

# על תורת הכלכלה היהודית

יוסף יצחק ליפשיץ

**ה**קריאה לכינונו של "צדק חברתי" נשמעת רבות בשיח הישראלי; מנהיגים, אינטלקטואלים ופעילים חברתיים טוענים כי הפערים הכלכליים וחוסר השוויון בין המעמדות הם שעומדים בשורש תחלואיה של החברה. רבים מן המצדדים בגישה זו מעגנים את תביעתם במסורת היהודית: הם מזהים את הדאגה לזולת, עיקרון מרכזי במסורת, עם עקרונות החזון הסוציאליסטי הגורסים כי בעיית העוני נעוצה בחוסר שוויון ובצבירת הון בלתי מוגבלת בידי העשירים, הנותרים אדישים אל מול מצוקתם של העניים. הפתרון על פי תפיסה זו הוא הגבלת זכויות הקניין בידי המדינה והפעלת חלוקה מתוקנת יותר של העושר לשם השגת שוויון כלכלי או לכל הפחות לשם שמירה על כבודם של דלי האמצעים. לפי גישה זו, אם כן, רק חלוקה צודקת יותר תביא לאיחוי הקרעים בחברה הישראלית ולכינונה של מדינה יהודית אמיתית.

נטייה זו לזהות את היהדות עם המגמה הסוציאליסטית אינה חדשה. כבר במאה התשע־עשרה היו הוגי דעות שמצאו בתנועה אקטיביסטית ואנטי־קלריקלית זו מוקד אפשרי לבנייתה של זהות יהודית שתעלה בקנה אחד עם רוחות העידן המודרני. "היהדות – כל רוח יחסנות ושלטון מעמדי זרים לה

---

מעיקרה", כתב משה הס, בספרו רומי וירושלים, "רוח היהדות רוח סוציאל-דמוקרטית היא ביסודה ומעצם טיבה".<sup>1</sup> הוגי דעות רבים שנהו אחר רעיון זה ראו בעצם מהותה של היהדות סמל לעקרונות הצדק והשוויון החברתי, וסברו כי היהודים למודי הסבל הם נושאי הלפיד הטבעיים של קריאה זו לתיקון חברתי. כך כתב גם חיים ארלוזורוב בשנת 1916: "הסוציאליזם העממי של היהודים, הרוח הנאצלה של דברי ימי עמנו, שלטון רעיונות הצדק והחירות האנושית בהתפתחותה הרוחנית של היהדות, האופי הרוחני שהיהודים קיבלו במשך הדורות, הכרתם התרבותית ושאיפתם הנעלה אל החופש – כל אלה מייפים את כוחם ללכת בראש הצבא הלוחם בעד סוציאליזם אידיאליסטי".<sup>2</sup> כעבור זמן הפכה תפיסה זו למוסכמה רווחת וקנתה לה שביתה בשיח הציבורי הישראלי. היא באה לידי ביטוי במגבלות שהטילה המדינה על הרכוש הפרטי, הן בתחום הנדל"ן והן באמצעות מיסוי כבד, הבסיס לקיומה של מדינת רווחה רחבת היקף.

במאמר זה אבקש לטעון כי זיהוי זה בין התפיסה הסוציאליסטית ובין המסורת היהודית בטעות יסודו. למעשה, שני עקרונות היסוד המנחים את הקריאה לצדק חלוקתי, דילולה של זכות הקניין והחתיירה לשוויון כלכלי, זרים לרוחה של המסורת היהודית ולעקרונותיה, כפי שאלה משתקפים במקרא ובספרות חז"ל, ואף חותרים תחת האידיאל הכלכלי שמסורת זו מייצגת. היהדות אכן מעלה על נס את הדאגה לחלש ולנזקק, "לגר ליתום ולא למנה", דאגה המגולמת במצוות הצדקה ובמצוות רבות נוספות. אך שלא כתפיסה הרואה במצוות הצדקה ביטוי למדיניות הרווחה של ההלכה, המערערת על זכויות הקניין של היחיד,<sup>3</sup> ושלא כדעה שלפיה הצדקה היא אמצעי המאפשר לקחת מרכושו של הפרט לטובת הכלל,<sup>4</sup> המסורת היהודית אינה מבקשת לארגן מחדש את סדרי החברה באמצעות הצדקה, ואינה מנסה לכפות עליה חלוקה מחדשת.

מהו, אם כן, המקור ההיסטורי למושגי יסוד אלו של הסוציאליזם? בחינת תולדותיהם של הרעיונות האלה תגלה כי התקדימים הקדם-מודרניים העיקריים מצויים דווקא בהגותה של הכנסייה הנוצרית, שנגדה יצאו הסוציאליסטים, ולא במסורת היהודית. דווקא אבות הכנסייה הם שפיתחו תפיסה ייחודית לגבי מקומו של האדם בעולם, תפיסה השוללת צבירת רכוש ומגבילה את זכויות הקניין. כפי שנראה, בעיני הנצרות הקלסית, רכושו של אדם אינו אלא כלי לפעולה למען הנזקקים, ולאדם עצמו אין זכות לצבור רכוש מעבר לדרוש לו לצרכיו הבסיסיים.

---

המסורת היהודית, לעומת זאת, פיתחה גישה חלופית הרואה בחיוב הן את מוסד הקניין והן את צבירת ההון. מסורת זו מכבדת את העושר ורואה בו – כל עוד הושג ביושר וכל עוד הוא כרוך בגילוי של אחריות אמיתית מצד האדם כלפי סביבתו – ביטוי של ברכה מן השמים ובסיס לחיים הנורמטיביים עלי אדמות. במאמר זה אבקש לבאר אידיאל יהודי זה, באמצעות שלושה טיעונים: (א) בניגוד לתפיסה הנוצרית הקלסית, השוללת את העושר וסבורה כי מקומו הראוי של האדם בעולם מחייב אותו לנהוג ביטול עצמי ולמשוך את ידיו משליטה בעולם, הפירוש היהודי לאידיאל האנושי, המיוצג במונח "צלם אלוהים", חותר למימוש היסוד האלוהי שבאדם: בדומה לאל, בורא העולם והאחראי לו, מוטל על האדם לשלוט וליצור כחלק בלתי נפרד מן האחריות המוטלת עליו; (ב) גישה זו משתקפת במקורות בערך הרב המיוחס לזכות הקניין ולהתעשרות הפרט, כביטויים לאחריות האישית של האדם שנברא בצלם; (ג) הדאגה לנזקקים נובעת אף היא מאותה תחושת אחריות, שהביטוי האידיאלי שלה הוא המעשה הוולונטרי של נתינת צדקה, שבעשייתו מוותר האדם על חלק מפירות עמלו מתוך דאגה לזולתו. אם כן, מצוות הצדקה במובנה המקורי אינה פוגעת כהוא זה בזכות הקניין בתור זכות משפטית, אלא מבטאת את חובתו המוסרית של הפרט כאדם אחראי: אדם מבוסס ואמיד, העושה ופועל ביושר לפרנסת משפחתו ולרווחתה מחד גיסא, ותורם מזמנו ומכספו מתוך מחויבות ונדיבות לב מאידך גיסא. הצדקה היא חובה מוסרית מן המדרגה הראשונה, והיא מגלמת אידיאל השונה באופן קוטבי מן האידיאל הנוצרי הקלסי, המבוסס על תפיסה אחרת של מקומו של האדם בעולם ושל חובותיו כנברא בצלם. גישה אחרונה זו השפיעה עמוקות על יסודות התנועה הסוציאליסטית באירופה, ובאמצעות תנועה זו גם על היהדות האירופית המודרנית. עקבותיה ניכרים בקריאות העכשוויות לצדק חברתי הנשמעות חדשים לבקרים, לא אחת בשם היהדות עצמה.

על מנת להבין את עומק הפער שבין שתי הגישות הללו, יהא עלינו תחילה לעמוד על יסודות הגישה הנוצרית שרווחה בהגות האירופית במשך מאות שנים, עוד טרם פשטה הרפורמציה והפציע שחר העידן המודרני, גישה שיש לה השלכות לא רק לגבי התפיסה הכלכלית אלא גם על עצם תפקידו של האדם עלי אדמות.

## ב

גישת הנצרות הקלסית באשר לבעלות על רכוש וצבירתו נשענת על תפיסה תיאולוגית השוללת את ריבונותו של האדם מעיקרה. גישה זו רואה את יחסי האדם והאל כמערכת תיאוצנטרית, שלפיה בריאתו של האדם בצלם אלוהים אינה מבטאת את פוטנציאל פעולותיו של האדם על פני האדמה אלא רק את יכולתו לקשור את עצמו כלפי מעלה, אל האל. באדם עצמו, לשיטתה, אין ולא כלום, ואין בכוחו להביא לתיקון עצמו; מקור הטוב הוא לעולם אלוהי והאדם נותר תמיד תלוי בחסדו. אבות הכנסייה קובעים כי לאחר חטאם של אדם וחוה בגן עדן, "החטא הקדמון", שרויה האנושות כולה בחטא ותומתה נעכרה. למן אותו הרגע פסק האדם להיות הרודה בדגת הים ובעוף השמים, וזכות השליטה שניתנה לו על העולם, הבריות והנכסים כולם ניטלה ממנו. לאחר שחטא, הדרך היחידה שנותרה לאדם לבוא לידי ישועה היא לפעול ברוח החסד האלוהי ובחמלה אינסופית כלפי שאר הבריות; באופן זה פועל האדם לא מכוח עצמו – מכוח ישותו הפגומה – אלא אך ורק מכוחו של האל.

