים בין בתי ספר 'לעשירים' לבתי ספר 'לעניים'. למשל, באמצעות חיוב בתי הספר הנהנים מתשלומי הורים, לקבל אחוז מסוים של תלמידים מעוטי יכולת, שיזכו ליהנות מחינוך איכותי המתאפשר מכוח תשלומי ההורים, מבלי שיידרשו להשתתף באופן משמעותי בעלויות חינוך זה. פתרון זה מממש את העיקרון היהודי השולל שוויון בחינוך וחתירה אל מכנה משותף נמוך, ומעודד רתימה של היוזמה הפרטית והעושר הפרטי לטובת הכלל גם בתחום החינוכי.

בצד גישת השוק החופשי בשדה החינוך, ההלכה רואה ערך במימוש ערך האחווה גם בשדה החינוך. לכן, היו שסברו שתקנת בן גמלא הגבילה את זכותם של ההורים לשלוח את ילדיהם אל בתי ספר שמחוץ לעיר, על מנת

52. במקום בו הציבור מממן את כלל התלמידים, ניתן להתנות את קבלת המימון הממשלתי בהסכמת בתי הספר להיות שותפים לאחריות לכך שלכל ילד יהיה מקום ללמוד.

53. זה המצב מאז ההחלטה על פתיחת אזורי הרישום בתל אביב ולאחר מכן בירושלים, מיכאלי, הפרטה במערכת החינוך, עמ' 189–190.

לחזק את בתי הספר המקומיים, מתוך דאגה להורים שלא יכולים להרשות לעצמם לשלוח את ילדיהם לבתי ספר איכותיים מחוץ לעיר. עם זאת, יש מי שסבר שהתקנה לא הגבילה זכות זו, כל עוד שליחת הילדים לבתי ספר כאמור אינה פוגעת בבטיחותם. עוד מצאנו, שזכותו של האב להעניק לילדיו חינוך ביתי אינה פוטרת אותו מחובתו לשאת במימון מערכת החינוך הציבורית.

ולבסוף, בכל הנוגע לתכנון החינוך, ההלכה דורשת אמנם הוראה של תכנים מסוימים – תורה שבכתב ותורה שבעל פה, אך נראה שיש מקום למגוון דרכים ושיטות למימוש חובה זה. לפיכך, אפשר שהמדינה תפקח על התכנים ותדרוש עמידה בדרישות סף בסיסיות, אך לא תכתוב את תוכניות הלימודים באופן מפורט.

ז. הרחבה: לימוד תורה לנשים

מן התורה, אב מחויב ללמד רק את בניו תורה. אולם, כבר מספר משלי עולה שלאם יש תפקיד משמעותי בחינוך הילדים, שהרי נאמר "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך",⁵⁴ "כי האשה חכמה מורה הדרך הישרה לבנה".⁵⁵

מן המדרש עולה, שלנשות ישראל היה תפקיד מוביל בגאולה, ו"בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור – נגאלו ישראל ממצרים".⁵⁶ במקרים רבים הנשים עלו על הגברים, כפי שנאמר במדרש על דור יוצאי מצרים: "אותו הדור היו הנשים גודרות מה שאנשים פורצים... והנשים לא נשתתפו עמהן במעשה העגל. וכן במרגלים שהוציאו דָּבָה... אבל הנשים לא היו עמהם בעצה".⁵⁷

בשאלה, האם האישה מצווה ללמוד תורה נחלקו תנאים, ונפסקה הלכה כדעה הפוטרת את האישה מחובה זו, וכך פסק הרמב"ם:

54. משלי א, ח.

55. ראב"ע, שם, וכן מצודת דוד, שם.

56. סוטה יא ע"ב.

57. במדבר רבה כא, י.

אישה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו.

ואף על פי שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות.

במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.⁵⁸

מדברים אלו עולה, שחרף ההכרעה שהאישה אינה חייבת ללמוד תורה, ההלכה רואה ערך בלימוד התורה של האישה ("אישה שלמדה תורה יש לה שכר"). אמנם, האב אינו רשאי ללמד את בתו תורה שבעל פה, שמא תעשה בידע שלה שימוש בלתי ראוי.

בשאלה, האם יש חובה ללמד את הבנות את ההלכות המעשיות כדי שידעו כיצד לקיימן,⁵⁹ או שמא יש לסמוך על כך שהבת תלמד כיצד לנהוג מתוך התבוננות בהוריה,⁶⁰ נחלקו הפוסקים.

בעת החדשה התקבלה הדעה שיש ללמד בנות תורה. אם בשל ירידת הדורות, שאינה מאפשרת עוד להסתפק באמונה הפשוטה כתחליף ללימוד התורה לשם חינוך הבנות לאמונה ולשמירת מצוות,⁶¹ ואם בשל ההתעוררות הרוחנית שהיא מסממני דור הגאולה, שמכוחה נוצר צמא ללימוד התורה גם אצל נשים.⁶²

בהתאם לכך, בימינו, בכל העולם היהודי בנות לומדות תורה, אם כי היקף הלימוד ואיכותו משתנים ממקום למקום ובהתאם לדעות הפוסקים

58. רמב"ם תלמוד תורה א, יג, וכן נפסק בשולחן ערוך יו"ד רמו, ו.

59. רמ"א יו"ד רמו, ו.

60. ערוך השולחן יו"ד רמו, יט.

61. חפץ חיים, ליקוטי הלכות סוטה, ג.

62. הרבי מ"מ שניאורסון, דרכי הלכה ומנהג יו"ד, סג; שם, הערה 39.

השונות.⁶³ אשר על כן, כל האמור בפרק זה לגבי לימוד תורה התייחס הן לבנים והן לבנות, גם אם יש הבדלים בין תוכני הלימוד.

63. ראו למשל את שיטת מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין (הרב ליכטנשטיין, בעיות יסוד), שתמך אף בלימוד גמרא לנשים, לעומת שו"ת שבט הלוי ו, קנ, שאסר לימוד משנה וגמרא, והתיר רק לימוד הלכה ופשוטו של מקרא.

פרק יב

חינוך מקצועי

בימי הביניים, הזכות ללמוד בבית ספר הייתה שמורה למתי מעט, בעיקר ממעמד האצולה או עבור אלה שהיו מיועדים לשמש כבעלי תפקידים בכנסייה. רוב הבנים רכשו מיומנות מקצועית בעבודה כשוליה לבעל מקצוע ותיק החל מגיל 13 בערך.¹

פרקטיקה זו הייתה מקובלת גם בקהילות ישראל, גם במאה ה־19, כעולה מעדותו של הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין:

ובזמנינו זה בהרבה ערים יש חברות שנותנים נערי עניי ישראל לבעלי מלאכות, ודבר גדול הוא עד מאוד. ורק ישגיחו עליהם שילכו בדרך ד' ויתפללו בכל יום ויהיו בעלי אמונה לשמים ולבריות.²

דומה כי בית ספר מקצועי נוסד לראשונה במערב בעת החדשה, רק בשנות ה־60 של המאה ה־18. בשנת 1763 חוקק פרידריך הגדול, מלך פרוסיה, את החוק שחייב בנים ובנות ללמוד מגיל חמש עד גיל שלוש עשרה.³ חוק זה נוסח בידי יוהאן יוליוס הקר, איש חינוך שהקים בית ספר שמטרתו העיקרית הייתה הכשרת תלמידים לרכוש מקצוע שיאפשר להם להתפרנס בכבוד.⁴

במקביל, באנגליה התפתחו בתי ספר לכלל האוכלוסייה ביוזמה של הכנסייה ושל אנשים פרטיים. רק בשנת 1870 חוקק באנגליה חוק דומה לזה שנחקק בפרוסיה, המחייב לימודים בבית הספר בגילים דומים לאלה שנקבעו בחוק

1. קליינברגר, המחשבה הפדגוגית, עמ' 19.

2. ערוך השולחן יו"ד רמט, טו.

3. אנציקלופדיה חינוכית, עמ' 360.

4. שם, עמ' 330.

הפרוסי. הלימודים היו מותנים בתשלום שכר לימוד, אך הורים עניים קיבלו פטור מתשלום.⁵ שינוי מבורך זה ושינויים אחרים הובילו להתנגשות עם המסורת המקובלת בעם היהודי, כמבואר להלן.

א. היחס לחינוך מקצועי במקורות

במסכת אבות נאמר:

רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון. וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון.⁶

לפי המפרשים, "דרך ארץ" היא עבודה המפרנסת את בעליה, והמשנה מצדדת בעיסוק ב"דרך ארץ" משום שמי שאינו עובד עלול להידרדר לכך שיגנוב מאחרים כדי להתקיים.⁷

לפי ברייתא המובאת במסכת קידושין, על האב ללמד את בנו מקצוע:

האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות; ויש אומרים: אף להשיטו במים; רבי יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות – מלמדו ליסטות.⁸

אמנם, במשנה הובאה מחלוקת בין התנאים בנוגע לערך של החינוך לרכישת השכלה מקצועית:

רבי מאיר אומר: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה, ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו...

5. שם, עמ' 469–472.

6. משנה אבות ב, ב.

7. ראו: רש"י אבות ב, ב; פירוש המשנה לרמב"ם אבות שם; פירוש רבנו יונה אבות שם.

8. קידושין כט ע"א.

רבי נהוראי אומר: מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא.⁹

דהיינו, לפי רבי מאיר, מן הראוי שאב ילמד את בנו מקצוע מכניס וקל, כדי שיוכל להתפרנס, ואילו רבי נהוראי העיד על עצמו, שהיה מלמד את בנו אך ורק תורה, ולא לימודי מקצוע.

בירושלמי¹⁰ נאמר שהקניית מקצוע לבן היא מצווה, אך לא חובה משפטית. בהתאם לכך, לא ניתן לכפות על האב ללמד את בנו מקצוע, וכך משמע גם מדברי הרשב"א.¹¹

גם מדברי הרמב"ם משמע שלימוד מקצוע הוא בגדר מצווה, כך למשל פסק הרמב"ם, שאף שבשבת אסור לעסוק בענייני חולין, מותר לעסוק בענייני מצווה שכוללים גם סיכום עם מורה על "התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות".¹² כך נפסק גם בשולחן ערוך, וביאר בפירוש מגן אברהם שזו "מצווה, דאם אין לו אומנות עוסק בגזל".¹³

נמצאנו למדים, שההלכה דורשת מן ההורים לדאוג להשכלתם המקצועית של ילדיהם, אף שלא ניתן לכפות עליהם לקיים חובתם זו (בניגוד ללימוד תורה לילדים, אותו ניתן לכפות על ההורים). לפיכך, ראוי שמערכת החינוך הציבורי תאפשר גם רכישת מקצוע או שתקנה כלים ראויים לשם כך.

ב. שיעור התלמידים שהתמסרו ללימוד תורה בלבד

מהמקורות עולה שבימי חז"ל רוב הילדים למדו מספר שנים מצומצם ואז יצאו לעבוד. המשנה מתארת את סדר הלימוד כך: "בן חמש שנים למקרא,

9. משנה קידושין ד, יד.

10. ירושלמי קידושין א, ז.

11. שו"ת הרשב"א ב, שכא.

12. רמב"ם שבת כד, ה, וכן משמע מדברי הרמב"ם רוצח ושמירת הנפש ה, ה.

13. מגן אברהם שו, יג.

בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד" ¹⁴. ואולם, המדרש מספר: "בנוהג שבעולם אלף בני אדם נכנסין למקרא יוצא מהן ק' (=מאה), ק' למשנה יוצאין מהן י' (=עשרה), י' לתלמוד יוצא מהן א' (=אחד)" ¹⁵. כלומר, בכל מעבר משלב לשלב בלימוד, הצטמצם מספר הלומדים בתשעים אחוז! ¹⁶

בחמש מאות השנים האחרונות, גיל הפרישה מלימודים תורניים והמעבר ללימוד מקצוע היה בגיל 12-13. לפי מהרש"א, זו משמעות תקנת אושא, "שיהא אדם מתגלגל עם בנו עד שתיים עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו" ¹⁷. דהיינו, עד גיל 13 חייב אדם ללמד את בנו תורה, ומכאן ואילך "יורד עמו לחייו ללמדו אומנות" ¹⁸. ואף הרב אפשטיין כתב שהאב מצווה ללמד את בנו תורה עד גיל 13 ¹⁹. ולגבי ילדי עניים כתב:

וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שיהא להם בתי תלמוד תורה והולכין לשם בני עניים ויתומים ומשגיחים עליהם להאכילם ולהלבישם עד שיגדלו בשנים. ואז המסוגל לתורה מחזקין אותו ללימוד, ואותם שאינם מסוגלים נותנים אותם לבעלי מלאכות ללמדם אומנות. ²⁰

מדיניות זו יצרה התאמה בין מערכת החינוך היהודית לנוהג המקובל בחברה הלא-יהודית, שכן בזמן שילדים לא-יהודים לא למדו, הילדים

14. משנה אבות ה, כא.

15. ויקרא רבה, ויקרא, ב.

16. ראו גם: חולין כד ע"א: "מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו ה' שנים – שוב אינו רואה". כלומר, אחרי חמש שנים של אי הצלחה – תלמיד רשאי להרים ידיים. חמש השנים המוזכרות כאן תואמות את המשנה שבה כל שלב לימודי אורך חמשה שנים, ומכאן, שלאחר חמש שנים ללא הצלחה על התלמיד לפרוש ולא לעבור לשלב הבא. ראו עוד: רש"י קהלת ז, כח, ד"ה אדם.

17. כתובות נ ע"א.

18. מהרש"א חידושי אגדות כתובות נ ע"א, ד"ה מכאן.

19. ערוך השולחן יו"ד רמה, ו.

20. שם שם, ט.

היהודים למדו תורה. ובגיל 13 רוב הילדים היהודים פנו ללמוד מקצוע, להוציא מעטים שהמשיכו ללמוד בישיבות.²¹

ג. השכלה מקצועית בפסיקתם של חכמי זמננו

כאמור, בעת החדשה, החלו אומות העולם למסד חינוך חובה לילדים עוד לפני גיל 13, ובמסגרת זו ניסו לכפות על היהודים לשלוח את ילדיהם לבתי הספר הכלליים בהם ירכשו מיומנויות לקראת רכישת מקצוע. תהליך זה הביא להתנגשות בין העולם היהודי לבין השלטונות במדינות השונות.

בנוסף לכך התפתחה באותה תקופה מגמה אצל אומות העולם להתערב באורחות חייהם של היהודים,²² בין השאר באמצעות התערבות בחקיקה בתכני החינוך היהודי. מגמה זו קיבלה חיזוק מהמשכילים היהודים שעודדו חקיקה שכזו,²³ שכללה בין השאר דרישה לשלב השכלה מקצועית בצד לימוד התורה.

לחצים אלו חייבו את פוסקי ההלכה לגבש מדיניות להתמודדות עם, ובעניין זה התפתחו שתי גישות. הגישה הראשונה, שהייתה מקובלת במזרח אירופה, שללה שילוב של השכלה מקצועית במקביל להשכלה התורנית,²⁴ ואף צידדה בהארכת משך לימוד התורה גם אחרי גיל 13.²⁵ כך למשל כתב החזון איש:

מנויה וגמורה בסודם של רבותינו וגדולי הדורות, שלא להרשות לימודי חיצוניות לבני הישיבה בזמן שקידתם בתורה בהתלהבות

21. קליינברגר, המחשבה הפדגוגית, עמ' 22.

22. אנציקלופדיה חינוכית, עמ' 566.

23. שם, עמ' 563.

24. שם, עמ' 580–582.

25. הרב שלמה וולבה, זריעה ובנין בחנוך, עמ' מח.

נעורים, וראו את זה למפסיד בטוח, ורובם נתקלקלו אם במדה גדושה או מחוקה, או במקצתם. וקבעו למשפט ללחום בזה מלחמת מצוה.²⁶ לעמדה זו היה שותף גם הרב משה פיינשטיין, מגדולי הפוסקים בארה"ב:

הנה ידוע לעולם התורה מה שדברתי הרבה פעמים לפני בני התורה בענין לימודי חול אשר לבני תורה וגם לבני הישיבות הקדושות אשר ראויין להתגדל שם בתורה וביראת ה' טהורה. הרי עצם לימודי חול אף כשליכא לימודי כפירה וגם לא תערובות נשים, הוא איסור... וגם כל בן תורה ולומד בישיבות הקדושות צריך להשים אל לבו חורבן התורה הגדול שנעשה בעולם [בשואה], שהוא חיוב גדול על כל ליומדי תורה בהישיבות שישתדלו להיות גדולי תורה והוראה ויראי שמים תחתם, שזה ענין מוכרח לכל קהל ישראל.²⁷

הרב פיינשטיין קבע כי יש להתנגד לשילוב לימודי חול בצד לימודי קודש, אף אם אין כל פסול בתכנים של לימודים אלה. בדבריו הוא רומז לכך שעמדתו קשורה לחורבן עולם התורה בשואה, וההכרח לרכז את המאמצים בשיקומו.

דברים דומים, ואף חריפים יותר, כתב, הרב אליהו דסלר, מגדולי בעלי המוסר במאה ה-20, שהשווה בין שיטת החינוך החרדי בגרמניה שכללה גם לימודי מקצוע, לשיטת החינוך בישיבות בה הוא דגל. בנוגע לשיטת הישיבות הוא כתב:

אלה שהוכרחו להניחם לצאת [מהישיבות], ראו במקצת שיישאר חנוונים או שאר עניינים שאינם מקצוע, אשר איננו צריך הכנה, וגם

26. קובץ אגרות החזון אי"ש ב, נ, וכן שם א, מה: "השקפתי כי אלה אשר לבם לתורה ואשר גורלם בחיים הכשירם לבוא לידי מדה זו להסתפק על ענין מסירות לבם ונפשם אשר נתנה לישראל למתנה מן השמים מעל, למרות שטף המים הזידונים המכסים כל חלקה טובה, על בני יקרים אלה אני קורא מה שאמרו מניח אני כל אומניות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה.". שימו לב לכך שהוא משתמש כאן בצייטוט מתוך דברי רבי נהוראי שהובאו לעיל "איני מלמד את בני אלא תורה".

27. שו"ת אגרות משה יו"ד ג, פב, וכן שם, פא.

אין מושך את הלב של התלמידים. אבל אלה אשר חפץ לבכם ללמוד מקצוע וכל שכן אשר בחרו במקצוע אקדמי, לא טפלו בו כלל, שלא לקלקל את האחרים משום תיקונו של זה.²⁸

כלומר, ההכוונה הייתה שגם מי שנאלץ לעזוב את הישיבות, לא ירכוש מקצוע מכובד ורווחי, אלא יעבוד בעבודה עם הכנסה דלה שאינה דורשת הכשרה ארוכה. זאת, כדי לא לגרום לאחרים להתפתות ולעזוב את הישיבה.

גישה שנייה, לא התנגדה להארכת תקופת הלימודים בישיבות מעבר לגיל 13, ולצד זה, ראתה בחיוב שילוב של לימוד חול ולימודי קודש. גישה זו הונהגה על ידי הרש"ר הירש בגרמניה,²⁹ ונהגה בחלק מהקהילות היהודיות בארצות האסלאם.³⁰ ממשיכי גישה זו במאה ה־20 הבחינו בין כלל הציבור, שצריך ללמוד לימודי מקצוע כדי להתפרנס בכבוד, לבין מיעוט המקדיש חייו לתורה, שעליו להתרכז בלימוד תורה בלבד. זו אף עמדת הרב עובדיה יוסף, מגדולי הפוסקים בישראל במאות 20–21, שכתב שלימוד מקצוע ליהודי הגר בארץ ישראל הוא מצווה, כחלק ממצוות יישוב הארץ.³¹

נראה שמה ששנינו יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, זוהי מדת כל אדם, שאם לא יתעסק גם בדרך ארץ, סופו להתבטל אף מדברי תורה. וכמו שסיים: "וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עוון", לפיכך צריך לנהוג בהם מנהג דרך ארץ... אולם רבי נהוראי דיבר רק ליחידים סגולה אשר אדיר חפצם להתעלות במעלות התורה ויראת ה' טהורה, ובפרט לאלה אשר חנן אותם ה' כישרונות נעלים בתפיסה מהירה וזיכרון מופלא, אשר נשקף להם עתיד מזהיר להיות מורי הוראות בישראל, ולדון דין אמת לאמיתו, ולקרב את ישראל לאביהם שבשמים, ולזכות את הרבים להגדיל תורה ולהאדירה, אשר אין לך מדה טובה הימנה.³²

28. הרב אליהו דסלר, *מכתב מאליהו ג*, עמ' 356–357.

29. *אנציקלופדיה חינוכית*, עמ' 567–568.

30. שם, עמ' 601–602.

31. ע"פ *חתם סופר* סוכה לו ע"א, ד"ה דומה.

32. *שו"ת יחזה דעת ג*, עה, וכן שם ה, נו.

גם הראי"ה קוק, הרב הראשי הראשון, מגדולי הפוסקים וההוגים במאה ה-20, וממנהיגי הרוחניים של הציבור הדתי-לאומי בישראל, סבר שלכתחילה יש ללמד את התלמידים גם לימודי מקצוע כדי למנוע מהם עוני:

וכל אשר נצרף אל החינוך כל מדה טובה, ונלמד את בנינו את הלימודים הנותנים פרנסה וכבוד לאדם, מצורף אל התורה. יתחזק ויוסף אומץ יסודה של תורה.³³

זאת ועוד, הרב קוק כתב שכדי להיות תלמיד חכם שלם, יש צורך בהיכרות עם חכמות העולם:

כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה, אמר רבנו הגר"א ז"ל לנאמני ביתו. על כן עם הגברת עז התורה, הרחבת החכמה העולמית לפי האפשרי מוכרחת היא. אם אי אפשר לו לכל בן תורה להיות חכם רשמי בכל מקצועות המדעים, אבל אפשר לו להיות איש יודע את המצב הכללי של החכמות בעולם ואת פעולתן על החיים; למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו.³⁴

ד. היחס להורים המונעים מילדיהם השכלה מקצועית

כאמור, ההלכה אינה גורסת שניתן לכפות על הורים להעניק לילדיהם השכלה מקצועית. אולם, אין בכך כדי לשלול התניה של סיוע ממשלתי לחינוך הילדים בכך שחינוך זה יכלול גם השכלה מקצועית. כאמור לעיל,³⁵ ההלכה רואה בסיוע לנזקק חובה והסיוע אינו זכות המוקנית לנזקק, ומכך

33. אגרות הראיה א, רעד. אמנם, במקומות אחרים הרב קוק כתב אמירות שונות וסותרות ביחס ללימודי חול (ראו למשל, אגרות הראיה ב, תכז; תקע; תקלד; תרנד) אולם, להבנת, האיגרת שצוטטה למעלה היא המשקפת את עמדתו האותנטית של הרב קוק, והאיגרות האחרות נכתבו כחלק מדיון ציבורי עם העמדות החולקות.

34. הראי"ה קוק, עקבי הצאן, דרישת ה'.

35. עמ' 155.

נגזרת המסקנה, שנותן הצדקה רשאי להפעיל שיקול דעת בנוגע לזהות הנוזקק שלו יסייע והאופן שבו יינתן הסיוע. עיקרון זה תקף גם בנוגע לסיוע להורים נזקקים לשם מימון חינוך ילדיהם, והוא קל ליישום במדינות בהן החינוך הוא פרטי לחלוטין ורק הנוזקקים מקבלים סיוע ממשלתי בחינוך ילדיהם.

השאלה נעשית מורכבת יותר במדינות בהן מימון החינוך הוא אוניברסלי וניתן לכל התלמידים, עשירים כעניים (חינוך חינם). במדינות אלה, גם החינוך של האוכלוסייה האמידה ממומן מהמיסים שהיא משלמת, ומשמעות התניית מימון החינוך בכך שהחינוך יכלול השכלה מקצועית ראויה היא, שכופים הורים אמידים לממן חינוך מקצועי של כלל האוכלוסייה, ולכך אין יסוד בהלכה.

אמנם, נראה שכשם שההלכה מאפשרת לציבור להחליט לכפות על היחיד לחסוך לפנסיה,³⁶ אף שאין חובה לחסוך לפנסיה בהלכה, קל וחומר שהציבור רשאי להשתמש בכוחו כדי לכפות על הורים לקיים את המצווה להעניק לילדיהם חינוך מקצועי. רוצה לומר, אף שההלכה לא מחייבת לכפות זאת על ההורים, היא מאפשרת כפייה כזו, ובוודאי שהיא מאפשרת למנוע או לצמצם תמיכה כספית ממי שלא מקיים חובה זאת.

אולם, למעשה, ניכר שהפעלת עיצומים על מי שאינם מעניקים לילדיהם חינוך מקצועי גורמת בדרך כלל להסתגרות נוספת, ולכן הדרך המועילה יותר היא מתן סיוע ותמריצים לחלקים מתוך הציבור החרדי המעוניינים בהשכלה מקצועית. מה גם שהמימון הציבורי לחינוך החרדי נמוך מהמימון של החינוך הממלכתי, ולכן יש הצדקה להעניק את יתרת המימון בדרך של תמריצים לחינוך מקצועי. בפועל, נעשו מספר צעדים בתחום זה, אך מסתבר שניתן להרחיב אותם באופן משמעותי.

36. ראו לעיל עמ' 132.

ה. סיכום

ההלכה היהודית גרסה שהאב נדרש לאפשר לילדיו לרכוש השכלה מקצועית כדי לאפשר להם להיות עצמאיים מבחינה כלכלית, ובכך לממש את ערכי החירות והאחריות האישית.

המקורות מלמדים שקהילות ישראל מימשו את ערך האחווה בכך שמימנו השכלה מקצועית לילדי עניים, ונראה כי זוהי צדקה בדרגה הגבוהה ביותר, בהיותה מונעת עוני.

עד העת החדשה, בקהילות ישראל, כמו בעולם כולו, ילדים החלו לרכוש השכלה מקצועית בגיל 13 באמצעות עבודה כשוליות לאנשי מקצוע ותקנים. עד גיל 13, בקהילות היהודיות, הוקדש זמנם של הילדים ללימוד התורה, ומעטים המשיכו ללמוד תורה גם לאחר מכן.

בעת החדשה הוקמו באירופה בתי ספר לילדים צעירים, ובחלק מהמדינות ננקטה מדיניות שנועדה לפגוע באופן מכוון בחינוך היהודי, באמצעות דרישה לשלב לימודי חול והשכלה מקצועית בצד לימוד התורה. צעדים אלה הביאו להתנגשות בלתי נמנעת בין המסורת היהודית למדיניות החינוך המקובלת בסביבה הלא יהודית. בין פוסקי ההלכה, היו שהתנגדו לשינוי, ודגלו בהתנגדות נחרצת לכל שילוב של השכלה מקצועית עם לימוד התורה, ואף עודדו הארכה של התקופה המוקדשת ללימוד התורה עד גיל עשרים ומעבר לכך.

אחרים, תמכו בהארכת תקופת הלימודים בישיבות, אך נטו להבחין בין כלל הילדים, הצריכים ללמוד לימודי חול כדי לרכוש מקצוע בצד לימודי הקודש, למיעוט של הילדים, שאישיותם מתאימה לכך שחייהם יוקדשו ללימוד התורה בלבד. ויש שציידו בהקניית השכלה מקצועית לכל הילדים, מתוך תפיסה שהשכלה זו חיונית לפרנסה ואף מעשירה את הידע התורני של תלמידי החכמים.³⁷

37. לגבי הדרך להוציא לפועל את לימודי המקצוע, האם בעזרת מערכת חינוך פרטית, ממשלתית וכדומה, ניתן לעיין בדיון המסכם את הפרק על החינוך היהודי. העקרונות המובאים שם, נכונים גם בהקשר זה.

פרק יג

רווחה ודיני העבודה

א. מבוא

המהפכה התעשייתית שהתחוללה באירופה (לדוגמה, באנגליה, מהמחצית השנייה של המאה ה־18)¹ הביאה לכך שאזרחים רבים עבדו כשכירים, שלתנאי עבודתם וליכולתם לעבוד לפרנסתם יש השפעה מכרעת על רווחתם. אבטלה גבוהה או רמת שכר נמוכה מביאות לעלייה בשיעור הנזקקים מקרב העובדים, ובשל כך, יש נטייה להגן על העובד מפני המעסיק, כפי שמגינים על העני. בהתאם לכך, נראה כי דיון במדיניות הרווחה היהודית לא יהיה שלם ללא העיסוק בעקרונות דיני העבודה ובמעמדו של העובד.

המהפכה התעשייתית העלתה על סדר היום העולמי את זכויות העובד ואת הסוגיות הנוגעות לשוק העבודה.² עד למהפכה התעשייתית, אנשים עבדו בעיקר בחקלאות או שהיו בעלי מלאכה עצמאיים.³ אף ה'אריס', שמעמדו היה דומה לזה של שכיר, לא היה באמת שכיר, אלא מעין זכייך. הוא לא קיבל שכר חודשי אלא חלק ביבול שגדל בשדה. מצב זה השתנה באופן קיצוני עם תחילתה של המהפכה התעשייתית, שהביאה עמה הקמה של מפעלים גדולים, ותאגידי ענק, שהפכו בהדרגה את רוב אזרחי העולם לשכירים המתגוררים בערים גדולות.

תנאי ההעסקה של חלק משמעותי מהשכירים, לפחות בראשית ימיה של המהפכה התעשייתית, היו קשים ביותר. העבודה הייתה מפרכת ונמשכה

1. אנציקלופדיה עברית כב, ערך 'מהפכה תעשייתית', עמ' 371.

2. שם.

3. שם, עמ' 373–374.

שעות ארוכות. לא אחת, קלט שוק העבודה החדש גם נשים וילדים, שנדרשו לבצע עבודות שלא הלמו את יכולותיהם.⁴

שינויים משמעותיים אלו של שוק העבודה היו הזרו העיקרי, יותר מכל תחום אחר, לפיתוח מדיניות כלכלית-חברתית, בכל מדינות העולם, שכללו לכל הפחות ארבע גישות.

הגישה הראשונה באה לידי ביטוי ב'מניפסט הקומוניסטי', שהוא אולי החיבור המשפיע ביותר על המהפכות החברתיות בעולם. המניפסט עסק בצורה נרחבת בניצול העובדים על ידי המעסיקים. הפתרון שהוצע על ידי הקומוניסטים לשם העלאת מעמד העובד היה – העברת הבעלות על המפעלים לידי העובדים, מתוך תקווה שהם ינהגו באופן אנושי יותר בחבריהם.⁵ גישה זו ביקשה ליצור שוויון כלכלי מלא, ולהטיל את האחריות להעלאת מעמדו של העובד על המדינה, באמצעות הלאמת אמצעי הייצור. כידוע, פתרון זה יושם בכרית המועצות אך נכשל כישלון חרוץ.

גישה שנייה, התואמת את הדגם הסוציאלי-דמוקרטי, עסקה בחקיקה ששיפרה את זכויות העובדים, כדי להוכיח לעובדים שהם יכולים לשפר את תנאי עבודתם גם ללא מהפכה. הדבר בא לידי ביטוי, לראשונה, בחוקי הביטוח הלאומי של ביסמארק, שביקשו לבטח עובדים מפני תאונות, מחלה ונכות ואף להבטיח להם פנסיה ממלכתית. חוקים אחרים נחקקו בעקבות יוזמה של ארגוני העובדים.

