

# מחשבות בעניין השקפת העולם החברתית-כלכלית של היהדות

## מבוא

האם ליהדות יש השקפת עולם חברתית-כלכלית? בשאלה זו עסקו ועוסקים הוגים רבים, מתוך רצון למצוא ביהדות עמדה<sup>1</sup> בוויכוחים האידיאולוגיים הגדולים שהסעירו את העולם. על מנת לנסות ולהוסיף לדיון זה, יש להקדים ולהגדיר מהי הייהדות, שאת עמדתה אנו מחפשים. אם נכלול תחת הכותרת "יהדות" את כל מה שכתבו יהודים, הרי שכמעט כל השקפת עולם שהושמעה במאה השנים האחרונות תוגדר כיהדות! גם הצטמצמות להוגים שומרי מצוות בלבד לא תפטור את הבעיה, כיוון שלעתים נוכל למצוא אמירות הגותיות גורפות, שרק בחינה מדוקדקת תגלה כי הן מתייחסות לפרט הלכתי בעל גבולות ברורים. כך למשל, נוכל למצוא קביעה "קומוניסטית" כי כספו של העשיר בעצם שייך לעני, ולכן עליו לתת לו<sup>2</sup>, בזמן שהיקף החיוב ההלכתי על העשיר הוא מצומצם, ואינו כולל את כל רכושו.

מכאן, שכדי להתחקות אחר השקפת העולם של היהדות עלינו לגשת אל המקורות שאותם ניסו ההוגים להסביר, והכוונה למקורות ההלכתיים. מקורות אלה הם הליבה הקשה של היהדות, כאשר דברי ההגות הם בדרך כלל פרשנות והתייחסות אליהם. אין הכוונה להסתפק בהצגת ההלכות כפי שהן, אלא להסיק מתוך פרטי ההלכות את המגמה והתכלית שלהן. זאת ועוד, ההנחה שליהדות עמדה אחת ואחידה בשאלה זו תמוהה על רקע העובדה שבכל תחום ניתן למצוא ביהדות עמדות שונות. אמנם, ניתן לאפיין את הבסיס המשותף לחולקים, אולם אין בכך כדי לטשטש את העובדה שמתוך הבסיס המשותף נפרדות לעתים הדרכים. בדרך כלל יהיו פסקי השו"ע את השדרה ההלכתית של המאמר, ולצדם יובאו מקורות הגותיים כפירוש להלכות אלה.

## א. יהדות ומצב הטבע

### 1. קפיטליזם או קומוניזם

שתי השקפות עולם כלכליות נאבקו על הבימה במאה השנים האחרונות: הקפיטליזם<sup>3</sup> והקומוניזם. נוכל לאפיין את עיקר המחלוקת בין השיטות בשאלת היחס אל "מצב הטבע". "מצב הטבע" - אין כוונתו אנרכיה, כיוון שמצב זה הוא השחתת הטבע. כמו כן, אין כוונה להגדיר את מהותו של האדם - כטוב או כרע; אלא הכוונה לתאר מצב שבו משק פועל מתוך מניעים אנוכיים. במילים אחרות, למשק כלכלי יש "טבע" משלו, "יד נעלמה" המנחה את הפועלים בתוכו.

1. ראוי לציין שהיהדות קדמה באלפי שנים לתורות הכלכליות שאליהן היא מושווית, כך שהשאלה צריכה להיות מנוסחת כך: איזו תורה כלכלית קרובה יותר לעמדתה של היהדות?

2. מלבי"ם דברים טו, יא.

3. קפיטליזם במאמר זה משמעו הקפיטליזם הקיצוני, השולל כל התערבות במשק.

הקפיטליסטים טענו שהטבע חכם יותר מכל תכנון, ולכן כדאי להניח לטבע לפעול באין מפריע, ומתוך סכום האינטרסים הפרטיים ירוויחו כולם. בניגוד לכך, הקומוניזם הציג עמדה אנטי טבעית, שעל פיה הטבע מושחת, והסתפקות בפעולה מונחית-אינטרסים בלבד תביא לכך שהחזקים ינצלו את החלשים. לכן יש ליצור טבע אחר - טבע שבו היחיד אינו פועל מתוך אינטרס אנוכי, אלא מתוך אינטרס נעלה.

נראה שלאחר עשרות שנים של ויכוח, ניתן להתחיל את המאה ה-21 למניינם מתוך ודאות גמורה שהקומוניזם נכשל. הטבע המלאכותי שהקומוניזם ניסה לברוא - כשל, הן בשל היחלשות המוטיבציה של הפרטים ליצור ולהתפתח, והן בשל השחתה איומה של מנגנוני הארגון של הטבע המלאכותי. זאת ועוד, גם מדיניות קיצונית פחות, כזו שנהגה במערב אירופה תחת הכותרת "מדינת הרווחה" מצויה בנסיגה ובאובדן אמון ביכולתה לממש את שאיפותיה. בבואנו לתור אחר השקפת העולם היהודית בעניין, נחל בבחינת שאלת היחס לטבע בכלל, מתוך הנחה שזו השאלה הבסיסית, ולאחריה תידון שאלת היחס לטבע הכלכלי בפרט.

