

צדק דלים

עקרונות דיני הרווחה מן התורה לספרות חז"ל

בנימין פורת



צדק דלים : עקרונות דיני הרווחה מן התורה לספרות חז"ל / בנימין פורת

צדק דלים

עקרונות דיני הרווחה מן התורה
לספרות חז"ל

בנימין פורת

נבו



BENJAMIN PORAT

JUSTICE FOR THE POOR: THE PRINCIPLES OF WELFARE REGULATIONS
FROM BIBLICAL LAW TO RABBINIC LITERATURE

הפקה: ענת זקון
עריכה לשונית: שרה המר
סדר: אלף עד תו, יבנה
מפתחות: פרן זקבך
עיצוב עטיפה: סימה בן חיים

התמונה על העטיפה: הניה מליכסון, רות ובועז, מגזרת נייר, © 1990 כל הזכויות שמורות

מסת"ב 978-965-442-180-5 ISBN

©

זכויות היוצרים שמורות

התשע"ט–2019

הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית
הר הצופים, ירושלים 91905
טל' 02-5494949 ; פקס' 02-5882565

המכון הישראלי לדמוקרטיה (ע"ר)
פינסקר 4, ירושלים 9104602
טל' 02-5300888 ; פקס' 02-5631122
info@idi.org.il

נבו הוצאה לאור בע"מ
ת"ד 43, צפרירים 9983000
טל' 02-9992099 ; פקס' 02-9992088
nevo@nevo.co.il

לרפאל, ניצן, הדר,
אופיר ומתן

ומתוק האור וטוב לעיניים

תוכן עניינים

| | |
|----|---|
| 11 | פתח דבר |
| 13 | פרק א: מבוא |
| 21 | פרק ב: המצוות החברתיות-כלכליות בתורה: עקרונות יסוד |
| 21 | מבוא |
| 22 | כמעשה ארץ מצרים לא תעשו |
| 28 | המצוות החברתיות-כלכליות שבתורה: סקירה ראשונית |
| 28 | מצוות השדה |
| 29 | מצוות השבת |
| 30 | מצוות העבדים |
| 33 | מצוות הלוואה |
| 36 | מצוות היובל |
| 37 | מצוות שבת הארץ |
| 38 | סיכום |
| 39 | העיקרון הראשון: עיגון בחוק של הצדק החברתי |
| 42 | העיקרון השני: אחריות בין-אישית |
| 43 | העיקרון השלישי: קיום העני ושיקומו |
| 45 | העיקרון הרביעי: אחריותו העצמית של מקבל הסיוע |
| 48 | העיקרון החמישי: ריבוד חברתי |
| 53 | העיקרון השישי: תיקון לשוק החופשי |
| 55 | ה"אחווה" כערך היסוד החברתי-כלכלי |
| 57 | בין אוטופיה למעשה |
| 59 | פרק ג: חילופי משמרות: ירידת המצוות החברתיות-כלכליות שבתורה ועליית דיני צדקה |
| 59 | הקדמה |
| 62 | ירידת המצוות החברתיות שבתורה |
| 66 | עליית דיני צדקה |

- 77 פרק ד: מעמד המשפטי של דיני צדקה
- 77 מבוא
- 78 צדקה כמוסד הלכתי
- 79 דיני צדקה – בין אדם למקום או בין אדם לחברו?
- 79 הקדמה
- 82 אכיפת צדקה
- 88 בדיקת מהימנותו של העני
- 91 מועד מתן הצדקה
- 93 חובת הצדקה של אדם הפטור ממצוות
- 94 סיכום
- 95 נספח: נפקויות נוספות בספרות הבתראתלמודית
- 99 פרק ה: דיני צדקה כשיח חובות
- 99 הקדמה
- 100 סיוע לעני שאינו מבקש צדקה
- 103 האם לעני יש זכות לקבלת צדקה?
- 114 סיכום
- 115 פרק ו: תכלית דיני צדקה: הבטחת קיומו של העני
- 115 הקדמה
- 116 מהלוואה לנדבה
- 119 ניסיונות להעצמת מצוות הלוואה
- 123 סיכום
- 125 פרק ז: צדקה כמלכודת עוני
- 125 הקדמה
- 127 מתחזים, בעלי רכוש ומחזרים על הפתחים
- 130 עוני ועבודה
- 134 חובת העני בצדקה

| | |
|-----|---|
| 137 | פרק ח: צדקה, בושה וקופה |
| 137 | הקדמה |
| 139 | מהפכת כינונה של קופת הצדקה |
| 142 | מעלתה של קופת הצדקה |
| 143 | מלשכת חשאים לקופה של צדקה |
| 148 | כבוד העני בתורה ובחז"ל |
| 151 | פרק ט: הגדרת העוני |
| 151 | קו העוני |
| 157 | בני טובים שירדו מנכסיהם |
| 175 | העוני המוחלט והעוני הסובייקטיבי: מבחנים משלימים |
| 177 | מחוות הלכתיות של שוויון חברתי-כלכלי |
| 183 | פרק י: שיעור הצדקה |
| 183 | הקדמה |
| 185 | מקורות התנאים |
| 187 | תקנת אושא |
| 193 | סיכום |
| 197 | פרק יא: בין דיני מיסים לדיני צדקה |
| 197 | הקדמה |
| 198 | הדיון התלמודי בחלוקת נטל המס |
| 200 | ההשלכות החברתיות של עקרון "תשלום לפי תועלת" |
| 202 | היעדר הקלות במס לעניים |
| 205 | דיני המיסים בתלמוד כענף של דיני השותפות |
| 208 | ניצני שילוב דיני צדקה ודיני מיסים בימי הביניים |
| 211 | פרק יב: שני פשרים אפשריים |
| 221 | בבליוגרפיה ורשימת קיצורים |
| 243 | מפתח מקורות |
| 271 | מפתח נושאים |

פתח דבר

חיבור זה מוקדש לעיון בתפיסות הצדק החברתי העולות מתוך המצוות החברתיות-כלכליות שבתורה ומתוך דיני צדקה שהתעצבו מאוחר יותר בספרות חז"ל. דגש מיוחד יושם על פשר התמורה שחלה בהקשר זה מן החוק המקראי אל ההלכה שיצאה תחת ידי חכמים.

העיון הנפרש לאורך פרקי הספר מעלה כי תפיסות הצדק החברתי המצטיירות מתוך דיני הרווחה בתורה ובחז"ל מורכבות מכפי שעשוי להיראות במבט ראשון. הן אינן משתבצות בנקל לפי תפיסות חברתיות-כלכליות בנות זמננו, אלא קובעות ברכה לעצמן. זאת ועוד, אין מדובר בתפיסה אחת ואחידה אלא במגוון תפיסות החולקות ביניהן נקודות שוני ודמיון כאחד. בכך יש כדי להעשיר את מגוון החזונות החברתיים-כלכליים האצורים בארון הספרים של המשפט העברי ולהעמיק את פשרם.

קדמה לספר זה הוצאה לאור של האסופה מבקשי צדק: בין חברה לכלכלה במקורות היהודיים (בעריכת חנוך דגן ובנימין פורת, תשע"ו), שבה נאספו מגוון כתבים הגותיים ומחקריים בנושאי צדק חברתי במקורות היהודיים. בחיבור הנוכחי, צדק דלים: עקרונות דיני הרווחה מן התורה לספרות חז"ל, אני מציע את השקפתי בסוגיה זו.¹ אני תקווה שחיבור זה יתרום, בין השאר, לבניית גשרים בין מקורות המשפט העברי לדורותיהם לבין סוגיות מודרניות שהמשפט בכלל, והמשפט הישראלי בפרט, מתחבטים בהן בתחום דיני הרווחה והזכויות החברתיות-כלכליות.

ספר זה רואה אור בבימה משותפת של המכון הישראלי לדמוקרטיה ושל המכון למחקרי חקיקה ולמחקר השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר שבפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית. אני מודה למכון הישראלי לדמוקרטיה, ובמיוחד לפרופ' ידידיה שטרן, שכיהן כסגן נשיא המכון וכיום עמית בכיר, ולד"ר שוקי פרידמן, מנהל המרכז ללאום, דת ומדינה, על הסיוע בקיום מחקר זה. אני גם מודה מקרב לב למנהלי מכון סאקר למחקרי חקיקה ולמחקר השוואתי, בעבר ובהווה, פרופ' דוד גליקסברג ופרופ' גיא דוידוב, על ליווי המחקר בשלבי הוצאתו לאור. עו"ד גילת בן-שחר סייעה רבות בהתקנת הספר. גב' שרה המר, אשר הופקדה על מלאכת העריכה הלשונית, תרמה בטוב טעם לדיוק הניסוחים ולחידודם. עטיפת הספר עוצבה בידיה האמונות של גב' סימה בן חיים, ועל מלאכת ההפקה כולה ניצחה בכישרון רב גב' ענת זקון. יעמדו כולן על הברכה. כמה עמיתים ניאותו לקרוא את כתב היד ולהעשירני בהערותיהם ועל כך אני אסיר תודה. ולבסוף, תודה אחרונה, חשובה מכולן, לתלמידיי, אשר זכיתי ללבן עימם את הדברים ולהחכים מהארותיהם.

בנימין פורת

אייר תשע"ט

המכון לחקר המשפט העברי

הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית בירושלים

1 פיתוח ראשוני של רעיונות אחדים התחלתי במאמרים קודמים שפורסמו בעבר וכאן באים הדברים בצורה שלמה, מקיפה ומחודשת. ראו מאמריי פורת "יובל"; פורת "החקיקה החברתית-כלכלית"; פורת "צדק חלוקתי".

פרק ב

המצוות החברתיות-כלכליות בתורה: עקרונות יסוד

מבוא

התורה היא יצירה שכולה אומרת חלוציות ומהפכנות. על רקע מציאות תקופתה במזרח הקדום היא חוללה מהפכות רבות במגוון תחומים – תפיסת האלוהות, רעיון הלאומיות, מהות החוק ועוד – ובליבן ניצבת גם המהפכה בתחום החברתי-כלכלי כפי שהיא מובעת בחוק המקראי.¹ באמצעות מצוותיה החברתיות-כלכליות יוצרת התורה שינוי של ממש בכל מה שהיה מקובל בזמנה בשאלת האחריות כלפי העניים ושאר מעוטי היכולת.²

התורה כוננה מערך משפטי שלם של מצוות חברתיות-כלכליות. אולם יותר משהיא חידשה בהיבטים המסוימים של מצווה זו או אחרת (חלק ניכר ממצוות אלה מבוסס על פרקטיקות שכבר היו מוכרות במזרח הקדום), היא יצרה מהפכה של ממש בהקשר שבו היא נטעה אותן ובצורה שהיא שיוותה להן. בפרק זה אבקש לעמוד על עקרונות היסוד שבבסיס המצוות החברתיות שבתורה ועל מאפייני העומק של החזון החברתי המשתמע מהפסוקים. עקרונות יסוד אלה אינם מוזכרים במפורש ולו באחד מפסוקי התורה, אולם הם צפים ועולים מבין השורות של הפסוקים כולם וחורזים אותם לאורכם ולרוחבם.