עמדה זו, שהייתה דומיננטית בכנסייה הקתולית עד למאה השש־עשרה, שוללת למעשה שליטה אנושית בעולם ואף אינה מייחסת לשליטה זו תכונות יצירתיות. המושג צלם אלוהים מתפרש בהקשר זה כיכולת פסיבית, כפוטנציאל בלבד, אפשרות להשיג את חסדו של האל. אפשרות זו ניתנה לכל אדם, ויכולתו של כל אחד להשיג את חסד האל היא שווה. הדבר היחיד שיכול לחסום את האדם מלהתקרב אל האל הוא החטא, ומשום שמידת חטאיו של כל אדם ואדם שונה, כך שונה גם מידת קרבתו. הווי אומר, לא בריאתו של אדם מייחדת אותו אלא החטא. העולם שקדם לחטא היה אפוא שוויוני, ורק לאחר החטא נוצרו ההבדלים בין הבריות.<sup>5</sup>

תפיסות אלו של הנצרות הקלסית משליכות על הגדרת זכות הקניין של הפרט וגבולותיה: לאחר שחטא האדם הראשון נעשו כל בני האדם שווים ונאסר על בן־תמותה להשתרר על זולתו. הבעלות על רכוש נותנת בידי האחד שררה על האחר ומשום כך היא פגומה מעיקרה. השימוש בנכסים, על פי קביעותיהם של אבות הכנסייה, מותר בכל זאת אך ורק משום שהאל בחסדו

---

העניק את העולם לבני-האנוש, והתיר לכל אדם ליטול לעצמו רק את מה שהוא זקוק לו למחייתו, אולם על כל פנים, אין האדם יכול להגדיר רכוש זה כשלו ממש.

ברוח דברים אלו טען אב הכנסייה אוגוסטינוס, שכתביו מן המאה החמישית הטביעו את חותמם על העולם הנוצרי, נגד הכופרים הדונטיסטים שהתלוננו כי הקיסר החרים את רכושם:

כיוון שהזכות להחזיק כל רכוש ארצי עשויה לקבל את הצדקתה רק על בסיס של זכות אלוהית, שעל פיה כל רכוש שייך אך ורק לצדיק [לא], או על בסיס של זכויות אנושיות שעל פיהן המשפט למלך הוא, אתם טועים בתביעתכם לרכוש שכביכול שלכם הוא בעוד שהוא אינו כזה.<sup>6</sup>

לפרט מותר להחזיק ברכוש לשימושו הפרטי, אולם הבעלות האמיתית היא רק בידיו של האל.

עקרונות אלו, שנקבעו עוד בימיה הראשונים של הנצרות, מגבילים מאוד את זכויות הקניין של היחיד ויש להם השלכה חשובה. מכיוון שעצם ההיתר בדיעבד להחזיק ברכוש נוגע רק לאותם נכסים שהאדם נזקק להם לשימושו, כוללים עקרונות אלו את האפשרות הלגיטימית ליטול מן היחיד את רכושו בכפייה אם הוא מפר את תנאי ההיתר. היתר זה, יש לדייק, נוגע לא לעצם הרשות להחזיק ברכוש אלא לאופן השימוש בו: אם משתמשים בחפץ כראוי תהיה הבעלות עליו כשרה, אך אם ישתמש בו האדם שימוש פסול תפקע בעלותו עליו. ומכיוון שהאדם רשאי להחזיק רק ברכוש שהוא נצרך לו, צבירה יתרה של נכסים בלא כל צורך אסורה והיא בבחינת מעילה בחסדו של האל והפרת השוויון בין בני האדם. אוגוסטינוס חוזר ומבהיר זאת:

האין אנו מאשימים את אלה שנהנים מנכסים שנרכשו בהיתר, אך אינם יודעים כיצד להשתמש בהם, כאילו הם נהנים מרכוש זולתם? שכן ודאי אין הנכס שנרכש כדין רכוש זולתם, אולם נכס המוחזק כדין הוא נכס המוחזק בצדק, ונכס המוחזק בצדק הוא זה שמשתמשים בו כראוי. לפיכך, כל מה שמוחזק באופן לא-טוב הוא רכושו של האחר, וחזקה רעה היא שימוש רע בנכס.<sup>7</sup>

הנכס שאוגוסטינוס מגדיר כנכס שאין משתמשים בו כראוי הוא הנכס המיותר, זה שהאדם אינו נזקק לו לקיומו והוא מחזיקו בלא כל צורך במקום

---

להעניקו לנזקקים. אמברוזיוס, מבכירי אבות הכנסייה מן המאה הרביעית ומורהו של אוגוסטינוס, עמד על נקודה זו ואף קבע כי: "אין זה פשע חמור יותר לקחת ממי שיש לו, מאשר שלא לסייע לנזקק כאשר אתה יכול לתת".<sup>8</sup> דבריו מחדדים עוד יותר את גבולות בעלות הפרט על נכסיו ומהם עולה כי לא רק שצבירת רכוש אסורה, אלא שקיימת הצדקה של ממש לעניים לגנוב מן העשיר שאיננו מעניק להם מהונו. אי הענקת צדקה, אם כן, היא החזקה בלתי ראויה של נכסים, ולפיכך תפיסת נכסיו של העשיר אינה בגדר פשע.

גישה מגבילה זו אפיינה את יחסם לרכוש של כל אבות הכנסייה,<sup>9</sup> והגיעה לידי גיבוש במשנתו של איזידור מסביליה, בן המאה השביעית ומאחרוני אבות הכנסייה. היא אף הוסיפה להיות העמדה הרשמית של הוגי דעות מאוחרים יותר. תומס אקווינס, למשל, התיאולוג והמשפטן בן המאה השלוש-עשרה, התחבט אף הוא בשאלה אולם לבסוף שב ואימץ את תורת רבותיו.<sup>10</sup> אף לפי דבריו, הגדרת הבעלות חלה על השימוש בחפץ ולא על החפץ בעצמו. לפיכך, צידוקה היחיד של הבעלות היא שכל אדם יחזיק רק את מה שהוא נצרך לו, ושימוש פסול בחפץ מפקיע את זכותו של בעליו להחזיק בו. צבירת נכסים יתר על המידה, על פי השקפה זו, היא נטילת נכסים מן הכלל, והיא מותרת רק בתנאי שהנכסים המיותרים עומדים לשימוש הנזקקים.<sup>11</sup>

עקרון יסוד זה ביחס לזכות להחזיק ברכוש הקצין על רקע התמודדות פנים-כנסייתית במאה השלוש-עשרה. בתגובה לעליית כוחה של הכנסייה הקתולית כגורם פוליטי וכלכלי בעל עוצמה, ניסח פרנציסקוס מאסיזי בשנת 1209 רשימת כללים שהיו לתקנון מסדרו, הדוחקים בחסידיו לקבל על עצמם את אידיאל העוני. התקנון, בפיתוחיו המאוחרים יותר, אסר אפילו לגעת בכסף אלא אם נעשה הדבר לצורך עזרה של ממש לנזקקים. חברי המסדר נדרו לחיות את חייהם בצניעות מופלגת כקבצנים תוך התמסרות מוחלטת לזולתם. יש להדגיש כי גם בתקופה זו לא סטו הוראותיה הרשמיות של הכנסייה מן העיקרון הנוצרי עתיק היומין המגביל את הבעלות הפרטית, והתירו, בהשפעת התעשרותה של הכנסייה, רק את החזקה הציבורית. פרנציסקוס, מנגד, ביקש לבטא עיקרון זה בהקפדה יתרה בגרסו כי הגבלת הקניין קיצונית כל כך עד כי גם הקניין הציבורי אסור.

אם כן, התפקיד המתייחד לאדם, על פי תפיסותיהם של מייסדי הנצרות והוגיה, מצומצם מאוד. מטרתו של האדם, שכל ישותו שרויה בחטא, אינה לפעול ולעשות בעולם כדי להביא לפיתוחו; עליו לקבל את הפיקדון שהפקיד

---

בידיו האל ולקחת לו רק את המעט שהוא זקוק לו. סטייה מגישה עתיקה זו כלפי הקניין הפרטי חלה רק עם תקופת הרפורמציה, כאשר הוגים כמרטין לותר וג'ון קלווין קבעו על סמך קריאה חוזרת של כתבי הקודש העבריים שאין כל עוון בהחזקה בנכסים. אולם, גם הם פסקו שהשליטה המוחלטת בהם לעולם נותרת רק בידיו של האל. פעולתו של האדם, גם על פי גישתם של המחדשים, נותרה פחות או יותר כשהייתה: תולדה של החטא, מוגבלת וחלקית בגלל שפלותו של האדם.<sup>12</sup>

## ג

**ב**שונה מן העקרונות שגיבשו אבות הכנסייה, הנוטלים את סמכות השליטה המלאה מידי האדם ומניחים אותה אך ורק בידי האל, רואה המסורת היהודית את גבולות שליטתו של האדם באור שונה לחלוטין, וכתוצאה מכך מגלה גם יחס אחר כלפי רכוש והחזקתו. כמו בנצרות הקלסית, מקורותיו של יחס זה הם תולדה של בריאת האדם בצלם אלוהים; אולם המקורות היהודיים יוצקים לצלם זה תוכן אחר.

על פי המסורת היהודית גופו וישותו של בן־האנוש נטועים בעולם הגשמי ובאים מתוכו; אולם צלם האלוהים שבו, נשמתו, מורמים מהווה זו וקושרים את קיומו החומרי עלי אדמות אל הנשגב והעליון ממנו. בתכונה זו מתייחד האדם משאר הבריאה: הוא אינו רק יצור ארצי אלא "חלק אלוה ממעל",<sup>13</sup> בשר ודם המכיל בתוכו יסוד אלוהי. מיזוג ייחודי זה בין חומר לרוח לא בא לנתק את האדם מחיי המעשה הגשמיים ולא נועד לכוון את פעולותיו אך ורק כלפי האל. שלא כמו הגישה הנוצרית, המסורת היהודית גורסת כי מקומו של האדם הוא בתוך העולם, כחלק בלתי נפרד מחיי החומר. האדם על פי תפיסה זו, נדרש לבטא את שליטתו על הבריאה, להפנות את מרצו ואת פעולתו לעשייה ארצית ותוך כדי עשייתו זו לרומם את החומר למדרגה גבוהה יותר.