## 2. עידון הטבע

היהדות, כלומר, ההלכה היהודית, אינה מקבלת את הטבע כפי שהוא. קביעה זו אינה צריכה הוכחה; כמעט כל המצוות מטילות חובות וסייגים המתעמתים עם הטבע. איסורי אכילה - מתעמתים עם יצר האכילה, איסורי עריות - מתעמתים עם יצר המין הטבעי. עימותים אלה אינם רק כדי לשמור על הטבע, אלא יש בהם גם הגבלה של טבע בריא. בהלכה ישנן שבע מצוות שבהן חייבים כל באי עולם - יהודים ושאינם יהודים. מצוות אלה משמרות את הטבע המוסרי של האדם - איסור לאכול אבר מבעל חיים קודם שהומת, איסור לרצוח, איסור לעבוד עבודה זרה ועוד. במצוות שההלכה מטילה על יהודים ישנו ממד נוסף - קדושה, פרישות מהטבע. ולכן גם מעשים המותרים למי שאינם יהודים, אסורים ליהודים. גם מעשים שאין בהם רע טבעי - כאכילת חזיר - אסורים ליהודים.

כך ניתן גם להבין את השיחה הבאה בין רבי עקיבא לסוהרו - טורנוסרופוס (תנחומא, תזריע ז):

שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' 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 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.

טורנוסרופוס תוקף את מצוות המילה, שיש בה הגבלה ועימות עם הטבע. כנגדו טוען רבי עקיבא, שכשם שטורנוסרופוס הרומאי מבין שיש לאדם לתקן את הטבע, למשל בחיתוך חבל הטבור, כך יש מקום גם להגבלת הטבע בברית המילה. ברור שעמדת טורנוסרופוס היא שיש הבחנה מהותית בין השניים - שכלול הטבע מובן לטורנוסרופוס, הגבלת הטבע נראית לו מזיקה.

## 3. שמירת הטבע

אל מול תפיסה זו, שעל פיה אין לקבל את הטבע כפי שהוא, ישנו עיקרון נוסף בהלכה היהדות

- האיסור להרוס את הטבע ולהתנתק ממנו. דוגמא ידועה לכך היא היחס היהודי ל"נזירות" הנוצרית, כלומר לחיים ללא משפחה. בעוד שהנצרות ראתה בחיים כאלה אידיאל נשגב, ראתה בהם היהדות השחתה - "לא תוהו בראה אלא לשבת יצרה". בגמרא (יומא סט, ב) מובא מדרש המתאר את הניסיון לכלוא את יצר המין, ואת תוצאותיו וכאן נביא אותו בתרגום:

אמרו: הואיל ועת רצון היא, נבקש רחמים על יצר העריות. ביקשו רחמים ונמסר בידם. אמר להם (הנביא): ראו, שאם תהרגו יצר זה - יכלה העולם. חבשוהו שלושה ימים, וביקשו ביצה בת יום בכל ארץ ישראל ולא נמצאה. אמרו: היאך נעשה: נהרגו - יכלה עולם. נבקש רחמים על חצי - חצי בשמים אין נותנים. כחלו את עיניו ועזבוהו, והועיל הדבר שלא יתגרה באדם בקרובותיו.

התיאור המובא במדרש משקף את הדילמה המובנית ביחס אל הטבע. חיסול יצר העריות, משמעו חיסול החיים. מאידך, הנחת היצר ללא טיפול משמעה גם גלישה לחטא. חכמים בחרו בדרך האמצע - החלשת היצר, ללא חיסולו. ומכאן הכליל הרמבי"ם (הלי' דעות ג, א) את העיקרון: שמא יאמר אדם והואיל 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... גם זה דרך רעה היא ואסור לילך בה. המהלך בדרך זו נקרא חוטא, שהרי הוא אומר בנייר "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", אמרו חכמים: ומה אם נזיר שלא פירש אלא מן היין צריך כפרה, המונע עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. לפיכך ציוו חכמים שלא ימנע אדם עצמו אלא מדברים שמנעתו התורה בלבד...

אמנם, במהלך הדורות, היו שראו בחיוב סיגופים ותעניות, אולם את הקו האדום של פגיעה חמורה בטבע, לא היה הוגה שחצה.

שילוב שני עקרונות אלה: מחד, העימות עם הטבע, ומאידך, השמירה עליו, הוא הציר שעליו סובבות מצוות רבות בתורה, ובו מתבטא גם היחס למצב הטבע הכלכלי<sup>4</sup>.