כשדנים בעקרונות היסוד של המצוות החברתיות שבתורה עולה קושי באפיון הגישה החברתית-כלכלית של התורה. אחדים מהעקרונות שאעמוד עליהם בשורות הבאות עשויים במבט ראשון להידמות להדהוד קדום של תפיסות שמוזהות כיום כתפיסות הדוגלות בחלוקה מחדשת של העושר בחברה תוך פגיעה בקניין הפרטי של בעלי הרכוש. מנגד עקרונות אחרים נראים דווקא הולמים רעיונות של אחריות עצמית והשלמה עם קיומם של פערים חברתיים. אכן, כותבים מימין ומשמאל חשבו למצוא בית אב להשקפתם בפסוקי התורה והציעו קריאות תנ"כיות הנדמות לעתים מוטות, שלא לומר מגויסות. לקראת סוף הפרק אציע דרך חלופית לקריאת המקורות. אכן, ספק רב אם התבניות המקובלות בימינו להבחנה בין תפיסות ימין לבין תפיסות שמאל מתאימות בהקשר המקראי. במקום זאת אולי מוטב לכרות אוזן למסגרת המושגית האחרת, החלופית, שהתורה מציעה, המאפשרת הכלה בזמנית של עקרונות יסוד שבעינינו עלולים להיראות סותרים זה את זה. בכך טמונים משנה הרלוונטיות והרעננות המחשבתית שאפשר לחשוף בתוך החקיקה החברתית-כלכלית של התורה.

- 1 עיון נפרד ראוי להקדיש לקשר בין המהפכה שהתורה קבעה בתחום תפיסת האלוהות ואמונת הייחוד לבין המהפכות שהיא כוננה בתפיסת החוק בכלל, והחוקים החברתיים-כלכליים בפרט. ברם, בגבולות רייעה זו לא אוכל לעסוק בתיאולוגיה של המצוות החברתיות-כלכליות.
- 2 קצרה היריעה מלמנות את שלל המחקרים שכבר הוקדשו לנושא. ראו למשל ויינפלד משפט וצדקה; ווסטברוק רכוש ומשפחה; שביד "חוקת מלכות האלהים"; ברמן נבראו שווים; מישר רעיון השוויון.

כמעשה ארץ מצרים לא תעשו

את מסענו אני מבקש לפתוח בפרשייה שבמבט ראשון ייתכן שתיראה צדדית ומשנית: הניהול של ארץ מצרים על ידי יוסף בשבע שנות הרעב. לאמיתו של דבר, פרשייה זו מתגלה כאחד המפתחות המעניינים להבנת יסודות השקפתה של התורה בתחום החקיקה החברתית-כלכלית.³

כידוע, לאחר תהליך ארוך, רווי עליות ומורדות, יוסף מתוודע לאחיו ומוריד את אביו ואת כל ביתו אל ארץ גושן מחמת הרעב. לקראת סופה של הדרמה התורה מקדישה כמה פסוקים לתיאור ניהולה של כלכלת מצרים על ידי יוסף בשנות הרעב.⁴ פסוקים אלה, העוסקים בעניינים מצריים פנימיים, נראים במבט ראשון מעין אתנחתא בסיפור-העל של ספר בראשית, שסופו בירידת יעקב וביתו למצרים ולידת עם ישראל. יעקב ובניו אינם נזכרים בפסוקים אלה, ולא ניכרת השפעה כלשהי שיש לפרשייה זו עליהם. ברם, עיון נוסף ילמדנו על החשיבות המכרעת שיש לפרשייה זו בעיצובן של כמה תמות עיקריות בחקיקה החברתית-כלכלית שבתורה. פסוקים אלה מלמדים על כמה עקרונות יסוד שהתורה מייחסת לכלכלה המצרית,⁵ אותם מבקשת התורה לשלול באמצעות מערכת המצוות החברתיות-כלכליות שתנוסחנה בחומשים הבאים. תפקידם של פסוקים אלה ליצור תמונת תשליל, דגם לעקרונות בלתי ראויים שאותם התורה עתידה לשלול.

כך הוא סיפור המעשה בקצרה: בשנות השבע יוסף משכיל לאגור מזון באסמים כדי שישמש האכלת אוכלוסיית מצרים בשנות הרעב. כששנות הרעב מגיעות, המצרים קונים מיוסף מזון במיטב כספם. בצר להם, לאחר שאזל כספם, הם מבקשים פתרון. יוסף מוכר להם מזון תמורת בהמותיהם וסוסייהם. לאחר שגם אלה נמכרו, המצרים מתחננים ליוסף שיקנה אותם ואת אדמתם תמורת זרעים, כדי שיוכלו לעבד את אדמתם. יוסף מקבל את הצעתם, ולאחר מכן עוקר את תושבי מצרים ממקומות מושבותיהם ומעביר אותם מקצה הארץ אל קצה. יוצאים מכלל זה כוהני מצרים, הנהנים ממעמד מיוחד, "כי חק לכהנים מאת פרעה", והם מקבלים מידי פרעה אספקה סדירה של מזון ואינם נאלצים למכור את אדמתם ולגלות ממקומם. וכך מתארת התורה:

וְלָחֵם אֵין בְּכֹל הָאָרֶץ, כִּי כָבֵד הָרָעַב מְאֹד, וַתִּלְהַ אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶרֶץ כְּנָעַן מִפְּנֵי הָרָעַב. וַיִּלְקֹט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנְּמָצָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנָעַן בְּשֹׁבַר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים, וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בֵּיתָה פְּרָעֹה. וַיִּתֵּם הַכֶּסֶף מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמֵאֶרֶץ כְּנָעַן, וַיָּבֵאוּ כָל מִצְרַיִם אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר: הִבֵּה לָנוּ לָחֵם וְלָמָּה נָמוֹת נִגְדָךְ כִּי אָפֶס כֶּסֶף. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף: הֲבֹו מִקְנֵיכֶם וְאַתְּנָה לָכֶם בְּמִקְנֵיכֶם אִם אָפֶס כֶּסֶף. וַיָּבִיאוּ אֶת מִקְנֵיהֶם אֶל יוֹסֵף, וַיִּתֵּן לָהֶם יוֹסֵף לָחֵם בְּפֹסִים וּבְמִקְנֵה הַצֹּאן וּבְמִקְנֵה הַבְּקָר וּבְחִמְרֵים, וַיִּנְהָלֵם בְּלָחֵם בְּכֹל מִקְנֵיהֶם בְּשָׁנָה הַהִוא. וַתִּתֵּם הַשָּׁנָה הַהִוא, וַיָּבֵאוּ אֵלָיו בְּשָׁנָה הַשְּׁנִיָּה וַיֹּאמְרוּ לוֹ: לֹא נִכְחַד מֵאֲדֹנָי כִּי אִם תֵּם הַכֶּסֶף וּמִקְנֵה הַבְּהֵמָה אֶל אֲדֹנָי לֹא נִשְׁאָר לִפְנֵי אֲדֹנָי בְּלִיתֵי אִם גְּנִיתָנוּ וְאֲדָמְתָנוּ. לָמָּה

3 להרחבת העיון שבסעיף זה ראו ליבוביץ עיונים 372–379; שביד הפילוסופיה של התנ"ך 178–181; סימון בקש שלום 88–92. ראו גם מישר רעיון השוויון 25–44; סכתו "שעבוד מצרים".

4 בראשית מז 13–26.

5 לענייננו, אין חשיבות מכרעת לשאלה אם תיאור זה של התורה אכן משקף את תולדות הכלכלה המצרית העתיקה כפי שהיא מוכרת ממקורות אחרים.

נְמוֹת לְעֵינֶיךָ גַם אֲנַחְנוּ גַם אֲדַמְתָּנוּ, קָנָה אֶתְנוּ וְאֵת אֲדַמְתָּנוּ בְּלֶחֶם וְנִהְיָה אֲנַחְנוּ וְאֲדַמְתָּנוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה, וְתָן זֶרַע וְנִחֲיָה וְלֹא נְמוֹת וְהֵאֲדַמָּה לֹא תִשֶׁם. וַיִּקֶן יוֹסֵף אֶת כָּל אֲדַמַּת מִצְרַיִם לְפָרְעָה כִּי מָכְרוּ מִצְרַיִם אִישׁ שָׂדֵהוּ כִּי חִזַּק עֲלֵהֶם הַרְעֵב, וְנָתַי הָאָרֶץ לְפָרְעָה. וְאֵת הָעָם הָעֵבִיר אֹתוֹ לְעָרִים מְקֻצָּה גְבוּל מִצְרַיִם וְעַד קָצָהוּ. רַק אֲדַמַּת הַכְּהֹנִים לֹא קָנָה, כִּי חֵק לַכְּהֹנִים מֵאֵת פָּרְעָה וְאָכְלוּ אֶת חֲקֵם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פָּרְעָה, עַל כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת אֲדַמְתָּם. וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל הָעָם: הֵן קָנִיתִי אֶתְכֶם הַיּוֹם וְאֵת אֲדַמְתְּכֶם לְפָרְעָה, הֲאֵל לָכֶם זֶרַע וְזֹרְעֹתֶם אֵת הֵאֲדַמָּה. וְהָיָה בְּתֵבוֹאֵת וּנְתַתֶּם חֲמִישִׁית לְפָרְעָה, וְאַרְבַּע הַיָּדָת יִהְיֶה לָכֶם לְזֶרַע הַשָּׂדֶה וְלֶאֱכֹלְכֶם וְלֶאֱשֹׁר בְּכַתְיֶכֶם וְלֶאֱכֹל לְטַפְכֶם. וַיֹּאמְרוּ: הִחֲיֵתָנוּ, נִמְצָא חָן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי וְהָיִינוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה. וַיִּשָּׂם אֹתָהּ יוֹסֵף לְחֵק עַד הַיּוֹם הַזֶּה עַל אֲדַמַּת מִצְרַיִם לְפָרְעָה לְחֵמֶשׁ, רַק אֲדַמַּת הַכְּהֹנִים לְבָדֵם לֹא הִיָּתְהָ לְפָרְעָה (בראשית מז 13–26).

שאלת תפקידם של פסוקים אלה ודרך השתבצותם במגמתו הכללית של ספר בראשית הטרידה את פרשני התורה. לדעת רש"י, למשל, פסוקים אלה לא נועדו אלא לשמש רקע להחלטת יוסף להעביר את העם המצרי מקצה גבול מצרים ועד קצהו, שמטרתה הסמויה להקל את תחושת הגלות של אחי יוסף.⁶ לדעת הרמב"ן, תפקיד הפסוקים האלה להדגיש את מעלותיו של יוסף, הן את תבונתו המדינית-כלכלית הן את יושרו ונאמנותו.⁷

כאן אני מבקש להציע, כפי שרמזתי בפתח דבריי, שיש לפסוקים אלה תפקיד החורג מגבולות ספר בראשית ושיש בהם תרומה מכרעת להבנת תכליתה הכוללת של החקיקה החברתית-כלכלית של התורה. השוואה בין עקרונות היסוד המנחים את הכלכלה המצרית (כפי שהיא מתוארת בפסוקים אלה) לבין עקרונות היסוד המנחים את התורה בחקיקתה עשויה להבהיר את ההבדל התהומי בין שתי המערכות.

הפסוקים שלפנינו מתארים מצב אופייני שבו נסיבות מסוימות הופכות את השוק להיות נשלט בידי מונופולין. המונופול של מלך מצרים על מאגרי המזון נוצר בעקבות שילוב בין שבע שנות השבע ושבע שנות הרעב שבאו אחריהן לבין תבונתו מרחיקת הראות של יוסף. כך נוצר מצב שבו הכול רעבים ללחם, ופרעה הוא היחיד המחזיק במאגרי מזון זמינים. פרעה הפך למוכר היחיד בשוק המזון שהכול זקוקים נואשות למוצריו כדי שיוכלו להתקיים.