שליטתו של האדם בעולם באה לידי ביטוי ראשית כל בעצם ההנאה מטוב הבריאה. להבדיל מן התפיסה הנוצרית, המתירה ליחיד להשתמש רק בדרוש לו לשם קיומו, מלמדים המקורות היהודיים כי האדם רשאי – ואף

---

מצווה – ליהנות מן העולם ומפירותיו. שימושו של האדם בהם, ואפילו רק ראייתם בעיניו, לא נועדו לשרת צורך נהנתני נמוך, אלא יש בהם כדי להוציא אל הפועל את הפוטנציאל הגלום בבריאה ולהשלימה. בהנאתו של האדם נוסף לאותה ברייה גשמית תוכן רוחני הקושר בין החומר הפשוט לבוראו. "רָאָה בריות טובות ואילנות טובות", מורה התלמוד, "אומר: ברוך שככה לו בעולמו".<sup>14</sup> הברכה אינה אמירה בעלמא: היא מציבה את הגורם הגשמי ברמה נעלה יותר. על רקע זה מתברר פשר מאמר התלמוד: "עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראת עינו ולא אכל",<sup>15</sup> שכן, כשהאדם מונע את עצמו מהוויות העולם הזה אף בביטוייהן הפשוטים והיום יומיים ביותר, הדבר מנתק את הבריאה ממקורה העליון ומותיר אותה ברובד בהמי גס. אם כן, שלא כגישת הנצרות הקלסית, אין האדם צריך להסתפק רק בדרוש לו לשם קיומו הבסיסי, ומוטל עליו ליהנות מטוב העולם כביטוי לשליטתו בו. שימושו של האדם בעולם והנאתו ממנו מעלים את הבריאה לרמה גבוהה יותר ומבטאים את השליטה האנושית. אולם, כשליט, מקבל האדם לידיו לא רק את זכות ההנאה אלא גם את חובת האחריות – כלומר, החובה לשמור על העולם ולדאוג לטיפוחו. וכך נאמר במדרש קהלת רבה:

בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשיי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי. תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך.<sup>16</sup>

עם בריאתם צווו אדם וחווה "רדו בדגת הים ובעוף השמים".<sup>17</sup> ואמנם, סמכות שליטתו של האדם על הבריאה היא חד־משמעית ואין עליה עוררין במקורות היהדות. אולם שליטה זו מגלמת בתוכה גם את האחריות כלפי הבריאה ואת הדאגה לה. על האדם נאסר לנהוג בחוסר אחריות כלפי סביבתו ולמעול בחובתו לשמור עליה. אם יקלקל האדם משהו מן העולם, לא יהיה מי שיכפר על הפגיעה ויתקן את מעשיו. כאשר הניח אלוהים את האדם לראשונה באדמת גן העדן הוא ציווה עליו "לעבדה ולשמרה": להשתמש בה אך גם להשגיח על שלומה.<sup>18</sup>

אולם מעמדו המיוחד של האדם כשליט על העולם מתבלט יותר מכל לא בחובתו לפעול בעולם ולשמור עליו, אלא דווקא ביכולת ייחודית הטבועה בצלמו: היכולת ליצור. בניגוד לגישה הנוצרית הקלסית, הגורסת שמאז שחטא



---

האדם שוב אין בכוחו להאציל מרוחו על העולם, וכי הוא נתון בו ככלי ריק תחת חסדו של האל, מורה המסורת היהודית לאדם לא רק להיות מעורב בתוך מציאות החיים אלא גם ליצור בתוכה. בתכונתו זו בולטת ביתר שאת סגולתו הכמו-אלוהית של האדם ובא לידי ביטוי תפקידו המשמעותי ביותר. אבות הכנסייה ראו את העולם כפיקדון ותו לא, פיקדון השייך לאל, שאין לפגום בו או לשנות אותו. האדם אינו מסוגל על פי תפיסה זו לחדש דבר מה בעולם וכל שנותר לו הוא לקבל את חסדו של האל. אך על פי הגישה היהודית פיתוחו של העולם בידי האדם היא ביטוי סגולתו המעולה ביותר. משום כך מחויב האדם לעשות, ליצור ולחדש בעולם, או כדברי חז"ל – לברוא עולמות:

כך אמר הקדוש ברוך הוא לצדיקים, הרי אתם כיוצא בי... מה אני בורא עולמות ומחיה מתים אף אתם כן.<sup>19</sup>

כוחו של האדם ויכולת שליטתו, נדמה על פי מדרש זה, כמעט אינם מוגבלים. כמו האל, ה"מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית",<sup>20</sup> כך גם האדם מסוגל לברוא עולמות, לשנות את המציאות כליל. בעשותו כן מעצב האדם את המציאות על פי ערכי הרוח האנושית. רוח זו, שמקורה בצלם האלוהים שבכל אדם ואדם, מביאה למימושו השלם של העולם ולתיקונו המלא, באמצעות עיצובו מחדש ועילוי מרמתו הגשמית הבסיסית לרמה רוחנית גבוהה יותר המבטאת את מקורו האלוהי. באופן זה מביא האדם את הבריאה אל תכליתה, תכלית שהיא אינה מסוגלת להגיע אליה ללא מעורבות אנושית. "כל מה שנברא בששת ימי בראשית", אומר המדרש, "צריכין עשייה". כלומר, מציאות העולם חסרה וזקוקה לשליטת האדם שתביא אותה לכלל מימוש. פעולתו של האדם בעולם באה לידי ביטוי אפילו במעשים הקטנים ביותר – "כגון החרדל צריך למתק... [אן] החיטין צריכים להיטחן";<sup>21</sup> אך שיאה הוא, אולי, מעשה ההולדה שבו מביא האדם להורדת נשמה אל תוך העולם. בכך מגיע האדם למדרגת "בורא עולמות ומחיה מתים", ובמדרגה זו מקבל צלם האלוהים שבו את ביטויו בעל המשקל הרב ביותר – הוא נעשה שותף ממשי במעשה הבריאה.<sup>22</sup> האדם אינו רק נהנה או מופקד על מה שברא האל עבורו; הוא נעשה שותף חיוני ביצירה עצמה.

ביטויים אלו של צלם האלוהים שבאדם קובעים את מעמדו ואת תפקידו הייחודי: נהנה, נושא באחריות ויוצר. המשותף לכל אלה הוא הציפייה מן

---

האדם שישלוט בעולמו, כדי שיוכל לפתחו ולקדמו. שלא כגישת הנצרות הקלסית, המסייגת את שליטת האדם בעולם כתוצאה ממעמדו הירוד, מעלה היהדות על נס דווקא את ערכו הרם של האדם בהיותו "חלק אלוה ממעל", ואת החובות המוטלים עליו כמייצג של האלוהות וככוח המשפיע על העולם ועל ההיסטוריה האנושית. במסגרת זו מבקשת המסורת היהודית ליצור את המסד החברתי שיאפשר את פעילותו של האדם על פי אידיאל זה, וקובעת מערכת של הלכות וחוקים הנותנים לו ביטוי מעשי. אפשר שהאופן החשוב ביותר שבאמצעותו בא אידיאל זה לידי ביטוי הוא קביעת העיקרון המשפטי היסודי שבו תלוי חלק גדול מיחסי החברה התקינים: עקרון הקניין האישי.

## ד

**ב**ריאתו של האדם בצלם אלוהים, הרשות שניתנה לו והחובה שהוטלה עליו לשלוט בבריאה, ליהנות ממנה, לשמור על העולם ולפתחו ולשכללו באמצעות יצירה, מניחים את היסוד להגדרת עקרון הקניין האישי, הוא ההיתר לבעלות על רכוש. על פי עקרונות אלו ניתן לקבוע, כי שלא כהגדרותיה של הנצרות הקלסית, שהתנתה את הבעלות בשימוש נאות בנכסים, זכות הקניין של כל יחיד על פי ראיית העולם היהודית היא שלמה ואינה ניתנת לערעור. רק באמצעות מתן בעלות מלאה ליחיד על נכסיו יכול הוא להוציא אל הפועל את המשמעויות הגלומות בצלם האלוהים שבו. רק באמצעות קבלה מלאה של זכות הפרט על קניינו יש ביכולתו לשלוט – ליהנות, ליצור ולפתח את העולם – ולמלא את ייעודו.

הגדרת קניין הפרט כשליטה מלאה של היחיד על נכסיו חוזרת ונשנית כיסוד מרכזי בקורפוס המשפטי של ההלכה, והיא התפיסה הדומיננטית במקרא, במדרשים ובאגדות חז"ל. את חשיבות רכושו של הזולת מבהירים האיסורים שקובעת התורה בתחומי החיים השונים, כגון "לא תסיג גבול רעך",<sup>23</sup> האיסור על פלישה לשטחו של אחר; "לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה. לא יהיה לך בביתך אֵיפה ואיפה גדולה וקטנה... תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה",<sup>24</sup> האיסור על לקיחת ממון במרמה; "לא תראה את שור אחיך או את שיו נידחים והתעלמת מהם – השב תשיבם לאחיך",<sup>25</sup>

---

החובה לדאוג לרכוש הזולת ולהשיב אליו את אבידתו. איסורים אלו ואחרים קובעים ברמת חיי היום-יום את גבולות קניינו של היחיד ומדגישים את החובה לא לעבור אותם. התורה שבה ומדגישה זאת באמירה נוספת, ישירה ומסכמת: "לא תעשוק את רעך ולא תגזול"<sup>26</sup>. אולם פסגת ההקפדה על רכוש הזולת היא הדיבר העשירי שבעשרת הדברות: "לא תחמוד בית רעך... ושורו וחמרו וכל אשר לרעך"<sup>27</sup>. כאן מתרחב האיסור מעבר למעשה לקיחת רכוש ללא רשות, וכולל בתוכו אפילו קנאה וחמדנות ביחס לרכושו של הזולת.<sup>28</sup>

מכורח הקפדה זו על עקרון הבעלות, פשעים נגדה נחשבו במקורות למעשים חמורים, וגם עונשם היה חמור. את דברי הביקורת הנחרצים ביותר השמיעו הנביאים במקרים של אי-שמירה על סדרי החברה ועל פגיעה בבעלותו של האחר. כך למשל מתייחס אליהו הנביא אל חטאו של אחאב בפרשת כרם נבות היזרעאלי. אחאב מוזכר פעמים רבות במקרא כמלך שפשע בעבודת הבעל והאשרה, אך חטאו העיקרי, החטא שבעטיו נכרתה מלכותו, היה רצח נבות לשם גזילת כרמו. משקלו של הגזל במקרה זה כבד כמשקלו של הרצח: "ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר: קום רד לקראת אחאב מלך ישראל אשר בשמרון, הנה בכרם נבות אשר ירד שם לרשתו. ודברת אליו לאמר: כה אמר ה' הרצחת וגם ירשת? ודברת אליו לאמר: כה אמר ה' במקום אשר לקקו הכלבים את דם נבות ילקו הכלבים את דמך גם אתה"<sup>29</sup>.

אף חז"ל עמדו על חומרתה הרבה של הפגיעה בשליטת היחיד על נכסיו. לדידם יש בהפרה זו של זכות הקניין של הפרט כדי לפגום בתשתית הבסיסית ביותר של כל חברה מתוקנת ואף להביא לכיליונה. על פי דבריהם נבע עונש המבול מפשעי הדור נגד זכויות הקניין של הזולת: "בא וראה כמה גדול כחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל"<sup>30</sup>.