4. אחת הסוגיות שנהוג לצטט בהקשר זה, היא סוגיית שמיטת הקרקע. בשנת היובל חוזרות הקרקעות לבעליהן המקוריים, גם אם הן נמכרו על ידם. לעניות דעתי, הלכה זו משקפת עמדה ייחודית בנוגע לארץ ישראל, ולא עמדה בנוגע לזכות הקניין באופן כללי. לפיכך, הלכה זו חלה רק על קרקעות בארץ ישראל, והיא מנומקת בתורה בכך שזו ארצו של ה' - "והארץ לא תימכר לצמיתות, כי לי הארץ" (ויקרא כה, כג). כך גם היחס לקניין עבד עברי. קניין זה מוגבל, ופוקע בשנת היובל מאותה הסיבה בדיוק: "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה, מב).

מבחינה כלכלית, חזרת קרקעות ביובל, אינה מהווה ראייה לתפיסה כלכלית שוויונית, אפילו לא ביחס לבעלות על קרקע בארץ ישראל, כיוון שחלוקת הקרקע לא היתה שוויונית מלכתחילה (תוספתא בבא בתרא ז, ג). בדורות הבאים גבר חוסר השוויון; היו שבטים שנושלו מנחלותיהם באזורי הספר, ולעם נוספו גרים שבכל יובל איבדו את כל נכסיהם הקרקעיים.

עניין שמיטת כספים זוקק דיון ארוך שאין כאן מקומו.

**4. מצוות צדקה**

דיני צדקה משקפים את הדואליות ההלכתית בסוגיית הצדק החברתי. מחד, דיני צדקה פוגעים בזכות הקניין של הנותן, ומאידך, אין בהם ניסיון לבטל לחלוטין את מצב הטבע הכלכלי, שבו ישנם פערים כלכליים בין בני אדם ותחרות חופשית.

מצוות הצדקה מנוגדת לעיקרון המוסרי הבסיסי של הקפיטליזם, שעל פיו זכותו של אדם ליהנות מיגיע כפיו, ואין לו להתחלק ברכושו עם אדם אחר. מנגד, יש גבול להיקף הצדקה שמותר לאדם לתת מרצונו הטוב: "ואל יבזבו אדם יותר מחומש, שלא יצטרך לבריות" (רמ"א יו"ד רמט, א), כפי שהרחיב והסביר הרמב"ם (הלי ערכין ח, ג):

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב; שהרי הוא אומר "מכל אשר לוי", ולא **כל** אשר לוי, כמו שביארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו...

ההלכה אוסרת על האדם להרוס את הטבע הכלכלי, ולפזר את כל רכושו לצדקה. גם היקף הצדקה שיש לתת לעני, שיידון בהרחבה בהמשך, נגזר מאותו עקרון: "ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו" (רמב"ם, הלי מתנות עניים ז, ג). אין כאן ניסיון ליצור כלכלה אחרת, כלכלה ללא פערים<sup>5</sup>, אלא ניסיון להקל על המצוקה שהטבע הכלכלי יוצר.

**5. ארבע מידות כלכליות**

תפיסת עולם זו באה לידי ביטוי בדברים הקולעים של המשנה (אבות ה, י):

ארבע מידות באדם: האומר שלי שלי ושלך שלך - זו מדה בינונית, ויש אומרים: זו מדת סדום; שלי שלך ושלך שלי - עם הארץ...

במשנה ישנה התייחסות לגישה הקומוניסטית: "שלי שלך ושלך שלי - עם הארץ", במילים אחרות, טשטוש גבולות הקניין אינו ראוי ואינו רצוי. ביחס לתפיסת "שלי שלי ושלך שלך" - הובאו שתי דעות: האחת, שזו מדה בינונית, דרך המלך הראויה לכול, והשנייה, שזו מידת סדום. סדום, שעליה נאמר: "הנה זה היה עוון סדום אחותך... ויד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל טז, טז, מט), היא הדוגמא והסמל לשחיתות הנובעת מקידוש מצב הטבע. רוצה לומר, מדה בינונית היא לכבד ולשמור על זכות הקניין ועל זכויות נוספות, אבל כאשר הדבר מגיע לידי רשעות - יש לעצור. היקף היישום ההלכתי של תפיסה זו, יידון בפרקים הבאים.

בשלב זה, ניתן לסכם ולהגדיר את הגישה הכלכלית של היהדות כך: עידון וריכוך של השוק החופשי. אין בהלכה הוראה ליצור שוק לא-טבעי, אלא הנחיה להתמודד עם המצוקה שהתחרות החופשית בהכרח יוצרת<sup>6</sup>.

5. זו גם דעתו של הרב שלמה אבינר שליט"א, ישע ימינו, תשס"א, עמ' 29. ועיי במאמרו של חיים נבון, צ'הר יב, עמ' 100 הערה 4, המציג דעה הפוכה.

6. ראה עוד: הרב עזריאל אריאל, "אורות החברה", צ'הר יט עמ' 97-98. ככלל, ישנה חפיפה מסוימת בין דבריו שם למאמר זה.