כיצד נראה שוק הפועל בתנאים מעין אלה? מן הפסוקים שלפנינו, עולים ארבעה עקרונות יסוד העשויים להסביר את אופן התנהלות השלטון המצרי כלפי נתיניו.

6 "ולא הוצרך הכתוב לכתוב זאת, אלא להודיע שבחו של יוסף, שנתכוין להסיר חרפה מעל אחיו, שלא יהיו קורין אותם גולים" (פירוש רש"י לבראשית מז 21). וראו הערתו של בעל "כלי יקר" על אתר: "ורחוק הוא שבעבור תועלת קטן זה יבלבל יוסף כל הארץ", ומה שפירש בעקבות זאת.

7 "סיפר הכתוב זה וגמר הענין בכל הפרשה להודיע מעלות יוסף בחכמה בתבונה ובדעת, וכי היה איש אמונים שהביא כל הכסף בית פרעה, ולא עשה לעצמו אוצרות כסף ומטמוני מסתרים בארץ מצרים או לשלחו לארץ כנען, אבל נתן למלך הבוטח בו כל הכסף וקנה לו את האדמה גם הגופות, ומצא בזה חן גם כן בעיני העם, כי השם הוא המצליח את יראיו" (פירוש הרמב"ן לבראשית מז 14).

(א) הסיוע לחלש – דבר שבבחירה הניתן בתמורה

המצרים מתחננים אל יוסף שיציל אותם ממוות: "הֲבֵיָה לָנוּ לֶחֶם וְלֶמָּה נָמוֹת נִגְדָךְ כִּי אָפֶס פָּסֶף". ודוק, המצרים אינם תובעים מפרעה ומיוסף לממש את חובתם המשפטית או הדתית כשליטי מצרים כלפי נתיניהם, אלא מבקשים זאת מהם. על פי הלוגיקה הפנימית של הסיפור, יוסף יכול היה לבחור שלא לסייע למצרים, למשל משום שחשוב לו יותר לסייע במזון לממלכות אחרות שהוא חפץ ביקרן. אומנם אילו נהג כן, אולי היה עושה שלא בחכמה, אבל נראה שזו הייתה נחשבת החלטה חוקית.⁸ החוק המצרי אינו מחייב אפוא את בעלי הרכוש, והמלך בכללם, לשאת באחריות לרווחתם של העניים. מתובנה זו נגזר דבר נוסף העשוי להסביר את מערכת היחסים המתפתחת בין יוסף לבין אנשי מצרים. גם כשיוסף מחליט לסייע למצרים במזון, הוא אינו מעניק להם אותו חנם אין כסף, אלא מסייע להם בדרך של עסקה, שבמסגרתה עליהם לשלם לו תמורת הסיוע שהם מקבלים: בשלב הראשון בכסף, לאחר שתם הכסף הם משלמים במקנה ובסוסים, ולבסוף נאלצים להיפרד גם מאדמתם ומחירותם. למעשה, יוסף מנצל את המונופולין שלו על הלחם כדי להכתיב למצרים תנאי עסקה מחמירים והולכים, שסופם נישול המצרים מכל רכושם ואף מחירותם. לשון אחר, המערכת המצרית מניחה שסיוע לחלשים הוא דבר שבבחירה שניתן לסחור בו, ואף לנצלו, כדי ליטול ממעוטי היכולת כל מה שיש להם עד הפיכתם לעבדים.

(ב) הכול סחיר

ומה יכול אדם למכור במסגרת השוק? המערכת הכלכלית המצרית המתוארת בפסוקים אלה מאפשרת לאדם למכור את כל נכסיו, ואין דבר שהחוק שולל את המסחר בו. בשעת מצוקה, אדם רשאי למכור אף את אדמתו, ואפילו את גופו וחירותו. מצודתו של השוק החופשי, אם מותר להשתמש בהקשר המקראי בביטוי מאוחר זה, פרוסה על כל מה שניתן להמירו בכסף. כך נוצר מצב שבו במהלך שנים אחדות יוסף מצליח לרכז בידי פרעה את כל משאבי מצרים, תחילה את הכסף והמקנה והסוסים, ולבסוף גם את כל האדמות ואת כל בני האדם, הנעשים עבדים לפרעה.⁹

(ג) אמצעי ייצור ושעבוד

מעניין במיוחד התיאור שלפיו בשנה הראשונה יוסף נותן למצרים לחם תמורת מקניהם, ובשנה השנייה הוא נותן להם זרע תמורת אדמתם וגופם. מה בין הלחם לבין הזרע, ומדוע הלחם ניתן בשנה הראשונה

8 ההחלטה של יוסף להשתמש במאגרי המזון כדי לכלכל את מצרים בשנות הרעב התקבלה כבר כשפתר את חלומות פרעה: "וַיְהִי הָאֵל לְפָקֶדוֹן לְאֶרֶץ מִשְׁבַּע שָׁנֵי הָרָעָב אֲשֶׁר תִּהְיֶינָּה בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְלֹא תִפְרָת הָאֶרֶץ בְּרָעָב" (בראשית מא 36).

9 אך ראו פירוש הרמב"ן לבראשית מז 19: "הנה אמרו לו שגם גופם יקנה לעבדים לפרעה, וכן אמר הן קניתי אתכם היום ואת אדמתכם, אבל אמר ויקן יוסף את כל אדמת מצרים לפרעה כי מכרו מצרים איש שדהו, ולא אמר שיקנה גופם, רק האדמה. והטעם כי הם אמרו לו שיקנה אותם לעבדים עושי מלאכת המלך כרצונו, והוא לא רצה רק לקנות את האדמה, והתנה עמהם שיעבדו אותה לעולם ויהיו בה אריסי בתי אבות לפרעה".

והזרע ניתן רק בשנה השנייה¹⁰ בהקשר זה, עשויה להיות מאירת עיניים ההבחנה בין פירות ייצור לבין אמצעי ייצור. הלחם נאכל מייד. הוא מקנה לבעליו אפשרות קיום קצרת טווח, אך אינו מעניק הזדמנות להשגת עצמאות יצרנית לאורך זמן. הזרע, בניגוד לחם, אינו ניתן לצריכה מיידית, אך הוא מאפשר לאדם לזרוע אותו ולגדלו עד שיזכה להיות עצמאי ולעמוד על רגליו בטווח הארוך.¹¹ נראה שיש אפוא הבדל משמעותי בין השנה הראשונה, שבה ניתן למצרים לחם, לבין השנה השנייה, שבה ניתן להם זרע. בשנה הראשונה, כאשר המצרים עודם בני חורין ובעלי אדמות, יוסף נותן להם לחם. לעומת זאת, הוא נותן להם זרע בשנה השנייה, לאחר שנאלצו לאבד את הבעלות על אדמתם ועל גופם ונעשו עבדים לפרעה. כלומר, אמצעי הייצור מוענקים למצרים רק לאחר שנשללה מהם חירותם, כשמוכטח שהם ייצרו עבור פרעה ולא עבור עצמם.¹²

כדאי לשים לב לעובדה שהבחנה זו שיוסף עושה, בין הלחם הניתן בשנה הראשונה לבין הזרע הניתן בשנייה, היא בהתאם לבקשתם של המצרים עצמם. הם היו אלה שבשנה הראשונה ביקשו "הִקְּחָה לָנוּ לֶחֶם", ורק בשנה השנייה ביקשו לחם וזרע: "קְּנֵה אֶתָּנוּ וְאֶת אֲדָמָתָנוּ בְּלֶחֶם וְנִהְיֶה אֲנַחְנוּ וְאֲדָמָתָנוּ עֲבָדִים לְפָרְעָה וְתֵן זֶרַע וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת וְהִאֲדָמָה לֹא תִשָּׁם". כלומר, מדובר בשיטה שהמצרים עצמם מפנימים את עקרונותיה ומתאימים את בקשותיהם מן השלטון למה שהם מעריכים כאפשרי לקבל בתנאים הנוכחיים. במילים אחרות, יוסף אינו מתואר כמי שממציא את השיטה, אלא כמי שמצליח להגשים שיטה קיימת ולמצות ממנה את המיטב עבור פרעה.

(ד) כוהני דת בעלי כוח כלכלי

כוהני מצרים מתוארים בפסוקים אלה כיחידים אשר הצליחו לשרוד בשנות הרעב ולא נאלצו למכור את אדמתם ואת גופם לפרעה. מה סוד כוחם של כוהני מצרים? התורה עצמה מפרשת את הדבר באמרה "כִּי חָק לַפְּהִינִים מֵאֵת פְּרִעָה וְאֶכְלוּ אֶת חֲקֵם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם פְּרִעָה עַל כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת אֲדָמָתָם". כלומר, כוהני מצרים מקבלים קצבה קבועה ("חוק") מפרעה, ולכן אינם חשים על בשרם את מוראות שנות הרעב. נראה כי "חוק" זה קשור בתפקידם הכוהני. כלומר, פרעה זקוק להם, מכיוון שהחזיקו במפתחות של עבודת האלים המצריים. לכן היה חייב להעניק להם את קצבתם.

10 וראו מה שהשיב רש"י על זה (בעקבות התוספתא, סוטה י, ח): "ותן זרע" – לזרוע האדמה. ואף על פי שאמר יוסף ויעוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, מכיון שבא יעקב למצרים, באה ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע, וכלה הרעב" (רש"י, בראשית מז 19). לפי פירוש זה, לא היה ניתן להעניק זרע קודם לביאת יעקב למצרים, מפני ששנות הרעב לא אפשרו לעבד את האדמה.

11 אכן, אם נניח שהשנה השנייה היא למניין שבע שנות הרעב (דבר שפרשני המקרא התלבטו בו), אזי נראה שהזרע שנתן להם יוסף בשנה זו סיפק את צורכיהם למשך כל שנות הרעב הבאות, כלומר היווה עבורם פתרון ארוך-טווח ולא פתרון לשנה אחת בלבד.

12 אומנם גם במצב זה יוסף אינו מממש את זכותו של פרעה ליטול את כל היבול או את רובו. להיפך, הוא מותיר את רובו למצרים ונטל לעצמו רק חמישית ממנו. וראו פירושו הרמב"ן לבראשית מז 19: "והנה ראוי שיטול המלך שהוא אדון הקרקע ארבע הידות ואתם החמישית, אבל אני אתחסד עמכם, שתטלו אתם חלק בעל הקרקע ופרעה יטול החלק הראוי לאריס".

מכיוון שכך, כוהני מצרים הם היחידים שאינם נאלצים למכור את אדמתם וגופם לפרעה. במילים אחרות, הם מצליחים לתרגם את מעמדם הדתי למנוף כלכלי. מקרב כל אנשי מצרים, הם היחידים הנותרים בני חורין, בעלי מקרקעין, שאינם מגורשים ממקום מושבם.