החוקים הבטיחו לא רק פנסיה וביטוח תאונות אלא התערבו בתנאי ההעסקה עצמה. אחת הדוגמאות הראשונות לכך הייתה חוק המפעלים האנגלי (The factory act of 1802), שקבע כי בתעשיית הטקסטיל ילדים בגילים 9 עד 13 יועסקו לא יותר מ-8 שעות עבודה ביממה ונערים מגיל 13 עד גיל 18 – לא יותר מ-12 שעות ביממה. בעקבות חוק זה נחקקו חוקים נוספים, שעסקו בהגבלות הנוגעות להעסקת נשים וילדים בתנאים שהיום

4. שם; כו, ערך 'עבודה', עמ' 606.

5. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 45-46.

כלל אינם מתקבלים על הדעת.⁶ עם הזמן, התפתחו חוקי המגן והורחבו. הם עסקו בנושאים שונים ומגוונים, לרבות קביעת שכר מינימום,⁷ קביעת שעות העבודה והמנוחה,⁸ פיצויים במקרה של נכות מעבודה,⁹ פנסיה,¹⁰ ועוד.

חוקי העבודה נועדו להשיג יעד כפול: יצירת רשת ביטחון לעובדים החלשים ביותר, באמצעות הבטחת שכר מינימום, צמצום שעות העבודה וכדומה, ושמירת מעמדו החברתי של העובד, במקרה של פיטורין (באמצעות מתן דמי אבטלה), תאונה (קצבת נכות), יציאה לפנסיה (חוק פנסיה חובה), וכדומה.

גישה זו הטילה את האחריות להגנת העובד, על המדינה, שנדרשה לחוקק חוקים שייגשמו יעדים אלו. תבנית ההגנה היא אוניברסלית, שכן החוקים חלים על כלל העובדים באופן שווה, אף שבפועל נהנים מהם על פי רוב העובדים החלשים.

גישה שלישית, ההולמת את הגישה הליברלית, צידדה בשוק עבודה חופשי, המבוסס על ההנחה, שהצורך בעובדים מיומנים יגדיל את כוח המיקוח של העובדים ויאפשר להם לשפר את זכויותיהם בדרך של משא ומתן וללא מהפכה. גישה זו שללה התערבות ממשלתית בשוק העבודה, מכוח ההנחה שהתערבות שכזו עלולה לפגוע בעובדים. למשל, משום שהיא צפויה להגדיל את הוצאות המעסיק, מה שעלול לפגוע בנכונותם של מעסיקים לגייס עובדים או להעלות את שכרם.¹¹

גישה רביעית, המהווה גם היא חלק מהגישה הליברלית, מבססת את ההגנה על זכויות העובדים על ארגוני העובדים. אלה מהווים כוח כלכלי שלא

6. אנציקלופדיה עברית כו, ערך 'עבודה', עמ' 606.

7. חוק שכר מינימום, תשמ"ז-1987.

8. חוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א-1951.

9. חוק הביטוח הלאומי [נוסח משולב], תשנ"ה-1995.

10. צו הרחבה [נוסח משולב] לפנסיה חובה 2011.

11. פרידמן, החופש לבחור, עמ' 225-242, ובעיקר עמ' 241-242.

ניתן להתעלם ממנו ואשר יכול לנהל משא ומתן עם המעסיקים על זכויות העובדים ותנאי עבודתם.

בפועל, עם השנים הלכה ההגנה על העובדים והתרחבה מאוד, והגיעה במקרים מסוימים למצב בו התהפכו היוצרות, ודיכוי של העובד בידי המעסיק, הומר בהתעמרות של העובדים במעסיקים. כתגובת נגד לתהליך זה, החל תהליך של צמצום זכויות העובדים ויצירה של מנגנוני העסקה שדיני העבודה אינם חלים עליהם בצורה מלאה.¹² כך התפתחה העסקת פרילנסרים (משתתפים חופשיים), העובדים כעצמאים ומקבלים באופן רשמי תשלום על הספקת שירות במקום על עבודה, וכך התפתחה ההעסקה באמצעות 'חברות קבלן', שנועדו לחצוץ בין המעסיק לבין העובד. חברות הקבלן חותמות על הסכם להספקת שירותים עם המעסיק, כאשר השירות שהן מספקות הוא העסקת עובדים עבור המעסיק. הסכם שכזה מאפשר למעסיק המחויב לתת תנאי שכר טובים לעובדיו (כגון בגלל הסכמים עם איגודי העובדים), ובמקביל להעסיק עובדים אחרים, שאינם מוגדרים כעובדיו, בתנאים גרועים בהרבה.¹³

ב. חובת המסירות של העובד

התורה מטילה חובה אחת (רחבה מאוד) על העובד, והיא לעבוד בכל כוחו, כפי שכתב הרמב"ם:

כדרך שמוזהר בעל הבית שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו, כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במרמה. אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן שהרי הקפידו על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה. וכן חייב לעבוד בכל כחו שהרי יעקב הצדיק אמר "כי בכל כחי עבדתי

12. בן ישראל, ביטחון סוציאלי, עמ' 290-291.

13. שם.

את אביכן", לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר ויפרץ האיש מאד מאד מאד.¹⁴

דרישה זו מהעובד, מלמדת שההלכה דורשת מן העובד למלא את חלקו בהסכם העבודה באופן מיטבי, ברוח ערך האחריות. זאת, בניגוד לרוח העולה מהמניפסט הקומוניסטי ומגישות סוציאליסטיות שהתפתחו בעקבותיו, על פיהן, העובד הוא בהכרח תחת דיכוי של המעסיק, וממילא הוא פטור מכל אחריות וכל חובה מוסרית כלפי מדכאיו.

ג. הגנה על שכר העובד

לצד חובת המסירות המוטלת על העובד, התורה הטילה על המעסיק שורה של חובות. הראשונה שבהן – לשלם את שכרו של העובד בזמן:

לא תעשק שכיר עני ואביון מאחיך או מגרך אשר בארצך בשעריך. ביומו תתן שכרו, ולא תבוא עליו השמש, כי עני הוא ואליו הוא נשא את נפשו, ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא.¹⁵

תיאור העובד כ'עני', קשור ככל הנראה לכך שבעידן שלפני המהפכה התעשייתית, רוב בני האדם היו עוסקים עצמאיים, ורק העניים, חסרי הקרקע והמקצוע, נאלצו לעבוד כשכירים עבור אחרים. על רקע זה מובן עוד יותר היחס המחמיר להלנת שכר העובד – שכרו של אדם עני הזקוק לו כדי להתקיים ("ואליו הוא נשא את נפשו").

חז"ל האירו היבט נוסף של חומרת האיסור להלין שכר:

"ואליו הוא נשא את נפשו", מפני מה עלה זה (=העובד) בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה – לא על שכרו? דבר אחר: "ואליו הוא נשא את נפשו" – כל הכובש שכר שכיר כאילו נוטל נפשו ממנו.¹⁶

14. רמב"ם שכירות יג, ז.

15. דברים כד, יד-טו.

16. בבא מציעא קיב ע"א.

לעיתים, העבודה כרוכה בסיכון חיים, ובכל זאת, העובד מוכן לכך כדי שיוכל להתפרנס. מכאן, ששכרו של העובד שקול בעיניו לחייו, ובהתאמה, הלנת השכר שקולה לנטילת החיים. המצוקה הקשה שמכוחה נכון העובד גם לסכן את חייו כדי להתפרנס, מצדיקה יחס מיוחד להסכם העבודה, הסכם שאין לראותו כהסכם רגיל, החוסה תחת עקרון חופש החוזים.

מסתבר גם שהלנת השכר שקולה לנטילת נפשו של העובד משום שעובד שזקוק לשכר כדי לקנות מזון עלול להיקלע לסיכון חיים אם ילינו את שכרו. אף כאן הודגשה הפגיעות הרבה של העובד, כהסבר לצורך להגן דווקא על שכר העובדים.¹⁷

ביטוי נוסף להגנה על שכר העובד מצוי בהלכה הקובעת כי שלא ככל חוב ממוני אחר, את שכר העבודה לא ניתן לשלם בשווה כסף אלא בכסף בלבד,¹⁸ שכן שווה כסף אינו מועיל הרבה למי שזקוק לשכרו באופן מיידי, כדי לקנות מזון וכדי לממן את צרכיו החיוניים.

מעבר לחובות שמן התורה, חז"ל תיקנו תקנה למען העובד וקבעו שאם נחלקו העובד והמעסיק, אם שכרו של העובד שולם, זכאי העובד להישבע ולקבל את שכרו.¹⁹ תקנה זו העניקה לעובד יתרון גדול על המעסיק, בכך שהיא החליפה את החובה של העובד להביא ראיה לטענותיו, בשבועה המסורה בידו ותלויה ביושרו בלבד. סביר להניח שתקנה זו נבעה מהצורך להגן על שכר העובד, ויש לראות בה השלמה להגנה שמעניקה לו התורה.

מהלכות אלה ניתן ללמוד שההלכה הכירה בחוסר השוויון במערכת היחסים בין העובד והמעסיק. בניגוד להתקשרויות עסקיות אחרות (מוכר-קונה, שותפות עסקית, ועוד) בהן היחס ההלכתי לשני הצדדים הוא שווה, כאן

17. חז"ל למדו מדין זה שישנו איסור להלין גם דמי שכירות עבור השכרת רכוש (רמב"ם שכירות יא, א; שולחן ערוך חו"מ שלט, א). אך נראה שהחומרה המיוחדת בהלנת שכר קיימת רק בהלנת שכרו של עובד, כעולה מדברי הרמב"ם שכירות יא, א"ב ומדברי פרשני התורה (כגון, רמב"ן וראב"ע דברים כד, טו) הפסוק שהסבירו את האיסור כייחודי לשכרו של עובד.

18. רא"ש בבא קמא א, ה; ש"ך חו"מ שלו, ד.

19. שולחן ערוך חו"מ פט, ב.

ניתנה הגנה לעובד בלבד. ניתן לראות בכך דחייה של הגישה הקפיטליסטית הגורסת שאין להתערב בתחום של יחסי העבודה, כשם שאין להתערב בכל היבט אחר של השוק החופשי. מכך יש ללמוד, שככל שיש צורך בכך, ראוי לתקן תקנות נוספות לשם הגנה על שכר העובד.

אמנם, ניתן לומר שההתערבות של התורה ביחסי העבודה שבין העובד למעסיק כוללת גם יסוד קפיטליסטי, שכן היא דורשת מהצדדים לכבד את מה שסוכם ביניהם, ברוח ערך האחראיות. ברוח זו ההלכה מאפשרת למשל לקבוע בהסכמה את גובה השכר ואף מועד מאוחר לתשלום השכר, ללא חשש של הלנת שכר.²⁰

כמו כן, נוכחנו כי קיימת נכונות להתערב באופן מימושו של ההסכם, הן בחובה לשלם את השכר בכסף בעין, והן בהכרה בזכות העובד להישבע שלא קיבל את שכרו. הלכות אלו עוסקות בתוכן ההסכם בין הצדדים והן מעניקות עדיפות לעובד כדי להגן עליו, ברוח ערך האחווה, ובאמצעות התערבות חוקית (הלכתית) המקבילה להתערבות מדינתית. יש לשים לב, שההלכות האמורות לא מבחינות בין עובד חזק לבין עובד חלש, אלא מעניקות הגנה אוניברסלית, לכלל העובדים בשווה.

ד. זכות העובד להתפטר

בעניין זכותו של העובד להתפטר מעבודתו פסק הרמב"ם:

אם התחיל הפועל במלאכה וחזר בו אפילו בחצי היום – חוזר, שנאמר "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים.²¹

הזכות להפר את הסכם עבודה ולהפסיק את העבודה לפני המועד המוסכם להשלמתה מבוססת על התפיסה הערכית, שעובד הוא עבדו של בורא העולם בלבד, ולא של המעסיק, ובשל כך הוא בן חורין, שאין לכבול את יכולתו להפסיק את העבודה אם ירצה בכך.

20. כך משמע משולחן ערוך חו"מ שלט, ט.

21. רמב"ם שכירות ט, ד, ע"פ קידושין כב ע"ב.

הפוסקים אף הדגישו שזכות זו קיימת "אפילו קבל כבר דמי שכירותו ואין בידו לשלם לבעל הבית, יכול לחזור בו, והמעות חוב עליו".²² לאמור, גם אם קיבל העובד את מלוא שכרו מראש, וכעת אין בידו להשיב למעסיק את החלק היחסי של השכר עבור חלק העבודה שלא בוצע בפועל, הוא רשאי להתפטר, והוא יישאר חייב למעסיק את יתרת השכר ששולם לו אך לא מגיע לו.

עוד קבעו, שהעובד אינו רשאי למחול על זכותו להתפטר, ואם עשה כן, אין למחילה תוקף.²³ ודוק. אף שאמרנו שאדם רשאי אפילו לסכן את חייו כדי להתפרנס, אין הוא רשאי לוותר על חירותו לשם כך, אף אם הוא מאוד מעוניין בכך. נראה כי זכות זו אינה נגזרת מערך האחוה, שהרי אין בה כדי לשפר את מצבו הכלכלי של העובד. אלא זכות זו נועדה להגן על ערך החירות.

ביטוי נוסף להגנה על חירות העובד מצוי בעמדת חלק מן הפוסקים, ש"אסור לפועל, אפילו מלמד או סופר, להשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית בקבע שלשה שנים".²⁴ הגבלה זו נגזרת מכך שעל פי ההלכה העבדות הייתה למשך שש שנים, ומי שמשכיר עצמו לתקופה שהיא כדי מחצית מתקופה זו, פוגע באופן קשה בחירותו.²⁵

הלכות אלה מדגימות התערבות של התורה בתחום יחסי העבודה ודחייה של עקרון השוק החופשי לשם הגנה על חירות העובד, אף בניגוד לרצונו. הגנה זו מוענקת לכל העובדים באופן שווה (באופן אוניברסלי).²⁶

22. שולחן ערוך חו"מ שלג, ג.

23. ש"ך חו"מ שלג, יד, בניגוד לדעת הריטב"א המובאת שם.

24. רמ"א חו"מ שלג, ג.

25. הגהות מרדכי בבא מציעא, תס.

26. ראו עוד: הרב סדן, אורות עבודה, פרק א, סעיף ב.

ה. תנאי העבודה

ההלכה מטילה על המעסיק חובות שונות שנוגעות לשמירה על תנאי עבודה סבירים. חובות אלו נועדו לממש את ערך האחריות. כך למשל, עובד חקלאי בעת הקטיף והקציר זכאי לאכול מהיבול שלפניו בתנאים מסוימים.²⁷ לפי ספר החינוך, ספר המפרט את תרי"ג המצוות של התורה אשר נכתב ככל הנראה בסוף המאה ה-13 בספרד, הלכות אלו נועדו –

ללמד את בני ישראל להיות להם נפש יפה ורצון טוב, ומתוך כך תחול ברכת ה' עליהם. ובאמת שהדקדוק עם הפועל שלא יאכל באשר הוא עמל בעודו הוא עמל בדבר, וכל שכן כשהן עושין בגדולי הקרקע שהאדם שמח בו בברכת השם אשר נתן לו, שיש הוראה בזה על הנבלה ועל המזג רע מאד.²⁸

לאמור, הגבלה השוללת מעובד את הזכות לטעום מאוכל שהוא מתעסק בו, גובלת בהתעללות בעובד. בהתאם לעיקרון זה נפסק גם ש"כל דבר שמביאין לפני האדם שיש לו ריח והאדם תאב לו, צריך ליתן ממנו לְשֶׁמֶשׁ [למלצר] מיד, ומדת חסידות הוא ליתן לו מיד מכל מין ומין".²⁹ בנוסף, נפסק שיש להשאיר למלצרים מעט מכל אחת מהמנות כדי שגם הם יוכלו ליהנות מהן לאחר שיסיימו את העבודה.³⁰

להשלמת התמונה יצוין גם, שההלכה קבעה הגבלות מחמירות בנוגע לתנאי העבודה של עבדים, ובכלל זה שאסור להעסיק עבד בעבודות מיותרות,³¹

27. רמב"ם שכירות יב, א.

28. ספר החינוך, מצווה תקעו.

29. שולחן ערוך או"ח קסט, א. בגמרא מבואר שאדם שאינו אוכל ממאכל ריחני שלפניו עלול לחלות.

30. שולחן ערוך או"ח קע, ג.

31. רמב"ם עבדים א, ז.

ושיש לספק לו תנאי מחיה זהים לפחות לאלו של האדון,³² עד שקבעו כי "כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו".³³

אמנם, הגבלות אלה אינן חלות על שכיר שאינו עבד,³⁴ אך נראה כי ניתן ללמוד מהן על דרך ההיקש עד כמה ראוי להקפיד על תנאי העבודה של העובד. כך יש ללמוד מדברי ספר החינוך, שכתב בעניינה של המצווה להעניק לעבד מענק מיוחד בעת סיום עבודתו, ש"אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מועט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם".³⁵

נמצאנו למדים, שאף לשם מימוש ערך האחווה ראתה ההלכה מקום להתערב בשוק העבודה לטובת העובדים, ולא הותירה את תנאי עבודתם של עובדים לכוחות השוק בלבד. התערבות זו היא סלקטיבית, וממוקדת בעיקר בעובדים החלשים (פועלים חקלאיים, מלצרים וכדומה).³⁶

1. סיכום והמלצות

ההלכה היהודית מעניקה לעובדים הגנה בתחומים שונים. בכלל זה: הגנה חזקה על זכות העובד לקבל את שכרו במועד, המבוססת על דין תורה ועל תקנות חכמים. הלכות אלה מהוות מימוש של ערך האחווה, המחייב אדם לעמוד בדיבורו. לצד הגנה על זכות העובד להתפטר בכל עת לשם מימוש מלא של ערך החירות, והגנה על תנאי העבודה לשם מימוש ערך האחווה.

ככלל, התורה אינה מקבלת באופן גורף עקרון השוק החופשי בכל הנוגע לשוק העבודה. נראה כי גישה זו מבוססת על ההנחה כי חולשתו של העובד יוצרת כשל שוק, שאינו מאפשר לנו לסמוך על השוק החופשי, ומחייב הגנה מיוחדת על העובד כדי להבטיח העסקה הוגנת ומוסרית.

32. רמב"ם עבדים א, ט.

33. קידושין כ ע"א.

34. רמב"ם עבדים א, ט.

35. ספר החינוך, מצווה תפב.

36. ראו עוד: הרב סדן, אורות עבודה, פרק א, סעיף ג.

בהתאם לגישה זו, ההלכה אף הגבילה כמובנים רבים את תחולתו של עקרון חופש החוזים בנוגע להסכם עבודה, ובשל כך ראתה לנכון לשלול את תוקפו של חוזה הפוגע בחירותו של העובד. התערבות ההלכה ביחסי העבודה, כמעט תמיד, היא על בסיס שוויוני (אוניברסלי).

מהתערבות זו הסיקו רבים כי מבחינה הלכתית יש לראות בכרכה חקיקה מדינתית שנועדה להגן על העובדים,³⁷ ויש להכיר בתוקף ההלכתי של חוקי העבודה, אף אם אין להם יסוד בהלכה, אם כי, פעמים רבות יש לחקיקה זו יסוד שכזה. כך למשל, ניתן לראות בהלכות הלנת השכר יסוד להוראות שבחוק הגנת השכר, תשי"ח-1958.³⁸

הוא הדין בכל הנוגע לתנאי העבודה של עובדים חלשים מאוד, אשר מוכנים לכל עבודה כדי להתקיים. כך למשל, טוב עשה המחוקק, שמשעה שראה כי יש מעסיקים המונעים מעובדיהם את הזכות לצאת להפסקה כדי ללכת לשירותים, חייב כל מעסיק לדאוג לקיומם של שירותים במקום העבודה או בקרבתו, ולהכיר בזכות העובד לצאת להפסקות מתאימות לצורך הליכה לשירותים.³⁹ דוגמה נוספת לחקיקה מבורכת מסוג זה היא חקיקה האוסרת על מעסיק לחייב את העובד לעבוד בעמידה כשאינן בכך צורך.⁴⁰

אמנם, העובד מוכן לסכן את חייו כדי להתפרנס, אך על רקע הערך הרב שמייחסת ההלכה היהודית לשמירה על חיי אדם,⁴¹ נראה כי יש להכיר גם בתוקפם ההלכתי של דברי חקיקה שנועדו לשמור על הבטיחות במקום העבודה. בהקשר זה, יש מקום גם להגנה מיוחדת על בטיחותם של עובדים

37. לסקירה מפורטת ראו: הרב סדן, אורות עבודה, פרק ב. ראו גם פסקי דין ארץ חמדה גזית 71070 ; 72034, אשר צוטטו בפסקי דין רבים נוספים.

38. סעיף 17 לחוק הגנת השכר קובע פיצוי על הלנת שכר. ראו עוד: הרב ורהפטיג והרב רכניץ, חוזה עבודה, עמ' 246-244, שטענו שאין איסור ריבית בתשלום פיצוי על הלנת שכר, וכן נפסק בפסק דין ארץ חמדה גזית 71089.

39. סעיף 20א לחוק שעות עבודה ומנוחה, תשי"א-1951.

40. סעיף 2 לחוק הזכות לעבודה בישיבה ובתנאים הולמים, תשס"ז-2007.

41. כעולה, למשל, מן העיקרון הקובע כי הצלת חיים דוחה כמעט את כל מצוות התורה (רמב"ם יסודי התורה ה, א), ומן ההלכה המחייבת התקנת מעקה לבית כדי למנוע נפילות (רמב"ם רוצח ושמירת הנפש יא, א).

שהם קטינים, כדרך שנעשה בחוק עבודת הנוער, תשי"ג-1953, על רקע ההבנה שעובדים כאלה הם לעיתים פחות זהירים, ולכן הם חשופים יותר לתאונות.

במסגרת ההגנה על תנאי העבודה, גם חוקים שנועדו לאפשר לנשים לאחר לידה תקופת מנוחה כדי להתאושש, ואף חוקים המעניקים הגנה לעובדות כשהן יולדות, כחוק עבודת נשים, תשי"ד-1954 ראויים להכרה הלכתית.⁴² חוקים מסוג זה אף מתיישבים עם ערכי המשפחה היהודיים.

מן הראוי גם להגביל עבודת ילדים, לאור הערך הרב שיש בחינוך הילדים כדי שילמדו תורה. חוקים המגבילים עבודת ילדים עשויים להקטין את הפיתוי, הקיים אצל חלק מן ההורים, לשלוח את ילדיהם לעבוד במקום ללמוד.

חוקי עבודה שנועדו לשמור על מעמדו החברתי והכלכלי של העובד, באמצעות הענקת דמי אבטלה, קצבת נכות מעבודה וכדומה, מממשים את ערך האחווה הבא לידי ביטוי בהלכות צדקה, ואף אותם יש לקדם בברכה. חוקים אחרים, כגון, חוק פנסיה חובה מממשים את ערך החירות והאחריות האישית.

אמנם, מעת לעת יש לבחון האם חוקי העבודה לא מעניקים לעובדים הגנת יתר, הפוגעת בשוק החופשי ובגמישותו, באופן שעלול לפגוע לבסוף בעובדים ובמשק כולו.

42. וכן נפסק בפסקי דין ארץ חמדה גזית 71070, 72034, ובפסקי דין נוספים שהסתמכו עליהם.

פרק יד

התאגדות ושביתות

לעיל הוזכר כי אחת הדרכים להתמודדות עם סוגיית תנאי ההעסקה היא באמצעות התאגדות של העובדים, שיוצרת כוח כלכלי נגדי שמאזן את כוחם של המעסיקים. סוגיית ההתאגדות והשביתות מדגימה היטב את האתגר שיש ביישום עקרונות התורה במציאות המודרנית.

א. מבוא

השחיקה בתנאי ההעסקה של עובדים בעקבות המהפכה התעשייתית גרמה לעובדים להבין שכל עוד כל אחד מהם ינהל לבדו משא ומתן עם המעסיק, יוכלו המעסיקים להכתיב את תנאי ההעסקה והשכר באופן חד צדדי, מכיוון שמאזן הכוחות בין מעסיק גדול לבין העובד נוטה באופן מובהק לטובת המעסיק ולרעת העובד. המעסיק יכול היה לפטר כל עובד בקלות, ולמצוא במקומו עשרה עובדים אחרים. העובדים הבינו כי התאגדות תאפשר להם ליצור כוח כלכלי נגדי שיאזן את כוחו של המעסיק.¹

בהמשך לכך, לקראת סוף המאה ה־19 גילו ארגוני העובדים במערב כלי חדש שעתיד לפעול רבות לשיפור תנאי העסקתם – השביתה.² מאז צברו ארגוני העובדים כוח רב, ועשו בו שימוש כדי לשפר את תנאי ההעסקה של העובדים באופן שיטתי ומתמשך.

1. אנציקלופדיה עברית א, ערך 'אגדות מקצועיות', עמ' 380.

2. אנציקלופדיה עברית לא, ערך 'שביתה', עמ' 411. שביתות הוכרו כלגיטימיות במערב רק במאה ה־20, למשל, באנגליה בשנת 1906 ובארה"ב רק בשנת 1948 (ליטור, השביתה, פרק ו).

לקראת שנות ה־80 של המאה ה־20 המגמה התהפכה. את תהליך צמצום זכויות העובדים במערב הובילה מרגרט תאצ'ר באנגליה, כאשר צמצמה את כוחם של ארגוני העובדים, ובמיוחד של ארגוני עובדי מכרות הפחם, בשורה של מהלכים עקביים.³

בישראל, ארגון העובדים המרכזי היה 'ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל', שכונה בקיצור 'ההסתדרות'. ההסתדרות הוקמה בשנת 1920 ומלבד היותה ארגון יציג של העובדים שימשה גם כמעסיק גדול וספק שירותים מרכזי.⁴ במסגרת זו ההסתדרות עסקה בתחומים רבים מאוד: תעשייה, חקלאות, צרכנות, בנייה, תרבות, עיתונות, התיישבות וקליטת עלייה. בנוסף, היו ברשותה בנק הפועלים, קרנות פנסיה, חברות ביטוח, מוסדות חינוך ושליטה ב־80% משירותי הבריאות במדינה.⁵

כך הפכה ההסתדרות לארגון עובדים שהוא גם מעסיק של עובדים רבים. יתרה מזו, שירותי הבריאות במדינת ישראל סופקו במשך עשרות שנים בעיקר על ידי קופות החולים של ארגוני העובדים השונים. הסדר זה גרם לכך שכמעט כל השכירים היו חברי ההסתדרות כדי לקבל שירותי בריאות.

בשנת 1977 התרחש המהפך הפוליטי בישראל, שהוריד מהשלטון את מפלגת העבודה לגלגוליה השונים, וניתק את ההסתדרות מבסיס כוחה השלטוני. בשנת 1994, בעקבות שורה של משברים כלכליים, יו"ר ההסתדרות חיים רמון הוביל מהלך לניתוק ההסתדרות מהחברות בהן החזיקה והפיכה לארגון עובדים בלבד. כמו כן, חוק ביטוח בריאות ממלכתי שחוקק באותה עת הבטיח שירותי בריאות ללא קשר לחברות בהסתדרות. התוצאה של שלושת האירועים הייתה ירידה דרמטית בכוחה של ההסתדרות, צמצום שיעור העובדים החברים לרבע בלבד, והפיכתה מארגון עובדים שיש לו מדינה, למדינה שיש בה כמה ארגוני עובדים, כשההסתדרות היא הגדול שבהם.⁶

3. האריס, אשת הברזל, עמ' 257–267.

4. צבאג, בין תלות, עמ' 736; פרידמן, ההסתדרות, עמ' 73.

5. צבאג, בין תלות, עמ' 739.

6. שם, עמ' 736–738.

כאן המקום להדגיש: בעוד שהגנת העובדים מכוח חוקי המגן נועדה להגן על ערכי החירות והאחווה בעזרת החוק, ההגנה על העובדים מכוח ההתאגדות של עובדים נגזרת במישרין מעקרונן השוק החופשי. כשם שמספר חברות יכולות להתאחד כדי ליצור חברה גדולה וחזקה, שיש לה כוח מיקוח בשוק החופשי (למעט מצב בו האיחוד מחסל את התחרות והיא הופכת למונופול), כך גם יכולים העובדים להתאחד כדי ליצור גוף כלכלי חזק שיכול לנהל משא ומתן בשם עובדים רבים. אלא שיש הטוענים כי החקיקה והפסיקה במדינת ישראל לא רק שהכירו בזכות העובדים להתאגד, אלא שהעניקו לארגוני העובדים כוח חוקי שחרג בהרבה מכוחם בשוק החופשי.⁷

מתן גיבוי חוקי רב מדי לזכות השביתה עלול להביא למצב הפוך, בו המעסיק הוא בן ערובה בידי העובד, דבר שעלול לפגוע ברווחיות המפעל, וכאשר מדובר בשירותים ממשלתיים, הדבר עלול אף לגרום לפגיעה כלכלית קשה בכל אזורי המדינה. כדי להגן על עצמם, מעסיקים עלולים לנקוט בצעדי תגובה קשים, לרבות סגירת עסקים והעברתם למדינות בהן יש הגבלות רבות יותר על כוחם של העובדים. צעד מסוג זה יפגע הן בעובדים והן במשק כולו.⁸ לחילופין, מעסיקים עלולים לבחור בהעסקה דרך חברות קבלן, אשר תוביל ליצירת מעמד של עובדים שאינם זוכים להגנת ארגוני העובדים.⁹ נמצא, שהגנת יתר לעובדים המאוגדים עלולה לגרום בסופו של תהליך לפגיעה קשה בעובדים עצמם.

נשאלת אפוא השאלה: מהי נקודת האיזון הראויה בין זכויות העובדים לזכויות המעסיקים?

7. הרב סדן, דיני עבודה, עמ' 400–401.
8. בן ישראל, ביטחון סוציאלי, עמ' 299.
9. שם, עמ' 291.

ב. התאגדות עובדים

בנוגע להתאגדות של בעלי מלאכה נקבע בתוספתא¹⁰ שבעלי מלאכה מתחום מסוים יכולים להחליט ברוב קולות על קרטל, שימנע תחרות ביניהם. בהקשר זה קבעו חכמים שהחלטה כזו דורשת את אישורו של "אדם חשוב"¹¹, תלמיד חכם שהוא מנהיג הציבור.¹² לדעת רבי יוסף בן מיגאש,¹³ אישורו של "אדם חשוב" נדרש רק כאשר מדובר בהחלטה של בעלי המלאכה בענף מסוים. זאת, כיוון שיש חשש שהחלטה תפגע בציבור הרחב באופן בלתי סביר, וכן נפסק בשולחן ערוך.¹⁴

לעומת זאת, הטור פסק שאישור זה נדרש בכל החלטה ציבורית, ולא רק בהחלטה של בעל המלאכה בענף מסוים,¹⁵ וכן פסק הרמ"א.¹⁶ על פי גישה זו, כל מעשה חקיקה דורש אישור של "אדם חשוב".