## ב. שתי גישות לשאלת ההתערבות בשוק החופשי

לגבי כל האמור עד כה, כמעט ואין חולק. על רקע בסיס משותף זה, ניתן לציין את רבנו תם ואת ההולכים בעקבותיו, כמחזיקים בגישה כלכלית ליברלית. שיטה זו מצמצמת את היכולת לאכוף את קיום מצוות הצדקה, ואת היקף החובה להגביל את מצב הטבע הכלכלי. אל מול גישה זו, ניצבת גישה המרחיבה את היקף ההתערבות ואת עוצמתה.

### 1. כפייה על הצדקה

נאמר בגמרא (ב"ב ח, ב):

כי הא דרבא אכפיה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה. כלומר, רבא כפה על רב נתן בר אמי לתת ארבע מאות זוז לצדקה. מהגמרא עולה שצדקה איננה רק עידון של הטבע, המסור לרצונו הטוב של הנותן, אלא מדובר בחובה המוטלת על הנותן, שניתן לכפות את ביצועה בכוח. כך נפסק ברמב"ם (הלי מתנות עניים ז, י) ובשו"ע (יו"ד רמח, א): ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדים לנכסיו בפניו ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן. אל מול גישה זו, ניצב רבנו תם (תוס' ב"ב ח, ב, ד"ה אכפיה), ומציג גישה אחרת: ואומר רבנו תם: דהאי כפייה - בדברים... ועוד תירך דהכא קיבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי... דהיינו, לא מדובר על כפייה בכוח, אלא בשכנוע, או שמדובר באדם שהתחייב מרצונו הטוב לתת צדקה, ורק לאחר ההתחייבות, החוב ניתן לגבייה בכפייה. כאמור לעיל, להלכה, נפסק בשו"ע כדעת הרמב"ם.

### 2. צדקה - מצווה או חוב

בדברי השו"ע והרמב"ם שהובאו למעלה, מודגש שניתן לרדת לנכסיו של החייב, ולקחת אותם בכוח לצדקה. על פניו נראה שהרמב"ם סובר שמלבד מרכיב המצווה שיש בצדקה, החל על האדם, הרי שיש בה גם מרכיב של חוב, המאפשר לגבות מהנכסים. באופן דומה פסק גם הרמב"ם (הלי נחלות יא, יא):

ומי שנשתטה או שנתחרש, בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.

שוטה אינו חייב במצוות, ובכל זאת, גובים מנכסיו צדקה. ומבאר הכס"מ:

ואפשר לומר, שטעם רבנו משום דמסתמא כל אדם ניחא ליה למעבד צדקה מממוניה. וגם כי ממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה. וכשהלך למדינת הים אין פוסקין צדקה מפני שהוא עושה צדקה בכל מקום שהוא<sup>7</sup>.

כלומר, מעבר להיבט המצווה שבצדקה יש גם היבט ממוני - חוב לכל דבר<sup>8</sup>. הסיבה שיוורדים לנכסיו של אדם דווקא בפניו, היא שיתכן שהאדם נתן צדקה במקום אחר. בניגוד לגישה זו, סובר הרשב"א (מובא בר"ן לר"י כתובות יח, א) אחרת: דכי אמרינן דהיכא דאמיד כייפינן ליה היינו מדין צדקה, מיהו לא נחתין לנכסיה...

7. קצות החושן (לט, א; רצ, ג) ונתיבות המשפט (רצ, ח) כתבו שרק לאחר שהצדקה תורגמה למס לקופת הצדקה הציבורית היא בגדר חוב.

8. הש"ך (יו"ד רמח, ד) כתב שאין כל הבדל בין צדקה וחוב, ובשניהם יש להודיע לחייב קודם לגבייה מנכסיו, ובשניהם לאחר הודעה לחייב, ניתן לגבות גם שלא בפניו.

ניתן לכפות אדם בגופו לקיים מצוות צדקה, אולם, לא ניתן לרדת לנכסיו. נראה ששיטתו היא שצדקה היא מצווה בלבד, ולכן ניתן לכפות רק את האדם, כפי שניתן לכפותו לקיים כל מצווה שהיא (כתובות פו, ב), אבל לרדת לנכסיו - לא ניתן. כך ביאר המחנה-אפרים<sup>9</sup> את מחלוקת הראשונים: לדעת הרמב"ם צדקה היא גם חוב<sup>10</sup>, ולדעת הרשב"א היא רק מצווה. להלכה נפסק בשו"ע (חוי"מ רצ, טו) כדעת הרמב"ם.

### 3. כופים על מידת סדום

בהלכה נקבע המושג 'מידת סדום' כמתאר התעקשות של אדם שלא ייהנה אחר מנכסיו אף שלא ייגרם לו כל הפסד מכך, ותגובת ההלכה: "כופין אותו ליתן... שזו מידת סדום היא" (שו"ע חוי"מ שיח, א). לגבי הגדרתה של 'מידת סדום' נחלקו הראשונים. כך למשל, במקרה הבא המובא בגמרא (ב"ב יב, ב):

ההוא דזבן ארעא אמצרא דבי נשיה. כי קא פלגו, אמר להו: פליגו לי אמצראי; אמר רבה: כגון זה כופין על מדת סדום. מתקיף לה רב יוסף, אמרי ליה אחי: מעלינן ליה עלויא כי נכסי דבי בר מריון! והלכתא כרב יוסף.