שילוב ארבעת העקרונות האלה מסביר כיצד יוסף מנצל עבור פרעה מלך מצרים את שנות הרעב כדי להפוך את כל המצרים מבני חורין לעבדים לפרעה. יש בכך כדי לצקת משמעות חדשה בביטוי הרווח בתורה לתיאור מצרים כ"בית עבדים".¹³ לא רק בני ישראל הם עבדי מצרים, אלא גם המצרים עצמם הם עבדי פרעה. מצרים פועלת אפוא על יסוד העקרונות של כלכלת בית עבדים. הצבת עקרונות אלה עשויה להמחיש את דרך החקיקה החברתית-כלכלית של התורה, הנפרסת בחומשים הבאים, המעוצבת כתמונת תשליל של עקרונות הכלכלה המצרית.

(א) הסיוע לחלש – דבר שבמצווה

התורה אינה מציעה או ממליצה לבעל הרכוש לסייע לעניים, אלא פוקדת עליו לעשות כן. המצוות החברתיות דוגמת לקט, שכחה ופאה, החובה להלוות לעני או שחרור העבדים הנעשה במועדים קבועים, אינם דברים הנתונים לבחירתו של בעל הרכוש אלא חובות משפטיות המוטלות עליו. מצוות אלה אינן מנוסחות באופן שונה מחובתם של השומר להשיב את הפיקדון לבעליו ושל המזיק לפצות את הניזק. על פי מצוות התורה, העניים אינם מתחננים לקבלת עזרה ואינם תלויים ברצונו הטוב וברחמיו של בעל הרכוש, אלא הלה נתבע לממש את החובה המוטלת עליו לסייע לעניים. מכאן נובע שהסיוע לעני אינו דבר שבעל הרכוש יכול לסחור בו ולתבוע טובות הנאה תמורת הענקתו, אלא עליו לקיים את חובתו בלא קבלת תמורה מן העני. האפשרות המצרית להעניק לעני לחם או זרע תמורת כסף או מקנה אינה זו שהתורה מורה עליה.¹⁴

(ב) לא הכול סחיר

עוד קובעת התורה כי יש דברים, כגון החירות והנחלה, שהם כה שייכים לבעליהם, עד שבאופן פרדוקסאלי הוא אינו יכול למכרם לצמיתות. על פי דין היובל, שבו נעסוק בהרחבה בהמשך, בתום ארבעים ותשע שנים שבות הקרקעות לבעליהן המקוריים. למעשה, על פי דין היובל לא ניתן למכור קרקעות אלא רק להחכיר אותן לזמן קצוב, ובלשון התורה: "בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחַר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְבוּאֹת יִמְכַר לָךְ" (ויקרא כה 15).

גם האדם אינו נמכר לצמיתות. דיני שחרור עבדים קובעים כי העבד העברי משתחרר בסוף שש שנים לתחילת עבודתו או בשנת היובל. גם בהקשר זה, המשמעות היא כי לא ניתן לקנות אדם אלא רק לשכור את כוח עבודתו לזמן, ובלשון התורה: "לֹא יִקָּשָׁה בְּעֵינֶיךָ בְּשַׁלְחַךְ אֹתוֹ חֲפָשִׁי מֵעַמְךָ כִּי מִשְׁנֵה

13 למשל, "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים" (שמות כ 2).

14 למותר לציין, כי גם התורה מכירה מצבים שבהם אדם נאלץ למכור את נחלתו מחמת עוניו (ויקרא כה 25). אולם המצוות החברתיות שהיא קובעת נועדו להתמודד עם מצבים אלה. את הסיוע שהיא מורה להעניק לעני במסגרת המצוות השונות לא ניתן להתנות בקבלת תמורה.

שָׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים” (דברים טו 18).¹⁵ מכאן עולה ששני הדברים שהמצרים מכרו לבסוף לפרעה, אדמתם וגופם, אינם ניתנים למכירה עולמית במשטר החברתי-כלכלי שהתורה קובעת.

(ג) אמצעי ייצור ועצמאות

כפי שנראה להלן, גם התורה מבחינה בין הענקת פירות הייצור לבין הענקת האמצעים הדרושים לייצורם, אולם היא מנצלת את ההבחנה הזאת באופן הפוך למה שנהג במצרים. התורה אינה משתמשת בהבחנה זו כדי לשעבד אנשים בני חורין, אלא כדי לשחרר אנשים משועבדים. בשונה ממצוות לקט, שכחה ופאה, שבהן אדם מקבל תבואה שניתן לאוכלה, יש קבוצה אחרת של מצוות – כגון שחרור עבדים, שמיטת חובות ודין היובל – שאינן מעניקות לחלש לחם לאכול אלא את התנאים הדרושים כדי לייצר באופן עצמאי. את החירות שניתנה בשנה השישית לעבדות, את שמיטת החובות בשנת השמיטה או את הקרקע שהושבה ביוכל, אי אפשר לצרוך מייד, אך באמצעותן אדם שהיה עני ומשועבד יכול להיעשות בן חורין המייצר עבור עצמו ולא עבור אדונו.

(ד) כוהנים נטולי מקרקעין

גם דמותם של כוהני ישראל מעוצבת בדגם הפוך לגמרי מכוהני מצרים. אם כוהני מצרים הם היחידים מבין המצרים המצליחים להישאר בעלי אדמות, כוהני ישראל הם היחידים מבין העבריים שאסור להם להחזיק נחלות קרקע:

לֹא יִהְיֶה לְכֹהֲנֵי הַלְוִיִּם כָּל שִׁבְט לְוֵי חֵלֶק וְנַחֲלָה עִם יִשְׂרָאֵל, אֲשֵׁי ה' וְנַחֲלָתוֹ יֵאָכְלוּ. וְנַחֲלָה לֹא יִהְיֶה לוֹ בְּקִרְבֵּי אֶחָיו, ה' הוּא נַחֲלָתוֹ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר לוֹ (דברים יח 1–2).

הדבר היחיד שהכוהנים זכאים לו הוא התרומות והמעשרות ושאר מתנות כהונה שהם מקבלים מאת העם. מתנות הכהונה האלה מזכירות במידת מה את קצבת כוהני מצרים מאת פרעה, אך יש ביניהן הבדל מהותי: מתנות הכהונה במצרים באו כתוספת למקרקעין שהכוהנים החזיקו בהם, ואילו מתנות כוהני ישראל הן תחליף לאי-זכותם להחזיק בנחלות קרקע.¹⁶ אכן, לא לחינם התורה מונה את בני שבט לוי יחד עם שאר המעמדות החלשים בחברה; בשונה מן התיאור המיוחס למצרים, בתמונת העולם שהתורה יוצרת באמצעות חוקיה אין טבעי יותר מאשר הצירוף: “וְנִתְּתָה לְלוֹוֵי, לְגֵר לִיתוּם וְלֹאֲלֻמָּנָה, וְאָכְלוּ בְשַׂעְרֵיךָ וְשִׁבְעוּ” (דברים כו 12).¹⁷ במילים אחרות, התורה נוטלת מידי הכוהנים את הבעלות על המקרקעין, כדי שלא יוכלו להפוך את הכוח הדתי שבידיהם ליתרון כלכלי.¹⁸

15 דברים אלה נכונים כמובן ביחס לעבד עברי, אך לא ביחס לעבד נוכרי (עבד כנעני). על כך ארחיב בהמשך.
 16 אשר לבתי הלוויים בערים המיוחדות להם ראו ויקרא כה 32–34; במדבר לה 1–8.
 17 ראו גם דברים יד 29; דברים טז 11–14.
 18 העובדה שבהמשך מתוארים כוהנים שהשחיתו את דרכם על ידי ניצול כוחם הדתי (ראו למשל שמואל א, ב) אינה גורעת מן החזון שהתורה מציבה.

סיפור ניהולה של מצרים בשנות הרעב בידי יוסף מתגלה אפוא כתמונת תשליל של עקרונות יסוד עיקריים בתפיסת התורה. החקיקה החברתית-כלכלית המופיעה בחומשים הבאים אינה אלא פענוחם ומימושם של עקרונות יסוד אלה.

בהקשר של איסור גילוי עריות, התורה מציינת את מצרים כדגם האולטימטיבי לשלילה וגינוי, ומזהירה את בני ישראל מלנהוג כמעשה ארץ מצרים. דומני שגם בהקשר החברתי-כלכלי שהתורה מעצבת, אפשר לראות מעין מוטו בפסוק: "כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁבְּתֶם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ [...] וּבְחֻקֵיהֶם לֹא תִלְכוּ" (ויקרא יח 3).

המצוות החברתיות-כלכליות שבתורה: סקירה ראשונית

כדי שנוכל לעיין כראוי בעקרונות היסוד המקופלים במצוות החברתיות שבתורה, נפתח בהצבת מצוות אלה אחת אחת על שולחננו. סקירה קצרצרה זו, שכשלעצמה אין בה חידוש ותיעשה בתמצית בלבד, הכרחית כדי שנוכל לדון בתמונה הכללית של המצוות החברתיות-כלכליות שבתורה, ובמשמעויות העומק שלה, ולא רק בכל מצווה בנפרד.¹⁹

בעולם המקרא קבוצת בני השכבות החלשות מורכבת מכמה תת-קבוצות, אשר לכל אחת מהן מאפיינים ייחודיים וכלפיהן מכוונות מצוות חברתיות מסוימות. תת-קבוצה אחת היא העניים שאין ביכולתם לספק לעצמם את צורכי הקיום הבסיסיים. עימם יש גם למנות את הגר, היתום והאלמנה,²⁰ אשר אף הם נתפסים כחסרי משענת כלכלית משפחתית ואשר זקוקים לסיוע.²¹ תת-קבוצה שנייה היא העבדים, אשר אומנם נהנים מסיפוק צורכי המזון הבסיסיים בבית אדונם, אולם הם נעדרי חירות ונתונים למרותם המוחלטת של אחרים. תת-קבוצה שלישית היא הלווים, אשר כפי שנראה להלן נחשבים בעולמה של התורה קבוצה חלשה שעלולה להיות מנוצלת לרעה בידי המלווים המתעשרים על גבם. שלוש תת-קבוצות אלה – העניים, הלווים והעבדים – אינן מנותקות זו מזו, אלא פעמים רבות קשורות זו בזו ומובילות זו לזו. תרחיש מרכזי שעמו התורה מתמודדת הוא של אדם שמירדרד כלכלית והופך להיות חסר רכוש, כתוצאה מכך בשל עוניו הוא נאלץ ליטול הלוואה בריבית נשך, ולאחר שהוא אינו יכול לעמוד בתנאיה ולפורעה הוא נאלץ למכור עצמו לעבדות.²² המצוות החברתיות השונות שבתורה מכוונות להתמודדות עם כל אחת מתת-קבוצות אלה של תחנות העוני.

מצוות השדה

קבוצת המצוות הראשונה היא מצוות השדה, שבמסגרתן חייב אדם להפריש חלק מן התבואה בעבור העניים. כמה פעמים התורה מצווה את בעל השדה להותיר מקצת מיבולו לעניים. הוא מנוע מלקצור את

19 לדוגמה של מסקנות שגויות שעלולות לנבוע מהחמצת הפרספקטיבה הרחבה של המצוות החברתיות-כלכליות של התורה ראו להלן הערה 59.

20 לדיון מרוכז במצוות המגינות על הגר, היתום והאלמנה ראו בנט אי צדק 23. השוו פנשמן "יתום ואלמנה".

21 לניסיון להבחין בין הגר היתום והאלמנה לבין העני והאביון ראו השערתו של לופינק "עוני" 40.