האישור הנדרש איננו אישור הלכתי לחקיקה או להחלטה, אלא אישור פוליטי של המנהיג הפוליטי העליון, אם יש כזה.¹⁷ לפיכך, במקום בו אין תלמיד חכם שמנהיג את הציבור, אין צורך באישור האמור.¹⁸ הצורך באישור מלמד על המודעות של הפוסקים לכך שהתאגדות של סקטור מסוים יכולה להזיק לכלל הציבור, ולכן היא דורשת אישור של מי שנושא באחריות לכלל הציבור.

10. תוספתא בבא מציעא יא, כד"ה: "ורשאינן הצמרין והצבעין לומר כל מקח שיבוא לעיר נהא כולנו שותפין בו. רשאינן נחתומין לעשות רגיעה ביניהן". ופירש רמב"ן (בבא בתרא ט ע"א): "רגיעה – חלוקת הרגעים (=הזמנים), לא תמכור ברגעי ולא אמכור ברגעך".

11. בבא בתרא ט ע"א.

12. רמב"ם מכירה יד, יא; שולחן ערוך חו"מ רלא, כח.

13. רבי יוסף בן מיגאש בבא בתרא ט ע"א, ד"ה האי.

14. שולחן ערוך חו"מ רלא, כח.

15. טור חו"מ, רלא, בסופו.

16. רמ"א חו"מ רלא, כח.

17. רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 114–116.

18. שולחן ערוך חו"מ רלא, כח.

מהם השיקולים שאמור לשקול האדם החשוב כבואו לאשר התאגדות? הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, מגדולי הפוסקים בישראל במאה ה־20, הדגיש את הצורך להגן את זכותו של העובד לשכר הולם:

וכך הדין נותן שלא להשאיר את הפועל יחידי בודד ויחיד. עד שיצטרך להשכיר את עצמו בעד שכר פועט להשביע רעבונו עם משפחתו בלחם צר ומים לחץ ובדירה אפלה ושפלה. וכדי להגן על עצמו נתן לו המשפט זכות חקית להתארגן, ולתקן תקנות מועילות לחברתו, לחלוקת עבודה ישרה וצודקת בין חבריהם ולהשיג יחס מכובד ושכר הוגן לעבודתו, בכדי לפרנס את ביתו באותה רמת החיים של בני עירו.¹⁹

מאידך, דייני בית הדין בירושלים הדגישו שיש למנוע מצב בו ארגון העובדים מנסה להשתלט על מקום העבודה, במקום המעסיק:

מחשבה רודפת מחשבה ומצטיירת [בעיני העובד] תמונה שלפניו כר נרחב להשתלט על המפעל בו הוא עובד ויונק ממנו את מחיתו, ושלא עמל בהקמתו ובניהולו, ומנצל את כוחו לחיי רווחה מופרזים, אך מחשבה זו פסולה מיסודה.²⁰

מעבר לשאלת סמכות ארגון העובדים לקבל החלטות שעלולות לפגוע בכלל הציבור, דנו הפוסקים בשאלות נוספות אשר יוצרות מערך של איזונים ובלמים בין זכויות העובד לבין זכויות המעסיק.

לדעת רוב פוסקי ההלכה, רוב העובדים אינם יכולים לכפות התאגדות על המיעוט שאינו רוצה בכך, וההתאגדות מחייבת רק את מי שהצטרף אליה מרצונו,²¹ בניגוד לסמכות של רוב הציבור לכפות החלטות על המיעוט.²²

19. שו"ת משפטי עוזיאל כרך ד, חו"מ מב.

20. פסקי בית הדין לממונות ירושלים ח, ע' קכט.

21. אבן האזל מכירה יד, י; אור שמח מכירה יד, יא; קרית מלך רב מכירה יד, י; שו"ת הרא"ם, נו.

22. גם עניין זה נמצא במחלוקת, אולם, במקום בו יש מנהג ללכת אחר הרוב יש לכך תוקף הלכתי (רמ"א חו"מ ב, א; קסג, א), ולכן בימינו כך יש לנהוג.

ההבדל נובע ככל הנראה מכך שהציבור הוא קהילה פוליטית טבעית שהיא ישות אחת, ולכן הרוב יכול לכפות את המיעוט. לעומת זאת, בעלי מלאכה או עובדים אינם קהילה פוליטית טבעית אלא יכולים ליצור מרצונם קהילה, וממילא לא ניתן לכפות את החלטות ארגון העובדים על מי שבחר שלא לקחת בה חלק. לעומת זאת, יש שסברו שגם בעלי מלאכה בתחום מסוים הם בגדר קהילה, ולכן הרוב בקהילה זו יכול לכפות את דעתו על המיעוט.²³ לכל הדעות, מיעוט העובדים, גם אם הם מאוגדים, אינם יכולים לכפות את דעתם על רוב העובדים, כפי שפסק הרב משה פיינשטיין: "אם הפועלים שביניאן [המאוגדים] הם רק ממעוט בעלי אומנותם אין תקנותיהן כלום".²⁴ למחלוקת זו השלכות משמעותיות, על פי ההנחה שכפופות לארגון עובדים מותנית בהצטרפות אליו: השיטה הראשונה מאפשרת למעסיק לנסות ולשכנע עובדים שלא להצטרף לארגון, או לפרוש ממנו, כדי שלא יהיו כפופים להחלטותיו. בדרך זו, יוכל המעסיק ליצור כוח נגדי אל מול ארגון העובדים. לעומת זאת, על פי התפיסה האחרונה, כל עובד כפוף להחלטות הארגון בעל כורחו, והדבר מחזק מאוד את כוחם של ארגוני העובדים, ואף יוצר סיכון שהמעסיק יהיה בן ערובה בידיהם.

בהתאם לגישה העקרונית של ההלכה, שאין תוקף להתחייבות שלילית,²⁵ להתחייבות של עובד כלפי המעסיק שלא להיות חלק מארגון עובדים אין תוקף. ייתכן שגם הלכה זו קשורה לתפיסה המגינה על חירותו של הפרט ומונעת ממנו להגביל את חירותו. לצד זה, המעסיק רשאי לדרוש מן העובד שלא להצטרף לארגון עובדים, ואם הצטרף העובד לארגון כזה, רשאי המעסיק לפטר. משמעות הדברים היא שבמקרה שעובדים החליטו להתאגד יוכל המעסיק לפטר את כולם, אולם, מן הסתם הדבר יקשה עליו להפעיל את העסק שלו.

23. שו"ת דרכי נועם חו"מ, לח; שו"ת מהריט"ץ החדשות, קצט; ערוך השולחן חו"מ רלא, כז.

24. שו"ת אגרות משה חו"מ א, נט.

25. הרב ורהפטיג, מבוא לדיני חוזים, עמ' 34.

לסיכום עניין זה ניתן לומר שההלכה קובעת מערכת של איזונים בהקשר של זכות ההתאגדות. ההלכה מכירה בזכות העובדים להתאגד, ואינה מכירה בתוקפה של מחילה על זכות זו, אך למעסיק שמורה הזכות לפטר או לפגוע בשכרו של מי שהתאגד. אולם, מוסכם שמיעוט עובדים שהתאגד אינו יכול לכפות את רצונו על רוב העובדים שלא התאגדו, ויש הסבורים כי אפילו רוב העובדים שהתאגדו אינם יכולים לכפות על המיעוט להצטרף לאיגוד בניגוד לרצונם.

ג. זכות השביתה וההשבתה

השביתה היא אחד הכלים המשמעותיים ביותר העומד לרשות העובדים בימינו כדי לשפר את תנאי העסקתם. כאמור לעיל, לעובד שמורה זכות להתפטר בכל רגע, אלא אם הוא גורם נזק למעסיק בהתפטרות הפתאומית שלו.²⁶ לכן, ברור שאין ההלכה מאפשרת לעובד לשבות מבלי להתפטר, ובפרט כאשר השביתה גורמת נזק למעסיק. במגבלות אלה, השביתה אינה יעילה כנשק להטבת תנאי העבודה, שהרי אם השביתה לא גורמת נזק למעסיק, היא לא תניע את המעסיק להיענות לדרישות העובדים.

למעשה, נחלקו פוסקי זמננו ביחסם להשבתת מקום העבודה כאמצעי לשיפור תנאי העבודה. הגישה הראשונה מצדדת בזכות מוגבלת מאוד לשבות, אך ורק כאמצעי שנועד לכפות על המעסיק להיכנס להליך משפטי לשם פתרון הסכסוך שבינו לבין העובדים, או לאלצו לציית לפסק דין. כך סבר הראי"ה קוק:

שביתה מותרת לשם כפיית נותן העבודה להזקק לבית דין או לקיים פסק דין בקשר עם הסכסוך שמתפרץ הן לשמירת תנאי העבודה והן להטבת תנאי העבודה.

כותצאזה מזה ברור שבכל סכסוך מעין זה, צריכים הפועלים לתבוע את נותן העבודה לבית דין ואם נותן העבודה מסרב זכותם של הפועלים לכופף את המסרב גם בהכרזת שביתה (אפילו מבלי הסכמה

26. שולחן ערוך חו"מ שלג, ג"ה.

מיוחדת מבית דין להכרזת השביתה) – כפי שיוצא מתוך שיטת הפוסקים האחרונים.

כמובן שיש רשות לדרוש שסכסוך מעין זה לא יימסר לבית דין רגיל אלא לבית דין יותר מורחב ומורכב מרבנים שמצוינים בגדולת התורה ויודעים ובקיאים בשדות החיים והעבודה.²⁷

יישום מלא של גישה זו יוצר קושי גדול, שהרי ככל שגישה זו תיושם באופן רחב ומתמשך ייווצר מצב בו רוב השכר במשק ייקבע על ידי בוררים. שהרי הרב קוק לא הגביל את דבריו רק לעובדים בחברות גדולות, כך שלכאורה כל עובד משק בית יוכל לתבוע את המעסיק להגדיל את שכרו. התוצאה תהיה החלפת השוק החופשי בשוק בו השכר נקבע על ידי ערכאות משפטיות, ולא ניתן יהיה לדעת מהו שכר השוק. ממילא, לבוררים לא תהיה נקודת מוצא על פיה יוכלו לקבוע את השכר.

הגישה השנייה תומכת בזכות העובדים לשבות, ללא סייג. כך סבר, למשל, הרב עובדיה יוסף, שעל השאלה, "האם מותר מצד ההלכה למורים של בתי הספר להשתמש בנשק השביתה, לשם העלאת שכרם?" השיב:

שנינו בתוספתא בבא מציעא (פרק יא, הלכה יב), והובאה במסכת בבא בתרא (ח ע"ב); רשאים בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר הפועלים, ולהסיע על קיצתן... ולפי זה נראה שרשאים מנהיגי האיגודים המקצועיים לאחוז בנשק השביתה לשם תוספת שכר, או להקלת תנאי עבודה וכדומה, וכפי שנוהגים כיום. ויש יסוד לזה מדברי הירושלמי, שדייקן מהמשנה שם, שהמנהג מבטל ההלכה.²⁸

לדבריו, אכן אין בהלכה בסיס התומך בזכות השביתה. אולם, ההלכה עצמה מכירה בזכות השביתה, כיוון שיש תוקף הלכתי למנהג המקובל המאפשר שביתות, אף שהוא מנוגד להלכה.

27. הראי"ה קוק, בתוך: שרגאי, חזון והגשמה, עמ' קנד, וכן כתבו גם: שו"ת משפטי עוזיאל ד, חו"מ, מב. הרב שאול ישראלי, הרבנות והמדינה, עמ' 331. ראו עוד: הרב סדן, אורות עבודה, עמ' 232–236.

28. שו"ת יחווה דעת ד, מח.

אגב הדיון בזכות השביתה, היו שדנו בזכות ועד עובדים להשבית את מקום העבודה, ולמנוע מעובדים אחרים לעבוד. בעניין זה הביע החזון איש עמדה נחרצת:

מן האמור נלמד, דאחד מבני העיר שנותן עבודה לפועלים, וסלקם אחר זמן השכירות או תוך הזמן מפני שחזרו הפועלים ואינם מתרצים בשכר שקצב עמהם... כללו של דבר, [מאחר] שסלקם [המעביד] ברשות על פי דין תורה, אינם רשאים [העובדים] לעמוד בפני אחרים הבאים לעבוד אצל בעל הבית [המעסיק]... ואילו יד בית דין תקיפה חייבין בית דין לגדור בפני עושה עולה ככל אשר תמצא ידם.²⁹

החזון איש מתאר מצב בו עובדים אינם מסכימים לעבוד בתנאי השכר הקיימים, ובתגובה המעסיק פיטר אותם. העובדים בתגובה החליטו להפסיק לעבוד ("חזרו בהם"), כלומר, לשבות. במצב כזה, קובע החזון איש אין זכות לעובדים להשבית את מקום העבודה ולמנוע כניסה של עובדים אחרים.

לעומת זאת, פוסקים אחרים טענו שהעובדים השובתים רשאים למנוע כניסה של עובדים אחרים לעבוד במקומם כאשר המעסיק אינו עומד בהסכם השכר או בחוקי העבודה. כך למשל, סבר הרב אליעזר יהודה וולדינברג:

הפועלים או ארגוניהם, יש ביכלתם בהשתתפות חבר עיר, להתנות זה על זה שלא ליכנס בגבול עבודת חבריהם במקרה של סכסוך בינם לבין מעבידיהם על קיום תנאים שנעשו או שעושים למנהג המדינה. ולהטיל גם עונשים בכל מה שירצו וימצאו לנחוץ על מפירי התנאי.³⁰

מדבריו משמע שההיתר מבוסס על סמכות העובדים, בהיותם מעין קהילה, לקבל החלטות עבור כלל העובדים. רוצה לומר, אף שההלכה אינה מעניקה לעובדים זכות להשבית את מקום העבודה, עדיין יכולים העובדים לקבל החלטה האוסרת על כלל העובדים לעבוד.

29. חזון איש, בבא קמא, כג, לח, בסופו.

30. שו"ת ציץ אליעזר ב, כג.

עמדה מרחיבה יותר הוצגה על ידי הרב משה פיינשטיין, שהתייחס לאיגודי העובדים בארה"ב. לדבריו, העובדים זכאים להשבית את מקום העבודה אף כאשר השביתה נועדה כדי לשפר את תנאי העבודה:

ולכן מה שמחליטין שלא לעבוד עד שיוסיף להם וכדומה היא תקנה שיכולין לכופף את המעוט שלא הסכימו. אך אם יכולין גם שלא להניח לאחרים שלא נכנסו להיוניאן [לאיגוד העובדים] שלא לעבוד במקומם יש לעיין... אבל מ"מ מסתבר שיכולין לכופף... וגם מצד שהסכימו כבר כל בני המדינה שהוא עֶזְרָה גדולה למי שנשכר לעבוד במקומם, יש להם רשות ג"כ לכופף וכמו שהוא מעשים בכל יום במדינה הזאת.³¹

הרב פיינשטיין נימק את זכות ההשביתה בין השאר בכך שזהו המנהג המקובל והמוסכם ("שהסכימו כבר כל בני המדינה").

לשאלה זו נדרש גם הרב שלמה זלמן אויערבך מחשובי הפוסקים בישראל במאה ה-20, כשדן בזכותם של מלמדי תורה להשבית את בתי הספר כדי לשפר את תנאי שכרם. מסקנתו הייתה:

אפשר דמהני שפיר תקנותיהם של ארגוני הפקידים, ויכולים בדין לשבות ולעכב על אחרים הבאים בגבולם, גם לאלה שמתנגדים להם ולתקנותיהם (עיין שם בכסף הקדשים) מדין תקנת בעלי אומנות... אלא שעם כל זה נלענ"ד פשוט דלאו כל כמינייהו של המלמדים לעשות דין לעצמם מבלי להמלך תחלה עם רב העיר. כי בענינים אלה העיקר תלוי בשיקול הדעת, ומי שדעתו דעת תורה עוזרין לו מן השמים. ואם יראה שבאמת מקופחים הם בשכרם יש לנהוג גם בזה מנהג דרך ארץ.³²

מדבריו עולה, שלנוהג להשבית את מקום העבודה יש תוקף הלכתי בהיותו מעין תקנה של ארגוני העובדים. אך חוקיותה של השביתה מותנית בכך שהעובדים פעלו בהתאם לעצת רב העיר, שווידא שיש הצדקה לשביתה.

31. שו"ת אגרות משה חו"מ א, נט.

32. שו"ת מנחת שלמה א, פז.

במילים אחרות, הרב אויערבך מצדד בזכות השביתה וההשבתה, ובתנאי שגורם אובייקטיבי יאשר שהשביתה מוצדקת.

לסיכום, ראינו ארבע גישות הלכתיות בעניין זכות ההשבתה: החזון איש סבר שאין לעובדים זכות שכזו, הרב וולדינברג הכיר בזכות זו, ככל שההשבתה נועדה לאכוף הסכם עבודה תקף או את חוקי העבודה, הרב אויערבך הכיר בזכות זו והתנה אותה באישורו של גורם אובייקטיבי שיוודא שהיא מוצדקת, והרב משה פיינשטיין הכיר בזכות זו, ללא סייג.

נראה ששיטת החזון איש יוצרת איזון סביר בין העובדים והמעסיק, ללא צורך בהתערבות חיצונית. מחד גיסא, העובדים רשאים לשבות, מאידך גיסא, המעסיק רשאי להביא עובדים אחרים במקומם כדי להפעיל את העסק. ברור שהחלפת כל העובדים אינה קלה למעסיק, וכרוכה בעלויות רבות. לכן, ככל שדרישת העובדים לשיפור תנאי עבודתם היא סבירה, יש להניח שהמעסיק יעדיף להיענות לה, ולא לשאת בעלויות של החלפת כל העובדים. אולם, אם הדרישות מוגזמות, יש להניח שהמעסיק יעמוד על שלו וישכור עובדים אחרים.

שיטתו של הרב אויערבך נותנת לעובדים כוח רב, אשר מאוזן וממותן בדרישה לקבל אישור להשבתה מגורם אובייקטיבי חיצוני. במובן מסוים, גישה זו דומה במהותה לגישתו של הראי"ה קוק, בהיותה מבקשת להעביר את ההכרעה בסכסוך לידי גורם חיצוני, אך היא קלה יותר ליישום, כיוון שפתרון הסכסוך אינו מותנה בהסכמת המעסיקים לבוררות. כאמור, העברת ההכרעה בסכסוך לגורם אובייקטיבי אינה עולה בקנה אחד עם הכלכלה כפי שהיא מוכרת היום המניחה שהשכר הראוי ושאר תנאי העבודה נקבעים בדרך של היצע וביקוש.

שיטת הרב פיינשטיין היא הנוטה ביותר לטובת העובדים, שכן היא מכירה בזכות העובדים לשבות ולהשבית על פי שיקול דעתם, והיא אף מכירה בכפיפות העובד להחלטות ארגון העובדים המייצג את רוב העובדים. שיטה זו עלולה להפוך את ארגון העובדים למונופול על כוח העבודה, וליצור חוסר איזון מובהק לטובת העובדים, באופן שיהפוך את המעסיק לכן ערובה בידיהם. אם כך אמנם יקרה, יש לחשוש שהדרך היחידה של

המעסיק להשתחרר מהלפיתה של ארגון העובדים תהיה – לסגור את העסק לגמרי, או לעבור להעסקת עובדי קבלן.

כיוון שרק לדעת הרב פיינשטיין ניתן להשבית את מקום העבודה ללא צורך באישור רבני, נראה שיש לקבל את עמדת רוב הפוסקים האוסרת השבתה של מקום העבודה כדי לשפר את תנאי ההעסקה.

ד. שביתה בשירותים היוניים

השביתה בשירותים חיוניים דורשת דיון מיוחד, על רקע הסבל והסכנה הכרוכים בשביתה מסוג זה. מובן מאליו, שההגדרה של שירות כ'שירות חיוני' תלויה במידה רבה בהשקפת העולם. הפוסקים דנו בשירותים חיוניים כשירותי רפואה הקשורים לשמירת החיים, ובלימוד התורה שנועד לשמירת הרוח. זאת, בהתאם לתפיסה היהודית שכבר הוזכרה, שלפיה ערך חיי הרוח אינו נופל מערך חיי החומר. נראה כי אין כאן רשימה סגורה, ויש להוסיף ל'שירותים חיוניים' גם את שירותי החינוך של מערכת החינוך כולה ואת השירותים החברתיים, בשל חשיבותם. כך למשל, יש שקראו לאסור שביתה גם במפעלים צבאיים ובנמלים.³³

נראה כי לרשימה זו יש לצרף גם את עובדי התשתיות הלאומיות המופעלות על ידי מונופול, כחברת החשמל ומקורות. בשירותים חיוניים אלה העובדים מחזיקים בכוח מוגזם ביחס לכישוריהם, והם עלולים לנצל כוח זה כדי לסחוט מהמעסיק תנאי שכר מופרזים ביחס למקבילים שלהם בשוק החופשי.

בעניין שביתה בשירותים חיוניים מצאנו שתי גישות. הגישה הראשונה, גישתו של הרב חיים דוד הלוי, גורסת שאין להבחין בין שירותים חיוניים לשירותים שאינם חיוניים בכל הנוגע לזכות השביתה. כך למשל, בעניין שביתות של רופאים הוא כותב:

33. ראו, הרב יהודה גרשוני, קול צופיך, עמ' תעז, לגבי שביתות במפעלים צבאיים חיוניים.

אחרי שהוכח בכירור שלרופאים מגיע שכר גבוה ביותר מעיקר הדין מכח "שכר בטלה וטרחה", וגם רשאים הם להתנות ולקבל אם ירצו גם יותר מזה, אף שלא מכח הדין, על "שכר החכמה והלימוד", ואחרי שברור מעל לכל ספק ששכר רוב רופאי המדינה זעום ביותר... ברור ביותר שהרופאים רשאים להכריז בשביתה, במתכונת שהיתה בשלב הראשון היינו נגד המעסיקים, מבלי שהדבר יפגע בחולים [כלומר, לפתוח מרפאות פרטיות ולטפל תמורת תשלום רב יותר].³⁴

לדבריו, על פי ההלכה זכותו של רופא לדרוש שכר גבוה תמורת עבודתו, לפיכך, יכולים הרופאים להתנות את עבודתם בקבלת שכר גבוה יותר. אמנם, אסור לרופאים למנוע טיפול מהחולים, ולכן אם הרופאים מציעים טיפול לחולים במרפאות פרטיות בזמן השביתה – השביתה מותרת.

יש להעיר כי בפועל הרופאים אינם יכולים לטפל במספר חולים גדול ללא תמיכת מערכות הבריאות. בנוסף, רופאים זקוקים לתשתיות הפיזיות של מערכות הבריאות, כגון, חדרי ניתוח, כדי לטפל בחולים. לאור זאת, לכאורה, יישום דבריו של הרב הלוי יגרום לפגיעה קשה בחולים, כיוון שהרופאים לא יוכלו להעניק להם את אותו טיפול מחוץ למערכות הבריאות, ולחולים קשי יום שאין ידם משגת לשלם עבור רפואה פרטית החלופה המוצעת בוודאי אינה מועילה.

בהתאם לגישה זו, הרב חיים דוד הלוי התיר גם שביתה של מלמדי תורה, בנימוק הבא:

חיוב לימוד תורה מוטל על ההורים. ואילו המורים תמורת שכר המשולם להם, אם על ידי ההורים, או גוף ציבורי אחר הבא במקומם, מקבלים עליהם את התפקיד ללמד את ילדי ישראל תורה כשלוחם של ההורים. מעתה, כל זמן ששכרם של המורים משולם לשביעות רצונם, שליוחותם קיימת וחובתם בעינה. אך למן הרגע שהגיעו למסקנה שאין שכרם מגיע "כדי צורכם להם ולבני ביתם" כלשון ההלכה, הרי שפקעה מאותה שעה חובתם, משום שפקעה

34. שו"ת עשה לך רב ו, סג.

שליחותם, שהיתה מבוססת על תשלום שכרם. ולכן, כל חומרת ביטול תורה חלה מאותה שעה על ההורים, וחובתם היא להתפנות מעיסוקיהם וללמד את בניהם תורה.³⁵

מאחר שהחובה ללמד את הילדים מוטלת על ההורים ולא על המלמדים, רשאים המלמדים לשבות כדי לשפר את תנאי השכר שלהם. אמנם, הרב הלוי ציין כי השביתה מוצדקת רק אם היא נועדה לאפשר שכר שיש בו כדי לפרנס כראוי את המלמדים ואת בני משפחותיהם, אך את הקביעה מה בדיוק דרוש לשם כך הוא הותיר בידי המלמדים, ולא דרש אישור של גורם אובייקטיבי ("אדם חשוב").

גישה שנייה נוטה לאסור שביתה בשירותים חיוניים, ונראה כי שותפים לה רוב הפוסקים. כך למשל, קבע הרב משה פיינשטיין בעניינם של מלמדי תורה:

כיון שבטול תינוקות של בית רבן הוא חטא גדול, שאין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן... מאחר שכבר קבל עליו (=המלמד את התפקיד) שעתה היה מוטל רק עליו וכשיבטל אותם נמצא שהוא המבטל, וחטא אסור לאדם לעשות בשביל הרווחת ממון, ויאסר ממילא גם הוא לילך לבקש אף פרנסה אחרת עד שיעמיד אחר תחתיו.

וזהו מדינא, אבל אם הוא באופן שאין להם כדי צורכן, שלכן קשה לפניהם ללמד בטוב עם התלמידים. והאומדנא חזקה וברורה שאם לא ילמדו יום או יומיים יועיל שהמתעסקים ישלמו בזמן ויוסיפו להם כדי צורכן. אז אולי יש מקום להתיר מהא ד"עת לעשות לה' הפרו תורתך" כדי שזה יועיל שיוכלו ללמד אתם כהוגן כשלא יצטרכו לדאוג ולהטרד בחזרה אחרי עוד איזה פרנסה. אבל צריך על זה ישוב דעת גדול ולאמוד הדבר היטב בכל הפרטים ולכן צריך להתרחק מזה בכל האפשרי.³⁶

35. שם ה, כג.

36. שו"ת אגרות משה חו"מ א, נט.

הרב פיינשטיין אוסר אם כן להשבית את לימוד התורה, אך הוא מסייג, שכאשר שכר המלמדים נמוך באופן מובהק, ניתן לקיים שביתה קצרה לשם העלאת שכרם, מתוך הנחה שהשביתה קצרה של מערכת החינוך תגרום להעלאת שכר המורים וליציבות רבה יותר בהמשך. כך שבסופו של יום ההשביתה תגביר את לימוד התורה.

באופן דומה, גם הרב שלמה זלמן אויערבך פסק שניתן להשבית את לימוד התורה כאשר המלמדים מקבלים שכר נמוך מדי:

ואם יראה שבאמת מקופחים הם בשכרם יש לנהוג גם בזה מנהג דרך ארץ, ואין לחוש כלל לעון ביטול תורה של תינוקות של בית רבן. והאחריות מוטלת בעיקר על הבעלי בתים ופרנסי העיר שאינם רוצים לפרנס כראוי את המלמדים ופעמים שביטולה של תורה זהו יסודה.³⁷

לעומתם, הרב עובדיה יוסף אסר שביתה בבתי הספר ואף קרא למלמדים להפר את השביתה:

לפיכך חובת כל המורים יראי ה' וחושבי שמו הנאמנים לתורתנו הקדושה, להתקומם כאיש אחד חברים נגד השביתה הזאת הנוגדת את דעת התורה וההלכה, ויאבקו לשיפור מעמדם ושכרם בדרכים אחרות. ואם בכל זאת חס ושלום תפרוץ השביתה, ולא יוכלו להפר אותה, עליהם לעשות מאמץ עליון לאסוף את התלמידים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, או אפילו לבתיהם, בתקופת ימי השביתה, וללמדם דעת ומוסר השכל, צדק ומשפט ומישרים.³⁸

גישה דומה נקט הרב שלמה גורן, פוסק, הוגה ופרשן בישראל במאה ה-20, בהיותו הרב הראשי לישראל בנוגע לשביתת הרופאים, כאשר פרסם את ההודעה הבאה:

37. שו"ת מנחת שלמה א, פז.

38. שו"ת יחווה דעת ד, מח.

א. על הרופאים לחזור לעבודתם ולתפקידם, ואינם רשאים בשום פנים, להימנע מהגשת עזרה רפואית בבתי חולים ובמרפאות, כפי שנוכחנו לראות שזו מצוה שיש בה משום פיקוח נפש.

ב. מאידך רשאים הרופאים להתנות על גובה שכרם ועליהם להודיע להנהלת בתי החולים, שעל דעת כן הם חוזרים לעבודה, שימלאו את דרישותיהם הכספיות. ועל פי דין והלכה רשאים הרופאים לקבוע את גובה שכרם.³⁹

רוצה לומר, לרופאים אין זכות לשבות, אולם, על פי ההלכה הם רשאים לקבוע את שכרם באופן חד צדדי, והדבר יחייב את המעסיקים. ברור שבשיטת המשפט הנוהגת במדינת ישראל (ומסתבר שכך גם על פי ההלכה) קביעת השכר על ידי הרופאים לא תחייב את המעסיקים, מה שמשאיר את הרופאים ללא אמצעי לחץ כלשהו.

הרבנים הראשיים שכיהנו אחרי הרב גורן, הרב מרדכי אליהו, פוסק ומקובל בישראל במאות 20–21, והרב אברהם שפירא, קראו לרופאים לחדול משביתות ולהעביר את המחלוקת עם המעסיקים לבוררות:

הדרישות הכספיות של הרופאים, ובמיוחד של הרופאים הצעירים, שהן צודקות מאוד, ניתן לתת לבירור לוועדה מוסכמת. אבל בכל אופן אין הקיפוח מתיר תוך תקופת העבודה להזניח בתי חולים ומרפאות שמטפלים באנשים חולים, שהעדר טיפול רפואי מלא עלול לסכן את חייהם.

אנו פונים לכל רופא ורופא באשר הוא, להישמע למצפון האנושי והרפואי ולא לנקוט בצעדים חסרי אחריות מעין אלו, הפוגעים בקיומו וביישובו של עולם של עולם, והמונע עצמו מלרפא הרי זה שופך דמים. כן אנו פונים לממשלה להקים מוסד לבירור בענין תביעותיהם הכספיות של הרופאים.⁴⁰

39. הרב גורן, שביתת הרופאים.

40. הרב שפירא והרב אליהו, קריאה לרופאים.

כלומר, כאשר מדובר בשירות חיוני שלא ניתן להשביתו, יש לפתור את הסכסוך באמצעות בוררות. כזכור, גישה זו הולמת את גישתו של הראי"ה קוק וסיעתו, התומכת בבוררות חובה בכל סכסוך עבודה, שאותה ביקרנו לעיל. עם זאת, נראה כי יש מקום ליישם גישה זו בתחום של שירותים חיוניים.

ה. מסקנות

התורה קובעת מערכת של איזונים בין עובדים ומעסיקים. מצד אחד, ההלכה מכירה בזכותם של עובדים להתאגד ואינה מכירה בתוקפה של התחייבות שלא להתאגד. מצד שני, ההלכה אינה מכירה בכוח של מיעוט העובדים לכפות התאגדות על רוב העובדים (ויש אף הסבורים שרוב העובדים אינם יכולים לכפות על המיעוט להתאגד).