כלומר, שני אחים ירשו קרקע, ולאחד מהם היתה קרקע סמוכה, והוא ביקש לקבל את חלקו בסמוך לשדהו. רבה פסק שבמקרה כזה כופים את היורש השני לוותר על זכותו לחלוקה בגורל, ורב יוסף פסק שיש לחלק את הקרקע בגורל. להלכה נפסק בגמרא כרב יוסף. בעקבות הגמרא פסק הרמב"ם (ה'י שכנים יב, א):

האחין או השותפין שבאו לחלוק את השדה וליטול כל אחד חלקו, אם היתה כולה שווה ואין שם מקום טוב ומקום רע אלא הכל אחד - חולקין לפי המידה בלבד.

ואם אמר אחד מהם: תנו לי חלקי מצד זה כדי שיהא סמוך לשדה אחר שלי ויהיה הכול שדה אחת - שומעין לו, וכופה אותו על זה; שעייכוב בדבר זה מדת סדום היא.

אבל אם היה חלק אחד ממנה טוב או קרוב לנהר יותר או קרוב לדרך ושמו אותה היפה כנגד הרע ואמר תנו לי בשומא שלי מצד זה - אין שומעין לו אלא נוטל בגורל...

כלומר, כאשר הקרקע הומוגנית, לא ניתן להתעקש על גורל, מפני שזוהי מידת סדום, כלומר, ניצול זכות לרעה, ולכן יש לתת לאח את חלקו בשדה העיזבון ליד השדה השייכת לו. בניגוד לכך, צמצם רבנו תם את היכולת להתערב (תוס' שם א, ד"ה מעלינן):

ופירש רבנו תם: מעלינן כנכסי דבר מריון - לא ניתן לך זכות שיש לנו בשדה זו אם לא בדמים יקרים...

רבנו תם סבר שלא ניתן לכפות את היורש השני לוותר על זכותו לגורל ללא קבלת תמורה; ובכך הלך לשיטתו, שעל פיה יש להימנע ככל האפשר מהתערבות בכוחות השוק<sup>11</sup>. להלכה נפסק בשו"ע (חוי"מ קעד, א) כדעת הרמב"ם, ולעומת זאת הרמ"א (שם) פסק כדעת רבנו תם.

9. צדקה, א. ועיי' עוד במחנ"א, רבית, א שכתב שגם לרמב"ם אין שעבוד, והירידה לנכסיו היא חלק מכפיית גופו.

10. וראה עוד: הרב יעקב אריאל, "עולם חסד ייבנה", 'צהר' יט עמ' 25-26, שהסיק שצדקה המוטלת על שוטה אינה מצווה אלא חוב.

11. נאמן לשיטתו, פסק רבנו תם שלציבור אין יכולת לתקן תקנות בכלל (מרדכי ב"ב, תפ). "והרב רבנו מרדכי מצא בשם רבנו תם: 'רשאינן בני העיר להסיע על קיצתן' האי ירשאינן אילהסיע' קאי, פירוש **היאכ דכבר התנו ביניהם**, אבל אם לא התנו מתחילה **אין כוח בבני העיר להכריח אחד מבני עירם למה שירצו**."

#### 4. עני המהפך בחררה

בגמרא (קידושין נט, א) מובא המעשה הבא:

רב גידל הוה מהפיך בההיא ארעא (רש"י: מחזר עליה לקנותה), אזל רבי אבא, זבנה. אזל רב גידל קבליה לרבי זירא. אזל רבי זירא וקבליה לרב יצחק נפחא. אמר ליה: המתן עד שיעלה אצלנו לרגל. כי סליק, אשכחיה, אמר ליה: עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי? אמר ליה: נקרא רשע.

כאן מדובר באדם שהיה באמצע תהליך רכישה, ועדיין לא חתם את העסקה, ובכל זאת, הקונה במקומו נקרא רשע. נחלקו ראשונים בביאור סוגיא זו. הרמב"ם לא פסק גמרא זו להלכה. ואילו הרא"ש (פרק ג ס"ב) כתב:

ונראה לרבינו תם ז"ל דבהפקר ומציאה לא מיקרי רשע לפי שאינה מצויה בכל מקום וכל הזריז לקדום ולזכות בה - מותר. ודוקא במכר או שכירות שיכול למצוא לקנות או להשתכר במקום אחר, כי הך עובדא דרב גידל (=נקרא רשע). והיינו נמי עני המהפך בחררה, שממציא עצמו אצל בעל הבית לעובדו כדי שיתן לו לפעמים חררה, כי זה יכול למצוא גם הוא במקום אחר. כלומר, הרא"ש הביא את שיטת רבנו תם, שעל פיה מותר לאדם להקדים את חברו ולזכות במתנה או בהפקר, אף שהלה החל להתעניין בהם, כיוון שהרווח לזוכה הוא גדול. אבל כאשר מדובר בעסקה שהרווח בה אינו גדול, כמכר ושכירות, אסור להקדים אדם שהחל להתעניין בדבר. בניגוד לרבינו תם והרא"ש, כתב רש"י (ד"ה עני):

עני המהפך בחררה - מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעל הבית<sup>12</sup>.