חשיבותו של הקניין הפרטי והצורך החברתי לשמור עליו מתפרשים גם בפרקי ההלכה הדנים בבעלות ובהיבטיה המשפטיים. על פי המקורות העברת בעלות על נכס מקבלת תוקף רק מתוך עשיית "מעשה קניין", כדוגמת הצבת גדר סביב נכס או פריצת הגדר סביבו,<sup>31</sup> פעולות המסמלות את הריבונות החדשה על הנכס או את ויתורו של בעליו הקודם על כל טענה של שליטה שהייתה לו. שליטתו של הבעלים על נכסיו, על פי אמות מידה אלו, היא שליטה מלאה ומתבטאת לא רק ביכולתו של היחיד להעביר את נכסיו לאחר או להשתמש בהם כרצונו, אלא אף בעצם זכותו שלא להשתמש בנכס כלל

או לאבדו לחלוטין. היתר גורף זה מקבל ביטוי משפטי ממשי במאמר המשנה: "קָרַע אֶת כְּסוּתֵי שֶׁבֶר אֶת פְּדֵי – חָיֵב: עַל מִנַּת לְפִטוֹר – פִּטוֹר".<sup>32</sup> בדוגמה זו מתארת המשנה מקרה שבו בעל רכוש מבקש מפורשות מחברו לפגוע ברכושו והיא קובעת שאם בקשת הבעלים לעשות כן נעשתה "על מנת לפטור", מתוך כוונה שהמזיק יהיה פטור מאחריות על הנזק, האיש שהזיק לרכוש חברו אינו מתחייב על מעשה הפגיעה. המזיק נפטר מעונש ומתשלומי נזק מסיבה אחת יחידה: משום שמימש את רצון הבעלים לגבי הנכס. החפץ שהוזק היה נתון בחזקתו המלאה של הבעלים, והיא אשר הקנתה לו את הזכות לעשות בו ככל העולה על רוחו – אפילו לפגום בו.<sup>33</sup>

הגדרה זו של הקניין כבעלות מלאה היא עקרון יסוד בהלכה ויש לה חשיבות מכרעת. אחת מהשלכותיה של הגדרה זו היא החובה לשמור על כבודו ועל ריבונותו של הזולת, והאיסור לערער בכל דרך את שליטתו על נכסיו. חז"ל התייחסו בחומרה רבה לאיסורים שאוסרת התורה על גזל וגניבה, והתלמוד אף חוזר עליהם בחריפות רבה: "כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו".<sup>34</sup>

למעשה, המקורות מייחסים לעקרון הקניין הפרטי חשיבות כה רבה, עד שהם מגינים על זכות זאת גם במקרים קיצוניים. במדרש מסופר על דוד המלך, שהתלבט בשאלה אם הוא רשאי להצית שדה שאינו בבעלותו כדי להניס פלשתים שהסתתרו בו.<sup>35</sup> התשובה הנפסקת היא כי בכל מקרה שבו אדם מן השורה "מציל את עצמו בממון חברו", כלומר פוגע ברכוש הזולת – אפילו במצב קיצוני של הצלת חייו – הוא חייב לשלם את הנזק. כלומר גם אם בשעת מעשה דחה פיקוח הנפש את עקרון השמירה על רכוש האחר והאדם נקט בצעדים הנדרשים כדי להציל את חייו, לאחר מעשה הוא אינו יכול לפטור עצמו מפיצוי על הנזק שגרם.<sup>36</sup>

לאור הערכה עמוקה זו שרוחשת ההלכה לעקרון הקניין האישי וההקפדה עליו, אין זה פלא לגלות כי לא זו בלבד שהמסורת היהודית מחייבת שמירה על רכושו של הפרט אלא שבמקומות רבים היא גם מעודדת את צבירתו. עושר כלכלי, מתחוויר, אינו פסול בעיניה כל עוד הושג בדרכים כשרות. בניגוד מוחלט לחוסר הלגיטימיות של צבירת נכסים על פי תפיסת הנצרות הקלסית וכנגד זלזולה המופגן בעשירים – המובע בדבריו של ישו עצמו: "נקל לגמל לעבור דרך נקב המחט מבוא עשיר אל מלכות האלוהים"<sup>37</sup> – החובה ליהנות, לשלוט וליצור בעולם, החובה לבטא את צלם האלוהים שבכל אדם ואדם, מעלה על נס לא את העוני אלא את העושר.

---

צבירת רכוש או אף התעשרות של ממש, על פי תפיסה זו, בתנאי שהם מושגים בעמל וביושר, אינם פסולים אלא מבטאים את פעולתו החיובית של האדם בעולם, את מאמציו ומרצו. "גדול הנהנה מיגיעו", אומרת הגמרא, "יותר מירא שמים".<sup>38</sup> אדם המוציא את כשרונותיו מן הכוח אל הפועל, עושה ופועל, גדול מחברו שאינו מביא את יכולותיו לידי מימוש. מסיבה זו, מעשיו של האדם ואף העושר שעלה בידיו לצבור מלמדים דווקא על מידותיו הטובות של הפרט ולא על קלקלתו. עושר מסוג זה אף מיוחס בדברי חז"ל לצדיקים. האגדה מספרת על יעקב, שסיכן את חייו ובלבד שלא יפקיר את רכושו: "וַיֵּתֶר יַעֲקֹב לְבָדוֹ – אָמַר רַבִּי אֱלֵעָזָר: שְׁנֵשְׁתִּיר עַל פְּכִין קְטָנִים, מֵכָאן לְצַדִּיקִים שְׁחָבִיב עֲלֵיהֶם מְמוֹנָם יוֹתֵר מְגוּפָם, וְכָל כֵּךְ לָמָּה – לְפִי שְׁאִין פּוֹשְׁטִין יִדְיָהּ בְּגִזְלָה".<sup>39</sup> עושר ארצי, אף שאינו תכונה רוחנית, אפילו תורם להשראת השכינה: "אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה".<sup>40</sup> האדם הפועל ועושה ממש את ייעודו, הוא מבטא את אדנותו, נהנה מטוב העולם ויוצר ומפתח אותו.

העוני, לעומת זאת, אינו נתפס במסורת היהודית כביטוי למידה נעלה של טוהר או של צדיקות. ההפך הוא הנכון. העוני – ולא העושר – הוא המצב השלילי בעיני החכמים, והוא נחשב בעיניהם כקללה. "אין לך מידה קשה כעניות", אומר המדרש, "שכל מי שהוא מדוקדק בעניות כאילו דבוקין בו כל הייסורין שבעולם וכאילו באו עליו כל הקללות שבמשנה תורה [בספר דברים]".<sup>41</sup> גם ההלכה אינה מקדשת בשום פנים את העוני כאידיאל והיא קוראת לכל אחד לעשות כל שביכולתו כדי שלא להתדרדר למדרגה זו. "עשה שבתך חול", מצווה רבי עקיבא את בנו, "ואל תצטרך לבריות".<sup>42</sup> לדידו, אין כל תירוץ להימנעות האדם מקבלת אחריות על חייו ולנפילתו לנטל על אחרים.

העוני, אם כן, הוא דבר שיש לעשות הכל כדי להתרחק ממנו. הפתרון למצוקה כלכלית הוא, לדעתם של חכמים, קודם כל עמלו של כל אדם, ובשום מצב אין הם מבקשים לחלק את ממונם של העשירים לעניים כדי להביא לתיקון חברתי-כלכלי. בעלותם של העשירים על נכסיהם היא מלאה בכל מצב ואי־אפשר לערער עליה. שלא כמו בתפיסה הנוצרית הקלסית, גם במצב של פערים חברתיים ניכרים, אין לעני מעמד משפטי שיאפשר לו לתבוע משהו מרכושם של העשירים. יתרה מזאת, אפילו כשמדובר בנתינה מרצון, במעשה נדבה, מחייבת ההלכה זהירות ואוסרת על העשירים להוציא יותר מחמישית מממונם לצדקה, שמא יהפכו גם הם לעניים,<sup>43</sup> כפסיקתו של הרמב"ם:

---

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה זה עבר על דעת הכתוב. שהרי הוא אומר מכל אשר לו, ולא כל אשר לו כמו שביארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה מכלל מכלי עולם: אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש. ויהיה כמו שציוו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם. אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו...<sup>44</sup>

האיסור על העשירים להעניק חלק גדול מדי של ממונם לעניים הוא ביטוי לתפיסה היהודית הרווחת שמעולם, לא בימי בראשית ולא לאחר מכן, לא היה קיים מצב אידיאלי של שוויון כלכלי בין בני האדם. על פי חז"ל כל אדם נברא כבריאה עצמאית, וכל אדם שונה מזולתו. שוני זה מבטא את טבעו האלוהי של האדם, את ייחודיות נשמתו, את צלם אלוהים שבו. על פי ההשקפה היהודית, אם כן, שוויון כלכלי אינו אפשרי וגם אינו רצוי, משום שהוא שולל את ערך הבריאה הייחודי של כל אדם ואדם. פסוקי המקרא אף קובעים זאת מפורשות: בני האדם אינם שווים זה לזה, ומשום כך תמיד יהיו ביניהם פערים: לעולם "לא יחדל אביון מקרב הארץ".<sup>45</sup> לפיכך, פערים כלכליים בחברה אינם מעידים על קלקלתה המוסרית, אלא על השוני המהותי שבין הפרטים המרכיבים אותה.

## ה

**א**ם כך, מה יהא על העניים? אם צבירת הרכוש והעושר היא לגיטימית, והפערים הכלכליים בחברה הם תופעה טבעית – כיצד ניתן להבטיח על פי תפיסה זו את הדאגה לחלש ולמי שלא שפר עליו גורלו? כיצד ניתן לטפל בבעיית העוני ולהביא מזור לסבל שסובל העני שאינו מסוגל לכלכל את עצמו ואת משפחתו?