זכות ההתאגדות נגזרת מעקרונן השוק החופשי ומערך החירות, והיא אף מממשת את ערך האחרוה בהיותה מגבירה את הסולידריות בין העובדים.⁴¹ ערך החירות תומך בכך שהסדרת תנאי העבודה תיעשה בדרך של משא ומתן ולא בדרך של חקיקה. כמו כן ערך החירות מחייב הכרה בזכותו של העובד לבחור האם ומתי להתאגד, והוא שולל את זכות העובד להתחייב שלא יתאגד.

אל מול זכותם של העובדים להתאגד, ההלכה מכירה בזכותו של המעסיק להציע לעובדים המועילים לו ביותר שלא להתאגד ולחתום על חוזים אישיים, או לפטר את מי שבחר להתאגד.

כל זה שונה במובנים רבים מן הקבוע בחוק הישראלי, המאפשר לשליש מן העובדים להקים ארגון יציג,⁴² אוסר לפטר עובד שהתאגד,⁴³ ועוד. חוקים אלה תקפים על פי ההלכה, המאפשרת לקבוע כללים השונים מאלה

41. אמנם, כאשר התאגדות של עובדים חזקים בענף מסוים פוגעת בעובדים חלשים בענפים אחרים, או בעובדים בלתי מאוגדים באותו ענף, נדרשת התערבות ממשלתית להגביל את כוח ההתאגדות, כדי למנוע פגיעה בערך האחרוה שהוא ערך יהודי מובהק ומרכזי.

42. סעיף 4 לחוק הסכמים קיבוציים, תשי"ז-1957.

43. בניגוד לסעיף 33(י) לחוק הסכמים קיבוציים, תשי"ז-1957.

שההלכה קובעת בענייני ממון. אולם, יש לבחון מעת לעת האם הכללים הקיימים מוטים באופן מוגזם לטובת העובדים ואף גורמים לעובדים עצמם נזק. שהרי במקום בו החוק פוגע בזכויות המעסיק, המעסיק יכול להגיב בסגירת העסק או במעבר להעסקת עובדי קבלן.

בנוגע לזכות השביתה, ראינו שהראי"ה קוק צידד בקידום בורות חובה כאמצעי מרכזי ליישוב סכסוכי עבודה, ונראה כי יש ליישם גישה זו בתחום השירותים החיוניים (כגון, מערכת הבריאות, מערכת החינוך, עובדים סוציאליים, חברות החשמל והמים) ועל מונופולים חזקים (רשות שדות התעופה וכדומה), כדי לאפשר הגנה על עובדים חלשים בתחומים בהם השביתה אסורה על פי התורה, וכדי להגן על מעסיקים מפני כוח מופרז של עובדים בתחומים אלה.

בשירותים שאינם חיוניים, רוב הפוסקים מכירים בזכותו של העובד לשבות, אך חלקם אסרו השבתה של מקום העבודה. צידדנו באימוץ עמדתו של החזון איש, שהכיר בזכות העובד לשבות אך שלל את זכות העובדים להשבית את מקום העבודה. גישה זו מאפשרת לעובדים להפעיל לחץ על המעסיקים, אך כאשר דרישות העובדים מוגזמות בעיני המעסיק, מתאפשר לו להביא עובדים אחרים שימלאו את מקומם של העובדים השובתים. לפיכך, יש לפעול לשינויו של החוק, באופן שיאסור השבתה של מקום העבודה.

בשולי הדברים יוער, שיש מקום להתערבות ממשלתית לצורך הגנה על זכויות עובדים המתקשים להתאגד, על מנת שכוחם הכלכלי יבוא לידי ביטוי, והם לא יאבדו מה שהיו יכולים להשיג אילו היו מצליחים להתאגד. את הקושי של עובדים אלה להתאגד יש לראות כ'כשל שוק', המונע מחלק מן ה'שחקנים' להשתתף בתחרות החופשית ולנהל משא ומתן הוגן, באופן שיבטיח להם את מלוא הזכויות שיש בכוחם להשיג. במצב זה, ההתערבות הממשלתית מוצדקת, משום שבלעדיה המשא ומתן על תנאי העבודה מתנהל מול כל עובד לבדו, באופן המעניק למעסיק כוח רב מדי.

פרק טו

שכר מינימום

סוגיית שכר המינימום היא מקרה מבחן מצוין למורכבות של ניתוח כלי מדיניות מסוים לאור גישת הרווחה היהודית.

קביעת שכר מינימום פוגעת בחירותם של המעסיק ושל העובד לקבוע את השכר על פי ראות עיניהם. בהתאם לגישה היהודית, הרואה בחירות ערך חשוב, ניתן להצדיק התערבות כזו רק אם היא תקדם את ערך האחוה, שגם לו חשיבות רבה.

א. רקע

בארה"ב חוקק חוק שכר מינימום בשנת 1938,¹ כחלק מה'ניו-דיל'.² בישראל נהג שכר מינימום מכוח הסכם קיבוצי משנת 1972, ובשנת 1987 חוקק חוק שכר מינימום. על פי החוק, עומד שכר המינימום משנת 1997 על 47.5% מהשכר הממוצע במשק, והוא מעודכן אחת לשנה, בהתאם לשינוי בשכר הממוצע במשק.³ משמעותה של הצמדת שכר המינימום לשכר הממוצע היא שגם כאשר עולה השכר של העשירונים הגבוהים בלבד, עולה גם שכר המינימום. נכון למועד כתיבת שורות אלה, שכר המינימום נקבע בהוראת שעה הקובעת כי החל משנת 2017 שכר מינימום יעמוד על 5,300 ₪.⁴

1. לוי, שכר מינימום, עמ' 11.

2. Chapter 3: The Department.

3. סעיף 1(2) לחוק שכר מינימום, תשמ"ז-1987.

4. סעיף 1(5) לחוק שכר מינימום, תשמ"ז-1987.

מחקר של בנק ישראל שבדק את היקף הציות לשכר המינימום מצא כי בשנים 1996 עד 1999, בנוגע לעובדים ישראלים, למעלה מ-90% מן המעסיקים מציינים להוראות החוק בעניין זה.⁵ מחקר דומה שנערך מספר שנים מאוחר יותר מצא שככל ששכר המינימום עלה, כך ירדה מידת הציות לחוק, אולם, בסופו של דבר בין השנים 2012 ו-2018 ירד הציות לחוק באחוזים ספורים (מיותר מ-90% למעט פחות מ-89%). נתונים אלו מבהירים שהחוק השפיע באופן ניכר על השכר בשוק העבודה.

ב. השפעת שכר מינימום על שיעור האבטלה

אחת הטענות המרכזיות נגד חוק שכר מינימום היא, שהוא גורם לאבטלה. אלא שמחקרים העלו ששכר מינימום גורם לפיטורי עובדים וסגירת פירמות העוסקות בתחום המוצרים הסחירים, שניתן לייבא מחו"ל.⁶ לעומת זאת, בתחום המוצרים הלא-סחירים, אותם לא ניתן לייבא, קביעת שכר מינימום גורמת לעליית מחירי המוצרים בלבד.⁷

ההסבר לכך ברור: בתחום המוצרים הסחירים המחירים קבועים, כיוון שהם תוצאה של תחרות בין לאומית. לפיכך, העלאה כפויה של השכר מגדילה את הוצאות הייצור במידה כזו, שחלק מהמעסיקים אינם מסוגלים או רוצים להמשיך ולייצר עוד. לעומת זאת, בתחום המוצרים הלא-סחירים, קביעת שכר מינימום ממדינה מסוימת מחייבת את כלל המעסיקים באותה מדינה, ולכן כולם מעלים את מחיר המוצר, כדי לפצות על עליית עלויות הייצור.

מחקרים אלו מלמדים, שבדרך כלל, המעסיקים אינם נושאים בנטל שכר המינימום. מעסיקים בתחום המוצרים לא-סחירים מגלגלים את עלות השכר

5. גוטליב, פלוג וקסיר, הצעה לשינוי, עמ' 15-24.
6. מוצרים סחירים הם מוצרים הנסחרים בשוק הבינלאומי, לעומת מוצרים לא-סחירים שהם מוצרים שהמשק יכול לצרוך אך ורק מייצור עצמי. בעולם של מסחר בין לאומי חופשי, מוצרים לא-סחירים הם בעיקר שירותים אנושיים, כיון שאותם לא ניתן לייבא מחו"ל.
7. ראו סיכום של עבודות בעולם, והוכחת המודל במשק הישראלי – קסיר, פלוג ורובינשטיין, השפעת שכר המינימום, עמ' 2.

הנוספת על הקונים, ומעסיקים בתחום המוצרים הסחירים נאלצים להפסיק את הייצור במדינה לחלוטין, ובדרך זו מביאים לגידול באבטלה.

מצב זה מעורר שתי שאלות: האחת, האם נכון לקבוע שכר מינימום, בידיעה שהוא יגרום לעלייה מסוימת באבטלה? השנייה, האם מוצדק לקבוע שכר מינימום, בהכירונו בכך שעלויות העלאת שכר המינימום יגולגלו בסופו של דבר אל הצרכנים?

ג. שכר מינימום – זכות או חסד

ברמה הערכית, יש שראו בשכר המינימום זכות של העובד, הזכאי לשכר הולם על עבודתו. גישה זו עולה מדבריה של יוזמת החוק, חברת הכנסת אורה נמיר, בישיבת הכנסת בה אושר החוק:

ייחודה של החברה הישראלית היה, מראשיתה, הבטחת קיום הוגן לכול. היא חרתה על דגלה, לאחר מאבקים קשים, את הבטחת זכותו של האדם העובד להתפרנס מעבודתו ולחיות ממנה בכבוד, כאדם עובד וגאה ולא כנתמך סעד.⁸

כלומר, ההנחה היא שיש לעובד זכות לשכר ראוי, שאיננו נגזר מהיצע וביקוש, ומשקף את ההשקעה של העובד בעבודה. החוק נועד אפוא להבטיח תגמול ראוי לעובד, שאינו מתוגמל כראוי בשוק החופשי.

בהתאם לגישה זו, אך טבעי הוא שגובה שכר המינימום יהיה תלוי בשכר הממוצע במשק, כיון שכך באה לידי ביטוי ההערכה הנכונה לעבודתו של העובד, ביחס לנהוג במשק, ומוצדק גם לקבוע לשכר המינימום מנגנון עדכון אוטומטי, המצמיד את שכר המינימום לשכר הממוצע.

לפי גישה זו, העובדה שקביעת שכר המינימום מגדילה את שיעור המובטלים בחברה אינה מהווה בעיה מוסרית, שהרי אין לשלול מעובד את זכותו, על מנת למנוע את פיטוריו של עובד אחר. גישה זו מהווה חלק

מתפיסת השוויון הכלכלי, על פי כל אדם זכאי לשכר הולם על עבודתו, ללא קשר למחיר המקובל בשוק.

אחרים ראו בשכר המינימום אמצעי לסייע לחלשים בחברה, מעין צדקה לעובד החלש, ששכרו בשוק החופשי נמוך מאוד, לשם מימוש ערך האחוה. זו הייתה השקפתם של כלכלני בנק ישראל שהבהירו כי:

מטרותיו העיקריות של חוק שכר מינימום הן לאפשר לעובדים רמת חיים יחסית מינימלית, ולצמצם את ממדי העוני בישראל.⁹

בהתאם לתפיסה זו, במחקרים של בנק ישראל מושווה שכר המינימום לשכר החציוני,¹⁰ המשקף את שכרו של מעמד הביניים. בדיוק כשם שקו העוני נקבע בהתאם ל-50% מהשכר החציוני. גישה זו מבקרת את הצמדת שכר המינימום לשכר הממוצע.

עמדתם המסורתית של אנשי הימין הכלכלי היא שיש לבטל את שכר המינימום משום שהוא גורם להקטנת מספר העובדים ולאבטלה. מי שנפגע מכך הם דווקא העובדים החלשים ביותר שבאופן תיאורטי יכלו לעבוד בשכר נמוך משכר מינימום ונשארו מובטלים.¹¹

ד. ניתוח שכר מינימום מזווית ערכית

התערבות בחקיקה בגובה השכר מוכרת בהלכה היהודית, מאז ימי המשנה:

רשאין בני העיר לפסוק לכל השערים ולומר דבר פלוני בכך וכך, ושכר הפועלים שלא ישתכרו אלא בכך וכך ולקנוס כל מי שעובר על תקנתן.¹²

9. גוטליב פלוג וקסיר, הצעה לשינוי, עמ' 1.

10. שם, לוח 1.

11. פרידמן, החופש לבחור, עמ' 233–234.

12. טור חו"מ סימן רלא (ע"פ תוספתא בבא מציעא יא, כג). חלק מהפרשנים (ראו למשל: יד רמה, בבא בתרא ח ע"ב, צא) ביארו שהכוונה לתקנה המגבילה את שכר המקסימום של העובדים, אולם, מהמקורות עולה שניתן כל הגבלה על שיעור השכר.

אלא שהשאלה היא מתי יש להתערב ובאיזו מידה. התשובה לשאלה זו נגזרת משאלת היסוד, האם מבחינה מוסרית יש שכר ראוי. עיון במקורות מלמד כי אין בהלכה מקורות המחייבים תשלום שכר לעובד,¹³ אלא רק חובה לשלם את השכר שסוכם עם העובד.

יתר על כן, הטענה שעובד זכאי לשכר מסוים שיאפשר לו לחיות בכבוד אינה יכולה לעמוד במבחן המציאות, משום שחיים בכבוד תלויים לא רק בשיעור ההכנסות אלא גם בשיעור ההוצאות. על פי זה היה נכון לקבוע את השכר בהתאם להוצאות של העובד, ולהבחין בין עובדים על פי גודל המשפחות שלהם או על פי שיעור הנכסים שלהם (שהרי ברור שעובד בעל דירה זקוק לפחות הכנסות מאשר עובד השוכר דירה). כמו כן, על פי הלך מחשבה זה מן הדין היה לבחון גם את שכרו של בן הזוג ולשקלל אותו בחשבון.

לגישת בנק ישראל, ששכר מינימום נועד לצמצום העוני יש יסוד בתורה, כעולה מדברי הרמב"ם, שכתב:

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 ותושב וחי עמך" כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.¹⁴

כלומר, הצדקה הטובה ביותר היא זו שמונעת את נפילת המקבל למצב בו הוא נזקק לקבץ נדבות. הדרך לממש צדקה זו היא הן בהצעת עבודה והן ב'מתנה'. שכר מינימום הוא מעין שילוב בין עבודה ומתנה. יש בו מן ה'מתנה, משום שהוא מבטיח לעובד שכר גבוה ממחיר השוק החופשי,

13. חוץ מן הראשון לציון, הרב בצמ"ח עוזיאל (שו"ת משפטי עוזיאל, חו"מ, מד) שכתב: "מצות עבודה עברית אינה נשלמת רק בהעסקת הפועל העברי בעבודה בשכר, אלא מצוה זו מחייבת את כל בעל הבית לשלם לפועליו בשעור זה שיוכל הפועל לפרנס את עצמו במדת רמת דרגת החיים שבמקום עבודתו". אלא שהמקורות עליהם הוא הסתמך אינם מובהקים, והדעת נותנת שלא הייתה כוונתו לפסוק הלכה אלא להורות על הדרך המוסרית הנכונה.

14. רמב"ם מתנות עניים י, ז, וכן שולחן ערוך יו"ד רמט, ו.

אך יש בו גם מן ה'עבודה', משום שהוא מותנה בעבודה ומהווה תמריץ משמעותי להעדיף עבודה על פני קצבאות.

אמנם, יש לשקול את מחיר החוק ואת השפעתו על שיעורי האבטלה. כאשר העלות שכר המינימום גורמת להגברה משמעותית של האבטלה הוא הופך מפתרון לבעיה, כיוון שבמקום לעודד עבודה הוא מעודד אבטלה ונזקקות.

עוד יודגש, שאף ששכר מינימום גורם נזק מסוים למשק, הרי שהשפעתו מצטרפת למגמה הכללית של התאמת המשק לשוק הגלובלי. מדינת ישראל שהיא חלק מהעולם המפותח חייבת למקד את הייצור שלה בענפים עתירי השכלה ושכר, ולא בענפים עתירי עבודה ומעוטי שכר. שכר המינימום תורם לכך, בהיותו מעמיס עול נוסף על יצרני המוצרים עתירי העבודה, ובעקיפין, מאיץ את תהליך הצמצום של ענפים אלה.

בהקשר זה יודגש, שאף אם ההצדקה לקביעתו של שכר מינימום מבוססת על הרצון לסייע לעובד החלש, משעה שנחקק החוק בעניין זה, מוטלת על המעסיק חובה לשלם לעובד את שכר המינימום ככל שכר אחר, ואין לראות בשכר מתן צדקה או סיוע לנזקקים. לפיכך, גם עובד שאינו זקוק לסיוע זכאי לקבל שכר מינימום.

ה. סיכום

התערבות בשיעור השכר מהווה פגיעה בערך החירות והיא מוצדקת רק לשם הגנה על ערך האחוזה, אך לא לשם חתירה לשוויון כלכלי, שהיהדות אינה רואה בו ערך.

מצאנו כי המקורות אינם תומכים בטענה שיש 'שכר ראוי', המגיע לכל עובד באשר הוא, ובכל זאת יש הצדקה לקביעת שכר מינימום כדי לסייע לעובדים החלשים, וסיוע זה, כפי שלימדנו הרמב"ם, הוא בגדר צדקה ברמה הגבוהה ביותר.

בהתאם לתפיסה ששכר מינימום נועד לצמצם את העוני ולעודד תעסוקה, יש לבחון האם קביעת שכר מינימום או העלאת שיעורו מגדילים באופן

משמעותי את שיעור האבטלה. ככל שמתברר שקביעת שכר המינימום מגדילה באופן משמעותי את שיעור המובטלים בחברה, יש לפעול להפחתתו. נראה כי במבחן התוצאה, העלאת שכר המינימום ל־5300 ₪ בחודש בשנת 2017 הייתה מוצדקת, בהתחשב בשיעור הציות הגבוה לחוק, ובשיעור האבטלה הנמוך מאוד בשנים 2018 עד 2020 (עד פרוץ מגפת הקורונה).¹⁵

15. האבטלה בשנים אלה עמדה על 4% בקירוב, ראו בעניין זה: לוח ז'4".

אסיף ונעילת שערים

את השער הראשון פתחנו בסקירה של הערכים שביסוד תפיסת הרווחה היהודית, וניתחנו אותם בהתאם לשלושת ערכי היסוד של המהפכה הצרפתית: החירות, האחווה והשוויון.

ראינו שתורת ישראל מצדדת בחירות ושוללת שעבוד של אדם לאדם, הנתפס כחותר תחת עקרון שעבוד האדם לאל. על מנת להגן על חירות האדם, הגבילה התורה את כוחו של האדם לשעבד עצמו מרצון לאחרים. תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בעמדה עקבית המעודדת עצמאות כלכלית, המבטיחה את החירות והמטילה לצידה גם אחריות. תפיסה זו קרובה במהותה לגישה הקפיטליסטית.

עוד מצאנו, שתורת ישראל מקדמת את ערך האחווה, בדרך של עידוד ערכות הדדית רחבה שתכליתה להבטיח את רווחתם של נזקקים, בחומר וברוח. עם זאת, תורת ישראל אינה רואה ערך ביצירת שוויון כלכלי, ואינה חותרת לצמצום פערים כלכליים בחברה.

למדנו כי על פי התפיסה היהודית, המצוקה הכלכלית הקיימת בחברה היא מעין 'חוק טבע' שיסודו בגזירה אלוקית. חוק שמציב בפני האנושות אתגר שיש להתמודד איתו בדרך של דאגה לעני ולדל. תפיסה זו דוחה כמובן את התפיסה המקובלת בהגות המודרנית, ה'מאשימה' את העני במצבו הכלכלי הגרוע (התפיסה הקפיטליסטית), או לחילופין, מאשימה את העשירים במצבם הכלכלי העלוב של העניים (התפיסה הסוציאליסטית). בהתאם לתפיסה זו, השאיפה למגר את בעיית העוני בפרט, ואת המצוקה האנושית בכלל, היא שאיפה חסרת תוחלת, שעלולה להביא את האדם לידי יאוש. תחת שאיפה זו מציעה התורה חובה נצחית לסייע לעני ולדל,

חובה המדרבנא את האדם לעשייה חברתית בלתי פוסקת לצמצום המצוקה, כמיטב יכולתו.

מצאנו שערך האחווה היהודי נשען על תפיסה הקוראת לנסות ולשנות את ההתנהלות הכלכלית הטבעית המונעת מכוחה של "היד הנעלמה", שבבסיסה מניעים כלכליים אנוכיים. עם זאת, בהתאם לתפיסה הרואה בערך החירות ערך יסודי, תורת ישראל אינה דוגלת בביטול השוק החופשי ואף מסתייגת מהתערבות יתר בהתנהלותו. על פי התפיסה היהודית יש לשמר את השוק החופשי, ולתת מקום לאינטרסים המניעים אותו, ובה בעת לעדן אותו ולתת מענה למצוקות שהוא יוצר.

גישה מאוזנת זו באה לידי ביטוי אף ביחס שבין האחריות האישית לאחריות החברתית. מערך החירות נגזרת התפיסה שהאדם, יותר מכל גורם אחר, נושא באחריות למצבו הכלכלי. בהתאם לכך, תורת ישראל מטילה על האדם אחריות אישית למצבו הכלכלי ומורה לו לפעול בדרך שתשמור על עצמאות זו, וככל שהדבר ניתן, להימנע מהסתמכות על אחרים ומקבלת סיוע מן הזולת. עם זאת, כאמור, תורת ישראל מבקשת לקדם אף את ערך האחווה, ולשם מימושו דורשת ההלכה מכל אדם לשאת גם באחריות חברתית לאחרים ולסייע לנזקק.

מצאנו גם, שהמקורות היהודיים מבטאים יחס אוהד לקניין הפרטי, הבא לידי ביטוי בהגנה על הזכות הטבעית לצבור נכסים, ובתפיסה הרואה בחיוב את צבירת העושר והעוצמה הכלכלית. תפיסה זו מעודדת יוזמה ואחריות אישית, ומקדמת את ערך החירות.

עם זאת, בניגוד לתפיסות קפיטליסטיות רווחות, ההלכה היהודית לא רואה בקניין הפרטי "ערך מקודש", ואף מסתייגת מהגנת יתר על הקניין הפרטי, באופן החותר תחת מימושו של ערך האחווה. הלכות רבות, ובראשן מצוות הצדקה, מדגימות הגבלה של זכות הקניין, ומעודדות התערבות מדודה בטבע הכלכלי ובשוק החופשי לשם מימוש ערך האחווה.

התוודענו לכך שהתורה כוללת שורה של מצוות העוסקות בעניינים החברתיים, ולצד זה מאפשרת חקיקה אנושית, שתישם את עקרונות התורה באמצעות כלים נוספים. מרכיב דינמי זה נותן ערך יהודי לחלק

מהכלים בהם נוקטת מדינת הרווחה. בשולי הדברים הדגשנו כי על פי ההלכה החובה לסייע לנזקקים אינה מבחינה הלכה למעשה בין יהודים ולא־יהודים בדומה לתפיסת השוויון האזרחי המקובל בימינו.

השער השני עסק בעקרונות הרווחה היהודית, שאותם ניתחנו בעזרת המודל של אספינג־אנדרסן, הכולל שלושה דגמים של מדינות רווחה: הדגם הליברלי, המקובל באנגליה ובארה"ב, השם במרכז את אחריות הפרט ואת השוק החופשי; הדגם השמרני, המקובל בגרמניה, המבוסס על מסגרות חברתיות, ובהן המשפחה, ופועל לשמירת המעמד הכלכלי אך לא חותר לשוויון. והדגם הסוציאלי־דמוקרטי, המקובל בסקנדינביה, המבוסס על התערבות של המדינה בשוק החופשי, לשם השגת שוויון כלכלי.

פתחנו בשאלת הגדרת העוני, ומצאנו כי ההלכה המקובלת משלבת למעשה בין הגישה הליברלית והגישה השמרנית.

בהתאם לגישה הליברלית, המבוססת על ערך החירות, העוני הוא מחסור בצרכים חיוניים שאינו מאפשר לאדם קיום בכבוד. הגדרה זו תואמת את ההגדרה ההלכתית שלפיה העוני מתבטא במחסור באמצעי קיום בסיסיים המקובלים בחברה.

בהתאם לגישה השמרנית, העוני מתבטא בחוסר יכולתו של העני לשמור על מעמדו הכלכלי. הגדרה זו הולמת את הדרישה ההלכתית לסייע לנזקק בשיעור "די מחסורו" הסובייקטיבי.

שאלה נפרדת, אך לא פחות מטרידה היא, מי הוא עני שראוי לסייע לו? בהקשר זה מצאנו, שעני שיש בידו כעת להיחלץ ממצבו הכלכלי הקשה על ידי עבודה, אינו זכאי לסיוע. ואולם, גם מי שיש בכוחו לעבוד, אך בשל קשיים אישיים וחברתיים מתקשה לעבוד, זכאי לסיוע.

יתר על כן, גם מי שנוזקק לסיוע עקב מעשה או מחדל שלו בעבר זכאי לסיוע, ואין 'להענישו' על מחדליו בעבר באמצעות שלילת זכותו לקבל סיוע. אולם, מי שהסיוע עלול לחזק אצלו התנהגות שלילית בהווה (כגון, צריכת סמים או הימורים) אינו ראוי לסיוע.

מכאן עברנו לדון בשאלת האחריות לפתרון המצוקות החברתיות, ומצאנו שתורת ישראל יוצרת מדרג אחריות שלפיו בראש ובראשונה כל אדם אחראי למנוע מעצמו מצוקה ולהתמודד עמה (בדומה לדגם הליברלי). משעה שמתברר שאין בכוחו לשאת באחריות זו, מוטלת האחריות על המשפחה ועל הקהילה הטבעית (בדומה לדגם השמרני), על היחידים באמצעות צדקה פרטית (נדבנות), ובסופו של דבר, אף על הקהילה הפוליטית, באמצעות צדקה ציבורית (בדומה לדגם הסוציאל-דמוקרטי).

עוד מצאנו, שההלכה אינה מצדדת בגישה המכירה בזכויות חברתיות, ותחתיה מציעה גישה המצדדת בהטלתן של חובות חברתיות. על כן, מצנת הצדקה הפרטית מטילה חובה על הנותן ולא מקימה זכות למקבל. גישה זו משמרת את מרכיב החסד שבסיוע לנזקקים, ואף מעניקה לנותנים את הסמכות לשקול כיצד לסייע לנזקקים (פטרנליזם).

את השער השני חתמנו בדיון על תבנית הסיוע, והראינו שעל פי התורה יש חובה לסייע אך ורק לעניים, סיוע סלקטיבי התואם את הדגם הליברלי. לצד זה, מצאנו שיש גם יתרונות לא מבוטלים בסיוע אוניברסלי, המקובל בדגם הסוציאל-דמוקרטי, בין השאר בכך שהוא יוצר תמריץ לעבודה. בהתאם לכך, הסקנו שככלל, דגם הסיוע הוא הדגם הסלקטיבי, אך המדינה רשאית לבחור גם בדגם של סיוע אוניברסלי, ככל שלסיוע מסוג זה תהיה תכלית ראויה.

השער השלישי יוחד לדיון פרטני בסוגיות יסוד מעולם הרווחה. פתחנו בהבטחת רווחתם של קשישים, ומצאנו שגישת הרווחה היהודית מתמקדת בפעולות חיזוק העצמאות הכלכלית של קשישים שתמנע מהם מצוקה, בסיוע לקשישים נזקקים ובצמצום הניכור והבדידות שלהם.

הכלים להשגת מטרות אלה הם: הסברה וחקיקה שתכליתה לעודד את הציבור לחסוך כסף במידה שתאפשר לו לקיים את עצמו בימי הזקנה (ברוח הדגם הליברלי), ודאגה של המשפחה והקהילה לרווחתו הנפשית (ברוח הדגם השמרני), בצד הכרה באחריות המדינה להעניק סיוע כלכלי וחברתי לקשישים הזקוקים לכך.

מן הקשישים עברנו אל חינוך הילדים, ועמדנו על כך שבתפיסה היהודית, צמצום המחסור הרוחני חשוב לא פחות מצמצום המחסור הכלכלי, ובשל כך החינוך היה למוקד העיסוק היהודי לאורך אלפי שנים.

מדין התורה, מערכת החינוך היהודית מבוססת על הדגם השמרני, המתבסס על המשפחה, ומייעד למדינה את התפקיד לכפות על ההורים למלא את חובתם כלפי ילדיהם. בצד חובה זו מוטלת על כל יחיד חובה ללמוד תורה ולדאוג לחינוכו שלו. רק בשלב מאוחר יותר, התקבעה תקנה המייסדת מערכת חינוך ציבורית, ברוח הדגם הסוציאלי-דמוקרטי.

החינוך המקצועי של הילדים מוטל על האב, ותכליתו לאפשר לילדים לפתח עצמאות כלכלית, המממשת את ערך החירות והאחריות האישית. עם זאת, במקורות מצאנו עדויות לכך שהקהילות מימנו לימודי מקצוע לילדים עניים, ברוח ערך האחוה, וברוח זו, ניתן גם להקים מסגרות חינוך ממשלתיות לצורך השגת מטרה חשובה זו.

את הפרקים הבאים הקדשנו לשוק העבודה. מצאנו שההלכה מספקת הגנה ייחודית לעובדים, בתחומים שונים. בכלל זה, הגנה על שכר העובד, המממשת את ערך האחריות המחייב את המעסיק לעמוד בהתחייבויות שלו, הגנה על זכות העובד להשתחרר מהסכם העבודה, המממשת את ערך החירות של העובד, והגנה על תנאי העבודה, המממשת את ערך האחוה.

בהקשר זה מצאנו שיש מגמה בהלכה להרחיב את זכויות העובדים בעזרת תקנות חכמים החלות באופן אוניברסלי על כלל העובדים, ולא רק על החלשים שבהם. בהתאם לכך, ראוי להכיר בתוקף ההלכתי של חוקי המגן של מדינת ישראל, שנועדו להרחיב את ההגנה על העובדים.

מן הדיון בזכויות האישיות של העובד, עברנו לדיון בזכות ההתאגדות ובזכות השביתה. למדנו שככלל, זכויות אלה נגזרות מעקרונות השוק החופשי ומערך החירות, אך יש בהן גם מימוש של ערך האחוה בין העובדים. יחד עם זאת, בצד זכותם של העובדים להתאגד, ההלכה מכירה גם בזכותו של המעסיק להציע לעובדים המועילים לו ביותר שלא להתאגד, או לפטר את מי ששובת.

בנוגע לדרך לפתרון סכסוכי עבודה, נחלקו גדולי ישראל. הרב קוק צידד בבוררות חובה, גישה שהצענו ליישם בתחום השירותים החיוניים בלבד. בכל הנוגע לשירותים שאינם חיוניים, הצענו לקבל את דעת החזון איש, שהתיר שביתה אך אסר השבתה. דרך זו תאפשר לעובדים להפעיל לחץ על המעסיקים, אך כאשר דרישות העובדים מוגזמות מבחינה כלכלית, יוכל המעסיק לפטרם ולהביא עובדים אחרים במקומם.