כלומר, גם כאשר מדובר בזכייה מן ההפקר או במתנה, אסור להקדים את הראשון. בשו"ע נפסק (ח"מ רלז, א):

ויש אומרים, שאם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחר, ובא אחר וקדמו, אינו נקרא רשע, כיון שאינו דבר המצוי לו במקום אחר. ויש אומרים דלא שניא. על פי כללי הפסיקה הרגילים, הלכה כיש אומרים' בתרא, כלומר, כדעת רש"י האוסר גם כשיש רווח גדול למקדים. הרמ"א (שם) פסק כרבינו תם, והוסיף מספר הגבלות.

#### ג. צדקה - מטרות ותהליך

מחלוקת הראשונים שהובאה לעיל, בדבר שאלת ההתערבות הכפויה במשק אינה מבטלת את העמדה המשותפת לכל הפוסקים, שעל פיה יש חובה לתת צדקה. חובה זו מעדנת ומגבילה את מצב הטבע הכלכלי. כעת יש מקום לעמוד על מגמת ההתערבות במצב הטבע. ניתן להגדיר את מגמת ההתערבות כבעלת שתי מטרות - הראשונה, עזרה לנוק (תוצאה), והשנייה, מוסרית - שיפור המידות או התנהגותו המוסרית של הנותן<sup>13</sup>. המטרה הראשונה היא

12. וכן רמב"ן ב"ב נד, ב ד"ה אבל רש"י. גם הר"ן (לר"י קידושין כד, א, ד"ה רב גידל) הלך בדרך זו, והוסיף שהאיסור להקדים, חל דווקא כאשר הראשון הוא עני, או שהראשון מתעניין ברכישת קרקע. כלומר, הר"ן הבין שהאיסור תלוי בגודל הפגיעה בראשון - אם בגלל היותו עני, או משום שהתכוון לרכוש קרקע.

13. ראה על כך עוד במאמרו של הרב יעקב אריאל, 'צהרי יט, עמ' 28. לכאורה, המחלוקת האם יש לחלק את כספי הצדקה לסכומים קטנים, או לתתם בבת אחת, נובעת ממחלוקת בשאלה האם יש להעדיף את התוצאה או את התיקון המוסרי, ראה על כך: הרב עזריאל אריאל, "אורות החברה", 'צהרי יט, עמ' 108-109.

לשנות את מצבו הכלכלי והנפשי של העני לטובה. המטרה המוסרית היא ליצור חברה, שבחבריה נטועה אחריות מוסרית לשוב אותם.

#### 1. אופי ההתערבות במצוות צדקה

ככלל, ניתן לומר, שההלכה מתערבת כדי לתת מענה למצוקה האנושית שאותה יוצר מצב הטבע הכלכלי. כך עולה מההלכה המגדירה את היקף החיוב לתת צדקה (שו"ע יו"ד רנ, א):

כמה נותנין לעני? די מחסורו אשר יחסר לו. כיצד? אם היה רעב, יאכילוהו. היה צריך לכסות, יכסוהו. אין לו כלי בית, קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס, ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, והעני, קונה לו סוס ועבד. וכן לכל אחד ואחד. לפי מה שצריך.

אלא שנחלקו הראשונים בשאלה מי זכאי לתמיכה בהיקף כזה. הרמב"ם לא הזכיר תנאי סף לתמיכה בהיקף כזה, ומשמע מדבריו שחובה לתת לכל אדם הנמצא במצוקה די מחסורו. בניגוד לכך, כתב הטור (יו"ד סי' רנג) שרק עני שאין לו מאתיים זוז זכאי לצדקה, אולם הוסיף: ויש אומרים שכל אלו השיעורים לא נאמרו אלא בימיהם... אבל האידינא שאין כל זה, יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי להתפרנס מן הרווח.

כך הובא גם בשו"ע (סעי' ב), שהוסיף: "ודברים של טעם הם".

על פי שתי השיטות, מטרת המדיניות איננה לצמצם את הפערים הכלכליים באוכלוסיה, אלא לפתור את בעיית המצוקה. רוצה לומר, ההלכה אינה שמה לה למטרה לצמצם את מספר העשירים, אלא את מספר העניים, כאשר עוני נמדד לכל השיטות גם בכלים סובייקטיביים - די מחסורו האישי של העני.