יהיה מי שיטען, אמנם, כי זכות הקניין המלאה של אדם על נכסיו עומדת בסתירה למתן צדקה ולדאגה לחלש. אכן, בעלותו של הפרט על רכושו אינה

---

מאפשרת לעני לבוא ולתבוע מתן כלשהו. אולם דבר זה אינו עומד בסתירה למצוות הצדקה. עמד על כך הרמב"ם:

הביטוי צדקה גזור מן צדק. צדק הוא לספק לכל מי שיש לו זכות את מה שמגיע לו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאים בהתאם למה שהוא ראוי לו. אך בספרי הנבואה, החובות המוטלות עליך כלפי זולת – כאשר קיימת אותן – אינן קרויות צדקה בהתאם למשמעות הראשונה, מפני שאם אתה משלם לשכיר את שכרו או פורע את חובך אין זה נקרא צדקה. אבל בחובות המוטלות עליך כלפי זולתך בגלל מידת אופי טובה כגון איחוי שברו של כל בעל שבר, הן קרויות צדקה.<sup>46</sup>

מילוי החובה המשפטית כלפי הזולת, כמו מתן שכרו בזמנו, אינו צדקה. הצדקה נובעת מטובו של האדם ומנדיבות לבו, ולפיכך בהגדרתה היא חובה מוסרית ולא משפטית. אותם עקרונות של בריאת האדם בצלם אלוהים המתירים לאדם ליהנות מן העולם, הנותנים לו שליטה על מעשה הבריאה ואף מחייבים אותו לפעול ולחדש, הם שמחייבים אותו גם באחריות כלפי זולתו ובפרט כלפי החלש והנזקק. צלם האלוהים שבאדם וזכות הקניין המלאה הנובעת ממנו מעניקים לאדם את התשתית המשפטית והמוסרית לעשות למען עצמו ולמען פיתוחו האישי. הם מעודדים את העמל והמלאכה של כל אחד אך הם גם מורים על חובתו לדאוג לאלו שאין בכוחם לעשות כן. יתרה מזאת, דווקא חובתו של האדם לדאוג תחילה לעצמו ולמשפחתו וההגנה המשפטית על פרי עמלו הם המאפשרים מלכתחילה את קיום הצדקה, דווקא אותו תחום אישי של בעלות ועשייה שההלכה מרחיקה לכת בהגנה עליו הוא המאפשר לאדם לסייע לזולתו. לולא פעל האדם בראש ובראשונה למען עצמו ומשפחתו, ולולא היו נכסיו מוגנים על פי החוק, לא היה לו בידו מה להעניק לנזקק.

מסיבה זו ביקשו חז"ל להנחיל את הדאגה לחלש בראש ובראשונה כערך מוסרי ולא משפטי. המדרש מגנה בחריפות את האדם הנוטל מכספי אחרים כדי להעניקם לנזקקים: "טוב מי שהוא עושה צדקה מעוטה משלו ממי שהוא גוזל וחומס ועושק ועושה צדקות גדולות משל אחרים".<sup>47</sup> תפיסה זו עומדת בניגוד לגישת הנצרות הקלסית, המחייבת חלוקה לנזקקים של כל רכוש שהאדם אינו זקוק לו למחייתו. על פי גישה זו האדם אינו נותן צדקה מתוך רצונו שלו אלא הוא כלי להעברת החסד האלוהי. ומכיוון שכל בני האדם

---

שווים בפני האל הם זכאים כולם לחסדו בצורה שווה. הצדקה הנוצרית, אם כן, היא על־אנושית במהותה ואינה מותירה מקום לבחירתו של האדם: לא זו בלבד שהתורם מהונו אינו נותן ממון שאכן שייך לו, הוא אף מצווה להעדיף אנשים שאין לו קרבה אליהם, כדי לבטא את החסד האלוהי, זה שבא ממעל, ולא את החמלה שהוא חש באופן אישי. עמד על כך תומס אקווינס:

נדמה כי אין עלינו חובה להיטיב עם מי שקשורים בנו בקרבה אמיצה דווקא. ככתוב (לוקס 12:14): "כי תעשה סעודת צהריים או סעודת ערב, אל תקרא לאוהביך ולאחיך ולקרוביך". שאלה קשורים בנו בקרבה האמיצה ביותר. לפיכך אין עלינו חובה להיטיב עם אלה שקשורים בנו בקרבה אמיצה דווקא, אלא, במידת האפשר, עם זרים ונצרכים; וכך ממשיך הכתוב: "אבל כי תעשה משתה, קרא לעניים ולנשברים, לפיסחים".<sup>48</sup>

בניגוד לגישה זו, מוקד מצוות הצדקה ביהדות אינו הצד המקבל אלא דווקא הצד הנותן. הדאגה לזולת המתבטאת במצוות הצדקה נועדה לפתח בנותן את חוש האחריות כחובה מוסרית ודתית חשובה. מסיבה זו מורה ההלכה שבמתן הצדקה מוטל על כל אדם להעדיף את קרוביו על פני אנשים זרים: "ענייך ועניי עירך – ענייך קודמים",<sup>49</sup> אם צריך האדם לבחור בין נזקקים הקרובים ללבו ובין נזקקים שאינו מכיר, מחויב הוא לפעול קודם כל בחוג מכריו ומשפחתו. פעולה מעין זו תבטא את האחריות האישית המוטלת על היחיד הנותן מנדבת ליבו מתוך דאגה לסביבתו. יתרה מזאת, אופן פעולה זה ידגיש כי אין מדובר בביטוי של צדק, של זכאותו של פרט זה או אחר בחברה לקבל דבר מה מתוקף היותו נזקק, אלא בצדקה, בסיוע של האחד לזולתו על פי יכולתו מתוך תחושה של אחריות ודאגה.

העובדה שהצדקה היא ערך מוסרי וולונטרי ולא חובה משפטית, שבה יש לזולת עילה לתביעה על רכושו של האחר, מתבררת גם מניתוח מעמדה ההלכתי של הצדקה. הצדקה שייכת לקטגוריה של מצוות דתיות כגון כשרות, עבודה זרה וטהרת המשפחה, המכונים דיני איסורים, ואינה מופיעה כחלק מהמשפט האזרחי ההלכתי, המכונה דיני ממונות.<sup>50</sup> השלכותיה ההלכתיות של הבחנה זו רבות, ולפיכך נקבע הכלל ההלכתי ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן", שאין לומדים מדיני איסורים לגבי דיני ממונות משום ששני התחומים מושתתים על יסודות משפטיים שונים.<sup>51</sup> ההלכה מבחינה בין חובות משפטיות ובין חובות דתיות; היא מבחינה בין שורת הדין, דהיינו המשפט, ובין לפני



---

משורת הדין, דהיינו החובה הדתית.<sup>52</sup> המשפט עוסק בחובות שבין האדם לזולתו. האדם כורת חוזה עם חברו ומחויב למלאו, ובמקום שבו פוגע האדם ברעהו הוא מחויב לפצותו בהתאם. מכאן עולות שאלות של זכויות קניין, חובות ושעבודים החלים על נכסי האדם שאותם ניתן לכפות עליו בשעת הצורך. אך החובות הדתיות עוסקות ביחס הראוי בין האדם לזולת, ולפיכך הן אינן חלות על נכסיו אלא על מצפונו. על כך כתב מנחם אלון, שופט בית המשפט העליון:

קיומה או אי־קיומה של הוראה משפטית [במשפט העברי] הוא בתחום דינו של בית המשפט והוא כופה עליה; מה שאין כן לעניין ציווי מוסרי שהוא בתחום עניינו של האדם עם עצמו, עם אלוהיו ועם מצפונו, ואין האינסטנציה השיפוטית מתערבת בקיומו או אי־קיומו של ציווי זה, קל וחומר שאין היא כופה אותו עליו...<sup>53</sup>

מהותה של מצוות הצדקה מוגדרת בהלכה כחובה מוסרית שלפנים משורת הדין שאינה שייכת לתחום המשפטי העוסק בנכסים. האדם מצווה להתחשב בצורכי הזולת ולא להתעלם ממצוקתו: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיך באחד שעריך בארצך אשר ה' אלהיך נתן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיק האביון, כי פתח תפתח את ירך לו".<sup>54</sup> מסיבה זו מנה רבי יוסף קארו בשולחן ערוך את מצוות הצדקה בחלק יורה דעה, העוסק בחובות בלתי משפטיות כגון הלכות כשרות, נדרים ואבלות.<sup>55</sup>

החשיבות הרבה שמייחסת המסורת היהודית למצוות הצדקה כיסוד מוסרי מן השורה הראשונה, מתבטאת גם בדבריו של הרמב"ם. "חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מבכל מצוות עשה", כתב במשנה תורה.<sup>56</sup> חשיבות זו הביאה להתפתחות מצוות הצדקה לאורך הדורות ולהשתרשותה בחברה היהודית, כפי שהעיד הרמב"ם שם "מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה".<sup>57</sup> פיתוחם ההלכתי של דיני הצדקה נשען במידה רבה על המצוות הסוציאליות־חלקאיות התלויות בארץ, שלפיהן מצווה כל אדם להשאיר חלקים מתבואתו לנזקקים. התמורות שחלו בחברה היהודית בתקופת המשנה עם היווצרות החברה העירונית שברו את מטה לחמם של הנזקקים, והביאו את החכמים להשלים את החסר בהרחבת היקף מצוות הצדקה על פי העקרונות המפורטים בתורה ביחס למצוות התלויות בארץ. אחת הדוגמאות הבולטות הוא המנהג להעניק עשירית מן ההכנסות לעניים על פי המודל של

---

מצוות מעשר עני, המחייבת להעניק לעניים עשירית מן היבול החקלאי בשנה השלישית והשישית בכל מחזור של שבע שנים.<sup>58</sup> חובה זו קבעה מינימום למתן צדקה, ואפשרה לפי נוהג מידת חסידות להוסיף ולתת עד חמישית מן הרווחים, מנהג הרווח עד ימינו.