22 ראו למשל את רצף הפסוקים בויקרא כה 25–55, המתארים כרוניקה של הידרדרות לעוני המורכבת מן השלבים של מכירת קרקע וירידה לעוני, נטילת הלוואה ולבסוף שעבוד כעבד. השוו תוספתא, ערכין ה, ט.

כל השדה, אלא עליו להותיר עבור העניים פאה אחת בלתי קצורה. כן אסור לו לחזור ולאסוף יכול שנפל בעת הלקט או תבואה שנשכחה בשדה, הנותרים אף הם עבור העניים. מצוות דומות מתייחסות גם לבציר הענבים²³ ולמסיק הזיתים:

וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרָצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ לְקָצֹר וְלִקְט קִצִּירְךָ לֹא תִלְקֹט. וּבְרִמְךָ לֹא תַעֲזֹל וּפְרֹט פְּרִמְךָ לֹא תִלְקֹט לְעֵנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב אֶתֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא יט 9–10).

כִּי תִקְצֹר קִצִּירְךָ בְּשֵׂדֶךָ וְשִׁכַּחְתָּ עִמָּךְ בְּשֵׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לִגֵּר לְיָתוֹם וְלֹא לְמִנְה יִהְיֶה לְמַעַן יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ. כִּי תַחֲבֹט זֵיתְךָ לֹא תִפָּאֵר אַחֲרֶיךָ לִגֵּר לְיָתוֹם וְלֹא לְמִנְה יִהְיֶה (דברים כד 19–20).

התורה קובעת מצווה נוספת שעניינה נטילת מעשר מן היבול "בִּשְׁנֵה הַשְּׁלִישִׁת" למחזור השמיטה ונתינתו "לְלֵוִי, לִגֵּר, לְיָתוֹם וְלֹא לְמִנְה, וְאָכְלוּ בְשֵׂעָרֶיךָ וְשָׁבְעוּ"²⁴. מעשר זה, שמאוחר יותר נקרא בלשון חכמים "מעשר עני", מזכיר במידת מה את מצוות לקט שכחה ופאה, שכן אף במסגרתו העניים מקבלים מתבואת השדה.²⁵ ברם, השוני ביניהם ניכר הן בצורת העברת התבואה הן בתדירותה. בזמן שבמסגרת מצוות לקט שכחה ופאה העניים באים אל תוך השדה כדי לקצור ולאסוף תבואה, במסגרת מצוות מעשר עני היבול נקצר ונאסף וניתן להם כך שיוכלו לאוכלו. לקט שכחה ופאה ניתנים בקביעות מדי שנה, ואילו מעשר עני ניתן בתדירות נמוכה יותר. מכאן ההשפעה הקטנה יותר שיש לו, באופן יחסי, על הבטחת רווחתם של העניים.

מצוות השבת

גם מצוות המנוחה כיום השביעי ראויה להימנות עם המצוות החברתיות שבתורה, שכן אף היא מבטיחה העברת טובין – מנוחה – לעבדים. כלומר, כדי למנוע מצב שבו המנוחה תהיה נחלתם של אדונים בני חורין לבדם, בעוד עבדיהם יעמלו שבעה ימים בשבוע, מבטיחה התורה מנוחה שבועית לכול. ההיבט הסוציאלי של השבת בא לידי ביטוי בעיקר בספר דברים, המדגיש כי תכלית השבת היא מנוחת העבד והאמה:

שְׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקִדְשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ. שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֶאכֶתְךָ. וְיוֹם הַשַּׁבְּעִי שָׁבַת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֶאכֶה אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ

23 להבדל בין המשמעות המקראית של מצוות עוללות לבין משמעותה בספרות חז"ל ראו ורמן ושמשי לגלות נסתרות 232; שמש מקומראן לחז"ל 76.

24 דברים כו 12. ראו גם דברים יד 28–29. מפשטי הפסוקים אין זה ברור אם מעשר זה ניתן בשנה השלישית למחזור השמיטה, או שמא מדי שלוש שנים, כלומר בשנה השלישית ובשנה השישית, כפי שקבעו חכמים. על כך, ועל מקבילות נוספות בהלכה הקדומה, ראו קויפמן תולדות א 147; אלבק זרעים 243; ויינפלד "מעשר"; רופא "דיני מעשר" 27.

25 לכך גם יש לצרף את המצווה לשתף את הגר, היתום והאלמנה בשמחת המועדים בעת העלייה לרגל (דברים טז 9–17).

וְאָמַתְךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֶמְרְךָ וְכָל בְּהֵמְתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עִבְדְּךָ וְאָמַתְךָ כְּמוֹךָ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה עַל כֵּן צִנַּן ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (דברים ה' 11–14).

נימוק זה – "למען ינוח עבדך וְאָמַתְךָ כְּמוֹךָ" – הבא יחד עם התזכורת כי אף אתה, האדון, היית עבד בארץ מצרים, ממקד את תכליתה של השבת בחלוקה צודקת של המנוחה בין בני החברה. הנמקה קרובה, אך לא זהה לגמרי, מופיעה בספר שמות: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֶמְרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֵּן אָמַתְךָ וְהָגֵר" (שמות כג 12).

בפרשיות אחרות השבת מופיעה תוך הדגשת ההיבטים התיאולוגיים שלה, קרי קדושתה, אלוהיותה, והיותה זכר למעשה בראשית.²⁶ שאלת היחס בין ההצדקה החברתית של השבת לבין ההצדקה התיאולוגית חורגת מגבולות יריעה זו.

מצוות העבדים

שורה ארוכה של מצוות מתייחדות להגנה על העבדים, אשר נחשבו בעת העתיקה חלק קבוע וטבעי של הסדר החברתי. מצוות אלה עניינן צמצום ניכר של מוסד העבדות ומיתונן. רבות נכתב בהקשר זה, ואסתפק אפוא באזכור קצרצר של כמה נקודות מרכזיות.²⁷ כאן חשובה ההבחנה בין עבד עברי, שעל שעבודו הוטלו הגבלות נרחבות במיוחד, לבין עבד נוכרי (שמאוחר יותר כונה "עבד כנעני"), שבהן ההגבלות מתוננות יותר, אף שגם בענייני קבעה התורה חידושים משמעותיים להגנת מעמדו.

בהקשרו של העבד העברי התורה קובעת את המצוות הבאות. ראשית, העבדות מוגבלת בזמן. בחלק מן הפסוקים נקבע כי היא פוקעת בתום שש שנים לתחילת עבדותו של העבד:

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עִבְדֵי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת יֵצֵא לְחֶפְשִׁי חָנָם (שמות כא 2).²⁸

לעומת זאת, במקומות אחרים נקבע כי העבדים משתחררים בשנת היובל:

וְכִי יָמוּךְ אַחֲיֶיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבַדְתָּ עֶבֶד. כְּשֹׁכֵר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ. וַיֵּצֵא מֵעִמָּךְ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מְשֻׁפְחָתוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אָבִיתוֹ יָשׁוּב (ויקרא כה 39–41).

שני מועדי שחרור אלה נבדלים זה מזה בכמה היבטים: כאן המחזור הוא בן שש שנים וכאן חמישים; מחזור שש השנים נמנה באופן אישי לכל עבד מתחילת עבדותו ואילו מחזור חמישים השנים נקבע באופן אחיד עבור כלל העבדים בלא תלות בתחילת עבדותם. נראה ששני מעגלי השחרור מבטאים

26 למשל: "כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בִּרְךָ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ" (שמות כ 10). על כך ראו שביד הפילוסופיה של התנ"ך 236. עוד על השבת בתורה, ועל שאלת זיקתה למוסד ה-sapattu האשורי-בבלי ראו טיגאי "שבת" 83; רובינסון שבת. להרחבה ראו יפת "שחרור עבדים"; אחיטוב ומנדלסון "עבד"; ויינפלד דברים 282; מילגרם ויקרא 2251. ראו גם אורבך "עבדים".

28 וכן בדברים טו 12. השוו עם סעיף 117 בחוקי חמורבי, הקובע כי אדם שנמכר לעבדות בשל חוב שלא שולם יצא לחופשי לאחר שלוש שנים.

רציונלים שונים. המחזור הראשון נועד להיטיב עם העבד ולקצוב זמן מירבי למשך עבודתו. לפיכך השנים נמנות לכל עבד לפי תחילת עבודתו. המחזור השני, לעומת זאת, תכליתו היא כינון רפורמה חברתית של שחרור מעמד העבדים. לפיכך, כאן המחזור נקבע בצורה אחידה וכוללת, שאינה תלויה במשך עבודתו של עבד זה או אחר.

הבדל זה בין שני מעגלי השחרור יכול להסביר הבדל נוסף ביניהם. התורה קובעת שהשחרור בתום שש השנים ניתן לעבד, אך אינו נכפה עליו; על פי התורה, העבד רשאי לבחור להישאר בבית אדוניו, אז רוצים את אוזנו והוא נותר עבד לעולם.²⁹ לעומת זאת, בדין היובל לא ניתנה לעבד האפשרות להישאר בבית אדוניו. מה בין השחרור בשש שנים, המוצע לעבד אך אינו נכפה עליו, לבין השחרור ביובל, שנכפה עליו בלא מתן אפשרות בחירה? נראה כי עניין זה נובע מן התכלית השונה של כל אחד ממעגלי השחרור. מעגל שש השנים נועד להיטיב עם העבד, על כן החירות מוצעת לו אך אינה נכפית עליו. לעומת זאת, השחרור ביובל נועד לתכלית של רפורמה חברתית כוללת, ולא להגן על עבד זה או אחר, ולפיכך הוא אינו נתון לשיקול דעתו אלא חל עליו כהכרח חברתי.³⁰

החשיבות של שחרור העבדים נומקה על ידי התורה ברעיון של עבדות האדם לאלוהיו, שאינה יכולה להתחלף בעבדות לבשר ודם: "כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנְךָ עֶבֶד" (ויקרא כה 42).³¹ העבדות לה' מתפרשת במובנה הדתי והמוסרי, כלומר כניעה לאל וקיום מצוותיו.³²

בספר דברים הוסיפה התורה מצווה נוספת, שעל משמעותה החברתית-כלכלית אעמוד בהמשך. כאשר העבד משתחרר אין לשלחו בידים ריקות, אלא על אדונו להעניק לו מיבולו וממקנהו:

29 שמות כא 5–6; דברים טו 15–17. מתוך הפסוקים ניכר כי התורה רואה בשלילה את בחירת העבד להישאר בבית אדוניו. והשוו עם סעיף 282 בחוקי חמורבי, הקובע כי עבד הכופר בשלטון אדונו יענש בקטיעת אוזנו. כלומר, בעוד חוקי חמורבי מענישים את העבד על רצונו להשתחרר מאדוניו, התורה מענישה את העבד על רצונו להישאר בבית אדוניו. לשון אחר, התורה רואה ברצונו של העבד להישאר בבית אדוניו כפירה באדנותו של ה'.

30 מאוחר יותר שילבו חכמים את שני מחזורי השחרור זה בזה, ולשם כך הם דרשו את המילה "לעולם" המופיעה בפרשת עבד נרצע ("וְרָצַע אֶדְנָיו אֶת אָזְנוֹ בְּמַרְצָע וְעָבְדוּ לְעֹלָם", שמות כא 6) כמציינת את שנת היובל, כלומר העבד יכול לבחור שלא לצאת לחופשי בסוף שש שנים לתחילת עבודתו, אך בהגיע שנת היובל הוא חייב לצאת לחופשי. ראו למשל מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנוזיקין, פרשה ב (מהדורת הארואויטץ-רבין 253): "ועבדו לעולם, עד היובל".