ולבסוף, מצאנו שההלכה אינה קובעת הגדרה חד משמעית ל'שכר ראוי', אך נראה כי מן העיקרון שקבע הרמב"ם בדבר מימוש ערך האחוה בדרך של העסקת עניים ניתן להסיק שיש הצדקה לקביעתו של שכר מינימום, אשר יבטיח לעובדים קיום בכבוד.

יצאנו למסע בו ביקשנו לבחון מה הם עקרונותיה של תפיסת הרווחה היהודית, ומצאנו כי ערכי היסוד הם: החירות והאחוה. בין שני ערכים אלו מתקיים איזון עדין. ערך החירות מעודד את קיומו של שוק חופשי, ואת הטלת האחריות למצב הכלכלי על האדם עצמו, בעוד שערך האחוה דורש מכל אדם שלא להסתגר בד' אמותיו, אלא, בצד דאגתו למצבו הכלכלי, לדאוג גם לרווחת הזולת, במידה שתאפשר לו תנאי קיום סבירים.

ניתוח יסודי של תפיסת הרווחה היהודית חשף נקודות חפיפה רבות בין תפיסה זו לדגם השמרני של המדיניות הכלכלית, כפי שהגדיר אספינג-אנדרסן. חפיפה זו באה לידי ביטוי בהדגשת הערך של השמירה על המעמד החברתי של הנזקק, ובהכרה באחריותה של המשפחה והקהילה הטבעית למצבו של הפרט. בעולם המודרני, אחריות זו עשויה להיות ממומשת גם בעזרת הקהילה הפוליטית, המדינה, כשלוחה של הציבור כולו למימוש ערך האחוה, באמצעות גביית מיסים וחלוקת קצבאות לנזקקים, בשיעור ובהיקף שבעבר היו בלתי אפשריים.

תפיסת הרווחה היהודית מסתייגת מן הנטייה, הקיימת בעיקר בתפיסת הרווחה הסוציאליסטית או הסוציאלי-דמוקרטית, לראות במדינה אחראית לחיסול המצוקה, העוני והפערים הכלכליים בחברה. נטייה זו מבוססת על תפיסת עולם הרואה בפערים אלה 'תקלה' שנוצרה באשמתה של החברה.

המקורות היהודיים מלמדים אותנו, שתפיסה זו היא שגויה, שהעוני אינו תופעה מלאכותית, 'תקלה' שנוצרה ב'אשמת' העני או העשיר. אלא זוהי תופעה טבעית, שקיומה נועד להניע את האדם לפעול לצמצום המצוקה ככל יכולתו, בהכירו בכך שלעולם "לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, יא).

תפיסה זו משליכה במישרין על העקרונות המעשיים של הענקת הסיוע לנזקקים, שכן היא מחייבת מתן סיוע בדרך שמאפשרת קיום בכבוד, מחד גיסא, אך גם אינה פוגעת בערך העצמאות והאחריות האישית של הנזקק לגורלו מאידך גיסא.

חיבור זה נושא אמנם אופי יישומי, ויש בו המלצות שונות בדבר הדרך הראויה לעיצוב וגיבוש של מדיניות רווחה כלכלית, בהתאם לתפיסת העולם העולה ממקורותינו. עם זאת, זוהי אינה פסיקת הלכה אלא קריאת כיוון. קריאה שרצוי שתעמוד בפני מקבלי ההחלטות, מתוך תפילה ותקווה, שיישום מדיניות המבוססת על ערכים אלו יביא לצמצום העוני והמצוקה עד למימוש ההבטחה (דברים טו, ד):

"אָפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן
כִּי בְרַךְ יִבְרַכְךָ ה'
בְּאַרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ"

שער רביעי:

הרחבות

הרחבה א

סקירה היסטורית של ההתערבות הממשלתית בתחום הרווחה

מדינת הרווחה המודרנית לא נוצרה יש מאין, אלא הייתה תגובה לניסיונות קודמים לפתרון בעיות חברתיות. הכרת התהליכים שקדמו והובילו לעיצוב מדינת הרווחה עשויה לסייע בהבנת התשובות שמציעים המקורות היהודיים לשאלות שעמן מתמודדת מדינת הרווחה. הסקירה שלהלן תתמקד בתהליכים שהובילו לגיבוש המדיניות של מדינת הרווחה בעולם לפי סדר כרונולוגי (ולא לפי מדינות). לאחר מכן, נסקור את התהליכים הנוגעים לגיבוש מדיניות הרווחה בישראל.

א. חוקי העניים¹

דומה שערש הלידה למדיניות שאותה אנו מכינים היום בשם "מדינת הרווחה" מצוי בחוקי העניים, שנהגו באנגליה במשך כ-350 שנים. חוקים אלה נחקקו כתגובה למשבר כלכלי ואף לרעב שנגרם מסיבות שונות, ולהתפרקות של מוסדות קהילתיים ודתיים שעסקו בסיוע לנזקקים על בסיס וולונטרי.

בשנת 1536, נחקק חוק שהסדיר את איסוף הצדקה בקהילות באופן וולונטרי, וחלוקתה לעניים.² לקראת סוף המאה ה-16, נחקקו חוקים

1. נושא זה מבוסס על: Boyer, English Poor, ראו על כך עוד: דורון, התוכניות מרווחה.

2. Act for Punishment of Sturdy Vagabonds and Beggars 1536.

המטילים על האזרחים בממלכה חובת תשלום לצורך סיוע לעניים, והמרכזי שבהם היה חוק הסיוע לעניים משנת 1601.³ חוק זה קבע שיש לסייע בכסף למי שאינם מסוגלים לעבוד, שהם "ראויים לסיוע" ("העניים הראויים לסיוע" – The Deserving Poor), לשבץ ילדים כשוליות, ולשלוח עניים המסוגלים לעבוד, ש"אינם ראויים לסיוע" (The Undeserving Poor) לבתי עניים. האחריות על יישומו של החוק הוטלה על הקהילה המקומית.

בבתי העניים הועסקו הדיירים בעבודות שונות, חלקן חסרות תכלית, ולעיתים אף נשלחו ילדים למושבות של בריטניה בקנדה ובאוסטרליה כדי לעבוד שם. הילדים בבתי העניים זכו לחינוך ברמה ירודה, ממורים שקיבלו שכר נמוך. בבתי העניים הונהגו גם טקסים דתיים־נצוריים, והונהגה משמעת קשה ועונשים אכזריים, עד כדי מניעת מזון, מלקות ואף כליאה.

בחוק משנת 1697⁴ נקבע כי יש לסמן את העניים (כולל נשים וילדים של עניים) בתג שעליו מודפסת האות P. תג זה כונה "תג הברושה". עם הגידול בשיעור מקבלי הקצבאות, נחקק בשנת 1834 חוק העניים החדש,⁵ שאסר סיוע לעניים שסירבו להצטרף ל"בתי העניים" בהם הם חויבו לעבוד.

חוקי העניים נחשבים עד היום כנקודת מפנה במדיניות הרווחה המודרנית, משום שלראשונה המדינה החלה לעסוק בענייני רווחה, והחוק האזרחי החליף את הציווי המוסרי והדתי, אם כי, האחריות על יישומו של החוק נותרה בידי הקהילה.

חוקי העניים התאפיינו בהגבלת הסיוע לנזקקים בלבד, בהתאם להגדרה מחמירה, בצד הנהגת משטר של עיצומים קשים מאוד כלפי העניים, משטר ש'סימן' את העניים כמעין פושעים שיש להוקיע אותם מהחברה.

חוקי העניים ביקשו ליישם מודל רווחה שיש בו סממנים ליברליים ושמרניים כאחד. הסממן הליברלי המובהק של חוקים אלו הוא – ייחוד

3. Act for the Relief of the Poor 1601.

4. An Act for supplying some Defects in the Laws for the Relief of the Poor of this Kingdom.

5. Poor Law Amendment Act 1834.

הסיוע לעניים בלבד, ואילו הסממן השמרני של חוקים אלו בא לידי ביטוי בהטלת האחריות לטיפול בעניים על הקהילה.

אמנם, בניגוד לדגם הליברלי המודרני של מדינת הרווחה, חוקי העניים לא הסתפקו בשלילת הסיוע מאלו אשר אינם עניים, בהתאם להגדרה המחמירה של חוקים אלו. אלא גם אסרו על האזרחים לסייע לעניים שאינם ראויים לכך, ואלו פעלו לתיוג שלילי של אלו הנזקקים לסיוע.

ב. הביטוח הלאומי של ביסמארק

הקנצ'ר אוטו פון ביסמארק איחד את גרמניה ועמד בראשה במשך כמעט שלושה עשורים עד שנת 1890, בשנים שלאחר המפכה התעשייתית. מהפכה זו הפכה את רוב האוכלוסייה באירופה המערבית לשכירים בתעשייה, אשר סבלו מתנאי עבודה קשים ביותר ושכר נמוך.⁶ בעקבות מצב זה החלו לחלחל בקרב העובדים רעיונות סוציאליסטיים, והחלו לקום ארגוני עובדים שניסו לקדם רעיונות אלה. ביסמארק ניהל מלחמת חורמה בסוציאליסטים והוציא את תנועתם אל מחוץ לחוק. אולם, במקביל, כדי לרצות את העובדים, הוא הקים את הביטוח הלאומי, לראשונה בעולם.

אגב כך חוקקו, החל משנת 1883, חוקים אשר העניקו ביטוח לעובדים מפני תאונות, מחלה ונכות וכן נחקק חוק פנסיה ממלכתי. באופן פרדוקסלי, מתוך שביקש למנוע את התפשטותם של הרעיונות הסוציאליסטיים בקרב העובדים, ביסמארק אימץ למעשה חלק מדרישות העובדים, שיסודן בתפיסת עולם סוציאליסטית. חוקים אלה היוו את המסד של מדינות הרווחה בכל העולם.⁷

החוקים של ביסמארק היו שלב חדש מבחינה רעיונית, שכן בשונה מחוקי העניים, שנועדו לסייע למי שאינו מסוגל לעבוד, החוקים של ביסמארק העניקו הגנה דווקא לעובדים, האחריות על יישומם הוטלה על המדינה ולא על הקהילות, והסיוע נעשה אוניברסלי יותר, ולא קשור במישרין לעוני.

6. אנציקלופדיה עברית כב, ערך 'המהפכה התעשייתית', עמ' 374.

7. אריאן, ישראל ומדינת הרווחה, עמ' 13.

מוסד הביטוח הלאומי של ביסמארק יישם למעשה את הדגם השמרני, במובן זה שהוא הצדיק התערבות של המדינה שתכליתה לספק הגנה מפני פגיעה ברמת החיים של העובדים, ולא הצדיק סיוע לעניים המובטלים.

ג. דו"ח בוורידג' והתרחבות מדינת הרווחה

אף לפני ייסוד הביטוח הלאומי בגרמניה, נחקק באנגליה חוקים רבים להגנה על העובדים.⁸ אך נראה שנקודת המפנה בהתפתחות מדינת הרווחה הייתה פרסום דו"ח בוורידג' ויישומו.

וויליאם בוורידג' מונה ב־1941, בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, לעמוד בראש ועדה שתפקידה היה הכנת דו"ח שימליץ על ארגון מחדש של שירותי הרווחה הבריטיים, שהיו מפוזרים בין סוכנויות רבות. אולם, בוורידג' החליט להציג תוכנית מהפכנית הרבה יותר, שתיצור "מערכת מקיפה של ביטחון סוציאלי שתבטיח לכל אדם רמת מינימום של הכנסה".⁹

התוכנית¹⁰ פורסמה בדו"ח הוועדה בשנת 1942 (Beveridge Report), והיא הגדירה כמטרה עיקרית את חיסול המחסור. עיקרי התוכנית היו מאבק בחמישה "ענקים" כפי שכוננו בדו"ח: מחסור, חולי, בערות, עוני ואבטלה. השיטה הייתה: הנהגת מדיניות של תעסוקה מלאה כדי להילחם באבטלה, ייסוד שירותי בריאות לאומי כדי להילחם במחלות, וייסוד תוכנית של ביטוח סוציאלי לכול, המבוסס על גבייה מהאזרחים ועל חלוקת קצבאות ולא שירותים, כדי להילחם במחסור ובעוני. תוכנית זו הייתה ייחודית בכך שהיא התבססה על סיוע אוניברסלי, שאינו תלוי במבחני הכנסה. בפועל, התוכנית יושמה רק לאחר עליית מפלגת הלייבור לשלטון, לאחר מלחמת העולם השנייה.¹¹

8. הזכרנו את חלקם בפרק על יחסי העבודה לעיל עמ' 221.

9. בן ישראל, ביטחון סוציאלי, עמ' 39.

10. לתרגום של התוכנית לעברית שפורסם כבר בשנת 1943 ראו: קנייבסקי, תוכנית באורדיג'.

11. דורון, יובל שנים, עמ' 5.

בעקבות אנגליה, מדינות נוספות אימצו את הדגם של דו"ח בוורידג', בשינויים כאלה ואחרים.¹² הצלחתו של דגם זה עודדה הרחבה של דגם מדינת הרווחה, אף מעבר לתוכנית שהותוותה בדו"ח. עם הזמן השתרשה ההנחה, שמאבק בחמשת ה"ענקים" מחייב התערבות ציבורית בשוק החופשי, שהמדינה היא הגוף שיכול להתערב בשוק באופן היעיל ביותר,¹³ ושככל שהיקף ההתערבות יגדל, גם התוצאות ישתפרו.¹⁴ עקב כך, אפילו בארה"ב, החלו ליישם תוכניות לחיסול העוני, המקבלות את השראתן מן הדגם שהוצע בדו"ח בוורידג'.¹⁵

הפופולריות של מדיניות מדינת הרווחה הלכה וגדלה, עד שהגיעה לשיא, בשנות ה-70 של המאה הקודמת,¹⁶ ומאז התהפכה המגמה.

תוכנית בוורידג', כמו חוקי ביסמארק, היוותה נקודת מפנה במדיניות הרווחה. אף תוכנית זו הציעה מעורבות ממשלתית ישירה בשוק החופשי, ואף היא הציעה קצבאות אוניברסליות. אולם, תוכנית זו לא התמקדה אך ורק בצורכי העובדים, אלא ביקשה לתת מענה כללי ורחב יותר לעוני ולמצוקה.

תוכנית בוורידג' יצרה שילוב מרתק של הדגם הליברלי של מדיניות הרווחה עם הדגם הסוציאלי-דמוקרטי. מנקודת המבט של הכלים שבהם ביקשה התוכנית לעשות שימוש, תוכנית זו יישמה את עקרונות הדגם הסוציאלי-דמוקרטי, במובן זה שהיא צידדה במעורבות ממשלתית בשוק החופשי לשם השגת יעדי מדיניותה.

אולם, מנקודת המבט של מטרות התוכנית, התוכנית מתאימה יותר לדגם הליברלי של מדיניות הרווחה, שכן היא נועדה להילחם בעוני ובמחסור, ולא ליצור שוויון חברתי. התוכנית ביקשה ליצור רשת ביטחון כלכלי, כדי שאף אדם לא ייפול למטה ממנה, אך היא לא ביקשה לצמצם פערים

12. דורון, יובל שנים, עמ' 6.

13. דורון, פריחתה ונסיגתה, עמ' 16.

14. קטן, מדינת הרווחה, עמ' 17-18.

15. פרידמן, החופש לבחור, עמ' 105.

16. קטן, מדינת הרווחה, עמ' 20.

בחברה. לכן, הוגים סוציאליסטיים,¹⁷ אף שראו אמנם בתוכנית בוורידג' התקדמות גדולה בהשוואה למדיניות שהוצעה בחוקי העניים, שללו את היסודות הליברליים שבתוכנית.

עוד יש להדגיש, שמדיניות הרווחה שגובשה בתוכנית בוורידג' נועדה לתת מענה למחסור ולמצוקה במדינת לאום המאופיינת כחברה מסורתית באופן יחסי, ומבוססת על משפחות גרעיניות ובהן מספר ילדים, אב ואם, ואף מתקיימים בה קשרים רב-דוריים עם סבים וסבתות. במדינה שכזו, הזהות הלאומית מבטיחה סולידריות על בסיס אתני-לאומי. בחברה מסוג זה, הנכונות לסייע באופן וולונטרי, על בסיס הסולידריות הלאומית, היא גבוהה במיוחד, ואילו הצורך להעניק סיוע לנזקקים מצומצם לנסיונות מיוחדות (כלידה, אובדן כושר עבודה, זקנה וכדומה) ולסיוע למעטים שאינם יכולים להישען על הרשתות החברתיות האורגניות, כיתומים, אלמנות וכדומה.

ד. צמצום מדינת הרווחה ועליית הניאו-ליברליזם

בחירתה של מרגרט תאצ'ר לראש ממשלת אנגליה בשנת 1979, ובחירתו של רונאלד רייגן בארה"ב בשנת 1980, סימנו את תחילת שינוי המגמה העולמית בנוגע למדיניות מדינת הרווחה.¹⁸ צמצום מדיניות זו בא לידי ביטוי בכמה מישורים: בהפחתה של מיסים, בצמצום הוצאות הממשלה לשם הבטחת רווחה כלכלית, בהפסקה של חקיקה חברתית, בצמצום היקף הזכאים לתמיכה מכוחם של חוקים קיימים, במעבר מקצבאות אוניברסליות לקצבאות סלקטיביות, ובהפרטה של השירותים החברתיים באמצעות מעבר מאספקה ממשלתית של שירותים אלה לאספקה באמצעות ספקים פרטיים, במימון ממשלתי.¹⁹

מהלכים כלכליים אלה באו על רקע תמורות משמעותיות בכלכלה, בחברה ובתפיסות העולם. מספר העובדים בתעשייה הצטמצם באופן דרמטי. עקב

17. דורון, יובל שנים, עמ' 13–15.

18. קטן, מדינת הרווחה, עמ' 20.

19. שם, עמ' 20–21; דורון, פריחתה ונסיגתה, עמ' 19.

כך, צומצם באופן ניכר שיעור העובדים החברים באיגודי העובדים. כך, אם מדינת הרווחה נוצרה כתגובה למהפכה התעשייתית, שהגדילה באופן ניכר את מספר העובדים, צמצום התעשייה וירידת היקף העובדים במשק הובילו לצמצום התמיכה הציבורית במדינת הרווחה.²⁰

אף תהליך הגלובליזציה, שהפך את העולם לשוק תחרותי אחד גדול, תרם באופן משמעותי להאצת תהליך הצמצום של מדיניות מדינת הרווחה. תהליך זה הביא לכך שהגבלות שהטילה המדינה על הכלכלה שלה, פגעו ביכולתה של המדינה להתחרות בכלכלות אחרות, בהן אין הגבלות כאלה.²¹ לכן, מדינות החלו להסתייג ממעורבות ממשלתית בשוק החופשי.

במישור הדמוגרפי, הליכים של התפרקות המשפחה המסורתית והזדקנות האוכלוסייה, חייבו את המדינות גם הם לשנות את המדיניות, משום שתהליכים אלו הטילו עומס כבד על מערכת הרווחה. מדינות רבות היו אף חשופות להגירה מסיבית, שאף היא הכבידה על מערכת הרווחה ואף שחקה את הסולידריות החברתית ועמה נשחק גם בסיס התמיכה הציבורית במדיניות הרווחה.²²

תהליכים כלכליים וחברתיים אלו התרחשו במקביל לעליית קרנה של תפיסת העולם הניאו-ליברלית. תפיסת עולם זו התבססה על העיקרון שיש לצמצם את התערבות הממשלה בשוק החופשי ככל הניתן, משום שההתערבות מכבידה על השוק החופשי ופוגעת בצמיחה ובשגשוג הכלכלי,²³ ועל ההנחה שיעילותם של גורמים פרטיים טובה מיעילותם של גורמים מדינתיים. לכן, גם כשקיימת הצדקה להתערבות ממשלתית בשוק החופשי, עדיף שהתערבות זו תיעשה בעזרתם של גורמים פרטיים.²⁴

כל אלו קירבו את מדינת הרווחה בעידן הניאו-ליברליזם לדגם הליברלי של מדיניות הרווחה במונחים של אספינג-אנדרסן.

20. דורון, פריחתה ונסיגתה, עמ' 23.

21. שם, עמ' 23.

22. שם, עמ' 22.

23. שם, עמ' 20.

24. שם, עמ' 20–21.

ה. ביטחון סוציאלי בישראל

דומה שאת ניצניה של מערכת הביטחון הסוציאלי בישראל ניתן לזהות עוד בתקופה שקדמה להקמת המדינה. זו התבססה על שלושה מנגנונים עיקריים:²⁵

א. המנגנון הוולונטרי – ארגוני צדקה דתיים (שהיו ותיקים מאוד) וארגונים ציוניים.

ב. המנגנון של הסתדרות הפועלים – שעשה את צעדיו הראשונים כבר בשנת 1912 בתחום ביטוח הבריאות, ועד לערב הקמת המדינה הקיף חצי מהאוכלוסייה היהודית בארץ ישראל. מנגנון זה אף פיתח שירותים נוספים למובטלים, נכים וקשישים.

ג. המנגנון של הוועד הלאומי – במסגרת הוועד הלאומי, שהיה התשתית ל"מדינה שבדרך", הוקמה בשנות ה־30 של המאה ה־20 המחלקה לעבודה סוציאלית בראשות הנרייטה סאלד שהעניקה שירותי סעד שלא על בסיס פוליטי.

בעשור הראשון להקמת המדינה הונחו היסודות למערכת הביטחון הסוציאלי. תהליך הקמתה לווה במאבק בין ההסתדרות שרצתה לשמר בידה את הטיפול בתחום, לבין המדינה הצעירה שירשה את השירותים שהעניק הוועד הלאומי.

בשנת 1949 חוקק חוק חינוך חובה. במקביל, בנתה המדינה שיכונים לעולים החדשים הרבים, והפעילה לשכות תעסוקה ותוכניות של עבודה יזומה עבור מובטלים. ביטוח הבריאות נותר בידי ההסתדרות. בתקופה זו התפייסה השלטת הייתה שאין לעודד אבטלה ולכן התמיכות שנתנו היו זעומות (5% מהשכר הממוצע).²⁶

בשנת 1950 הגיש הכלכלן יצחק קנב, שהיה באותה עת חבר כנסת מטעם מפא"י, תוכנית להקמת מערכת ביטחון סוציאלי, ברוח דו"ח בוורידג'. התוכנית אומצה על ידי הממשלה באותה שנה, ובשנים שלאחר מכן מומשו

25. גל, ביטחון סוציאלי, עמ' 25.

26. שם, עמ' 25–28.

חלק ניכר מהמלצותיה. בשנת 1953 נחקק חוק הביטוח הלאומי שהבטיח קצבאות זקנה ושאיירים, ביטוח אימהות (דמי לידה, מענק לידה וכדומה), וביטוח תאונות עבודה.

בשנת 1959 התרחשו אירועי ואדי סאליב בחיפה, במסגרתם התפרצה מחאה של עולים מארצות ערב כנגד הממסד של תנועת העבודה. אירועים אלה תרמו להרחבת שירותי הרווחה בישראל.²⁷

לדעת מספר חוקרים, ישראל הפכה למדינת רווחה רק בשנות ה־70 של המאה ה־20. בשנת 1971 פורסם מאמרם של אנשי הביטוח הלאומי רוטר ושמאי,²⁸ שמדדו לראשונה את שיעור העוני בישראל, והגדירו את סף העוני כ־50% מהשכר החציוני. ממצאי המחקר העלו שכמעט רבע מהאוכלוסייה בישראל, מצויים מתחת לסף העוני. הממצאים ניפצו את התחושה שבישראל בסך הכול ישנו שוויון חברתי.

באותה שנה החלו הפגנות הדור השני לעולי ארצות ערב, שאורגנו על ידי תנועת "הפנתרים השחורים". ההפגנות החלו בירושלים, והתפשטו למקומות נוספים. בתגובה, הורחבו השירותים החברתיים והונהג לראשונה ביטוח אבטלה וביטוח נכות כללית, וכן קצבאות ילדים אוניברסליות. בנוסף, הוגדלו הקצבאות הקיימות, ושיעור ההוצאה על שירותים חברתיים גדל באופן שיטתי במשך כל העשור. עקב כך צומצם באופן ניכר שיעור העוני, עד שנת 1977.²⁹

בשנות ה־80 התהפכה המגמה. מלחמת יום הכיפורים יצרה משבר כלכלי שהוביל לגידול בשיעורי האבטלה, ולזינוק של האינפלציה. המשבר בלם את הרחבת השירותים החברתיים, והחל תהליך של קיצוץ וצמצום השירותים והיקפם, והדבר הוביל להתפתחותם של שירותים מקבילים בשוק הפרטי, כדי להשלים את החסר ולהאצת הפרטת השירותים החברתיים. תהליכים אלו גרמו לגידול בשיעור העניים עד ל־13.4% בסוף העשור, אך שיעור

27. שם, עמ' 28.

28. רוטר ושמאי, דפוסי העוני.

29. גל, ביטחון סוציאלי, עמ' 29–31.

זה עדיין היה נמוך משיעור העניים בשנת 1971.³⁰ ובכל זאת, ראוי לציין כי בעשור זה התקבלו גם חוקים חשובים בהקשר החברתי, כגון, חוק שכר מינימום שהתקבל בשנת 1987.

בשנות ה־90 הגיעו לישראל כמיליון עולים חדשים מברית המועצות לשעבר, ומאתיופיה. בתקופה זו השתפר המצב הכלכלי, והממשלה שבה והגדילה את ההוצאה על השירותים החברתיים לרמה שהייתה ערב הקיצוצים בשירותים אלו בשנות ה־80 ומעבר לכך.

בשנת 1992 נחקק חוק הבריאות הממלכתי, אשר העביר את האחריות על שירותי הבריאות מההסתדרות אל המדינה. שירותי הבריאות מומנו על ידי המדינה וסופקו על ידי קופות החולים הוותיקות. שינוי זה אמור היה להיטיב עם האוכלוסיות החלשות, אך הוא לא הביא לירידה בשיעור העוני, והיה ניכר שכל המאמצים אינם נושאים פרי.³¹

בעקבות פריצת "האינתיפאדה השנייה" בתחילת שנת 2000 והמיתון שנגרם בעקבותיה החלו מספר תהליכים לקיצוץ השירותים החברתיים והקצבאות.³² אולם, סיום האינתיפאדה והיציאה מהמיתון הובילו לחקיקה חברתית חדשה, כתקנות המחייבות פנסיה חובה, בשנת 2008, ועוד.

ניתוח תיאורטי של מדיניות הרווחה הישראלית מלמד שבמדינת ישראל יושמו שלושת הדגמים של אספינג־אנדרסן במהלך השנים. עד שנות ה־70 יושם הדגם השמרני, שעל פיו לארגוני העובדים יש תפקיד מרכזי במדינת הרווחה, ולמדינה תפקיד משני בלבד. משנות ה־70 החל תהליך של אימוץ הדגם הסוציאלי־דמוקרטי, שבא לידי ביטוי בהפיכת המדינה לגורם המרכזי בתחום הרווחה. משנות ה־90 החל תהליך של אימוץ הדגם הליברלי, הדוגל בצמצום המעורבות הממשלתית בשוק, והפרטה של השירותים החברתיים.

30. גל, ביטחון סוציאלי, עמ' 31–35.

31. שם, עמ' 35–37.

32. שם, עמ' 38.

הרחבה ב

הרב קוק והתפיסה המרקסיסטית: עיון בכתביו המוקדמים

א. פתיחה

הראי"ה קוק (1865–1935) היה פוסק, מקובל והוגה דעות, ונחשב בצדק כאחד מהאבות הרעיוניים של הציונות הדתית. הרב קוק נולד והחל את פעילותו הרבנית באימפריה הרוסית, ובהמשך עלה לארץ ישראל (בשנת 1904), ואף כיהן כרב הראשי הראשון לארץ ישראל.

הרב קוק חי בתקופה שבה אירעו בעולם מהפכות גדולות, ובראשן המהפכה הקומוניסטית שהתרחשה באימפריה הרוסית בה התגורר במחצית הראשונה של חייו. בהנהגת המהפכה היו יהודים רבים, והיא סחפה יהודים בכל העולם לעזוב את תורת ה'. על פי דרכו, התייחס הרב קוק לתופעות שסביבו, ובכלל זה לאידיאולוגיה הקומוניסטית.

את האידיאולוגיה הקומוניסטית ניסח קארל מרקס, בן למשפחה יהודית מתבוללת מגרמניה, בכתבים רבים, שהבולט שבהם הוא המניפסט הקומוניסטי, שהתפרסם בשנת 1848.

מקובל לטעון¹ שאת תמצית האידיאולוגיה של קארל מרקס ניתן להעמיד על ארבעה עקרונות:

1. ראו למשל, אנציקלופדיה עברית כד, ערך: 'מרקס קרל', עמ' 461.

א. המציאות הממשית היא חומרית (או כלכלית) ועל גבה נבנה מבנה העל התרבותי, הרוחני והחוקי.

ב. ההיסטוריה היא בעיקרה מלחמת מעמדות על אמצעי הייצור החומריים בין מדכאים ומדוכאים. בימיו של מרקס המדכאים הם הבורגנים והמדוכאים הם הפועלים (הפרולטריון).

ג. כדי לדכא את הפועלים, עושה הבורגנות שימוש ציני במבנה העל התרבותי, ורכיביו, כלאומיות, דת וחוק.

ד. הפתרון הבלתי נמנע למתח בין המעמדות הוא מהפכה שתוצאתה הסופית היא – ביטול הקניין הפרטי, הלאומים, והמשפחות, ואיחוד פועלי כל העולם.

עקרונות אלו ישמשו עבורנו כרקע חיוני להבנת עמדותיו של הרב קוק, בהשוואה לאלו של מרקס.

ב. חומריות, רוחניות ולאומיות

כאמור, מרקס טען שהמציאות הממשית והאמיתית היא חומרית בלבד, והרוחניות משתנה והולכת בהתאם לשינויים במצב החומרי:

תולדות האידיאות מה מלמדות הם, אם לא, שהייצור הרוחני פושט צורה יחד עם הייצור החומרי? האידיאות השולטות בכל זמן לא היו אלא האידיאות של המעמד השליט.²

בהתאם לכך, מרקס ראה בלאום, בתרבות וברדת אמצעים של הבורגנות כדי לשלוט בפרולטריון:

הפרוליטארי הוא מחוסר קניין; יחס לאישה ולילדים, שוב אין לו דבר עם יחסי המשפחה הבורגניים; העבודה התעשייתית המודרנית, ההשתעבדות המודרנית להון, אשר אחת היא באנגליה ובצרפת, באמריקה ובגרמניה, הפשיטה אותו מכל אופי לאומי. החוקים, המוסר, הדת, הם לגביו כך וכך משפטים קדומים בורגניים, שמאחוריהם מסתתרים כך וכך אינטרסים בורגניים.³

2. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 44.

3. שם, עמ' 35.