על רקע התפתחויות אלו הכירה ההלכה באופן עקרוני בזכות הקהילה לכפות את הערך המוסרי של הצדקה על חבריה; מספר חוקרים ראו בזכות זו הוכחה ובסיס לתפיסה המצדדת במדיניות סוציאלית.<sup>59</sup> אולם יש להבין כאן אל נכון את מהות הכפייה. דיני איסורים, שהצדקה היא חלק מהם, הם כאמור חובות החלות על האדם היחיד כלפי אלוהיו, והן אינן חלות על נכסים באופן משפטי. מן הבחינה התיאולוגית יש להבחנה זו משמעות עמוקה; בעוד שדיני הממונות מבטאים את תחום ריבונותו של האדם, דיני האיסורים עוסקים בריסון האדם ובהמעטת מעמדו נוכח האל, בהמחשת היותו יצור ארצי הכפוף לאל ונתון למרותו. גם הכפייה שהוזכרה נותרת, אם כן, בתחום המוסר. אלא שהמשנה מזכירה את מוסד "גבאי הצדקה",<sup>60</sup> מעין גובי מסים, והתלמוד, שהתחבט לא אחת בנושא זה,<sup>61</sup> אף מציין שאלה היו "בעלי שררה", כלומר בעלי סמכות לקחת משכון מן המסרבים לתרום לנזקקים "אפילו בערב שבת".<sup>62</sup> כדי ליישב סתירה זו בין מה שמתואר ככפייה ובין מעמדה הלא-משפטי של הצדקה יש לשוב ולדייק בעניין.

מקרה דומה שבו נדמה כי מוטל סייג על תחום קניינו של היחיד הוא מצוות השמיטה והיובל, הכרוכות בהפקרת אדמתו של הפרט לטובת הציבור, ובדומה להן גם שאר מתנות עניים התלויות בארץ: מעשר עני, לקט, שכחה ופאה אשר מחייבות את החקלאי לייחד חלק מיבול אדמתו לטובת הנזקקים. מצוות אלו, השייכות גם הן לתחום דיני האיסורים בהלכה, יש להן השפעה של ממש על זכויות הקניין של הפרט, שכן הן כופות על הבעלים להעניק חלק מרכושו לעניים ולנזקקים: השמיטה מגבילה את בעלות היחיד על רכושו בכך שהיא מונעת ממנו לעבד את אדמתו ומחייבת אותו להפקיר את יבולה; מצוות היובל אינה מאפשרת לקנות ולמכור קרקעות בארץ ישראל לפי רצון הבעלים ותוחמת את תוקפן של כל חוזה מכירה: בשנת היובל מתבטלים כל החוזים והקרקע שבה לבעליה הראשון; וכך גם התרומה לכוהן והמעשר ללוי, והחובה להפקיר את פאת השדה ואת הלקט והשכחה שהניחו הקוצרים לעניים. כל המצוות הללו פוגעות בעקרון הבעלות המלאה של היחיד על רכושו.

---

הכלל המנחה בדיני איסורים אלו, הכלל המתיר בכל זאת להטיל מגבלות על הבעלות האנושית, אינו נובע מן ההיבט המשפטי אלא מן ההיבט הדתי המוסרי, הקורא לריסון כיבושו של העולם בידי האדם ולהכרתו באחריותו ובגבולות הרצויים של שליטתו. אמנם, באמצעות מצוות השמיטה והיובל קובעת התורה גם אמות מידה חברתיות המבטיחות קרקע וכלכלה לכל אדם בישראל, אך הערכים החברתיים האלה אינם נובעים מן ההלכה המשפטית, אלא מן ההלכה הדתית. הם נגזרים מן הצו הדתי, ואינם יכולים לשנות את ההגדרה המשפטית של זכויות הקניין. רק בכוחו של הנימוק הדתי, שמצווה על האדם התמעטות בפני רצון האל ושליטתו, יש כדי להטיל סייג מעשי על בעלות האדם על נכסיו, כמאמר הפסוקים: "והארץ לא תמכר לצמֶתת כי לי כל הארץ", "ושבתה הארץ שבת לה"<sup>63</sup>.

באותו אופן פועלת ההלכה ברוח "מיגדר מילתא", כלומר ההכרה בצורך לכפות ערכי דת ומוסר על פרטים בחברה גם שלא על פי הדין, כדי לדאוג לקיומם.<sup>64</sup> ברוח זו פסק הרמב"ם:

מי שאינו רוצה ליתן צדקה או שייתן מעט ממה שראוי לו בית דין כופין אותו ומכין אותו עד שייתן מה שאמדהו ליתן ויורדין לנכסיו בפניו ולוקחין מהן מה שראוי לו ליתן. וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות.<sup>65</sup>

מהות הכפייה המופעלת על היחיד על פי פסיקתו של הרמב"ם, אותה מכת מרדות – שהיא אמצעי להשיב את האדם אל דרך הישר ואינה צעד עונשין במובן המקובל – מעידה כי אכן אין מדובר בפעולה נגד נכסי האדם אלא נגד הפגם בהתנהגותו הדתית והמוסרית. מהות ייחודית זו מתפרשת גם במקרה נוסף של כפייה הקובע כי "כופין על מידת סדום". על פי דין זה בטל רצונו של אדם המסרב לסייע לזולתו אף שאינו מפסיד מכך דבר. גם כאן, הכפייה ננקטת בגלל קלקולו המוסרי של האדם – אותה נורמה מוסרית פסולה של "מידת סדום", שבגינה הוא מסרב לסייע לחברו. הכפייה אינה מבוצעת על רכושו של האדם אלא עליו ישירות, וזאת כדי לדרבן אותו לחזור למוטב, ממש כאותו סרבן גט הנכפה בכוח לומר את המילים "רוצה אני".

הכפייה בעניין מתן צדקה אינה אפוא פעולה משפטית ואין היא מכילה אותה משמעות שיש לחובה משפטית של גביית חוב, שהיא בעלת תובעים לגיטימיים. חובת הצדקה המתוארת בהלכה היא מצווה המסורה בידי כל אדם, והיא נובעת מחובת האחריות של הנותן כלפי הנזקק, ולא מתוקף זכות כלשהי

---

של הנזקק על רכושו של הנותן. היא אינה קובעת אמות מידה של עוני, או של זכויות יסוד למילוי צרכים.

אף שבאופן טבעי תלויה הנדיבות בעושר, היהדות שואפת לעודד כל אדם לפתח את מידת האחריות שלו ולבטאה באמצעות מתן צדקה. גישתם של החכמים למצוות הצדקה אינה נובעת משלילת העושר, בדומה לאבות הכנסייה או לחסידי מדיניות הצדק החלוקתי בימינו אנו, אלא מעמדה המשבחת עצמאות כלכלית. הם מעודדים את העמל ואת יגיע הכפיים, את היצירתיות של האדם, ויחד עימם את רגש האחריות כלפי סביבתו והדאגה לה. מן המדרשים עולה תמונה חיובית ביותר של ממון, המושג ומושקע בהתאם לעולם הערכים של התורה. צבירת הממון ביושר והשקעת חלקו בצדקה מגשימה את אנושיותו של האדם בכך שהיא מאפשרת לו עצמאות וכבוד אישי מחד גיסא, ומכוונת את שאיפת השליטה של האדם לנתיבים מוסריים של יושר וצדקה ולנשיאה באחריות כלפי הזולת מאידך גיסא.

## ן

**מ** כל האמור לעיל למדים אנו כי לא זו בלבד שאין להלכה ריב עם הקניין הפרטי, היא אף תומכת בו, ומייחסת לו ערך מוסרי של חירות ומימוש הצדדים היצירתיים של האדם. הבעלות אינה עסקה חוזית בין האדם ובין האל, שהעניק לו שליטה בתנאי שיעניק מהונו לזולתו, אלא היא תולדה הכרחית של סוגלתו האלוהית של האדם. הבעלות אינה מותנית בקיום מצוות צדקה; אדרבה, היכולת לתת צדקה היא שתלויה בבעלות. גישת ההלכה באה לידי ביטוי במערכת החוקים המשפטיים, אשר מגנה בתוקף על זכויות הקניין. אין בדברים האלה כדי להצביע על כך שהערכים החברתיים היהודיים מושתתים באופן בלעדי על יסוד הקניין הפרטי, או שהם מלמדים על התעלמות ממצוקתם של הנזקקים. אדרבה, האדם מחויב במידת האחריות, בגילוי חמלה ורחמים כלפי זולתו ובמתן צדקה, אולם זו אפשרית רק במצב שבו יש לו שליטה משפטית על נכסיו. לפיכך אין בערך האחריות כדי לצמצם את זכויותיו המשפטיות של הפרט לגבי קניינו. ריבונותו של האדם מוגבלת מן הצד הדתי בלבד, והיא מצומצמת רק ביחס לאל. מצוות הצדקה היא מצווה

---

התלויה במוסריותו של האדם, מצווה הנובעת מאחריותו לזולתו וחובה שהיא לפנים משורת הדין.

האם ניתן להסיק מעקרונות אלו מסקנות לגבי אופייה של מדיניות כלכלית יהודית? על בסיס האמור לעיל, ניתן להציע, לפחות כמתווה ראשוני, כי מערכת כלכלית שאינה מעודדת ומאפשרת את קיומם של המרכיבים העיקריים בתפיסה הכלכלית היהודית – דהיינו, שליטת האדם בנכסיו וצבירת עושר בדרכים כשרות מחד גיסא, ומתן הצדקה כמצווה החלה על כל אדם ואדם מאידך גיסא – פוגעת למעשה ביכולתו של הפרט לנהוג על פי צלם האלוהים שבו.

ברי שעל המדינה לפעול לפיתוחן של אמות מידה מוסריות והתנהגות חברתית נאותה בקרב אזרחיה. אולם לא פעם משמעותה של הגישה הדוגלת בצדק חלוקתי היא תלות גדלה והולכת של שכבות החברה החלשות בכספי הציבור, המתאפשרת הודות לנטל מס כבד הממסמס את תחושת האחריות של הפרט ואת נטייתו החיובית ליצירה, לסיוע לזולת ולמתן צדקה. עקרונות היסוד של המסורת היהודית מעודדים גישה אחרת, כפי הנראה: לא את התלות בסעד, אלא את אחריות האדם לעצמו ולזולתו.

אמנם, אין בדברים אלו כדי לבטל את תפקידה של המדינה ואת אחריותה לזקוקים, התלויה בתשלום מסים. אולם הפתרון המלא למצוקה החברתית והכלכלית, על פי המסורת היהודית, אינו נעוץ בפגיעה בבעלותו של היחיד ובחלוקה מחודשת של הנכסים, אלא דווקא בקבלת אחריות ציבורית יחד עם פיתוח תחושת אחריות פרטית, אחריות אשר תוביל את היחיד לפעול במו ידיו וממונו לטובת הזולת. צדקה אמיתית נובעת בראש ובראשונה מטוב לבו של היחיד ולא ממנגנון כפוי, שהרי, ככלות הכל – כדברי רבי אלעזר – "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה".<sup>66</sup>

---

יוסף יצחק ליפשיץ הוא עמית חבר במרכז שלם. ספרו האחרון הוא *זא דשבת: השתיקה והדיבור* (סדנת אנוש, 1999); והוא ערך, יחד עם דוד חזוני, *אנתולוגיה חדשה של כתבי אליעזר ברקוביץ מאמרים על יסודות היהדות* (הוצאת שלם, 2004).