31 ראו גם ויקרא כה 55.

32 וראו ויינפלד משפט וצדקה 7: "קיים הבדל מכריע בין התפיסה הישראלית לזו המיסופוטאמית והמצרית. בישראל העבדות לאל מבטאת את הכניעה לרצונו של האל ומצוותיו הדתיות מוסריות, ואילו במיסופוטמיה ומצרים העבדות לאל היא פשוטה כמשמעה: עבודה למען האלים במקדש, לשון אחר: סיפוק צורכי האל בביתו [...] תפיסה זו נעוצה בהשקפה המיתית המיסופוטאמית, כי האנשים נבראו לשאת בעול העבודה במקדשים, כדי לשים דרוור לאלים עצמם. לפי תפיסה זו, הוכרו הדרור בשעת הבריאה לאלים ולא לאנשים, בניגוד לתפיסה הישראלית שהאל הבורא הכריז על חירות לנבראים בשעת הבריאה, והציות לאל הוא תוצאה של חירות זו".

וְכִי תִשְׁלַחְנוּ חֲפָשִׁי מֵעֶמְקָךָ לֹא תִשְׁלַחְנוּ רִיקָם. הַעֲנִיק תַּעֲנִיק לּוֹ מִצְאֲנֶךָ וּמִגִּרְנֶךָ וּמִיֶּכְרֶךָ אֲשֶׁר בְּרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ תִתֵּן לוֹ. וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ עַל כֵּן אֲנֹכִי מִצְוֶיךָ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה הַיּוֹם (דברים טו 13–15).

התורה קובעת מצוות נוספות בעניינו של העבד העברי. בהמשך לפסוקים שנזכרו לעיל בעניין שחרור העבד ביובל נאמר:

וְכִי יָמוּךְ אַחֲיֶיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לְךָ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבַדְתָּ עִבְדָּךְ [...] כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְרוּ מִמִּכְרֶתָּ עִבְדָּךְ. לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפָרְךָ וַיִּרְאֶת מֵאֱלֹהֶיךָ (ויקרא כה 39–43).

אסור אפוא להטיל על העבד "עבודת עבד" ולרדות בו "בפרך". בזמן שאין זה מחוור אם אסור "עבודת עבד" משמעו הגבלה על משך זמן העבודות (עד היובל)³³ או שמא על סוג העבודות שמתר להטיל על העבד,³⁴ אסור על רדייה בפרך ודאי עניינו שלא להטיל על העבד עבודות קשות במיוחד.³⁵ מכל מקום, אם מצרפים את המגבלות על משך העבודות ועל סוג העבודות שניתן להטיל על העבד, מתבקשת המסקנה כי מבחינות מסוימות העבד העברי קרוב יותר להיות עובד מאשר עבד.³⁶ התורה עצמה עמדה על כך שכמה פעמים חזרה ואמרה: "כְּשֹׁכֵיר כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ" (ויקרא כה 40); "כְּשֹׁכֵיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדֶּנוּ בְּפָרְךָ לְעֵינֶיךָ" (ויקרא כה 53);³⁷ "כִּי מִשְׁנֵה שָׁכֵר שָׁכֵר עֲבַדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים" (דברים טו 18).³⁸

התורה קבעה מצוות נוספות ביחס לעבד. מצוות אלה מגינות על אינטרסים בסיסיים יותר של העבד מאשר הגבלת משך העבודות וסוג העבודות. לגבי מצוות אלה התורה לא ציינה כי הן חלות דווקא על עבד עברי.³⁹ מכאן הסיקו חכמים כי מצוות אלה חלות על עבד נוכרי. מצוות אלה משנות את מעמדו המשפטי של העבד מן היסוד. ראשית, התורה קובעת כי אדון שהיכה את עבדו וגרם למותו חייב מיתה:

וְכִי יִכֶּה אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ אוֹ אֶת אִמָּתוֹ בְּשֹׁכֵט וּמַת תַּחַת יָדוֹ נָקַם יְנַקֵּם. אֲךָ אִם יוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֵד לֹא יָקַם כִּי כֶּסֶף הוּא (שמות כא 20–21).

- 33 כך עולה לכאורה מתוך ההקשר שבו נאמר הציווי שבפסוק לט.
- 34 כך פירשו חכמים. ראו, למשל, מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכתא דנוזיקין, פרשה א (מהדורת האראוויטץ-רבין 248): "לא תעבוד בו עבודת עבד, מכאן אמרו, לא ירחוץ לו רגליו ולא ינעול לו מנעליו ולא יטול לו כלים לבית המרחץ". ראו גם ספרא, בהר, פרשה ה (מהדורת וייס קט ע"ב).
- 35 משמעות הביטוי "עבודת פרך" היא עבודה קשה הממרת את חיי העבד. ראו שמות א 13–14. ראו גם ספרא, בהר, פרשה ו (מהדורת וייס קט ע"ב): "לא תרדה בו בפרך, שלא תאמר בו החם את הכוס הזה והוא אינו צריך, הציץ לי את הכוס והוא אינו צריך, עדור תחת הגפן עד שאבוא".
- 36 אף שמבחינות אחרות יש בו מאפיינים של עבדות, כגון האפשרות להשיאו שפחה, והאפשרות של רציעת אוזנו (שמות כא 6–1).
- 37 ראו גם ויקרא כה 50.
- 38 וראו פילון "על החוקים" ב 81, בעמ' 39: "אנשים שכאלה מכונים עבדים, אך לאמתו של דבר הם פועלים". להרחבה ראו יפת "שחרור עבדים" 245; ליפשיץ עובד וקבלן 70.
- 39 באופן המאפשר כמה פרשנויות של הפסוקים.

בהמשך התורה קובעת כי אם האדון גרם לפגיעה בגופו של העבד – השחית את עינו או הפיל את שינו – יצא העבד לחירות:

כִּי יִכֶּה אִישׁ אֶת עֵין עֶבְדוֹ אוֹ אֶת עֵין אִמְתּוֹ וְשִׁחַתָּהּ לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ. וְאִם שָׁן עֶבְדוֹ אוֹ שָׁן אִמְתּוֹ יִפִּיל לְחַפְּשֵׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ (שמות כא 26–27).

המשמעות של מצוות אלה, שאין להן דומה בחוקי התקופה, היא כי אף שהעבד הוא רכושו של האדון ועל כן האדון רשאי להכותו ("פי כספו הוא"), בכל זאת אין העבד רכוש גמור של האדון באותו מובן שהשור והחמור הם רכוש האדון. חייו וגופו של העבד אינם של האדון, ולפיכך אם הוא משחית את גופו עליו לתת על כך את הדין.⁴⁰ בשפת הזכויות ניתן לומר, כי כאן התורה קובעת את ההכרה בזכותו של העבד, באשר הוא אדם, לחיים ולשלמות הגוף.⁴¹

נראה כי לרצף מצוות אלה יש לצרף את האיסור להסגיר עבד בורח אל אדונו. בשונה מן השור והשה, לגביהם נקבע הציווי על מוצאם להשיבם לבעליו,⁴² לגבי המוצא עבד בורח נקבע האיסור:

לֹא תִסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֶלֶיךָ מֵעַם אֲדֹנָיו. עִמְךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ לֹא תוֹנְנוּ (דברים כג 16–17).⁴³

מצוות הלוואה

כאמור, תת־הקבוצה השלישית של בני השכבות החלשות היא הלווים. מערכת היחסים שבין מלווים לבין לווים נתפסה על ידי התורה כמועדת ליצירת עוולות חברתיות. בעולם המקרא המלווים הם על פי רוב בעלי רכוש והלווים הם עניים. אדם בעל אמצעים אינו נזקק להלוואה, שכן בתקופה זו האשראי עדיין אינו מכשיר כלכלי יצרני. אופייני בהקשר זה הפסוק המזוהה את הלווה עם העני: "אם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֲנִי עִמְךָ" (שמות כב 24).⁴⁴ כשמצרפים להלוואה את הריבית הריהי הופכת להיות אחד

40 השוו אחיטוב ומנדלסון "עבד" 10: "לפי החוק המיסופוטמי אין לו לאדון שום התחייבות כלפי עבדו: העבד הוא קניינו והוא רשאי לעשות בו חפצו. לא כן בדיני המקרא המגבילים את שליטתו של האדון בגופו של העבד". להרחבה ראו הרב סמט עיונים 327. סמט קשר לכך את הדין הקובע שבמקרה של שור שנגח עבד והרגו יש לשלם סכום קבוע לאדון (שמות כא 32), להבדיל מתשלום המשקף את שוויו הריאלי של העבד בשוק העבדים. גם הדין הקובע את סקילתו של שור שנגח עבד, בדומה לסקילתו של שור שנגח בן חורין (שמות כב 29–32), מלמד על ראייתו של העבד כאדם ולא כרכוש גרידא.

41 על היחס בין המצוות החברתיות-כלכליות לבין שיח הזכויות ראו להלן פרק ה.

42 "לֹא תִרְאֶה אֶת שׂוֹר אֶחָיֶךָ אוֹ אֶת שֵׂי נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתָ מֵהֶם הֵשִׁב תְּשִׁיבָם לְאֶחָיֶךָ" (דברים כב 1).

43 השוו חוקי חמורבי, ס' 16: "כי יסתיר איש עבד (נמלט) או אמה נמלטת של הארמון [...] בביתו ולא הוציא(ו) לקריאת הכרוז – בעל הבית ההוא מות יומת" (מלול קובצי הדינים). על כך ראו מנדלסון עבדות 59; ווסטברוק "עבד ואדון" 1670.

44 ברוח זו, למשל, מברך ה' את ישראל שיהיו מלווים ולא לווים: "יִפְתַּח ה' לְךָ אֶת אוֹצְרוֹ הַטּוֹב אֶת הַשְּׂמִים לְתַתּ מָטָר אֲרֻצְךָ בְּעֵת וּלְבַבְךָ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה יְדְךָ וְהִלִּיתָ גוֹיִם רַבִּים וְאָתָּה לֹא תִלְוֶה" (דברים כח 12), ומזהיר אותם בהמשך בפסוקי הקלות: "הִגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ יַעֲלֶה עִלְיָךְ מֵעֵלָה מֵעֵלָה וְאָתָּה תִרְדּ מִטָּה מִטָּה. הוּא יִלְוֶךָ וְאָתָּה לֹא תִלְוֶנּוּ הוּא יִהְיֶה לְרֹאשׁ וְאָתָּה תִהְיֶה לְזָנָב" (שם, 43–44). על כך ראו זליגמן "הלוואה" 271.