לתפיסה זו, שעל פיה מוקד ההתערבות של הלכות צדקה הוא ביצירת מענה למצוקה האישית, ישנה השלכה מרתקת. בניגוד לתפיסה שמצוות צדקה מתממשת בעיקר על ידי העברת כספים לעניים, מוסיפה ההלכה דגש נוסף: "צריך ליתן הצדקה בסבר פנים יפות, בשמחה ובטוב לבב, ומתאוונ עם העני בצערו" (יו"ד רמט, ג). כיוון שמטרת הצדקה היא הקלת המצוקה האישית, הרי שנתנת הכסף חייבת להיות מלווה באמפטיה. עד כדי כך ש"אם נתנה בפנים זועפות ורעות, הפסיד זכותו" (שם).

כשם שנתנה המוסיפה למצוקת העני גם תחושת השפלה ובזו מחטיאה את מטרת ההתערבות במצב הטבע, כך ניתן לסייע לעני גם ללא מתן כסף. וכך כותב השו"ע שם (סעי' ד):

אם שאל לו העני ואין לו מה יתן לו - לא יגער בו ויגביה קולו עליו, אלא יפייסנו בדברים ויראה לבו הטוב שרצונו ליתן לו אלא שאין ידו משגת.

בהקשר זה ראוי לצטט את דברי הראי"ה קוק, שצפה בעיני רוחו את מגרעותיה של מערכת רווחה ממשלתית (עין איה ברכות ט, קיז):

הזהירות מנפילת רוחם של הנתמכים - בהיותו קרוב למעשה הצדקה שתצא מתחת ידו בעצמו, לא על ידי שמשים ופקידים שהם באים בשכרם ואין בהם רוח נדיבה, ורבות יהיה העני שבע כעס ובזו עדי ישיג הרישיון והאפשרות להיות נהנה מהצדקה בהיותה מוקפת... תנאים שונים, כעין לקיחת פתקא מפקיד אחד לחברו והרבות חותמים ומסכימים.

#### 2. מעגל העוני

כך יש להבין את ההמלצה הידועה של ההלכה לתת לעני כלים להיחלץ ממצבו הקשה. וכך נפסק להלכה (שו"ע יו"ד רמט, ו):



מעלה הגדולה שאין למעלה ממנה, המחזיק ביד ישראל המך ונותן לו מתנה, או הלוואה, או עושה שותפות, או ממציא לו מלאכה כדי לחזק ידו שלא יצטרך לבריות ולא ישאל... לכאורה, יש כאן התנגדות לקונספציית הייד הנעלמה'. שהרי הייד הנעלמה" היא תוצאה של אינטרס אנוכי של המשקיע, וכאן ההנחיה היא לחרוג מהאינטרס האנוכי ולהשקיע על פי האינטרס של המקבל. כך שלכאורה, יש כאן גישה דומה לזו שהנחתה את היינו דילי בארה"ב בשליש הראשון של המאה הקודמת למניינם<sup>14</sup>.

אולם, הצגת הדברים באופן כזה חוטאת לאמת. ההלכה אינה טוענת שהתערבות "מלמעלה" היא הדרך להגיע להישגים כלכליים טובים יותר, אלא שזו הדרך הטובה ביותר לפתור את המצוקה האישית. במקום להשאיר אדם במצב של נתמך, רצוי לנסות ולשקם אותו מבחינה כלכלית, ולסייע לו לצאת ממעגל העוני. חריגת הנותן מהאינטרס האנוכי שלו, אינה כדי לקדם את המשק, אלא כדי לסייע למקבל תוך שמירה על כבודו.

כפי שהובא בהלכה, שיקום כזה נעשה על ידי יצירת הזדמנויות עסקיות, אולם, בימינו ניתן להציע גם צעדים נוספים. כך למשל, ארגון 'פעמונים' מתנה סיוע למשפחות במצוקה בבניית תוכנית הבראה משפחתית, וברכישת הרגלי צריכה מרוסנים. בכך, פועל הארגון להעצמה של הנתמכים שתאפשר להם להתמודד עם מורכבות העולם הכלכלי בימינו.

### 3. שותפות בתהליך

מטרה נוספת להתערבות במצב הטבע היא השיפור המוסרי של הנותן, וזאת מלבד הרצון להשיג תוצאות בשיפור מצבו של העני. הדבר בא לידי ביטוי בהלכה המפתיעה (שו"ע יו"ד רמח, א):

כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו.

הלכה זו היא אנטו-כלכלית, שהרי מה התועלת הכלכלית בכך שתינתן צדקה לעני אחד, כדי שהוא ייתן אותה לעני אחר? אולם, כיוון שההלכה רואה חשיבות בעצם השותפות בתהליך הצדקה, ולא רק בתוצאות שלו, ברור מדוע יש חובה לכל אחד ליטול חלק בתהליך. בניגוד להלכה שהזכרה לעיל, נפסק גם (שם רנג, ח):

עני שנתן פרוטה לצדקה, מקבלין ממנו. ואם לא נתן, אין מחייבין אותו ליתן.