## הערות

המחבר מבקש להודות ליעל מעיין על עזרתה בהכנת המאמר.

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

2. חיים ארלוזורוב, "הסוציאליזם העממי של היהודים", כתבי חיים ארלוזורוב, ערך יעקב שטיינברג (תל אביב: א"י שטיבל, תרצ"ד), כרך ג, עמ' 55. וראה גם דבריו של נחמן סירקין, מאבות הציונות הסוציאליסטית: "קיומם של היהודים הוא מחאה על האלימות, מאבק על הצדק, מגמת האדם לקיים את עצמותו. ביהודים נתגלמה חטיבה נכבדה של זכות אדם, שהייתה מתקפחת עם אבדן היהודים. על כן אבדן היהודים כמוהו כאבדנה של האנושיות". בתוך נחמן סירקין, שארית היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית, תרגם אפרים ברוידא (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו), עמ' 80.

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

4. Meir Tamari, *With All Your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life* (Jerusalem: Jason Aronson, 1998) (להלן בכל מאוּדך). עמ' 52: "צדקה איננה מעשה של חסד גרידא, אלא מימוש של מחויבות משפטית"; עמ' 240: "הקהילה נושאת באחריות לרווחת חבריה ומקיימת זכות מקבילה לממן צרכים אלו באמצעות מיסוי ששיעורו עולה על חובתו של הפרט לתרום לצדקה", וראה גם עמ' 277. האחריות הציבורית אינה מאפשרת לציבור לגבות מעל לשיעור החובה הפרטית מכיוון שאין מדובר בחובה משפטית. הציבור רשאי לפקח רק על אופן החלוקה. ראה גם חנוך דגן, "דיני עשיית עושר: בין יהדות לליברליזם", בתוך משפט והיסטוריה, עורכים דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשנ"ט), עמ' 179: "מתן צדקה במסורת היהודית אינו עניין של רחמים, חסד, נדיבות לב או מצפון אישי, אלא עניין של צדק (מכאן גם הקרבה הלשונית שבין 'צדקה' ובין 'צדק'). מתן צדקה הוא מילויה של חובה משפטית; מימוש זכויותיהם של הקהילה ושל אלה מתוכה שגורלם לא שפר עליהם בקניינו של מי שיש לו". עיקר טיעונו של דגן נשען על סוגיית "זה נהנה וזה לא חסר", שלדעתו היא נובעת מהלכת "כופין על מידת סדום". הבעיה בטיעונו היא שלפי דעת רוב הראשונים, שהתקבלה להלכה, אין קשר בין הנאה ללא חובה בצידה ובין הכפייה על מידת סדום. לכן הנחתו, כאילו ניתן לכפות מלכתחילה על העשיר להנות את העני מנכסיו, שגויה. לדעת דגן רק נזק שגורם העני לעשיר יכול לפטור אותו מן החובה המשפטית להנות את העני. אבל לפי ההלכה יחסי הגומלין התיאורטיים המתקיימים בין זה ש"נהנה" ובין זה ש"לא חסר" הם חוזיים, ונשענים על ההנאה. ברגע שההנאה גורמת הפסד, החוזה התיאורטי מיתרגם מיד לתביעה משפטית נגד הנהנה. רק הנאה שאינה גורמת הפסד אינה יוצרת חיוב חוזי ואינה גוררת כל תביעת תשלום.

5. וראה דבריו של יאיר לורברבוים: "האדם כצלם אלוהים הפך לסיפור ישועה היסטורי בנצרות. פאולוס, ובעקבותיו אוריגנס והמסורת הנוצרית כולה, שילבו את רעיון צלם אלוהים עם מיתוס הנפילה". יאיר לורברבוים, צלם אלוהים: הלכה ואגדה (תל אביב: שוקן, תשס"ד), עמ' 149, הערה 10. יכולתו של האדם לקבל את חסד האל לא מתוך עמדה פעילה ויצירתית

אלא מתוך פסיביות מתבחרת עוד בניתוח של ז'ילסון לדבריו של הוגה הדעות הנוצרי, בן המאה השלוש-עשרה, תומס אקווינס: "השתתפות זו בחיי השכינה מחוללת אצל האדם חיים חדשים... החסד האלוהי – זרעם של חיים אלו – משפיע על האדם עמוקות, מחיה אותו וכמו בוראו מחדש. הנפש שכך הושפעה אינה פוסקת מהיות נפש שנתברכה ביכולת שיפוט ובתבונה. כושרה לידע שכלי ומכאן לרעות עם האל, הוא שמאפשר לנפש האנושית לקבל את אותה מתת אלוהית, על-טבעית... החסד האלוהי המורעף על הנפש האנושית לא רק משיב את האיזון שהופר פעם, אלא מחולל חיים חדשים הניתנים לטבע בלא תנאי. חיים אלו יש להם חלק באלוהי וכך, על שום מקורם, ינועו מעצמם אל תוך הסדר הנצחי. הם קרויים 'חיים רוחניים' – מונח שמרמז לאותה נשגבות מוחלטת של גוף וזמן המאפיינת את האלוהי". Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. L.K. Shook (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1956), pp. 345-347 (להלן הפילוסופיה הנוצרית של אקווינס).

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

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

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

9. איזידור מסביליה אימץ את החלוקה שהונהגה במשפט הרומי, שבאה לידי ביטוי בקובץ יוסטינינוס, בין החוק הטבעי, חוק האומות והחוק האזרחי. מן החוק הטבעי עולה כי הבעלות משותפת לכל. ראה Migne, *Patrologiae Latinae*, 5, 4, Vol. 82. אולם איזידור לא יצר הבחנה ברורה בין החוק הטבעי ובין החוק האזרחי, ולא קבע מגדר ערכי בין מערכות החוקים השונות, ראה Richard Schlatter, *Private Property* (London: Allen and Unwin, 1951), p. 41 (להלן בעלויות פרטיות). מחדל זה גרם למבוכה רבה מאוחר יותר בחוק הקנוני, והיא לא יושבה הלכה למעשה עד תומס אקווינס. דוגמה למבוכה זו היא דברי איזידור אשר צוטטו בקובץ הגדול של החוק הקנוני של המאה הי"ב, הקובץ של גרטיאנוס. מחד גיסא טען גרטיאנוס שהחוק הטבעי הוא הבסיס הקבוע והבלתי משתנה של החוק, וכל חוק אנושי הסותר את החוק הטבעי בטל ומבוטל; ראה "De iure Magistri Gratiani," *Corpus Iuris Canonici*, Pars Prior, ed. Emil Friedberg (Leipzig: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879), Distinctions 5; 6, 3; 8, 1; and 9. מאידך גיסא, הוא קבע, בצטטו את אבות הכנסייה, שבעלות משותפת היא הבסיס לחוק הטבעי. גרטיאנוס לא הסביר כיצד עמדה זו עולה בקנה אחד עם בעלות פרטית.

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

11. ז'ילסון, הפילוסופיה הנוצרית של אקווינס, עמ' 314-315.

12. שלטר, בעלויות פרטיות, פרק 5.

13. איוב לא:ב.

14. בבלי ברכות נח ע"ב.

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

16. קהלת רבה (מהדורת וילנה), פרשה ז.

---

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

18. בראשית ב:טו.

19. מדרש תהלים (בובר) מזמור קטז; כן ראה בראשית רבה (מהדורת וילנה), פרשה צט: "מה הקב"ה בורא עולמות אף אביכם בורא עולמות". יתרה מזאת, בעיני חז"ל, המחויבות הראשונה של האדם, כמי שנברא בצלם אלוהים, היא ליצור אדם כמותו – ישות אשר ממוזגים בה גוף ונפש: "רבי אלעזר בן עזריה אומר כל שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה שופך דמים ומבטל את הדמות שנאמר כי בצלם אלהים עשה את האדם". תוספתא, מסכת יבמות (מהדורת ליברמן), פרק ח הלכה ז.

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

21. בראשית רבה, פרשה יא.

22. עוד בעניין יצירה ראה יוסף יצחק ליפשיץ, "מלאכת מחשבת", חבלת 10 (חורף התשס"א/2001), עמ' 120-147.

23. דברים יט:יד.

24. דברים כה:יג-טז.

25. דברים כב:א.

26. ויקרא יט:יג.

27. שמות כ:ז.

28. לפי המסורת, האיסור "לא תחמוד" אינו חל על חשיבה גרידא, אלא על פעולה של הפעלת לחץ בלתי סביר על הזולת על מנת לשכנעו למסור את רכשו, אפילו תמורת כסף. ראה, למשל, רמב"ם, משנה חורה, הלכות גזילה ואבידה א, ט. ובכל זאת, גם לפי פירוש זה, מדובר בהרחבה משמעותית ביותר של עקרון זכות הקניין.

29. מלכים א כא:יז-יט.

30. בבלי סנהדרין קח ע"א.

31. משנה בבא בתרא ג, ג. יש המנסים לתלות את הגדרת הקניין בסוגיית הגמרא בבבלי גיטין מז ע"ב, הדנה בשאלה אם "קניין פירות כקניין הגוף דמי", כלומר אם הקונה את תנובת השדה כמוהו כבעלים של השדה עצמו. בהלכה הוכרע שקניין פירות אינו כקניין הגוף, ראה רמב"ם, משנה חורה, הלכות ביכורים ד, ו. מכאן יש הרוצים להוכיח שעל פי ההלכה, בעלות אינה נקבעת רק לפי הזכות להשתמש בחפץ כלשהו, שהרי ניתן לכרות חוזה שעל פיו האחד הוא הבעלים על הגוף והאחר על הפירות. למרות שסוגיה זו עשויה להיות דוגמה סמלית לבעלות המנותקת מן השימוש, יש להבחין בין פירות וגוף לבין שימוש ושליטה. בעלים על שדה עדיין רשאי להשתמש בו לשימושים אחרים מלבד השימושים החקלאיים שלו. כמו כן, הבעלות על הפירות אינה שימוש בלבד אלא שליטה בהם.