המכשירים המרכזיים שבאמצעותם בעלי הרכוש מתעשרים על גבם של העניים. לפיכך, התורה קובעת מערך שלם של מצוות שנועדו למנוע מצב זה, ולהפוך את ההלוואה ממכשיר כלכלי של ניצול העניים למכשיר חברתי שנועד להיטיב את רווחתם.⁴⁵

מעריך זה של מצוות כולל את החובה לסייע לעניים בדרך של מתן הלוואה:

כִּי יִהְיֶה כֶּךָ אֲבִיוֹן מֵאֶחָד אֶחָיִךְ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא תֵאֲמַן אֶת לִבְכָךְ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָיִךְ הָאֲבִיוֹן. כִּי פֶתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהֵעֵבֵט תַּעֲבִיטֵנוּ הִי מִחֲסָרוֹ אֲשֶׁר יִחְסַר לוֹ. הִשְׁמַר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דְבָר עִם לִבְכָךְ בְּלִיעֵל לֵאמֹר: קָרְבָה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָה וְרָעָה עֵינֶיךָ בְּאֶחָיִךְ הָאֲבִיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עֲלֶיךָ אֵל ה', וְיִהְיֶה כֶּךָ חֲטָא. וְתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יִרַע לִבְכָךְ בְּחַתְּךָ לוֹ, כִּי בְגִלְל הַדְּבָר הַזֶּה יִבְרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂיךָ וּבְכָל מְשַׁלַּח יָדְךָ (דברים טו 7–10).

יש ליתן את הדעת לכך שבפסוקים אלה התורה מצווה על סיוע לעני בדרך של מתן הלוואה, ואינה מציינת סיוע בדרך של נדבת חנם. קביעה זו מבוססת על כמה אדנים. ההקשר שבו פסוקים אלה נטועים הוא מצוות שמיטת חובות (שבה ארון להלן). מכאן חששה של התורה שאדם היודע ששנת השמיטה קרבה יימנע מלסייע לעניים, ועל כן היא מצווה אותו לא לקפוץ את ידו אלא לסייע לעני, כלומר להלוות לו. זו גם משמעות המילים "הֵעֵבֵט תַּעֲבִיטֵנוּ". העבוט הוא המשכון, כלומר, כאן התורה מצווה להלוות לעני.⁴⁶ בהמשך ארחיב לגבי המשמעות של מצוות התורה לסייע לעניים בדרך של מתן הלוואה להבדיל מנדבת חנם.

אך ראו דברים כד 1–12: "כִּי תִשֶׂה בְרַעְךָ מִשָּׂאת מְאוּמָה [...] נְאֻם אִישׁ עֲנִי הוּא", כלומר לא כל לוה הוא בהכרח עני.

השאלה אם התורה מניחה שכל לוה הוא עני או שמה היא מכירה בקיומם של לווים שאינם עניים, קשורה בשאלה נוספת: מדוע התורה קובעת שחלק ממצוות ההלוואה אינן חלות על הנוכרי, כגון ההיתר להלוות לו בריבית (דברים כג 21), ושאינן לשמוט את חובותיו בשביעית (דברים טו 3). לדעת ויינפלד, הסיבה לכך היא שהנוכרי עוסק בדרך כלל במסחר, ומכיוון שההלוואה ניתנת לו לצורכי השקעה יש לפורעה גם לאחר שנת השמיטה (ויינפלד משפט וצדקה 100; ויינפלד "נכרי" 866; ראו גם רופא "השמיטה וחייב ההלוואה" 90). כלומר, התורה מכירה בקיומם של לווים מסחריים שאינם עניים. אולם דומה כי הנחה זו אינה הכרחית. ניתן לפרש את הסיבה באופן שונה, כנובעת מכך שהמצוות החברתיות-כלכליות מעניקות את הגנתן דווקא ללווים-עניים בני עמך (שהם "אחיד", "רעך") ולא ללווים-עניים נוכרים שאינם בני עמך (על כך ראו פורת "אח ורע" 53).

בין כך ובין אחרת, רק מאוחר הרבה יותר החלו חכמים להכיר בקיומם של אנשים בעלי רכוש הנוטלים הלוואות שלא מתוך מצב דחק. ראו למשל משנה, בבא מציעא ט, יג (נטילת משכון מאלמנה עשירה). על כך ראו גם זליגמן "הלוואה" 269; רופא "השמיטה וחייב ההלוואה"; שוויקה הלוואות; מאיר "מצוות הלוואה"; נויפלד "ריבית".

הביטוי "העבט תעביטנו" אינו ברור כל צורכו. על פי הפירוש המקובל משמעו טול ממנו משכון כנגד ההלוואה. פירוש זה קשה, שכן הדגש העיקרי אמור להיות על מתן ההלוואה ולא על נטילת המשכון. על פי הצעת שוויקה, המעוגנת בין השאר בניתוח אטימולוגי של המונח, משמעות המילה להעביט היא להעניק הלוואה ללא ריבית וללא שאר ביטחונות ויתרונות לטובת המלווה, כלומר הלוואה שמטרתה עזרה כלכלית לנוקד. על כך ראו שוויקה הלוואות 85. ראו גם זליגמן "הלוואה" 270, הערה 1.

עוד התורה מצווה, כי ההלוואה צריכה להינתן ללא רווח כלכלי למלווה. הריבית, שהיא "נשך כסף", נאסרת לגמרי.⁴⁷ החובה להלוות לעני מעוצבת אפוא כמצווה חברתית. הזיקה שבין החובה להלוות לעני לבין איסור הריבית בולטת במיוחד בספר ויקרא:

וְכִי יִמֹן אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהִחֲזַקְתָּ בוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב נְחִי עִמָּךְ. אַל־תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרַאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְנִחִי אָחִיךָ עִמָּךְ. אֵת־כֶּסֶףךָ לֹא־תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא־תִתֵּן אֶקְלָךְ (ויקרא כה 35–37).

כיצד יש להבין את המילים "והחזקת בו"? האם הן לשון ציווי (החזק בו) או תיאור (אם החזקת בו אל תקח ממנו נשך)? האם החזקה זו היא בדרך של הלוואה או של נדבת חינוך? דומה כי על פי פשוטם של דברים, המילים "והחזקת בו" מציינות ציווי, ואם נפרשם בתוך ההקשר שבו הן מופיעות אזי כאן התורה מצווה לסייע לעני בדרך של הלוואה, וקושרת לכך את האיסור ליטול ריבית על הלוואות.⁴⁸ לא רק תוכנה של ההלוואה מעוצב בדרך חברתית שנועדה להטיב עם העניים, גם דרכי גבייתה נקבעות בדרך שתגן על הלווים. על הנושה נאסר להיכנס לביתו של הלווה, וכן הוטלה עליו החובה להשיב ללווה מדי ערב, במצבים מסוימים, את המשכון שניטל ממנו:

כִּי תִשֶׁה בְּרַעַךְ מִשְׁאֵת מְאוּמָה לֹא תְבֹא אֶל בֵּיתוֹ לְעֵבֶט עֲבֹטוֹ. בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אָתָּה נֹשֶׂה בוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת הָעֲבוֹט הַחוּצָה. וְאִם אִישׁ עֲנִי הוּא לֹא תִשָּׁכַב בְּעֵבֶטוֹ. הֲשִׁיב תְּשִׁיב לוֹ אֶת הָעֲבוֹט כִּבְּאֵ הַשָּׁמֶשׁ וְשָׁכַב בְּשִׁלְמָתוֹ וּבְכַכְךָ וְלָךְ תִּהְיֶה צְדָקָה לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ [...] וְלֹא תִחַבֵּל בְּגֵד אֶלְמָנָה (דברים כד 10–17).

השלמת המערך של המצוות החברתיות הקשורות בהלוואה באה בדמות המצווה של שמיטת חובות המתקיימת אחת לשבע שנים במועד שנת השמיטה.⁴⁹ בשנה זו פוקעים כל החובות, והלווים מקבלים הזדמנות לפתוח דף חדש בחייהם הכלכליים, ולעשות מעתה לביתם שלהם ולא לבית מלוויהם.⁵⁰

מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. וְזֶה דְבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כֹּל בְּעַל מִשֶׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׂה בְּרַעֲהוֹ לֹא יִגֹּשׁ אֶת רַעֲהוֹ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לֵה' (דברים טו 1–2).⁵¹

- 47 ראו שמות כב 24; ויקרא כה 36–37; דברים כג 20–21.
- 48 בכך אני נצמד לפרשנות המסורתית, שדומני כי היא גם משקפת את פשטו של מקרא. החוקרים מתחבטים בדבר. ראו, למשל, לוי-פלדבלום "ריבית" 29; מילגרם ויקרא 2204. לסיכום הדיונים בשאלה זו ראו שוויקה הלוואות 103, 125.
- 49 הסמיכות בין המצווה להלוות לבין המצווה לשמוט חובות אינה רק סמיכות רעיונית אלא גם סמיכות פרשיות.
- 50 בויקרא כה התורה קובעת כי בשנת השמיטה יש להשביט את עבודת הקרקע (על כך ראו להלן בעמ' 37), ובדברים טו היא מצווה כי בשנת השמיטה יש לשמוט את החובות. הדעת נותנת כי עשוי להיות קשר בין שתי המצוות, וכי הקשיים הכלכליים שעלולים להיגרם בעקבות השבת עבודת הקרקע מעצימים את הצורך בשמיטת החובות של הלווים. על כך ראו זליגמן "הלוואה" 282; רופא "השמיטה וחייב ההלוואה" 89; מילגרם ויקרא 2245. לגישה שונה ראו ויינפלד דברים 232.
- 51 אני נצמד כאן לפירוש המקובל שלפיו "שמוט כל בעל משה ידו" משמעותו ביטול מוחלט של החוב ולא רק דחייתו בשנה. פירוש זה גם נתמך מן המקבילות של שמיטת החובות שהיה נהוג להכריז עליהן מעת

מצוות היובל

מצוות היובל קובעת כי מדי חמישים שנה שבות כל הקרקעות שבארץ ישראל לבעליהן המקוריים.⁵² המפתח לחלוקת הקרקעות הוא משפחת־שבטי, כלומר כל אדם שב ומקבל את נחלת אבותיו. חלוקה זו מניחה את קיומה של חלוקה ראשונית של הארץ לפי מפתח שבטי ומשפחתי, אשר הייתה חלוקה שווה.⁵³ כפי שראינו לעיל, בשנת היובל גם משתחררים כל העבדים העבריים וחוזרים כבני חורין לבתיהם:

וּסְפַרְתָּ לְךָ שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת שָׁנִים שִׁבְעַת פְּעָמִים וְהָיוּ לְךָ יָמֵי שִׁבְעַת שָׁבָתֹת הַשָּׁנִים תִּשַׁע וָאַרְבָּעִים שָׁנָה. וְהָעֲבֵרְתָּ שׁוֹפֵר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַכְּפָרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפֵר בְּכָל אֲרָצְכֶם. וְקִדְשִׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאַרְצְךָ לְכָל יִשְׂרָאֵל יוֹבֵל הוּא תְּהִיָּה לְכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ. יוֹבֵל הוּא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תְּהִיָּה לְכֶם לֹא תִזְרְעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נִזְרֶיהָ. כִּי יוֹבֵל הוּא קִדְשׁ תְּהִיָּה לְכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. בַּשָּׁנָה הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תָּשׁוּבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ (ויקרא כה 8–13).