טענה זו, שהרוחניות איננה אלא קצף על פני הגלים של המציאות החומרית בוודאי אינה יכולה להתקבל על ידי אדם דתי. הרב קוק אינו כופר בקיומו של קשר בין המציאות הרוחנית למציאות החומרית, אלא שלידו הקשר הוא הפוך מזה שהציע מרקס:

שבכל תקון מוסרי. וכל מדה טובה, כל למוד הגון וכל מעשה טוב. גם הקטן שבקטנים, ואפילו שיחה נאה, הוא מרומם את הרוחניות שבנפשו, והרוחניות הלא היא יסוד כל מציאותה [של נפשו]. ונמצא שע"י הרמת הרוחניות שבנפשו מתרוממת כללות נפשו בהיותה, וההויה הפרטית מתיחשת ביחוש קשר אמיץ מאד אל ההויה הכללית, וממילא בהתרוממות חלק אחד של ההויה, מתעלית היא ההויה כולה. ובוזה מתקנים באמת עולמות עד אין חקר בכל דבר טוב.⁴

כלומר, המציאות האמיתית היא זו הרוחנית, ולכן כל תיקון רוחני אישי משפיע בסופו של תהליך על כל המציאות כולה, ובכלל זה על רבדיה החומריים.

בניגוד למרקס, המתעב את הלאומיות ואת עולם הרוח, הרב קוק רואה בלאומיות וברוחניות את הביטוי האנושי העליון, של דמות האדם:

סגנון החיים וסגנון המחשבה של האדם, הכוללים את כל מהותו, מתבלטים הם במלא תכנם ברעיון החברה וברעיון הרוחני, שהם הנם האוצרות של הצורה הלאומית והאמונית אשר לצבורים האנושיים. כשהסגנונים האלה מתבררים ביותר, וקויהם הרשמיים נגמרים ברוח האמנות אשר להיסטוריה, אז אנו מוצאים את שתי האידיאות האנושיות היסודיות, ההולכות וחוזרות בכל מסבות החיים, הפרטיים והחברתיים, הרוחניים והמעשיים: האידיאה הלאומית והאידיאה האלהית. הראשונה בתור סגנון החיים הסדרניים של החברה, והאחרונה בתור סגנון המחשבה של הרעיון הרוחני.⁵

4. מידות הראי"ה, ערך 'תיקון', אות א.

5. אורות, למהלך האידיאות בישראל, פרק א.

את הלאומיות הישראלית ראה הרב קוק כתנאי להגשמה רוחנית של כלל העולם, בהיותה אמצעי לכינון חברת מופת שכל המעמדות שבה מחויבים לרעיון הרוחני:

למלואה של שאיפה [רוחנית] זו צריך דוקא, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, "עם חכם ונבון וגוי גדול", והאידיאה האלהית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה. למען דעת, שלא רק יחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים ואנשי קדש, חיים באור האידיאה האלהית, כי גם עמים שלמים, מתוקנים ומשוכללים בכל תקוני התרבות והישוב המדיני; עמים שלמים, הכוללים בתוכם את כל השדרות האנושיות השונות, מן רום האינטליגנציה האמנותית, הפרושית, המשכלת והקדושה, עד המערכות הרחבות, הסוציאליות, הפוליטיות והאקנומיות, ועד הפרולטריון לכל פלגותיו, אפילו היותר נמוך ומגושם.

אור האידיאה האלהית, העולה ומזדקק בקרב עם כזה ומטביע בו את חייו הלאומיים המלאים, פועל הוא אח"כ בעולם כולו.⁶

למדנו מדבריו שכדי להגשים את המטרה הרוחנית של עם ישראל, עליו להיות, במובן החומרי, עם ככל העמים, עם שיש בו מעמדות שונים, לרבות מעמד נמוך של עובדים (פרולטריון). זאת כדי להדגים לכל העמים שעוצמתם של החיים, ובוודאי ערכם של החיים, מותנים בכך שהם יונקים מהרוחניות ושואפים אליה. בעיני הרב קוק, הפתרון למצוקה האנושית לא ימצא בהתמקדות בשיפור המצב החומרי, אלא בהכרה שהחיים הרוחניים יכולים להיות המצפן לחברה ממשית, על כל המעמדות שבה, והלאומיות הישראלית נועדה להדגים זאת לכל העולם.

ג. המעמדות בחברה

מרקס תיאר את החברה כזירה למאבק בלתי נגמר בין המעמדות:

6. אורות, למהלך האידיאות בישראל, פרק ב.

דברי ימיה של כל חברה עד כה הם דברי הימים של מלחמת מעמדות. בן חורין ועבד, פאטריצי ופלבאי, בארון וצמית, אומן ושוליה, הקיצור מדכאים ומדוכאים שרויים היו בניגוד מתמיד, ניהלו מלחמה בלתי פוסקת, עתים נסתרת, עתים גלויה, מלחמה שנסתיימה מדי פעם בשינוי צורה מהפכני של כל החברה כולה או בשקיעת כל המעמדות הנלחמים כאחד.⁷

הראייה קוק אינו כופר בקיומם של מעמדות שונים בחברה, אך בעיניו הדרך לכינונה של חברה בריאה אינה עוברת דרך ביטול המעמדות, אלא דרך יצירת שיתוף פעולה הרמוני וכבוד הדדי בין בני המעמדות השונים:

ביחש ההתחברות הכללית של כל חלקי האומה ומעמידה. מעבר מזה האיכרים עובדי האדמה, העמלים בהוצאת החומרים הדרושים לחיי האדם מחיק האדמה. והם נושאים את ידיהם קודש ושואפים שתהיה עבודתם הפרטית מצטרפת לחשבון התכונה הקדושה של הר ד' ובית אלהי יעקב. ובזה מושפעים הם מבעלי המשטר וההנהגה, הפחות, הסגנים והגזברים. אלה הם הקצוות של האומה חמרה וצורתה, הם מתנועעים להכיר יחשם זה לזה בלב מלא רגשי קודש. אמנם היחש יבא ע"י העומדים באמצע, בעלי האומנות המשתמשים בשכל המעשי ובעבודה גם יחד...

על כן עומדים מפניהם בעלי האומניות [לפני האיכרים] להורות את היתרון ורחש הכבוד שהם מכירים בחייהם הפשוטים. ושואלין בשלומם להורות על תעודתם הם להגדיל אשרם בחיים על-פי דרכם. לא להוציאם מעולמם, כי אם להוסיף בהם ובכלל האומה שכלול וטוב. שמתחבר כולו אל היסוד היותר עליון שהוא מגמת האומה הישראלית, שיכיר כל חלק מן האנושיות את ערך התועלת היוצא מאותו החלק הרחוק ממנו בתכונתו. ודוקא על-פי ריחוקו והשתנותו יוסיף לו אהבה וכבוד. שרק אז בהתמלא ההכרה העליונה הזאת

בכל צדדיה, יזרח האור של ההבטחה התכליתית לנו "אז אהפך אל העמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ד' לעבדו שכם אחד".⁸

הרב קוק מתאר חברה שיש בה שלושה מעמדות: המעמד העליון: "בעלי המשטר וההנהגה", מעמד הביניים: "בעלי האומנות", המעמד הנמוך: האיכרים. המעמד הנמוך מייצר את מוצרי המזון הבסיסיים הנדרשים לקיום, המעמד הגבוה יוצר את "התכונה הקדושה" של החברה, ומעמד הביניים מתווך בין המעמדות. בעיניו, דווקא המעמד הגבוה צריך לכבד את המעמד הנמוך על תרומתו ולסייע לו להוסיף אושר. כך, תלמד האומה הישראלית את האנושות כולה כיצד ליצור הרמוניה בין המעמדות בחברה, על ידי הכרה הדדית בערכו ותרומתו של כל מעמד.

ד. ניצול הפועלים

התוצאה של המאבק בין המעמדות היא דיכוי הפועלים. מרקס מתאר כך את הדיכוי של הפועלים בתקופתו לאחר המהפכה התעשייתית:

ככל שמתפתחת הבורגנות, כלומר ההון, כן מתפתח הפרולטריון, מעמד הפועלים המודרניים, שאין להם קיום אלא על זמן שהם מוצאים להם עבודה, ואין הם מוצאים עבודה אלא כל זמן שעבודתם מרבה את ההון. פועלים אלה האנוסים למכור עצמם קמעה קמעה הם סחורה ככל דבר מסחר אחר, וכמוהו מופקרים הם לכל חליפות התחרות, לכל תנודות השוק.⁹

הרב קוק מקבל את הטענה העובדתית הזו, וגם הוא תיאר באופן ציורי ונרחב יחסית את הניצול של הפועלים לאחר המהפכה התעשייתית:

ולא עוד שאם ימצאו באנשים המוצלחים כאלה, שבהיות ידם גוברת והם משעבדים בעניי עם בשכר פעולתם, אינם דואגים עבורם שיהיה להם לחם חוקם די ספקם, ושיהיו באים לנוח כפי הכח הטבעי שתתמיד בריאותם. מפני שני דברים, האחד, שאין

8. עין איה בכורים, לד.

9. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 30.

רגש היושר מפעם כל כך בלבכם לומר שהם עושים עול, שהרי אין מזונתם עליהם, ועבור עבודתם יקחו להם מה שירצו. וכיון שאינו מכריחם לעבוד אצלו הוא חושב שנקי הוא מעניים, אע"פ שבאמת הם מוכרחים לקבל עליהם תנאים קשים שאי אפשר להם לעמוד בהם מפני עניים. [השני, כיון ש]גם אם יקצרו ימיהם או יחלשו, אין האדון המשעבד בהם מפסיד מאומה, כי ימצא לו פועלים אחרים.¹⁰

הרב קוק מתאר מצב בו פועלים עובדים בתת־תנאים, לרבות שכר בלתי מספיק ("די ספקם"), וללא שעות מנוחה, עד כדי פגיעה בבריאות העובדים. הרב קוק מסביר שהעסקה פוגענית זו קשורה לשוק החופשי, המבוסס על העסקה בהסכמה חופשית, הפוטרת את המעסיק מתחושת אשמה בכל הנוגע לתנאי העבודה הדלים, שלכאורה הוסכמו. כמו כן, למעסיק אין עניין לשמור על בריאות עובדיו, כיוון שתמיד יוכל לגייס עובדים חדשים. לפי הרב קוק, ביחס למצב זה יש יתרון אפילו לעבדות:

אבל חק העבדות הוא מגן לזה, כיון שהעבד הוא קנין כספו ע"כ יחוס על ממונו. זולת אם יהיה האדון איש רע מעללים ואכזר, אז רק אז תהפך העבדות לצרה. וגם אז בהיות מסחר העבדים הולך ונפרץ אז בידי הסוחרים יעשו רעות בחיי המשפחה של העבדים, כאשר נראה בשנים האחרונות שגרמו ביטול העבדות במדינות רבות.¹¹

כלומר, דווקא הבעלות על העבד אמורה הייתה לגרום לאדון לרצות לשמור על בריאות העבד בהיותו רכוש. אולם, בסופו של דבר יחס מחפיר לעבדים, וריסוק חיי המשפחה שלהם, גרם לביטול העבדות.

הראי"ה קוק חזר על התיאורים הקשים של ניצול הפועלים במקום נוסף בו הוא ציין שוב שיש יתרון לעבדות ביחס למצב העובדים שאחרי המהפכה התעשייתית:

למשל העובדים מפני דלותם במערות וכיפי עפר ששם האויר משחת, וכמה סכנות צפויות להעובדים ע"י הריסות מפלי העפר וכיו"ב.

10. עין איה ברכות ז, כג.

11. שם.

אם היו העובדים עבדים וקנין-כסף להבעלים, אז, אף בהיותם דלי מוסר, לא היו חסים על כספם להיטיב את מצב העובדים, לטהר את האויר, לחזק את התקרות לבל יזדמן שיעשו מכרותיהם קבריהם, כי יחוש על עבדיו וישמרם כשומר כספו ונכסיו. אבל עכשיו יאמר העשיר אביר הלב, הנה אם יקצרו ימי חיי הפועלים ע"י השחתת האויר, לא יפסיד מאומה, כי בשכירות שמשלם מדי יום ביומו ישיג פועלים אחרים. ואם בבת אחת יקברו חיים מהם מאות ואלפים, לא לו נוגע הדבר.¹²

התיאור המפורט של תנאי העבודה במכרות הפחם, והאסונות הרבים שאירעו בהם מלמד על כך שהרב קוק הכיר היטב את התופעה של ניצול קשה של הפועלים, ניצול שבעיניו היה גרוע מבחינות מסוימות אפילו מהעבדות. דברים דומים כתב הרב קוק באיגרת שעוסקת בנושא העבדות:

והנה למשל העובדים במכרה הפחמים שהם נשכרים מרצונם, הרי הם עבדים לאדוניהם... והעשיר שלבו אטום לועג לכל צדק ומוסר, ויותר נח לו שבמנהרה יחסר אור ואויר, אף על פי שעל ידי זה יתקצרו חייהם של עשירות אלפים [עשרות אלפי] אנשים ויעשו חולים אנושים, רק שלא יוציא מכיסו עשירות אלפים שקלים לכונן המנהרה במצב יותר טוב. ואם לפעמים תפול מכרה, ויקברו חיים עובדיה, לא ישים על לב, כי ימצא עובדים אחרים נשכרים.¹³

דברים אלו מלמדים שבדומה לסוציאליסטים, הרב קוק היה רגיש מאוד לניצול החמור של הפועלים בתקופתו, והכיר בצורך לתקן יחס זה.

ה. מהפכנות

מרקס ראה את הפתרון לבעיית השעבוד של הפועלים במהפכה:

בשעה שתיארנו את השלבים הכלליים ביותר בהתפתחותו של הפרולטריון, עקבנו אחרי מלחמת האזרחים הסמויה, אם פחות

12. עין איה ברכות ב, טז.

13. אגרות הראיה א, פט.

ואם יותר, בקרב החברה הקיימת, עד לנקודה שבה היא מתפרצת במהפכה גלויה, והפרוליטריון מכונן את שלטונו על ידי מיגור הבורגנות בכוח הזרוע.¹⁴

בניגוד למרקס, הרב קוק ראה במהפכה סכנה חמורה:

והנה שני דרכים ישנם לטהרת רע עבר, באשר הרע הנמזג בדרכי החיים הוא הולך ומתפשט לפי ערך החלק שהוא נוטל בהם. ע"כ ישנה השקפה אחת שתסכים לבטל ולאבד בבת אחת סדרים ערוכים ישנים שבהם נשרש הרע והקלקול, ולבנות מהחומר העבר בנינים חדשים... ע"כ רק במקום שאין דרך אחר נמצא, שם יוצאת המדה של: השחת, שרוף וכלה. אבל הדרך התמידי הוא לתקן בסבלנות באורך הזמן וברחמים רבים את המגרעות, באופן שגם הכחות הרעים לא יאבדו מן המציאות, כי אם ישמשו לטובה...

על כן לא להרס ולבלע ראוי שתהיה המגמה של החפץ בתיקון עצמו בפרט ובתיקון עולם בכלל, בסדרי החיים המלאים להם מומין וחסרונות רבים. כי אם לא להיות מהיר במעשה התיקונים, כי בבקשת התיקון המהיר אין דרך כי אם לבלע ולאבד הדרכים הישנים, לאבד הטוב עם הרע. אמנם הדרך הזאת נמצאת היא במקום שאין צד יותר נאות אבל חלילה שתהיה דרך כבושה... וכן בסדרי החיים של החברה, המאבד ושואף להרס בזעף ע"מ לתקן בחפזון, יאבד רב טובה... וכמוהן בהליכות הממשלה כעדות סופרי דברי הימים, היתה הנטיה למהפכה של סדרים כדי לטהר ולתקן נטיה טבעית... וכמה מסוכן הוא הדרך של הריסות הסדרים הישנים והחרכתם בשביל להביא איזה תיקונים נחוצים, כי בהתפשט מנהג כזה יקומו ממחבואם כל עז פנים וכל ריק ופוחז, ויתנשא להעמיד חזון במה שישלח יד בכל דבר מתוקן ומקובל, עד שהטהרה הרצויה ההולכת בדרך התורה היא חלילה תבטל מפני פחזות הפוחזים וההדיוטים הקופצים בראש.¹⁵

14. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 36.

15. עין איה שבת א, עה, וראו עוד במקורות שכבר הובאו למעלה: פנקסי הראי"ה,

הרב קוק מתאר אם כן שתי דרכים להתמודד עם הרוע שבמציאות: הדרך המהפכנית, המצדדת בביטול מהיר ורחב של הרע, והדרך האיטית, הסבלנית, המבקשת לתקן את המציאות, לרבות החלקים השליליים שבה. הרב קוק הזהיר שמהפכה פתאומית עלולה ליצור דווקא כר נוח להתחזקות גורמים שליליים, ולפיכך, לתרום בעקיפין לפגיעה דווקא בחלקים הטובים שבמציאות.

סביר להניח שדברים אלה כווננו כלפי המהפכה הקומוניסטית, שהחליפה את השלטון המלוכני ברוסיה במשטר של דיכוי אכזרי לא פחות, בכסות של ניסיון "להעמיד חזון" של תיקון עולם.¹⁶

מסר דומה עולה גם מהפסקה הבאה, העוסקת ברבי שמעון בר יוחאי ובנו אלעזר, שהוחזרו למערה לאחר שבכל מקום שהיו נותנים עיניהם היה נשרף:

אמנם לזה הם צריכים להחליף כמה ענינים מעצם טבע נפשם, שיהיו צריכים להשתנות על-פי ההשקפה הזאת של הצורך להעלות את החיים כמו שהם אל מעלתן הראויה, ולא לשאוף למהפכה פתאומית, שאי-אפשר לה בלא חרבן העולם. על כן, יחדו לזה אותו הזמן הנועד לתקן את הנפשות מצד קלקולים הנדבקים בעצם טבעם, להכשירם לצד הטוב בשינוי עצמותם.¹⁷

כלומר, גם מהפכה רוחנית הנעשית על ידי צדיקי הדור עלולה להרוס מוסדות והרגלים טובים וראויים. ולכן, הדרך הנכונה היא תיקון איטי וסבלני, המבחיץ בין טוב לרע ואף עוסק בתיקון הרע במקום ביטולו המידי.

1. הקניין הפרטי והגבלתו

אחד היסודות החשובים של המרקסיזם הוא ביטול הקניין הפרטי, כפי שסיכם זאת מרקס:

חלק ב, פנקס מא, אות לו; עין איה ברכות ט, רעא.

16. ביקורת דומה כתב אדמונד ברק על המהפכה הצרפתית בספרו: *מחשבות על המפכה בצרפת* (הוצאת שלם, תרגום: אהרן עמיר, תשנ"ט).

17. עין איה שבת ג, רעד.

במובן זה יכולים הקומוניסטים לסכם את תורתם במאמר האחד: ביטול הקניין הפרטי.¹⁸

הרב קוק, נאמן לעקרונות דיני הממונות של ההלכה היהודית, המגינים על הקניין הפרטי, ובכל זאת, הוא ראה בהלכות מסוימות מסר של רצון לרכך את עוצמת ההגנה על הקניין הפרטי. וכך כתב באחד המקורות הבודדים בכתביו בהם הוא התייחס באופן ישיר לקומוניזם:

המעביר קו על כח הצדק של "שלי – שלי, ושליך – שליך", ובין הגבלת זכיות כל יחיד ויחיד, זה אחד מהדברים הקשים שבעמקי המשפט. והנה על הדבר הנאבד [חפץ שהלך לאיבוד] באמת הכריעה תורה, שאחר היאוש כבר כח השיתוף גובר בו על כח היחוד, והשיקול האלקי השווה בזה את כף המאזנים לצד הקומונא, שגם בה נמצא גרעין טוב, ובלא יאוש נתן מקום להכריע על ידו את יתרון השימוש לטוב ולצדק בכח הרכוש.¹⁹

בעיני הרב קוק, אין הצדקה לביטול הקניין הפרטי, אך בכל זאת הוא סבור שיש בקומוניזם גרעין של אמת, שההלכה נותנת לו ביטוי בהלכות המגבילות את הקניין הפרטי, כהלכה המתירה לאדם ליטול לעצמו חפץ שאבד והבעלים התייאשו ממנו.

תחום הלכתי נוסף, שבו לדעת הרב קוק מתקיים איזון עדין בין כיבוד הקניין הפרטי לצורך למנוע היווצרותם של מעמדות בחברה הוא – דיני שמיטת חובות בשמיטה. בהסבירו את דין המשנה, הקובע כי "המחזיר חוב בשביעית יאמר לו [המלווה]: "משמט אני", אמר לו [הלווה]: "אף על פי כן [אני רוצה לפרוע את החוב]" – יקבל ממנו, שנאמר: "וזה דבר השמיטה",²⁰ מבהיר הרב קוק:

התכלית העקרית של שמיטת החוב בשביעית הוא מפני "כי קרא שמיטה לד", להסיר את העול היותר כבד שמתקבץ לרגלי

18. מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, עמ' 39.

19. אגרות הראיה כרך א, פט.

20. משנה שביעית י, ח.

שליטת העשירים על העניים, מפני שהוצרכו להם איזה פעם להלוואה. שהכניעה והעבדות תהיה מוטבעת בלב מי שירגיש על עצמו חוב לחבירו "עבד לזה לאיש מלוה", והשיעבוד הזה עלול להכניע את ישרי לב לפני עשירים תקיפים שיהיו המה המלוים. על כן, תבא השמיטה ותתיר אלה החרצובות עם היסוד העיקרי להעיר שיסוד הקניינים הוא מחובר עם התכלית העליון הכללי, שהוא הטוב המשותף לכל הנמצאים יצורי ד'. אלא שעם זה צריך לדעת ולהכיר שלא עם דרך ביטול הקניינים הפרטיים יבא האדם למטרה העליונה הזאת של הצלחת הכלל, כי אם עם חילוק הרכוש והזהירות מתוצאות רעות הבאות לרגלי היתרון הדמיוני הזה. והנה כל דרך ישר צריך להיות נשמר שלא יפעול על המודרכים על פיו תכונות שהם רעות כשיוצאות חוץ למדתן, על כן ההשמטה של שביעית צריכה עם זה שמירה, שלא תחליש את רגש היושר והצדק מנגע ברכוש רעהו. על כן די לו ליסוד תכלית השביעית כדיבור "משמט אני", שבזה יסור הסבל ועול העבדות מלוה למלוה.²¹

ההגנה על הקניין הפרטי עלולה לגרום לשעבוד של החייבים לבעלי ההון, וליצירת תודעה של עליונות ("יתרון דמיוני") של העשיר על פני העני. כדי להתמודד עם חשש זה, ציוותה התורה על שמיטת החובות, כדי לשחרר את העניים מכבלי החובות, ולבסס את התודעה של השוויון המהותי של כל "הנמצאים יצורי ד'". אולם, מצד שני, גם לפגיעה בזכות הקניינית יש צד אפל. היא עלולה לעודד זלזול ברכוש הזולת. המשנה מבקשת לקבוע את האיוון הנכון, שלפיו, המלווה נכון לשמוט את החובות כלפיו, אך הלווה מתעקש בכל זאת לפרוע אותם.

עקרונות אלו עולים גם מדברים ידועים שכתב הרב קוק לשלמה זלמן שרגאי:

מבלי לקבוע מהו המשטר החברתי של התורה, יש להניח פְּנֻדָּאוֹת, כי בקיום עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי ללא ויתורים ופשרות, לא יוכל "המשטר של הרכוש" [קפיטליזם]

להתקיים. כי מצוות התורה ונוסף לזה "ועשית הישר והטוב" שבישראל זהו דין, ולא לפנים משורת הדין, מצמצמים כל כך את הבעלות והזכויות של הרכוש עד שקיומו נעשה לבלתי אפשרי וללא כדאי.²²

נראה כי ממכלול דבריו ניתן אפוא להסיק, שהרב קוק מצדד בגישה המכבדת את הקניין הפרטי, אך מצדדת בהגבלתו, לשם עשיית 'הישר והטוב'.

ז. הדרכים למיתון המתה הכלכלי בחברה

הרב קוק הציע ארבע דרכים למיתון המתה הכלכלי בחברה: הגבלת הקניין הפרטי, תיקון רוחני של האדם, הכרה בחשיבות הפועלים ושיתופם בפירות הצמיחה הכלכלית והעדפת רווחת הפועלים על רווחי המעסיקים.

1. הגבלת הקניין הפרטי

הגבלת הקניין הפרטי ממתנת את המתה הכלכלי בחברה:

"המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו". כי אין תכלית השמיטה של החוב מניעת הפרעון ונטיית המשקל בענייני הרכוש, שיסוד התורה במשפטיה היא הגבלת הרכוש והעמדת הצדק בקנין, כל אחד מבני אדם במה שהוא שלו. אלא שעם הגבלת הקנין, צריך שתשפע רוח הנדיבות, עד שתשלוף את צדדי החסרון הבאים ממנו. אם כן, עיקר התכלית היא מניעת הנגישה. זכירת השמיטה מצד ההכרה כי יש תכלית נשגבה, וקנינים יותר נשגבים ויקרים לאדם מקניני הרכוש, שהם קניני החכמה והצדק, שכדי לקנותם צריך שיכנעו לפנייהם גם כן קניני הרכוש.²³

כדברים אלו מגלה הרב קוק יחס אמביוולנטי לקניין הפרטי. מחד גיסא, יש להגן על הקניין הפרטי, ומאידך גיסא, הקניין הפרטי כפוף לערכים חשובים

22. שרגאי, חזון והגשמה, עמ' קצד.

23. עין איה שביעית, יד.

יותר, "קניני החכמה והצדק". לכן, לעיתים יש להגביל את הקניין הפרטי כדי להתמודד עם החסרונות הבאים בעקבותיו.

2. 'דעת אלוקים אמיתית'

הפתרון השני הוא הרוחניות. בניגוד למרקס שטען שהרוחניות היא כלי לניצול הפועלים, כותב הרב קוק שהרוחניות היא שממתנת את המתחים בחברה, ויוצרת את ההרמוניה והכבוד ההדדי בין המעמדות השונים:

דבר ידוע הוא ששאלת פועלים ועובדים, היא שאלה שאם תתנהג בלא סדרי יושר תהיה מהסבות היותר חזקות של הירוס השלום האנושי. ויותר גם כן עלולה להטעות את האנשים שהם דלים בשכל ובמדות רמות ונאצלות, שאימתי תעמוד להם הצלה להרימם משפלוחם, בבעטם בכל תורה וחק ובמאסם גם כן עול מלכות שמים. אשר באמת רק להותם יועילו כל אלה, כי מבלעדי דעת אלהים האמתית הנקלטת בלבבות רק ע"י הכשר כל סדרי עבודת ד' לפי פרטיה הרבים והשונים, תרבה השערוריה בעולם ויד התקיפים לעולם תהיה על העליונה, על ידי אמצעיים של חמס ושד ופריצת כל גדרי מוסר ומשפטים. ומי יהיו הסובלים עול קשה של אדונים קשים, שאין לרוחם מעצור ושתאותם וגאותם לא תדע שבעה? רק אלה עניי עם הנכשלים בדרך החיים ע"י חלישותם הרוחנית והגשמית. על כן רק בזאת יתוקן זה החלק הרשום של השלום האנושי, ע"י הרבות יראת ד' ודעת אלהים בעולם. אז לא יתנהגו האדונים, שיהיו יראי ד' ומוזהרים על ההליכה בדרכי ד' ומכירים את חובת הצדק בהכרה שלמה פנימית, עם פועליהם ושכיריהם כי אם באהבה וחבה יתירה. והפועלים מצדם ישיבו אהבה אל אדוניהם, באשר גם הם באמונה יעשו כיד יראת ד' הטובה עליהם, והיא תגן בעד עריצות וגזל משפט משני הצדדים.²⁴

הרב קוק הכיר בכך שהתעמרות בעובדים עלולה לייצר מתחים חברתיים, עד כדי מלחמת מעמדות ("הירוס השלום"), שתביא עמה התמרדות עממית

24. עיין איה ברכות ט, רעא.

כנגד כל מקור סמכות, לרבות סמכות דתית. הרב קוק גם הזהיר שמהפכה שלכאורה תבקש להיטיב עם העובדים תביא אנשים "דלים בשכל ובמדות" בסופו של דבר אל כס השלטון. אלה יטילו את מרותם "על ידי אמצעים של חמס ושווד ופריצת כל גדרי מוסר", על הפועלים, שהעניקו להם את העוצמה שמכוחה הם מתעמרים בהם. נראה שבדברים אלו רמז הרב קוק למשטר הסובייטי, האנטי־דתי ואנטי־יהודי, שזמן לא רב לאחר שכונן התגלה כמשטר אכזרי ומרושע, לא פחות ממשטר הצאר שהודח.

על כן, בעיני הרב קוק, התיקון הנכון למעמדם של הפועלים לא יבוא מכוחה של המהפכה, אלא מכוח החינוך לאמונה דתית (דעת אלוקים), שיגרום למעסיקים להתייחס בכבוד לעובדים, ויאפשר את קיומם של יחסי אחווה ושיתוף פעולה בין הצדדים.

3. הכרה בחשיבות הפועלים ושיתופם בפירות הצמיחה הכלכלית

שימוש מפתיע בדגם המעמדות עשה הרב קוק כאשר הוא בא לנתח את העולם הרוחני. כאשר הרב קוק מחיל את דגם הניצול של המעמד הנמוך גם בעולם הרוחני (שמרקס כופר בעצם קיומו). לטענתו אין ברירה אחרת, והפתרון הוא שהמעמדות הגבוהים יכירו תודה למעמד הנמוך, ויגרמו לכך שגם הפועלים ייהנו מפירות הצמיחה הכלכלית:

הפועל, האָכר, בעל המלאכה, אלה האנשים הפשוטים, הם מיסדי התרבות, והם הם המקיימים בפעולותיהם את החברה האנושית, ומכל מקום המשתמשים בכחותיהם הם אחרים, הסוחרים, המנהיגים, המושלים, אשר מזה באה הצעקה בעולם החברותי המביאה למהפכות.

ומכל מקום המהפכות לא יתנו את האושר, כי אם כאשר אלה הפועלים, הממציאים הראשונים של המכשירים, ישתמשו בכל הקשרונות שבאו ויצאו אל הפועל על ידי כל אלה הידדים השניות

שלקחו את פרי עבודותם באותו השכר המועט ואותה ההכרה
הקטנה בערכם של הממציאים.²⁵

הרב קוק מתאר את העוול שעמד עליו מארקס, הנגרם עקב ניצול כוח העבודה של הפועלים בידי בעלי ההון. לדבריו, מתח זה יופג רק כאשר הפועלים ייהנו מהתוצרים של התיעוש והכלכלה של הבורגנות, שהושגו בזכות עבודתם. בעיני הרב קוק, האושר האנושי מותנה בשיתוף פעולה בין הפועלים, התורמים את כוח העבודה, לבורגנות, התורמת את היכולת הארגונית והכלכלית שלה, על מנת להשיא את הרווחה בחברה בכללה.

הרב קוק אף הכיר בערך החיובי של ריכוז ההון בידי מעטים:

יש עוד תכלית למציאות התשוקה של העושר בעולם: שעל כן, שם יוצר האדם בקרב בני אדם תשוקה זו של קנין העושר, מפני טובת החברה הכללית, שעל ידי מציאות הרכוש הרב במקום אחד ע"כ נהנים ממנו הרבה בני אדם מעבדיו ועושי דברו.²⁶

נמצאנו למדים, שבחברה הרמונית, העושר של בעלי ההון הוא משאב שניצול מושכל שלו יאפשר את הגברת הרווחה הכללית.