32. משנה בבא קמא ת, ז.

33. על סמך הלכה זו פירש רש"י את הגמרא בבבלי בבא קמא כו ע"ב, הפותרת מעונש את השובר במקל כלי שהשליך אדם מן הגג, בעודו באוויר. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק,



---

בשו"ת בית הלוי (וילנה: יוסף ראובן, תרכ"ג), חלק א סימן כד וחלק ב דרשה ז הרחיב: "דקאמר, זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושיברו במקל פטור, מאי טעמא, מנא תבירא תביר [=כלי שבור שבר]. רש"י דייק כי "זרק כלי בעל הכלי", הוא ולא אחר. הדגשת רש"י שמדובר בבעל הכלי אינה מובנת, שהרי זריקת הכלי מראש הגג בידי הבעלים צריכה להיחשב כהפקרתו. התשובה לשאלה זו היא שבזריקת הכלי הפגין הבעלים את בעלותו, בעשותו בו כרצונו. הבעלות כאן באה לידי ביטוי לא בשימוש בכלי אלא בעצם הבעת רצון הבעלים ותו לא.

34. בבלי בבא קמא קיט ע"א.

35. בבלי בבא קמא ס ע"ב.

36. היוצא מן הכלל הוא המלך לבדו, אשר לו ניתן היתר מיוחד להפקיע את קניין הפרט בשעת חירום ואף להזיק לו בלא צורך לפצות על הנזק, כל עוד הוא פועל לטובת הציבור. ראה רמב"ם, משנה חורה, הלכות חובל ומזיק ח, ב; שולחן ערוך, חושן משפט שפח, ב. על פי רש"י, אדם חייב להקריב את חייו ובלבד שלא יפגע בנכסי זולתו. ראה רש"י לבלבד בבא קמא ס ע"ב, ד"ה ויצילה. "שלא ישרפוה [כלל]. אפילו על מנת לשלם לאחר [מכן] הואיל ואסור להציל עצמו בממון חברו". ראה לעומת זאת בשו"ת הרשב"א (ירושלים: מכון אור המזרח, תשנ"ח), חלק רביעי סימן יז: "ודאי להציל עצמו על מנת לשלם פשיטא". ראה עוד, בבלי יומא פג ע"ב: "אני קיפחתי את הרועה ואתה קיפחת את העיר כולה".

37. הברית החדשה, מתי 24:19. ראה עוד על התפיסה הכלכלית הנוצרית: Vernon Bartlet, "The Biblical and Early Christian Idea of Property," in *Property, Its Duties and Rights: Historically, Philosophically and Religiously Regarded* (New York: Macmillan, 1922).

38. בבלי ברכות ח ע"א.

39. בבלי חולין צא ע"א.

40. בבלי שבת צב ע"א.

41. שמות רבה לא, יד.

42. בבלי פסחים קיב ע"ב.

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

44. רמב"ם, משנה חורה, הלכות ערכין וחרמין ח, יג.

45. דברים טו:יא.

46. רמב"ם, מורה נבוכים, ערך דוד צרי, תרגם מיכאל שוורץ (תל אביב: אוניברסיטת Ephraim Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York: Macmillan, 1924), p. 77. (להלן סקירה היסטורית). פריש הצביע על קשר אטימולוגי בין צדקה לצדיקות, אשר לדבריו נובע משינויי המשמעות בין לשון המקרא ללשון חכמים. במקרא "צדקה" מובנה צדיקות, כלומר תכונת אדם צדיק, ובלשון חז"ל מובנה הענקת נדבה לנזקקים. ראה גם תמרי, בכל מאוּדך, עמ' 36: "מקורו האלוהי של העושר הוא העיקרון המרכזי במחשבה הכלכלית היהודית. כל העושר כולו שייך לאלוהים,

שנתן אותו לאדם ארעית, באפוטרופוסות, למען רווחתו הגשמית"; עמ' 52: "בעלי האמצעים ביהדות מחויבים לחלוק את רכושם עם חסרי האמצעים, כיוון שרכוש זה ניתן להם בידי האלוהים, בין השאר למטרה זו".

47. קהלת רבה (מהדורת וילנה), ד; אחד היוצאים מן הכלל הוא ספר חסידים, אשר ממנו עולה כי ההון שצובר העשיר נחשב לגזילת העניים: "מי שהקדוש ברוך הוא מספק ונותן לעשיר עושר והוא אינו נותן לעניים הרי נותן לאחד שהיו יכולים מאה לפרנס באים העניים וצועקים לפני הקב"ה לזה נתת מה שהיה יכול לפרנס אלף ולא עשה עימי טובה ונפרע מן העשיר כאילו גזל עניים רבים שאומרים לו הספקתי לך עושר כדי שתיתן כפי השגת יד עושרך לעניים ולא נתת אפרע ממך כאילו גזלתם וכאילו כפרת בפקדון שלי כי על כן נתתי בידך העושר לחלק לעניים ולקחת העושר לעצמך". רבי יהודה החסיד, ספר חסידים, מהדורת וויסטיניעצקי (ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ"א), סימן תתקמ"ה, עמ' 331; על רוח הנצרות המנשבת מדברים אלו ראה במאמרו של יצחק בער, "המגמה הדתית החברתית של 'ספר חסידים'", ציון ג (תרצ"ח), עמ' 29.

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

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

50. מנחם אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח), עמ' 109: "לכשנעיין במקורות ההלכה נמצא, כי ההלכה העברית, על אף אחידותה הכוללת במקור ובעקרונות, בדרכי החשיבה ובסיוע הגומלין של כל חלקי ההלכה, הבחינה הבחנות מהותיות מאוד בין שני סוגים עיקריים שבתחומיה, בין 'דברים של ממון' – הוא חלק ההלכה הכלול במושג 'ממונא', ובין 'דברים שאינם של ממון' – הוא חלק ההלכה הכלול במושג 'איסורא'".

51. בבלי כתובות מ ע"ב; בבלי כתובות מו ע"ב; בבלי קידושין ג ע"ב.

52. בבלי בבא מציעא ל ע"ב.

53. אלון, המשפט העברי, עמ' 125; ראה עוד על שאלת ההפרדה בין משפט ובין הדת והמוסר בתשובת הרב יעקב יחיאל ויינברג, שו"ת שרידי אש (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז), חלק א, סימן סה: "ועכשיו אעיר בדבר כללי: ידוע כמה טרחו חכמי המשפט למצוא את הגבול המבדיל בין משפט לבין מוסר, או בין דין לבין יושר. וכבר נתחברו ספרים על כך בלשונות לעז. והנה ביני ישראל מצאנו גמרא מפורשת בבבא מציעא פ"ג א: הני שקולאי וכו' אמר לו דינא הכי? אמר לו הן, 'למען תלך בדרך טובים'. ועיין גם בכתובות מט ע"ב לעניין הכפייה לבן שיזון את האב".

54. דברים טו:ז-ח.

55. שולחן ערוך, יורה דעה רמח, א. המצווה לפעול לפני משורת הדין נחשבת בדרך כלל כמידת חסידות. ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש יג, ד: "ואם היה חסיד ועושה לפני משורת הדין אפילו היה הנשיא הגדול וראה בהמת חברו רובצת תחת משאה של תבן או קנים וכיוצא בהן פורק וטוען עימו". וכן ראה רמב"ם, משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה יא, ז. כפייה על מידת סדום, לעומת זאת, אינה מידת חסידות אלא מדיניות של בית דין, והיא מקרה מיוחד של פסיקה על בסיס מוסרי ולא משפטי, על פי ההנחייה לבית הדין לחנך את העם ולשמור על עקרונות הדת והמוסר (ראה רמב"ם, משנה תורה,

---

הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם כד, ד). הכפייה על מידת סדום נסמכת על הגמרא (למשל בבלי בבא קמא כו ע"ב) ועל והרמב"ם: "כל דבר שזה נהנה בו ואין חברו מפסיד ואין חסר כלום כופין עליו" (משנה תורה, הלכות שכנים ז, ח).

56. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים י, א.

57. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים ת, ג.

58. ראה רבנו מאיר מרוטנבורג, שו"ת מהר"ם בן ברוך (דפוס פראג), סימן עה: "ולפזר מעשרותיו [לבניו] הגדולים". כן ראה רמ"א, יורה דעה רמט, א, ודברי הש"ך שם, סעיף קטן ג.

59. זאב פלק, ערכי משפט ויהדות: לקראת פילוסופיה של ההלכה (ירושלים: מאגנס, תש"ם), עמ' 117, 119; חנוך דגן, "דיני עשיית עושר", עמ' 178-190; שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב), עמ' 23-25, 126-128, 138-140; אהרן ליכטנשטיין, "לבירור 'כופין על מידת סדום'", הגות עברית באמריקה, עורכים מנחם זהרי, אריה טרטקובר וחיים אורמיאן (תל אביב: ברית עברית עולמית, תשל"ב), עמ' 380-381; תמרי, בכל מאודך, עמ' 36-38, 52-56, 210-211, 240, 242-243, 248-249, 277; פריש, סקירה היסטורית, עמ' 77, 80; ולצר, ספירות של צדק, עמ' 3-6, 75-78, 92.

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

61. ראה לדוגמה את הדיון בשאלה זו בבבלי בבא בתרא ח ע"ב.

62. בבלי בבא בתרא ח ע"ב.

63. ויקרא כה:כג; ויקרא כה:ב; ראה רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ב, סעיפים יז-יח.

64. בבלי יבמות צ ע"ב. על פי עיקרון מוסרי זה השווה רבי יצחק בן אברהם, הריצב"א, אחד מחשובי בעלי התוספות, בן המאה השתים-עשרה, את כפיית הצדקה שתוארה לעיל לכפייה המצפונית של מצוות כיבוד אב ואם. ראה תוספות לבבלי בבא בתרא ח ע"ב, ד"ה אכפיה לרב נתן; כן ראה ר"ן לבבלי כתובות יח ע"א; רמב"ן לבבלי בבא בתרא ח ע"ב. על הריצב"א ראה אפרים א' אורבך, בעני התוספות: תולדותיהם. חיבוריהם. שיטתם (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו), עמ' 261-271.

65. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מתנות עניים ז, י. וראה לעניין הכפייה על המצוות במיגדר מילתא: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחויב מלקות ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם כד, ד.

66. בבלי סוכה מט ע"ב.