סתירה זו יושבה בכמה דרכים, על ידי הבחנה בין חובה לתת צדקה, המוטלת על כל אחד, לאכיפת החובה, שאינה מופעלת כלפי עני<sup>15</sup>. לחילופין, הזכרה הבחנה בין צדקה וולונטרית, שבה העני חייב, לצדקה כפויה, שממנה העני פטור<sup>16</sup>, וכן יושבה הסתירה באופנים נוספים<sup>17</sup>. שתי ההבחנות מושתתות על ההבדל שבין צדקה כפויה, שבמרכזה עומדת התוצאה - שיפור מצבו של המקבל, לצדקה וולונטרית, שבה יש חשיבות לשינוי המוסרי שעובר הנותן. לפיכך, אין מקום לכפות על עני לתת צדקה, או לחייבו לשלם את המיסים המיועדים לצדקה, כיוון

14. תכנית היינו-דילי בארה"ב הונהגה על רקע מיתון עמוק, ועיקרה היה הנעת גלגלי המשק על ידי השקעות ממשלתיות. זאת, בניגוד לתפיסה הכלכלית המאמינה ב"ייד הנעלמה", כלומר, בכך שדווקא ללא תכנון מלמעלה, המשק מגיע לביצועים הטובים ביותר.

15. ב"ח רנג, ז.

16. רדב"ז על הרמב"ם, ה' מתנות עניים ט, יט.

17. השי"ך (רנג, יז) הבחין בין עני שאין לו מה לתת - שפטור, לעני שיש לו מה לתת - שחייב.

שאינן בכך תועלת. אף על פי כן, מעצם החובה להיות שותף, הענייני אינו פטור. תפיסה זו, הרואה ערך בשותפות שבתהליך הצדקה, ולא רק בהשגת המטרה, עולה מהשיחה הבאה המובאת בגמרא (בבא בתרא י, א):

וזה שאלה שאל טורנוסורפוס הרשע את רבי עקיבא: אם א-להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום. בניגוד לאמור עד כה, מדינת הרווחה מושתתת במידה רבה על כך שהאחריות לפתרון בעיות הרווחה יימצא בידי המדינה ולא בידי האזרח הבודד. המדינה לקחה על עצמה את האחריות לבעיות הרווחה, ובכך פטרה את היחיד מהאחריות לכך. אין להסיק מכאן שיש לחסל את מדינת הרווחה, אלא שיש להגדיר תחומים שלהם אחריות המדינה, ותחומים שלהם אחרים האזרחים. חלוקה כזו תשמר את תחושת האחריות החברתית של האזרח, מבלי לנטוש את הכלים הכלכליים החזקים שבידי המדינה.

#### 4. מעגלי קרבה

בהמשך להטלת אחריות על הפרט, קובעת ההלכה עיקרון אנטי-אזרחי נוסף, המגדיר את היקף האחריות של היחיד. וכך כותב הרמ"א (יו"ד רנא, ג):

...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<sup>18</sup>.

מעגלי הקרבה המשורטטים בהלכה זו, עומדים בניגוד לתפיסה האזרחית, שעל פיה כל אזרחי המדינה הם בגדר קהילת ענק אחת. ההלכה רואה יתרון בפירוק חברת הענק לתת-חברות - משפחה, קהילה, שכונה, עיר ועוד.

מעגלי הקרבה משלימים את הטלת האחריות על הפרט, שהרי לא ניתן להטיל על הפרט אחריות לכלל האזרחים, ולכן, יש להגביל את היקף האחריות. בנוסף, הגדרת מעגלי קרבה מאפשרת ליצור התארגנויות מקומיות, מלבד ההתארגנות הכללית. לעתים, דווקא התארגנויות מקומיות אלו יכולות לתת מענה לבעיות שמדינה אינה יכולה לעסוק בהן.

תמיכה אחידה ומינימאלית יכולה להינתן על ידי מדינה. תמיכה "לפי כבודו", מחייבת היכרות עם העני, היכרות המתאפשרת רק להתארגנות מקומית ואינטימית. מאידך, ככל שההתארגנות גדולה יותר, יש בידה אמצעים חזקים יותר, ואכן חלק מהפוסקים<sup>19</sup> סברו שתמיכה בעני "די מחסורו" מוטלת רק על הציבור, ולא על כל יחיד.



18. וכן דעת השו"ע שם. לגבי השאלה איזה חלק מתקציב הצדקה יש לתת לקופה הכללית, ואיזה חלק יש לחלק לקרובים, עיי' בית יוסף יו"ד ס"י רנא.

19. כך פסקו הרמ"א (יו"ד רנ, א), הט"ז (שם) והש"ך (יו"ד רנ, א). הבי"ח (שם) וערוך השולחן (יו"ד רנ, ד) חלקו על כך, וסברו שזו חובה המוטלת גם על כל יחיד.