4. העדפת רווחת הפועלים על פני השאת רווחים

הרב קוק כתב שבעל מפעל טוב־לב יימנע מתיעוש כדי להרחיב את מספר מקומות העבודה:

והדבר דומה למי שמיסד בית חרושת גדול מאד, מרובה בסעיפיו וחלוקת עבודתו, אשר אם יצמצם להעמיד על כל פועל כל הפעולות שבכחו למלאותם, יהיה די לו באלף פועלים, לפי גודל המלאכה וריבוייה. אמנם, אם יראה רק למצא מקום לכל פועל, שלא ישב בטל ויהיה ממלא איזה מקום בבית המלאכה, אז ימצא מקום גם לאלף אלפים פועלים. אם כן, יהיה הדבר תלוי לפי יסוד התכלית, על מה היה חפץ האדון לכוון את בית המלאכה הגדול ההוא, אם הוא

25. פנקסי הראי"ה, חלק ב, פנקס מא, אות לו.

26. עין איה שבת ב, עא.

לצורך עצמו ופרנסתו או לאהבת בצע והון, אז מובן הדבר שיצמצם בפועלים, ואם יוכל להשתמש בכוחות דוממים [מכונות] שיעלו לו בזול, יעשה כן. ומה שלא יהיה לו אפשרות להנהיג העבודה כי אם על ידי עזרת אדם חי, שמה יפנה מקום לאדם, ובמקרה יהנה האיש ההוא מטובו ויתפרנס מעמלו. אבל אם האדון ההוא אין לו צורך וחפץ לא בבצע כסף ולא בשום תועלת צדדית מהמלאכה כולה, וכל מגמתו אינה כי אם שימצא מקום לתן עבודה לעניי עם, באופן שלא יאבדו את כבודם על ידי קבלתם נדבה וצדקה, ולא יגיע להם הפסד מוסרי על ידי הרגילם בלחם עצלות, אז ודאי יחרץ האדון למצא בחפש מחופש רק איזה מקום שאפשר למלא שמה בפועל חי הנהנה מיגיעו, ודבר זר יהיה לו להשתמש בכוחות דוממים, הבלתי מרגישים טוב וקורת רוח מעמלם ומציאותם.²⁷

הרב קוק מתאר שני בעלי מפעל, הראשון מעוניין ברווחים ולכן יעדיף תיעוש, והשני, מעוניין להעניק עבודה לפועלים, ולכן הוא יוותר על התיעוש כדי להרחיב את מספר הפועלים. בעיני הרב קוק, האחרון מבטא את הדרך הראויה לבעלי ההון, שעליהם לבחור בדרך שתגביר את רווחת הפועלים גם על חשבון הקטנת רווחים. במבט לאחור, ניתן לומר שהתיעוש הועיל לאנושות כולה, אולם, העיקרון על פיו רווחת העובדים אמורה לעמוד לנגד עיניהם של המעסיקים לא השתנה.

ה. סיכום

הרב קוק, כמי שחי ופעל בעידן המהפכה הקומוניסטית, שיהודים רבים נטלו בה חלק, היה מודע לטענות ולעמדות שהיוו יסוד למהפכה זו, והתייחס אליהן במישרין או בעקיפין. הוא דוחה את הגישה המרקסיסטית, שהמציאות הממשית היא חומרית, וטוען שהמציאות הממשית היא רוחנית, החומר מושפע מהרוח ולא להיפך.

עם זאת, הרב קוק הסכים לניתוח העובדתי המרקסיסטי שלפיו בחברה יש מעמדות שונים, שיש ביניהם מתח, ויש לפתור אותו. הוא אף מחה נגד ניצול הפועלים במסגרת המהפכה התעשייתית, ניצול שבעינו הוא מגונה אף יותר מן העבדות. אולם, הפתרון שהוא אחז בו למתחים שבין המעמדות השונים בחברה הוא שונה מזה שהוצע על ידי מרקס. הוא לא דגל בביטול המעמדות, אלא בחתירה לשיתוף פעולה ביניהם, הוא שלל את רעיון המהפכה, וחשש שמא במקום לשחרר את הפועלים מסבלם היא תשעבד אותם לאדונים חדשים ואכזריים יותר (כפי שאכן קרה בברית המועצות), והוא התנגד לביטול הקניין הפרטי.

הפתרונות שהציע הרב קוק למתח החברתי שבין המעמדות הם: הגבלת הקניין הפרטי כפי הדרוש לשם מניעת דיכוי (כמודגם בהלכות שמיטת קרקע ושמיטת כספים), חינוך דתי, שיעדן את בעלי ההון ויגרום להם להיות רגישים למצוקות הפועלים, הכרה בחשיבותם של הפועלים ושיתופם בפירות הצמיחה הכלכלית, וקריאה למעסיקים להעדיף לעיתים את רווחת העובדים גם על חשבון השאת הרווחים.

תפיסתו של הרב קוק היא אפוא מורכבת. מורכבות זו נובעת מגישה שמרנית, החוששת משינוי סדרי עולם, בשילוב עם עמדה אידיאליסטית החותרת לייסד חברת מופת מוסרית ודתית.

קשה להעריך מה היה הרב קוק חושב על מדינת הרווחה בת זמננו, שעוצבה בעיקרה לאחר מלחמת העולם השנייה כאשר הרב קוק כבר לא היה בין החיים. דומה כי הוא היה רואה בחיוב את הניסיון לתת מענה לבעיות החברתיות בדרך מתונה יחסית, המבוססת על הגנת הקניין הפרטי תוך הגבלתו. יש להניח גם שהוא היה רואה בחיוב את שקיעת השיח על מלחמת המעמדות, והתחזקות הדרך של כריתת הסכמים בין איגודי העובדים והמעסיקים,²⁸ והיה קורא לחיזוק הערכים הדתיים, ככלי למיתון יצרים ומתחים כלכליים.

28. בהקשר זה ניתן לציין כמה הסכמים בולטים שנכרתו בישראל בשיתוף של המעסיקים, המדינה וההסתדרות: תוכנית הייצוב הכלכלית בשנת 1985, ההחלטה על פנסיה חובה בשנת 2011, ועוד.

ביבליוגרפיה

- **אבלמן, תולדות היהודים – עשהאל אבלמן, תולדות היהודים: היסטוריה ישראלית, מודיעין 2019.**
- **אגוס, הדמוקרטיה – אירווינג אגוס, "הדמוקרטיה בקהילות ימי הביניים המוקדמים", מחשבות על דמוקרטיה יהודית, עורך: בני פורת, ירושלים 2010, עמ' 697-707.**
- **אגרת מס' 364 – אגרת מס' 364 משנת 2018, "אישורים להעסיק בן משפחה – מטפל", אתר הביטוח הלאומי.**
- **אדלר, ערכם של המטבעות – יונתן אדלר, ערכם של המטבעות בתקופת המשנה, תחומין כג, עמ' 404-412.**
- **אונגר, מאסר חייבים – ירון אונגר, מאסר חייבים בהוצאה לפועל: רקע תיאורטי וסקירה משווה, אתר הכנסת תשע"ד.**
- **אחדות, גוטמן, זוסמן, ליפינר ומעין, התשואה במונחי – לאה אחדות, אלעד גוטמן, נעם זוסמן, עידן ליפינר וענבל מעין, התשואה במונחי שכר להשכלה הנרכשת באוניברסיטאות ובמכללות, אתר בנק ישראל 2018.**
- **אלבק, יסודות – שלום אלבק, "יסודות משטר הקהילות בספרד עד הרמ"ה (1180-1244)", מחשבות על דמוקרטיה יהודית, עורך: בני פורת, ירושלים 2010, עמ' 709-733.**
- **אלון, כבוד האדם – מנחם אלון, כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל, ירושלים תש"ס.**
- **אלעזר, הקהילה – דניאל אלעזר, "הקהילה מראשיתה עד סוף העידן המודרני", עם ועדה, עורך: דניאל אלעזר, ירושלים תשנ"א, עמ' 174-207.**
- **אנדבלד, הלר, כראדי, וקסיר, דו"ח העוני 2019-2020 – מירי אנדבלד, אורן הלר, להב כראדי, ניצה (קלינר) קסיר, רמת החיים, העוני והאי-שוויון בהכנסות – 2018-2019 ואומדן ל-2020 (לפי נתונים מינהליים), ירושלים 2021.**

- אנציקלופדיה חינוכית – אנציקלופדיה חינוכית, תולדות החינוך ד, ירושלים תשכ"ד.
- אנציקלופדיה עברית – אנציקלופדיה עברית, ירושלים 1980.
- הרב אפרתי, גדר עני – הרב יוסף אפרתי, "גדר עני הזכאי לקבל מעשר עני", הליכות שדה 64, עמ' 15–17.
- הרב אריאל, תורת הכלכלה – הרב יעקב אריאל, "תורת הכלכלה וכלכלת התורה", על המחיה ועל הכלכלה, עורכים: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא, ירושלים 2008, עמ' 241–256.
- הרב אריאל, צדק – הרב יעקב אריאל, "צדק צדק תרדוף (תגובה)", אמונת עתך 104, עמ' 132–134.
- אריאן, ישראל ומדינת הרווחה – עופר אריאן, ישראל ומדינת הרווחה, ירושלים תשע"ה.
- ארץ ושדה, מדד העוני החלופי – עידן ארץ ותום שדה, "מדד העוני החלופי: בישראל רק כ-15% עניים", אתר מקור ראשון, ח' בטבת תש"פ.
- בג"ץ מחויבות – בג"ץ 366/03 עמותת מחויבות לשלום וצדק חברתי נ' שר האוצר.
- בן דב, סולם למלכות – שבתי בן דב, "משטר היובל", סולם למלכות ישראל היעודה, עורך: יהודה עציון, ירושלים תשס"ז.
- הרב בן דוד, סיוע לנכרים – הרב אבישי בן דוד, "סיוע לנכרים במקרי אסון", אמונת עתך 124, עמ' 97–106.
- בן ישראל, ביטחון סוציאלי – רות בן ישראל, ביטחון סוציאלי, כרך א, תל אביב תשע"ג.
- בער, היסודות – יצחק בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים", מחשבות על דמוקרטיה יהודית, עורך: בני פורת, ירושלים 2010, עמ' 657–695.
- הרב בר אילן, נקדש בצדקה – הרב נפתלי בר אילן, נקדש בצדקה, רחובות תשנ"א.
- בר חיים, בלנק ושביט, שינויים בשוויון – אייל בר חיים, כרמל בלנק, ויוסי שביט, שינויים בשוויון הזדמנויות בהשכלה, בתעסוקה ובכלכלה: 1995–2008, נייר מדיניות 2013.09, אתר מרכז טאוב 2013.
- הרב ברויאר, משפט האישה – יצחק ברויאר "משפט האישה העבד והנוכרי", ציוני דרך, תרגום: משה שפיזור, ירושלים תשמ"ב, עמ' 57–86.
- ברמק, המדינה – שגי ברמק, "המדינה – לא בבית ספרנו", השילוח 2, דצמבר 2016, עמ' 81–98.

- ברק, מחשבות על – אדמונד ברק, מחשבות על המהפכה הצרפתית, תרגום: אהרון אמיר, ירושלים 2006.
- ברק־ארז, המשפט המינהלי – דפנה ברק־ארז, המשפט המינהלי של ישראל, רעננה תשע"ט.
- ברק־ארז וגרוס, הזכויות החברתיות – דפנה ברק־ארז ואייל גרוס, "הזכויות החברתיות והמאבק על אזרחות חברתית בישראל: מעבר לזכות לכבוד", ספר דליה דורנר, עורכים: שולמית אלמוג, דורית ביניש, יעד רותם, תל אביב 2009, עמ' 189–217.
- גוטליב ופרומן, מדידת עוני – דניאל גוטליב ואלכסנדר פרומן, "מדידת עוני לפי סל צריכה הולם בישראל – 1997–2009, גישת ה־ Market Basket Measure/ National Research Council - MBM/NRC", ביטחון סוציאלי 88, עמ' 5–30.
- גוטליב, פלוג וקסיר, הצעה לשינוי – דניאל גוטליב, קרנית פלוג וניצה קסיר, הצעה לשינוי המדיניות בנושא שכר מינימום, אתר בנק ישראל 17.07.2000.
- הרב גורן, שביתת הרופאים – הרב שלמה גורן, "שביתת הרופאים בהלכה", ספר אסיא ה, עמ' 41–54.
- גל, ביטחון סוציאלי – ג'וני גל, ביטחון סוציאלי בישראל, ירושלים תשס"ה.
- גל ודורון, גמלאות הבטחת – ג'וני גל ואברהם דורון, גמלאות הבטחת הכנסה ומלכודת העוני: הניסיון הישראלי, ביטחון סוציאלי 58, עמ' 113–131.
- גרשוני, כסף של – הלל גרשוני, כסף של אחרים, ירושלים תשפ"ב.
- גרשוני, מדינת הרווחה – הלל גרשוני, "מדינת הרווחה ומקורות היהדות", אתר מידה, 24/07/2015.
- דורון, הגדרת העוני – אברהם דורון, "הגדרת העוני ומדידתו – הסוגיה הלא־פתורה", ביטחון סוציאלי 32, עמ' 15–32.
- דורון, התוכניות מרווחה – אברהם דורון "התכניות מרווחה לעבודה: מקורותיהן ההיסטוריים והאינטלקטואליים", חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי, עורכים: אבי בראלי, דניאל גוטוויך, וטוביה פרילינג, ירושלים 2007, עמ' 519–540.
- דורון, יובל שנים – אברהם דורון, "יובל שנים לתוכנית בוורידג", ביטחון סוציאלי 40, עמ' 5–20.
- דורון, פריחתה ונסיגתה – אברהם דורון, "פריחתה ונסיגתה של מדינת הרווחה – מה נשתנה?", גרונטולוגיה וגריאטריה כרך מ, חוברת 1 (תשע"ג – 2013), עמ' 29–11.

- דורון, קידום רעיון – אברהם דורון, "קידום רעיון האזרחות החברתית כמאבק על צדק חברתי", ביטחון סוציאלי 92, עמ' 75–95.
- דיואי, דמוקרטיה וחינוך – ג'ון דיואי, דמוקרטיה וחינוך, תרגום: י"ט הלמן, תל אביב תשמ"ט.
- דר, צדק חלוקתי – יחזקאל דר, "צדק חלוקתי משתנה: תמורות בהערכת העבודה בקיבוץ", אופקים בגאוגרפיה 66 (2006), עמ' 64–44.
- האריס, אשת הברזל – רובין האריס, אשת הברזל: סיפור חייה של מרגרט תאצ'ר, תרגום: אילן חזותי, יאיר לווינשטיין, תל אביב תש"ף.
- הישיבה ה"313 – הישיבה השלוש-מאות-ושלוש-עשרה של הכנסת האחת-עשרה, יום שני, כ"ט באדר התשמ"ז (30 במרס 1987), יא. הצעת חוק שכר מינימום, התשמ"ז-1987 (קריאה שנייה וקריאה שלישית), אתר הכנסת.
- הכרזה לכל באי – הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם (תרגום לעברית), רשומות כתבי אמנה 1037 כרך 31. וכן באתר זכויות האדם של האו"ם, בכתובת: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/hbr.pdf
- הלינגר, דגם הדמוקרטיה – משה הלינגר, דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם יהדות הדמוקרטיה בהגות האורתודוקסית המודרנית הציונית במאה העשרים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס"ב.
- הרב הלוי, במוצאי שנת – הרב חיים דוד הלוי, "במוצאי שנת השמטה: המשטר החברתי התורתי", מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים, עורכים: חנוך דגן, בנימין פורת, ירושלים 2015, עמ' 122–128.
- הלוי, התחילו במשחק – אראל סגל הלוי, "התחילו במשחק מראשיתו: מצוות חלוקת הנחלות והיובל, מראשית הציונות ועד ימינו", אקדמות כח (תשע"ג), עמ' 81–103.
- הלינגר, בעיית העוני – מיכאל הלינגר, בעיית העוני והמדיניות לצמצומה בראי ספרות התורה שבעל פה, ביטחון סוציאלי 89, עמ' 121–140.
- הלינגר, מצוות צדקה – מיכאל הלינגר, מצוות צדקה – בירור הלכתי, ספרותי והיסטורי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תש"ס.
- הרב הרצוג, תחוקה לישראל ב – הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה כרך ב: הצעת תקנות בירושה, עורך: הרב איתמר ורהפטיג, ירושלים תשמ"ט.
- הרב וולדינברג, הלכות מדינה – הרב אליעזר יהודה וולדינברג, הלכות מדינה א"ג, ירושלים תשס"ז.

- ויגודה, בין זכויות חברתיות – מיכאל ויגודה, "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי", זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל, עורכים: יורם רבין ויובל שני, תל אביב תשס"ה.
- הרב ורהפטיג, מבוא לדיני חוזים – הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, "מבוא לדיני חוזים", משפטי ארץ ד: חוזים ודיניהם, עמ' 27–43.
- הרב ורהפטיג והרב רכניץ, חוזה עבודה – הרב ד"ר איתמר ורהפטיג והרב עדו רכניץ, "חוזה עבודה", משפטי ארץ ד: חוזים ודיניהם, עמ' 239–249.
- ז'בוטינסקי, רעיון היובל – זאב ז'בוטינסקי, "רעיון היובל", אומה וחברה, עורך: ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"י, עמ' 173–180.
- הרב זולדן, מסגרות חינוך – הרב יהודה זולדן, "מסגרות חינוך ציבוריות ואליטיסטיות", תחומין, כח, עמ' 240–247.
- הרב זולדן, שבות יהודה – הרב יהודה זולדן, שבות יהודה וישראל, ירושלים תשס"ז.
- זילברג, כך דרכו – משה זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב.
- כהן, המשפט – חיים ה. כהן, המשפט, ירושלים תשנ"ב.
- כהן, זכויות אדם – חיים ה. כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, תל אביב 1988.
- לוח ז"4 – לוח ז"4: אבטלה (על סמך סקר כח אדם), אתר בנק ישראל, 20.12.22.
- לוי, סוגיות מרכזיות – ענת לוי, סוגיות מרכזיות במערכת הפנסיה התעסוקתית בישראל – מפת דרכים, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, אתר הכנסת 09.10.13, עמ' 3–4.
- לוי, שכר מינימום – שלי לוי, מסמך רקע בנושא: שכר מינימום – סקירה משווה, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, אתר הכנסת תשס"ו.
- ליטור, השביתה – לילך ליטור, השביתה – משפט היסטוריה ופוליטיקה, רעננה 2019.
- הרב ליכטנשטיין, בעיות יסוד – הרב אהרן ליכטנשטיין, "בעיות יסוד בחינוכה של האשה", האשה וחינוכה, עורך: ב"צ רוזנפלד, כפר סבא תש"ס, עמ' 159–158.
- הרב ליפשיץ, כלכלה וערכי – הרב יוסף יצחק ליפשיץ, כלכלה וערכי היהדות, עפרה תשפ"ג.
- הרב ליפשיץ, על תורת – הרב יוסף יצחק ליפשיץ, "על תורת הכלכלה היהודית", תכלת 17, עמ' 63–89.
- מארכס ואנגלס, המאניפסט הקומוניסטי – קארל מארכס ופרידריך אנגלס, המאניפסט הקומוניסטי, תרגום: מ. דורמן, ישראל 1985.

- **מטרות העל** – "מטרות העל והיעדים האסטרטגיים של משרד הרווחה והביטחון החברתי", אתר משרד הרווחה והביטחון החברתי 02.11.20.
- **מיכאלי, הפרטה במערכת החינוך** – ניר מיכאלי, "הפרטה במערכת החינוך", מדיניות ההפרטה בישראל: אחריות המדינה והגבולות בין הציבורי לפרטי. עורכים: יצחק גלנור, אמיר פז-פוקס ונעמיקה ציון, ירושלים 2015, עמ' 183–237.
- **מיל, על החירות** – ג'ון סטיוארט מיל, על החירות, תרגום: אהרון אמיר, ירושלים 2006.
- **מילון אבן שושן** – מילון אבן שושן, ישראל 2006.
- **מלצר, תשואה מהשכלה** – יעל מלצר, תשואה מהשכלה: אי-שוויון בין קבוצות אוכלוסייה, ירושלים 2014.
- **ממזן, דו"ח העוני** – ריקי ממזן, "דו"ח העוני של הביטוח הלאומי: דווקא בשנת הקורונה, שיעורי העוני ירדו", אתר מקור ראשון, 29.12.21.
- **מנחם-כרמי וספיבק, קרנות הפנסיה** – שרית מנחם-כרמי ואביה ספיבק, "קרנות הפנסיה החדשות: בחינת יחס התחלופה והתנהלות המבוטחים", אתר אוניברסיטת בן גוריון 2018.
- **מקליי, מולדת התקווה** – וילפרד מ. מקליי, מולדת התקווה, ירושלים תשפ"ב.
- **הרב נבון, על אחווה** – הרב חיים נבון, "על אחווה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי", השילוח 10, עמ' 109–128.
- **נתנזון, לוי ולוונטל, השוואה בינלאומית** – רובי נתנזון, רועי לוי ועמית לוונטל, "השוואה בינלאומית של קווי עוני וכלים נבחרים להפחתת עוני", אתר מרכז מאקרו לכלכלה מדינית 2013.
- **הרב סדן, אורות עבודה** – הרב אורי סדן, אורות החושן: עבודה וקבלנות, עפרה תשפ"ב.
- **הרב סדן, דיני עבודה** – הרב אורי סדן, כתר י: דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה, ירושלים תשע"ה.
- **הרב סולובייצ'יק, איש האמונה** – הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשמ"ח.
- **סט, החינוך כחובת** – נעמה סט, "החינוך כחובת הציבור במשפט העברי", גיליונות פרשת השבוע משרד המשפטים, פרשת עקב תשס"ה, גיליון מס' 219.
- **סיברט, הפנסיות הדוהרות** – הורסט סיברט, "הפנסיות הדוהרות של אירופה", אתר גלובס, 27.08.00.
- **סל מזון בריא** – סל מזון בריא, אתר משרד הבריאות: אגף לתזונה, 31.01.21.

- **הרב עמיאל, הצדק הסוציאלי** – הרב משה עמיאל, "הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו", מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים, עורכים: חנוך דגן, בנימין פורת, ירושלים 2015, עמ' 107–121.
- **הרב עמיחי, נתינת** – הרב יהודה עמיחי, "נתינת מעשר עני וצדקה לעני שאינו מוכן לעבוד", אמונת עתיך 56, עמ' 48–58.
- **פורת, אדם לאדם** – בנימין פורת, "אדם לאדם – אח ורע: על המטפורה החברתית במקרא", מסע בעקבות האחוה, עורכים: ידידיה שטרן ובני פורת, ירושלים 2014, עמ' 13–71.
- **פורת, צדק דלים** – בנימין פורת, צדק דלים: עקרונות דיני הרווחה מהתורה לספרות חז"ל, ירושלים תשע"ט.
- **פילוט, מופת של** – אדריאן פילוט, "מופת של אי-שוויון: 93% מהטבות המס – לנכים מהחמישון העליון", אתר כלכליסט, 14.02.18.
- **פלג, הרפורמה** – דב פלג, "הרפורמה במערכת הפנסיה בישראל 2002–2004", ביטחון סוציאלי 71, עמ' 84–108.
- **פרידמן, ההסתדרות** – אברהם (רמי) פרידמן, "ההסתדרות מהיכן ולאן?", הרבעון לכלכלה כרך 42, 1, עמ' 73–77.
- **פרידמן, החופש לבחור** – מילטון ורוז פרידמן, החופש לבחור: עיקרי הכלכלה החופשית, תל אביב תשס"ד.
- **פרידמן, קפיטליזם וחירות** – מילטון פרידמן, קפיטליזם וחירות, תרגום: מזל כהן, ירושלים 2003, שם עמ' 126.
- **פריש, התשואה להשכלה** – רוני פריש, התשואה להשכלה: הקשר הסיבתי בין השכלה לשכר, ירושלים 2007.
- **צבאג, בין תלות** – שמואל צבאג, "בין תלות הדדית לעצמאות שלטונית: ההסתדרות הוותיקה לפתחו של שלטון חדש בראשות ממשלות הימין", מחברת עבודה לארגון עובדים, עורכים: יוסף גורני, אבי בראלי, יצחק גרינברג, ירושלים 2000, עמ' 736–759.
- **צ'רניחובסקי ושרוני, הקשר בין** – דב צ'רניחובסקי וחן שרוני, "הקשר בין הון חברתי לבריאות בקרב חרדים", דוח מצב המדינה: חברה, כלכלה ומדיניות 2015, עורכים: אבי וייס ודב צ'רניחובסקי, מרכז טאוב 2016, עמ' 383–409.
- **קוגוט וזנדברג, נוסח מבואר** – סיגל קוגוט ואיל זנדברג, נוסח מבואר של הצעות לחוקה, חוברת מס' 2, אתר הכנסת תשס"ו, בכתובת: http://m.knesset.gov.il/Activity/Constitution/Documents/huka_for_print.pdf

- קטן, בעיית העוני – יוסף קטן, בעיית העוני: מרכיבים, גורמים ודרכי התמודדות, ירושלים 2002.
- קטן, מדינת הרווחה – יוסף קטן, מדינת הרווחה לפתחה של מאה חדשה, ירושלים תש"ס.
- קיינס, התאוריה הכללית – ג'ון מיינרד קיינס, התאוריה הכללית של תעסוקה, ריבית וכסף, ירושלים 2005.
- קליינברגר, המחשבה הפדגוגית – אהרן פריץ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב.
- קנייבסקי, תכנית באואריג' – יצחק קנייבסקי (קנב), תכנית באואריג', תל אביב תש"ג.
- קסיר, פלוג ורובינשטיין, השפעת שכר המינימום – ניצה קסיר, קרנית פלוג, ויונה רובינשטיין, השפעת שכר המינימום על התעסוקה בענפים (נבחרים) עתירי עבודה פשוטה במשק הישראלי, אתר בנק ישראל 2000.
- קפלן, האם הורים – מרב קפלן, האם הורים בישראל חוסכים לפנסיה יותר מדי? השוואה בינלאומית של שיעורי החיסכון באמצעות תקנון יחס התחלופה לגודל משק הבית, ירושלים 2020.
- קרומרנבו, נשים בעוני – מיכל קרומרנבו, נשים בעוני: סיפורי חיים, מגדר כאב והתנגדות, בני ברק 2006.
- רוטר ושמאי, דפוסי העוני – רפאל רוטר ונירה שמאי, "דפוסי העוני בישראל – ממצאים ראשוניים", ביטחון סוציאלי 1, עמ' 17–28.
- רכניץ, זכויות חברתיות – עדו רכניץ, זכויות חברתיות במשפט העברי, תחומין לט, עמ' 300–315.
- רכניץ, חינוך ציבורי – עדו רכניץ, "חינוך ציבורי כצדק חברתי", שערי צדק יג, עמ' 339–352.
- רכניץ, חירות כחובה – עדו רכניץ, "חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית", מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים, עורכים: חנוך דגן ובנימין פורת, ירושלים תשע"ח.
- רכניץ, מדידת עוני – עדו רכניץ, "מדידת עוני בהשראה יהודית", תחומין כז, עמ' 371–378.
- רכניץ, מדינה כהלכה – עדו רכניץ, מדינה כהלכה, ירושלים תשע"ח.

- רכניץ, מדינת הרווחה – עדו רכניץ, "מדינת הרווחה – בין אחריות הפרט והחברה", תורה עבודה ומה שביניהם: אסופת מאמרים בענייני השעה: ליובל התשעים להסתדרות הפועל המזרחי, עורך: הרב יוסף נועם רימון, מרכז שפירא תשע"ד.
 - רכניץ, מצוות צדקה – עדו רכניץ, "מצוות צדקה בתשלום מיסים", שערי צדק יד, עמ' 279–285.
 - רכניץ, סיוע אוניברסלי – עדו רכניץ, "סיוע אוניברסלי מול סלקטיבי לאור ההלכה", על המחיה ועל הכלכלה, עורכים: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא, ירושלים תשס"ט, עמ' 323–337.
 - רמת החיים 2019 – רמת חיים – שנתון סטטיסטי לישראל 2022 – מספר 73, אתר הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 20.09.22, לוח 7.2.
 - הרב רפפורט, קדימויות – הרב שבתי אברהם הכהן רפפורט, "קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה", אסיא מט"ג, תש"ן, עמ' 5–17.
 - שוחטמן, דיני חינוך – אליאב שוחטמן, דיני חינוך על פי המשפט העברי, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ב.
 - שלום, המשבר במערכת – יחזקאל שלום, "המשבר במערכת הפנסיה בישראל", רבעון לבנקאות 153, יולי 2004, עמ' 76–100.
 - הרב שפירא והרב אליהו, קריאה לרופאים – הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו, "קריאה לרופאים: לא תעמוד על דם רעך" (י' בסיוון תשמ"ג)", הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה, תרפ"א-תשנ"א: סמכותה, פעולותיה, תולדותיה: אסופת מאמרים, מקורות, נאומים וזכרונות, ירושלים תשס"ב, עורכים: הרב איתמר ורפהטיג והרב שמואל כ"ץ, שער ב, עמ' 377–380.
 - שרגאי, חזון והגשמה – שלמה זלמן שרגאי, חזון והגשמה, ירושלים תשט"ז.
- **Boyer, English Poor** – George Boyer, "English Poor Laws", EH.Net.
 - **Chapter 3: The Department** – Chapter 3: The Department in the New Deal and World War II 1945–1933, U.S. DEPARTMENT OF LABOR website.
 - **Cover, Obligation**– Robert M. Cover, "Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order", Journal of Law and Religion Vol. 5, No. 1 (1987), pp. 74–65.
 - **Esping-Andersen, The Three** – Gosta Esping-Andersen, The Three Worlds Of Welfare Capitalism, New Jersey 1990.

- **Hum & Simpson, Economic** – Hum, D., & Simpson, W., Economic response to a guaranteed annual income: Experience from Canada and the United States. *Journal of Labor Economics*, 11(1, Part 2) (1993), pp S263-S296.
- **Jackson, Marshall** – Ben Jackson, T.H. Marshall, *Encyclopedia Britannica*, www.britannica.com.
- **Lewis, The culture** – Lewis, Oscar, “The culture of poverty”. *Society*. 35 (2) 1998, pp 9–7.
- **Rawls, A Theory** – John B. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.
- **Smith, The wealth** – Adam Smith, *The wealth of nations*, New York Toronto 1991.

זיכרון עולם – יצחק צבי רכניץ ז"ל

תולדות משפחות רכניץ ושייא

הוריו של יצחק צבי רכניץ היו יפה (שיינדל) ושמחה בונם רכניץ. הם התגוררו בעיר פרשבורג, המכונה גם ברטיסלאבה, שהיא כיום עיר הבירה של סלובקיה. הרב המפורסם של פרשבורג היה החתם סופר, אשר המצבה על קברו נמצאת בה עד היום. שני בני הזוג היו צאצאים למשפחות ענפות, שהתגוררו במשך שנים רבות ב"שבע הקהילות".

שבע קהילות הוא הכינוי לשבע קהילות יהודיות במחוז בורגנלנד שבאוסטריה, אשר התפרסמו כמרכז יהודי חשוב החל משנת 1690 ועד לגירושם הסופי בעקבות האנשלוס בשנת 1938.

שבע הקהילות היו: אייזנשטט (Eisenstadt), קוברסדורף (Kobersdorf), לקנבך, מטרסדורף (Mattersdorf; כיום מטרסבורג – Mattersburg), דויטשקרויץ (Deutschkreutz) במחוז שופרון, פראונקירכן (Frauenkirchen), קיטסה (Kittsee).

בהמשך הצטרפו לשבע הקהילות גם חמש הקהילות שבדרום המחוז: שלינינג (Schlaining), רכניץ (Rechnitz), גיסינג (Güssing), אוברפולנדורף (Oberpullendorf) וגטנדורף (Gattendorf). מספרם של היהודים בקהילות ובסביבתן הגיע בשיאו ל-8,000 יהודים.

* הדברים המובאים כאן מבוססים בין השאר על מספר ראיונות שערכתי. תודתי מעומק הלב לדודתי חוה דוד (לבית רכניץ) על הראיונות המפורטים שהעניקה לי, לאמי מורתי שרה רכניץ, לאחי ישי רכניץ, לאסתר כהן-רכניץ (בתו של ליוש רכניץ), למשה אופנהיימר, למאיר גרוס וליצחק בן לוי (חבר הגרעין).

הוריו של שמחה רכניץ היו שרה לבית ארנרייך (במקור מגרמניה) וצבי רכניץ. הוריו של צבי רכניץ – שמעון לייב ורייזל רכניץ – קבורים בפרשבורג. הוריו של שמעון לייב היו צבי ומאטל רכניץ, מקורם בעיר פראנקירכן, אחת משבע הקהילות. ניתן לשער כי השם רכניץ מקורו בעיירה רכניץ, הנמנית גם היא על שבע הקהילות.

רייזל, סבתו של שמחה רכניץ היא ממשפחת גסטטנר – דור עשירי לרב משה לימא מחבר הפירוש "חלקת מחוקק" על השולחן ערוך וסבו של הש"ך. היא גם דור שישי לרב מאיר אייזנשטט, גם היא משבע הקהילות, מחבר שו"ת פנים מאירות. הרב אייזנשטט הוא מאבותיו של מחבר פירוש "פתחי תשובה" על השולחן ערוך.

יפה רכניץ היתה נצר למשפחת שייא (נהגה כך: שי), שהוא ככל הנראה קיצור של "ישעיהו". הוריה, היו יוסף יודא שייא שהוא יליד פרשבורג, ואלזה צוילע לבית דויטש. שניהם קבורים בפרשבורג. גם הוריו של יוסף יודא – ישעיהו ולביא שייא – קבורים בפרשבורג.

משפחתה של אמה של יפה רכניץ – אלזה לבית דויטש – מקורה בעיר מטרסדורף. שרידי מצבות של משפחתה, ובהם של הוריה של אלזה – יוסף אליעזר ויוליה דויטש – נמצאים בקיר הזיכרון במטרסדורף שבנוי ממצבות שהנאצים עקרו.

שמחה ויפה רכניץ

שמחה רכניץ, שנקרא על שם נכדו של החתם סופר, היה הבכור והיו לו שני אחים – ליוש אליעזר ויעקב, ואחות אחת – רייזל רחל אגלנדר. יעקב, אשתו ובנם צבי, ורייזל, בעלה ובנה צבי – נרצחו בשואה. אביו של שמחה רכניץ נפטר בגיל צעיר, ואמו נרצחה בשואה. היחידי ששרד את השואה היה ליוש רכניץ שגורש למחנה זקסנהאוזן הוא התחתן עם מרגיט (לבית זינגר), גם היא במקור מפרשבורג, אשר היתה כלואה באושוויץ במשך כשלוש שנים. הם נישאו, עלו לארץ, גרו בחיפה ונולדו להם שני ילדים – צבי ואסתר.

במשפחתה של יפה רכניץ (במקור: שייא) היו גם כן ארבעה ילדים: עקיבא, חיילה ליבלה (אדית), שיינדל (יפה), ואחיה התאום: יצחק. עקיבא, אשתו רוז'י-רחל (לבית בראון) ובתם חנה'לה נספו בשואה. חיילה ושני ילדיה, אליעזר וגיטל-ציפורה, נספו בשואה. בעלה גזה-יהודה שלזינגר היה במחנות

עבודה וניצל. הוא התחתן שוב ונולדו לו שלושה ילדים, אחת מהן, דבורה שנק, גרה בישראל.

אחיה התאום של יפה רכניץ – יצחק-ינאו – גורש לאושוויץ, שרד את השואה ונפטר מטיפוס בדרך לפרשבורג בעיר שופרון. שמו מופיע על אנדרטה בבודפשט בבית הקברות הנאולוגי, תחת השם ינאו שוורץ. הוריה של יפה היו במחנה טרייזינשטט ושרדו את השואה. הם נלכדו מאחורי מסך הברזל, ונפטרו ונקברו בפרשבורג בשנות ה-50.

שמחה רכניץ ויפה שייא התחתנו בשנת 1940 תחת הכיבוש הנאצי, וגרו משלב מסוים ברחוב קליסקה (Klariska). שמחה עבר בחנות של משפחת פראנקל, ונשלח בשלב מסוים למחנה עבודה סבאטי מיקולאש (תמונה שלו מתקופה זו שרדה). יפה עבדה כמזכירה בבית החולים היהודי מגיל 16, במשך 11 שנים. בשנת 1942, כאשר בנם הבכור ישעיהו יששכר (פאולי) נולד, בית החולים כבר נסגר על ידי הנאצים. בשנת 1944 נולדה חווה. שישה שבועות אחר כך, במוצאי יום כיפור תש"ה ערכו הגרמנים את האקציה הגדולה האחרונה בפרשבורג ובכלל זה תפסו וגירשו לאושוויץ רבים מבני המשפחה שחלקם פורטו לעיל.

סמוך לחצות הלילה לאחר יום הכיפורים, השכנים העירו את שמחה ויפה והזהירו אותם לא לצאת מהבניין כיוון שהגרמנים בחוץ. שמחה ויפה מסרו את פאולי לשכנה, וקפצו מהחלון אל חצר פנימית של הבית. את חווה התינוקת הכניסו לשק שינה וזרקו אותה מהחלון לאדם שתפס אותה בחצר. אחרי שהגרמנים סרקו את הבניין יפה עלתה לדירה, לקחה שמונה חיתולי בד ומעט חפצים הכניסה את פאולי וחווה לעגלת ילדים ויצאה לרחוב. ברחוב עמדו אלפי יהודים תחת שמירה של גרמנים חמושים. יפה עברה ביניהם והמשיכה אל בונקר שהוכן מראש בתחתית של בית ברחוב סטפנוביקובה (Stefanovicova). הבעלים של הבית עבר לכפר כדי להימלט מההפצצות, והפקיד אותו בידי אישה שעבדה במשק הבית של אמא של שמחה. בביקור זיכרון של תמר רכניץ בשנת 2023 בפרשבורג, היא ראתה שהדרך מהבית אל הבונקר עברה בכיכר גדולה, שבה ככל הנראה רוכזו היהודים.

בבונקר בו היתה יפה לא היו ילדים נוספים, היה מחסור חמור במזון ולא היתה אפשרות להשיג חיתולים נוספים. פאולי גדל והנעליים לא התאימו לו, אז הוא נאלץ ללכת יחף. בתחילה הפסיק ליפה החלב, ואשה נוצריה שגרה בבית הניקה את חווה במשך כמה ימים. בהמשך יפה הניקה את חווה התינוקת עד זוב דם. נערה אמיצת לב, בשם פוריס פרידה (לאחר החתונה: גלבר),

שקישרה בין הבונקרים, הביאה פעם לשרה קילו אורז ומוצץ עבור התינוקת, יפה מעולם לא שכחה זאת.

יפה הציגה את עצמה כגויה שבעלה בצבא והבית שלה נהרס בהפצצות ולכן היא גרה במרתף. בשלב מסוים שמחה הגיע לבונקר של יפה, אולם, הוא נאלץ לעבור לבונקר שלישי כיוון שפאולי קרא לו "אבא". ליווה אותו שמחה זינגר, נער אמיץ שקישר גם הוא בין הבונקרים. כיוון שהציגה עצמה כגויה היא היתה יוצאת לפעמים בלילות מהבונקר והיתה בקשר עם הגויים בבניין.

אחת מהן היתה מנהלת חשבונות והיא ביקשה מיפה באחד מימי שישי שתעזור לה למצוא טעות בדו"ח חשבונאי שהיא הכינה. יפה התייעצה עם הרב שרייבר שהיה איתה בבונקר, והוא אמר לה שתעשה זאת בשבת כדי שלא יתגלה שהיא יהודיה. יפה מצאה את הטעות במהרה, והגויה העירה שהיא בוודאי יהודיה אם הצליחה בכך אחרי שהגויה ניסתה ללא הצלחה למצוא את הטעות במשך שבועיים.

לקראת סוף המלחמה פרשבורג הופצצה באופן קשה מאד מהאוויר, ורבים נהרגו. בשביעי של פסח תש"ה הרוסים שחררו את פרשבורג מהכיבוש הגרמני. יפה העידה כי היתה בטוחה שאין עוד ילדים יהודים בעולם. לאחר הכיבוש החיילים הרוסים השתוללו ברחובות, ונאמר שרק מי שיוצאת החוצה עם ילדים לא תיפגע, וכך יפה נהגה. אולם, באחד הימים לפתע הגיח חייל רוסי עם אקדח ביד חטף את התינוקת חווה מהעגלה וזרק ליפה סכום כסף גדול. הוא אמר ליפה שהגרמנים הרגו את משפחתו והחל לרוץ כשחווה בידו. יפה השאירה את פאולי ליד העגלה, רצה אחרי הרוסי במשך זמן רב עד שהשיגה אותו, וחטפה את חווה בחזרה. בעקבות זאת, יפה נהגה לומר שלחווה יש כמה ימי הולדת. יפה התנדבה במשך חודש במסגרת החברא קדישא ועסקה בקבורת החללים היהודים הרבים בפרשבורג.

תחנות חייו של יצחק צבי רכניץ

יצחק צבי רכניץ נולד ביום ג' סיוון תש"ו, כשנה אחרי השואה בפרשבורג. בשנת 1949 עלתה משפחת רכניץ לארץ ביחד עם אחיו של שמחה, ליוש ואשתו מרגיט. המסע עבר בִּבְאֲרֵי אֲשֶׁר בְּאִיטַלְיָה ומשם באונייה גלילה שהיתה אוניית משא שהוסבה להובלת נוסעים. הנוסעים נדרשו להצטופף בדרגשי שינה שהותקנו בצפיפות, חמישה אחד מעל השני.

לאחר ההגעה לארץ משפחת רכניץ שוכנה באוהל בבית ליד, במחנה בריטי

נטוש שהיה מוקף גדר תיל. בגלל התנאים הקשים דודה של יפה, אירן, ובעלה איזידור, התנדבו לקחת אליהם את יצחק הפעוט, וכך הם גידלו אותו בביתם במשך שמונה חודשים. בתקופה זו משפחת רכניץ עברה לירושלים, יפה חלתה בטיפוס והיתה בבידוד בבית חולים שערי צדק במשך חודשיים. במשך כל חייו יצחק הכיר טובה לדודים שטיפלו בו בחודשים הקשים ביותר של הקליטה בארץ.

משפחת רכניץ התיישבה בירושלים בדירה בשכונת שמואל הנביא שהיתה ממש צמודה לגבול בירושלים המחולקת (כיום בין הרחובות בר לב-זקס-שמואל הנביא). באותו זמן היתה חומה שנבנתה כדי להגן מפני ירי הצלפים הירדנים, אבל הבית של משפחת רכניץ היה כל כך קרוב לגבול שהוא היה מעבר לחומה. בדירה לא היתה מקלחת, ולכן בני הבית התרחצו בבית המרחץ השכונתי או שחימו מים בדוד על הפרימוס והתרחצו באחד החדרים. השירותים היו בחצר, ובגלל החשש מירי של הירדנים אסור היה לצאת לשירותים בלילה. ואכן, בביקור בבית בשנות ה-2000 עדיין היה אפשר לראות את החורים של הכדורים הירדניים בתריסי הברזל. פעם בשבועיים היו חיילי צה"ל תופסים עמדות בחצר של משפחת רכניץ כדי לאבטח את השיירה שעלתה למובלעת של הר הצופים.

במבצע קדש חיילי צה"ל התבצרו בחצר הבית, ושמחה היה במילואים. יפה והילדים עברו לגור בחנות של ירושלמי בה עבד שמחה. חנות ירושלמי פעלה במשך עשרות שנות ברחוב יפו (כיום, ליד תחנת הרכבת הקלה יפו-מרכז) מול "בניין העמודים" בו היתה התחנה המרכזית, כך ששמחה הפך להיות מעין מודיעין של רבים שהגיעו לירושלים. אחרי מבצע קדש ובעקבותיו, המשפחה עברה לשכונת גאולה לרחוב הישיבה 12 בקומה ראשונה. שם התקיימה מסיבת בר המצווה של יצחק.

יצחק למד בבית הספר היסודי חורב, באותה תקופה לא היתה בחורב ישיבה. ולכן בסוף כיתה ח' יצחק עבר ללמוד בישיבה ברמת השרון. בפועל, הוא עבד שם בחקלאות וכלל לא למד. אחרי שנה נפתחה הישיבה התיכונית של חורב, והוא הצטרף לכיתה ט'. שם הוא הכיר את משה (מומי) אופנהיימר ונוצרה ביניהם חברות ארוכת שנים. יצחק נהג ללמוד למבחנים החל מארבע וחצי לפנות בוקר בזמן שהיה שקט והיה אפשר להתרכז.

אחרי כיתה י"ב יצחק הצטרף למסלול של הוראה במקום שירות צבאי והוא היה מורה בבאר שבע. אחרי שנה בבאר שבע הוא החליט להצטרף לגרעין נח"ל בשעלבים, גרעין שלהבת ב'. במסגרת זו הוא שירת בגדוד הנח"ל המוצנח

(גדוד 50). הוא התחיל טירונות באוגוסט 1966. אחרי הטירונות הגרעין חזר לקיבוץ שעלבים עד יוני 1967. בתקופת הקיבוץ חברי הגרעין עבדו במשק וגם השתתפו בפעילות צבאית ובאימונים. הם תפסו את היאחזות מבוא מודיעין, ועשו סיוורים בדרך הפטרולים בין שעלבים לבין מודיעין.

בתקופת ההמתנה לקראת מלחמת ששת הימים כל הגרעין היה במוצב קו העירוני בירושלים, ואבטח את השיירה האחרונה שעלתה להר הצופים. יצחק כמעט עלה עם השיירה שיצאה כרגיל סמוך לביתו הישן בשמואל הנביא. בזמן המלחמה יצחק השתתף בכיבוש לטרון כמעט ללא קרב.

אחרי המלחמה הגרעין נשלח לאבטחה בבקעת הירדן, והחוליה של יצחק נתקלה במחבל וחיסלה אותו. בחורף של שנת 1968 הגרעין חזר לגדוד 50, למשך 5 חודשים, כדי לעשות אימון מתקדם כולל קורס צניחה בתל נוף. הגרעין היה בפלוגה המסייעת ויצחק היה במחלקת הנ"ט. בתקופה זו הם השתתפו במרדפים בבקעה.

אחרי סיום התקופה בגדוד 50 חברי הגרעין חזרו לשל"ת בקיבוץ שעלבים והשתלבו בעבודת המשק, יצחק עבד במוסך ותיקן טרקטורים. אחרי יום העצמאות של שנת 1969 אירעה תאונה שבה נהרג חבר הגרעין משה (ג'ויס) גרוס. בעקבות זאת, נוצרה החברות בין חברי הגרעין יצחק ויוסי לדרר, לבין מאיר גרוס, אח של משה ז"ל. חברות זו המשיכה עד יומו האחרון של יצחק. משפחת גרוס גם היא הגיעה מפרשבורג, כך שהיה מדובר בהמשך קשר משפחתי וותיק.

גרעין שלהבת ב' השתחרר מהצבא באוגוסט 1969. מיד אחרי השחרור יצחק התחיל ללמוד באוניברסיטה העברית כלכלה ומדעי ומדינה. במהלך הלימודים הוא עבד בפקיד בחדר מיון בבית החולים שערי צדק.

יצחק רכניץ ושרה אהרוני התחתנו בתאריך ג' חשוון בשנת תשל"ב בתל אביב, והתגוררו בשכונת קריית משה בירושלים. לאחר החתונה התחיל יצחק לעבוד בבנק המזרחי, ועבד שם עד יציאתו לגמלאות. תוך זמן קצר הוא מונה לסגן מנהל סניף גבעת שאול, תחת המנהל יעקב גשייד. כעבור מספר שנים הוא מונה למנהל סניף שערי צדק.

חצי שנה אחרי החתונה, דב, אבא של שרה לקה בשבץ מוחי, ואושפז בבית חולים למשך מספר שבועות. שני ילדיו של דב – ליפא וישראל אהרוני – ויצחק, חתנו, עשו משמרות ליד מיטתו. באחד הבקרים אחת האחיות אמרה לשרה, שהגיעה ל"משמרת יום", שהיא חשבה שיצחק הוא בנו של החולה, כיוון שהוא טיפל בו מעל ומעבר למה שמצופה מבן לסייע לאביו.

כאשר פרצה מלחמת יום הכיפורים היתה שרה לקראת סוף ההיריון הראשון. יצחק גויס והוצב בבקעת הירדן כדי לעצור התקפה אפשרית בחזית זו, שבסופו של יום לא התממשה. בליל שבת חול המועד סוכות, שבוע לאחר פרוץ המלחמה, החלו צירים ושרה בליווי חמותה, יפה, יצאו ברגל מביתה של יפה בגאולה לבית החולים. בגלל המלחמה הרחובות היו חשוכים (האפלה) ושתי הנשים צעדו בחושך עד לבית החולים ביקור חולים, בו נולד הבן הבכור עדו אהרן (מחבר ספר זה). מספר ימים אחר כך יצחק שוחרר הביתה לכמה שעות, כאשר צעד ברחובות שכונת קריית משה ראה אותו אחד השכנים ובישר לו להפתעתו שהוא כבר אבא. בג' אדר תשל"ו נולדו שני התאומים – ישי ויעל, שנה אח"כ בא' אדר תשל"ז נולדה רונית ובכ' אדר תשמ"ב נולדה תמר.

בקיץ תשמ"ב עברו יצחק ושרה רכניץ לאפרת, והיו מראשוני המתיישבים בעיר החדשה. בהמשך מונה יצחק לנהל את סניף בנק המזרחי באלון שבות, אותו ניהל במשך 15 שנים. במידה רבה סא יצחק ראה לעצמו משימה חברתית בתפקידו כפי שעלה מהסיפורים שתועדו בשבעה על רבים שנעזרו בו.

יצחק ניהל בהמשך כמה סניפים נוספים של בנק המזרחי, ויצא לפנסיה מוקדמת בגיל 62. מאז הוא החל לפקוד את ספסלי הכוללים של הגמלאים. בתחילה בבית הכנסת ישורון בירושלים, ובהמשך היה שותף להקמת כולל הגמלאים באלון שבות ביוזמת הרב יוסף צבי רימון. במקביל הוא התנדב בארגון "פעמונים", שם עשה שימוש בניסיונו כבנקאי כדי לסייע למשפחות במצוקה כלכלית.

בתאריך כ"א אלול תשע"ז, יצחק רכניץ הלך לעולמו בגיל 71 באופן פתאומי עקב דום לב. לאחר כשנתיים, בתאריך ג' חשוון תשע"ט נולד הנין, לביא יצחק ינאי, שנקרא על שמו.

סיפורים מה"שבעה" על יצחק צבי רכניץ ז"ל

לשים לב למי שיושב מאחור

יום אחד החלטתי שאני רוצה להשתתף בשיעור דף יומי באפרת. ניגשתי למי שמלמד הוא הסכים ומאז ישבתי בירכתי החדר ולמדתי עם כולם. בכל פעם שהיו מחלקים תה ללומדים יצחק היה מוודא שגם אני מקבלת (והוא ממש לא היה פמיניסט. הילדים).

כאשר שברתי את הרגל ונעדרתי מהשיעור לכמה ימים יצחק התקשר אלי

לשאל מדוע לא הגעתי, וכששמע מה קרה שאל אם אני זקוקה לעזרה.
(גילה הלוי)

להציל את הערב מהחוב

פעם חתמתי ערבות אישית עבור עולה אחר. יצחק ייעץ שלא אחתום אבל לא הקשבתי לו. ואכן אחרי זמן מה הלווה לא שילם, והבנק פנה אלי. אינני יודע מה יצחק עשה אבל לפתע הבנק הניח לנו ומאז לא פנו אלינו בעניין זה.
(ד"ר גוטסמן)

יצחק נתן לי הלוואה

באתי לומר לכם שאני חייב לכם 2000 ש. יצחק נתן לי הלוואה לצורך טיפול רפואי בבן משפחה חולה. מאז הוא לא ביקש את הכסף בחזרה. (חבר)

תודה לגבאי

כל פעם שיצחק התארח אצל בנו ישי בחספין, בסוף התפילה הוא ניגש אלי להודות לי על עבודתי כגבאי. זה היה חריג מאד אפילו בקרב המתפללים הקבועים ובוודאי בין האורחים. (הגבאי בחספין)

שירות אישי

אני חבר של הבן עדו ואגב כך הכרתי גם את יצחק. כאשר התחתנתי נכנסתי לבנק באלון שבות כדי לפתוח חשבון. כיוון שהכרתי את יצחק נכנסתי ישר אליו ושאלתי אותו מה לעשות. במקום לשלוח אותי לפקיד הוא פתח לי את החשבון בעצמו.

לאחר פתיחת החשבון הייתי בודק במענה הטלפוני את היתרה. במשך זמן מסוים הצטבר אצלי סכום בחשבון אולם להפתעתי יום אחד התברר לי שהסכום נעלם מהחשבון. ניגשתי לבנק ושוב נכנסתי ישר אל יצחק ושאלתי לפשר הדבר. יצחק השיב מדי פעם הוא עובר על מצב חשבונות של לקוחות וכאשר הוא ראה שיש לי יתרת גדולה הוא העביר אותה לפק"מ כדי שאקבל גם ריבית. מאז הפסקתי לבדוק את מצב החשבון, ידעתי שיש מי שעושה זאת עבורי... (טל ויזנפלד)

לא הבנתי את סדר התפילה

עברתי לאפרת כמה שבועות לפני ראש השנה, אחרי שנים בקהילה אחרת. בקהילה ממנה עברתי נהגו לומר את כל הסליחות ללא דילוג גם בערב ראש השנה. באפרת מדלגים, וכיוון שלא הייתי מוכן לכך, לא הצלחתי לעקוב אחרי החזן. לפתע יצחק ניגש אלי והציע עזרה. הוא שם לב למבוכה שלי, למרות שהייתי חדש ביישוב ולא היתה בינינו היכרות. (שלמה)

תודה על המובן מאליו

יצחק היה מקפיד מאד על אמירת תודה לגבאים. הוא נהג לומר שעל כל מה שהגבאים עושים אף אחד לא מודה להם, זה נחשב מובן מאליו. כך על בחירת החזנים, ועל כיוון המזגנים ושעוני השבת, וכך על כך שכל ספרי התורה גולגלו למקום הנכון. רק על התקלות באים להעיר. ולכן, ליצחק היה חשוב להודות לגבאים ולומר שמה בסדר איננו מובן מאליו ויש להודות עליו. (שרה רכניץ)

תודה לבוס הישיר

יצחק היה חבר אישי במשך שנים רבות. נפגשנו כאשר הוא היה סגן המנהל של סניף בנק המזרחי בגבעת שאול אותו ניהלתי, ומשם הוא עבר לנהל את סניף שערי צדק. לצערי לא הייתי בטכס המינוי שלו אבל חברים ספרו לי שזו היתה הפעם הראשונה שמנהל חדש מודה למנהל שהוא עבד תחתיו. נאמר לי שהוא הודה לי בפני כולם על מה שהוא למד ממני. זו היתה דרכו. (יעקב גשייד)

יום הולדת בבנק לפקידה רווקה

עבדתי כפקידה כאשר יצחק היה מנהל הסניף. בסניף היה מקובל לאסוף כסף מהעובדים כדי לקנות מתנות לשמחות משפחתיות, כגון, חתונה, ברית בר מצווה. אני הייתי רווקה ולכן תמיד נתתי ואף פעם לא קיבלתי, וליצחק זה מאד הפריע. אז הוא החליט לארגן לי מסיבת יום הולדת בסניף, עם מתנה מכל העובדים. בחברה ממנה אני באה לא מקובל לעשות ימי הולדת, כך שזו היתה מסיבת יום ההולדת הראשונה בחיי. (פקידה בבנק)

הבאת חבר לכולל הגמלאים

לאחר שיצא לפנסיה, יצחק היה תלמיד מתמיד בכולל הגמלאים בבית כנסת ישורון בירושלים, ונסע מאפרת לשם כל יום. במקביל הוא ניסה לפתוח כולל דומה בגוש עציון. לאחר מספר שנים של ניסיונות הכולל קם בחסות הרב יוסף צבי רימון באלון שבות יצחק היה מהפעילים המרכזיים בכולל, הוא ארגן אירועים, הודה למי שארגן אירועים, ועזר בכל מה שצריך. בנוסף, הוא הזמין באופן קבוע פנסיונרים שישבו בבית להצטרף לכוללים בירושלים ובאלון שבות. לאחר הצליח לשכנע חבר להצטרף התקשרה אשתו של החבר להודות על התרומה החיובית של הכולל ל"שלום הבית" שלהם, כאשר לבעל יש תעסוקה כל יום...

תפילה בשש ותפילה בשמונה

יצחק נהג לומר שמי שקם למניין המוקדם זכאי להתפלל מהר. שהרי הוא השכים קום ואין זה הוגן לדרוש ממנו להתפלל תפילה ארוכה. אבל מי שקם בשמונה בבוקר לא יכול להגיד שהוא ממהר, ולכן שיואיל להתפלל בנחת.

להציל גרושה מחובות של הגרוש שלה

במסגרת פעמונים טיפלנו באשה שהתגרשה והגרוש שלה "הפיל" עליה את כל החובות שלו. גייסנו את יצחק למשימה ולאחר מו"מ אגרסיבי מול הגרוש, שחררנו את האשה מכל החובות. (מתנדב בפעמונים)

שהלולב שלך יראה כמו הבגדים שלך

יצחק היה נוהג לומר שמידת ההידור במצוות אמורה להתאים לרמה הכלכלית של האדם. כאשר אדם נמצא במצב כלכלי דחוק מאד, כמו שההורים של סבא יצחק היו אחרי שעלו לארץ, אדם חייב לצמצם בהוצאות, גם כאשר מדובר על מצוות. לעומת זאת, כאשר אדם חי ברווחה הוא לא יכול לומר שהמצוות מספיק לו המינימום. בקיצור, שהלולב שלך יהיה באיכות של הבגדים שלך. (עדו רכניץ)

ביקור חולים טלפוני

יצחק נהג להתקשר לקראת שבת לכל מיני חולים ונכים המרותקים לביתם.

הוא אמר שהוא אינו יכול להגיע פיזית אז הוא מתקשר והתמיד בכך במשך שנים ארוכות. כך הוא עשה כאשר לא יכול היה להגיע לניחום אבלים – הוא התקשר וניחם בטלפון. (שרה רכניץ)

"תספורת" חובות לטייקונים

כאשר התפרסם שהטייקונים ביצעו "תספורת" (כלומר, מחיקה חלקית, לחובות שלהם לציבור, יצחק אמר כך: כאשר אדם מלווה כסף לחברה הוא מקבל אגרת חוב עם ריבית מובטחת. לכאורה מדובר באיסור תורה אלא אם כן יש לחברה היתר עסקה. כעת מתברר שכאשר החברה מפסידה היא מבצעת "תספורת" לחוב ולא מחזירה אפילו את הקרן. משמעות הדברים היא שלא מדובר בהלוואה אלא בהשקעה בחברה, כך שאם יהיו רווחים המשקיע יקבל את הקרן עם רווח מסוים, ואם יהיו הפסדים הוא עלול להפסיד אפילו חלק מהקרן. כיוון שכך, איסור הריבית חלש הרבה יותר, ואם יש היתר עסקה הוא איננו הערמה אלא ממשי, כיוון שיש אפשרות גם להפסדים. בעקבות שמיעת החידוש של יצחק מכון כתר כתב נייר עמדה דומה. (הרב שלמה אישון)

להציל אדם מהפסד ללא רשותו

היה מקרה של לקוח שהגיש בקשה לרכישת מניות. היה עליו להגיש בקשה לקניית מניות בסכומים גדולים פי כמה ממה שרצה באמת, כיוון בסופו של דבר הוא היה אמור לקבל חלק יחסי מהמניות מכלל מגישי הבקשות. בפועל, אף אחד אחר לא הגיש בקשה לקניית המניות האלה, והמשמעות היתה שאותו לקוח יידרש לקנות הרבה יותר ממניות ממה שתכנן. זאת, מלבד החשש שאם אף אחד לא מעוניין במניות הרי שהן לא שוות כלום. סבא יצחק ניסה לתפוס את הלקוח בטלפון כדי לשכנע אותו לבטל את הרכישה אבל הלקוח לא ענה. באין ברירה אחרת סבא יצחק ביטל את העסקה ללא קבלת אישור. סבא יצחק נהג לומר שאותו לקוח מעולם לא אמר לו דבר על כך – מטוב ועד רע. (עדו רכניץ)

בזכות יצחק המכינה הקדם צבאית קיימת

לאחר הקמת המכינה נקלענו לקושי כלכלי גדול. הדרך היחידה שלנו להיחלץ היתה לקחת הלוואה מהבנק, לקנות שני בתים שהיינו זכאים לקנות במחיר זול במיוחד, ומייד למכור אותם ברווח. פניתי ליצחק עם העניין. ישבנו על כך כמה ימים, ובסוף יצחק אמר: אני מאשר לך את ההלוואה ולא מבקש אישור

מלמעלה. אם אבקש, בטוח לא נקבל, כי הם לא יבינו במה מדובר. אני לוקח על עצמי את האחריות כיוון שזה מהלך נכון. ואכן לקחנו את ההלוואה, קנינו את הבתים ומכרנו אותם תוך חודש ברווח יפה ובזכות זה המכינה קיימת עד היום. (חנניה ריצ'מן)

יצחק הציל את אבי מהפסדים

לאבי היה עסק שהפסיד ובמסגרת העסק הוא החזיק רכב מסחרי. יצחק לחץ על אבי למכור את הרכב בשלב ראשון ואחר כך לסגור את העסק. זו היתה ההחלטה ההגיונית היחידה אבל אבי מאד התנגד. בסופו של דבר אבא עשה מה שיצחק אמר לו. אבא כעס על יצחק על כך אבל אנחנו ידענו שזה היה המעשה הנכון. (תושב פסגות)