למעשה, דין היובל מגשים בר־זמנית כמה תכליות שונות.⁵⁴ מבחינה כלכלית-חברתית הוא מגן על בני השכבות החלשות שאיכדו את חירותם ואת קרקעותיהם, ובכך אתמקד בהרחבה בהמשך. בצד זאת מצויה התכלית הדתית, הנגזרת מתפיסת בעלות ה' על הארץ, כמופיע בהמשך הפסוקים: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמְדִּי" (ויקרא כה 23). התכלית הנוספת היא שמירת המבנה השבטי של נחלת אבות ("וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ").⁵⁵ תכליות אלה שונות זו מזו, והן משפיעות בצורות שונות על מבנה דין היובל. ברם, אין סתירה ביניהן, והתכלית החברתית-כלכלית היא לכל הפחות אחד מצדדיו של דין היובל, כמודגש בחלק מן הפסוקים.⁵⁶ כפי

לעת במסופוטמיה. ראו ויינפלד משפט וצדקה 100. לגישה שונה ראו רופא מבוא 312–314; רופא "השמיטה וחיוב ההלוואה" 88. ראו גם ווסטברוק "שמיטה" 114–116.

52 הכתיבה המחקרית על דין היובל ענפה במיוחד. ראו, למשל, ליונשטאם "יובל"; נורת' יובל; ווסטברוק "יובל"; אמית "יובל"; ברגסמה היובל. על משמעות המילה "יובל" ומקורותיה ראו ויינפלד משפט וצדקה

96. לקשר בין שחרור עבדים ביובל לבין שחרור בני ישראל ממצרים ראו צבת "שמיטה" 283.
53 "וְהִתְנַחֲלֶתֶם אֶת הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפַּחְתֵיכֶם לְרֵב תִּרְבוּ אֶת נַחֲלֹתוֹ וְלִמְעַט תִּמְעֵיט אֶת נַחֲלֹתוֹ" (במדבר לג 54).

54 על היחס ביניהן ראו גם בלידשטיין "יובל" 440.

55 עניין זה בולט במיוחד בספיחיה של פרשת בנות צלפחד, כשבני שבט מנשה מתרעמים: "וְאָם יִהְיֶה הַיָּבֵל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסְפָה נַחֲלָתוֹ עַל נַחֲלַת הַמִּטָּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מִטָּה אֲבֹתֵינוּ יִגְרַע נַחֲלָתוֹ" (במדבר לו 4). על היבט זה ראו בהרחבה פליישמן "אחאב".

56 ההדגשה החברתית-כלכלית של דין היובל בולטת למשל בפסוקים הבאים (שכבר צוינו לעיל), המדגישים את עונו של האדם אשר היובל נועד לשחררו מן השעבוד שאילו הידרדר: "וְכִי יִמוּךְ אֲחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לְךָ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדָת עֶבֶד. כְּשִׂכְרִי כְּתוֹשֵׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ. וַיָּצֵא מֵעִמָּךְ הוּא וּבְנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אַחֲזָתוֹ אֲבֹתָיו יָשׁוּבוּ. כִּי עֲבָדֵי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּכְרָת עֶבֶד" (ויקרא כה 39–42).

שנראה להלן, חלק מן הדינים של היובל מקבלים את פשרם דווקא על רקע התכלית הכלכלית-חברתית של הטבת רווחתם של החלשים.

בהמשך הפסוקים מופיעה הבחנה חשובה נוספת, שעל פשרה אעמוד להלן. על פי התורה, לא כל הקרקעות חוזרות לבעליהן ביובל, אלא רק קרקעות המוגדרות כ"שדה הארץ" ו"בתי החצירים", להבדיל מ"בית מושב עיר חומה". כלומר, דין היובל חל רק על שדות שמחוץ לחומת העיר, להבדיל מן המקרקעין שבתוך העיר, שאינם שבים ביובל לבעליהם המקוריים ולהם דין בפני עצמו:

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹר בַּיַּת מוֹשָׁב עִיר חוֹמָה וְהָיְתָה גְּאֻלְתּוֹ עַד תֵּם שְׁנַת מִמְכָרוֹ יָמִים תְּהִיָּה גְּאֻלְתּוֹ. וְאִם לֹא יִצָּא עַד מְלֵאת לוֹ שְׁנָה תְּמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בְּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חוֹמָה לְצִמְיַתָּת לְקָנָה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיּוֹבֵל. וּבְתֵי הַחֲצֵרִים אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חוֹמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יִחָשֵׁב גְּאֻלָּה תְּהִיָּה לוֹ וּבַיּוֹבֵל יֵצֵא (ויקרא כה 29–31).

מצוות שבת הארץ

מצווה נוספת שלכאורה יש לה זיקה לקבוצת המצוות החברתיות-כלכליות, היא מצוות שמיטת קרקעות. התורה קובעת כי אחת לשבע שנים הארץ תשבות למשך שנה, שבמהלכה חל איסור על עבודת האדמה, וניתנת רשות לכול ליהנות מיבול השדה. לא רחוק הוא לומר כי בשנת השבע הבעלות הפרטית על התבואה מאבדת ממשמעותה, כשהנהגים העיקריים מכך הם העניים, שבשנה זו רשאים ליטול בחינם מן התבואה של שכניהם בעלי השדות:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סיני לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְשָׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לָהּ. שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךְ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ. וּבַשְּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שְׁבַת שְׁבַתוֹן יְהִיָּה לְאָרֶץ שְׁבַת לָהּ שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכֶרֶמֶךְ לֹא תִזְמַר. אֶת סְפִיחַ קְצִירֶךְ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנָבֵי נְזִירֶךְ לֹא תִבְצֹר שְׁנַת שְׁבַתוֹן יְהִיָּה לְאָרֶץ. וְהָיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לָכֶם לְאֹכְלָה לְךָ וּלְעֶבְדְּךָ וּלְאִמְתְּךָ וּלְשִׁכְיֶךָ וּלְתוֹשֶׁבְךָ הַגֵּרִים עִמָּךְ. וּלְבַהֲמֹתֶיךָ וּלְחִמָּה אֲשֶׁר בְּאֶרְצְךָ תְּהִיָּה כָל תְּבוּאָתָהּ לְאָכֹל (ויקרא כה 1–7).

מבחינה מסוימת יש דמיון בין מצוות לקט, שכחה ופאה לבין מצוות השמיטה, שאף מכוחה ניתן יבול לבני השכבות החלשות. ברם, כמה הבדלים יש ביניהם: מצוות לקט, שכחה ופאה חלות מדי שנה ואילו מצוות השמיטה חלה אחת לשבע שנים בלבד; מצוות לקט, שכחה ופאה מקצות חלק קטן מיבול השדה לעניים, ואילו מצוות השמיטה מעניקה את היבול כולו לכל דורש; מצוות לקט, שכחה ופאה משולבות בעבודות קצירת השדה, ואילו מצוות השמיטה שלובה באיסור על עבודת השדה; מצוות לקט, שכחה ופאה מייטבות עם העני, הגר, היתום והאלמנה, ואילו מצוות השמיטה נועדה להטיב נוסף עליהם גם עם הבהמה וחיית הארץ.

מכלול הבדלים אלה מלמד, כי עניינה של מצוות שמירת קרקעות אינו רק רווחת העניים,⁵⁷ אלא גם מתן שביתה לאדמה ממלאכה, תוך הבעת ביטוי להסגת הבעלות הפרטית של האדם מפני ריבונות ה'; "וְשִׁבְתָהּ הָאֲרֶץ שְׁבַת לָהּ"⁵⁸.

סיכום

התורה מרבה אפוא במצוות שתכליתן, העיקרית או המשנית, דאגה לבני השכבות החלשות.⁵⁹ אם לשרטט באופן סכימטי את מערך המצוות החברתיות-כלכליות תיראה דמותו כך:

- 57 אדרבה, האיסור לעבד את האדמה בשנת השמיטה פוגע מבחינה מסוימת דווקא בעניים, שכן הוא גורם לכך שבאותה שנה יקטן היקף היבול ותצטמצם האפשרות לצרוך את פירות השדה (ראו ויקרא כה 20: "וְכִי תֹאמְרוּ, מִה נֶאֱכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת, הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נֶאֱסַף אֶת תְּבוּאֹתֵינוּ").
- 58 ווסטברוק "ובול" 223, הדגיש בצדק כי מצוות השמיטה שונה משאר המצוות החברתיות, שכן היא מתוארת כמצווה שבין אדם לאדמתו ולא כמצווה חברתית-כלכלית שבין אדם לזולתו: "It should be noted that the fallow year, of all the laws under discussion, is the only one outside the realm of commercial relations – it involves an individual only and not bilateral relations – and the situation is therefore more susceptible to religious injunctions"
- 59 בשולי הדברים אבקש להתמודד עם פרשנותו המאתגרת של בנט, בספרו **אי צדק**. על פי שיטתו, המצוות שנקבעו בספר דברים לטובת הגר, היתום והאלמנה למעשה פועלות לרעתם, ויש לראותן כמכשירים שמסייעים לשכבות החזקות לנצל את החוק כדי להתעצם על חשבון השכבות החלשות. ניתוח זה נעשה בהשראת הגישה הביקורתית למשפט (Critical Legal Studies), הרואה בהסדרים משפטיים כלי שרת בידי בעלי הכוח לקידום האינטרסים העצמיים שלהם. כך, לדוגמה, בדברים טז מופיעה כמה פעמים המצווה לשותף את הגר, היתום והאלמנה בשמחת המועדים בעת העלייה לרגל ל"מקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם". על פי ניתוחו של בנט, אומנם יש במצווה זו כדי לסייע לתזונתם של הגר, היתום והאלמנה, אך בה בשעה יש בכך כדי לפגוע במעמדם החברתי. כדי שהם יוכלו ליהנות מן האוכל הניתן להם בחגים על הגר, היתום והאלמנה לטלטל עצמם למקום החג המרכזי, להסתכן בדרכים, ובעיקר לקבע ברבים את תדמיתם הציבורית כנתמכים (שם, בעמ' 118). העובדה שסיוע זה ניתן רק בשלושת הרגלים, ולא בתקופה הארוכה שבין חג לחג, מתפרשת על ידי בנט כדרך להותרת הגר, היתום והאלמנה רעבים בתקופת הביניים ונתונים לניצול על ידי בעלי הרכוש. הוא הדין לגבי מצוות לקט שכחה ופאה, שאומנם מורות על הענקת מזון לעניים, אולם עושות זאת בדרך המכתימה את דימוים החברתי כטפילים המתקיימים מפירות עמלם של אחרים (שם, בעמ' 123). עוד טוען בנט, כי המצוות שבספר דברים הדואגות לגר, ליתום והאלמנה מעניקות להם מזון, אך לא קרקע, זרעים או בעלי חיים שבאמצעותם הם יוכלו לייצר באופן עצמאי. בכך תורמות מצוות אלה להפיכתם של הגר, היתום והאלמנה לנתמכים כרוניים (שם, בעמ' 121). טענות אלה ודומותיהן אינן משכנעות. ראשית, משום שכל פעולה שהחוק יורה על עשייתה לטובת בני השכבות החלשות עלולה להיות כרוכה במחירים מסוימים שהעניים ישלמו. השאלה אינה אם המצוות החברתיות-כלכליות בעלות מגרעות, אלא האם יתרונותיהן עולים על חסרונותיהן. דומה כי בנט בוחר להתמקד אך ורק במחירים הנלווים למצוות אלה. שנית, וזה העיקר, בנט מתמקד אך ורק במצוות הממוענות באופן מפורש לגר, ליתום והאלמנה, ומתעלם מן המגוון הרחב של המצוות החברתיות-כלכליות האחרות, המעניקות לעניים את אמצעי הייצור הדרושים, כגון קרקע חקלאית בשנת היובל, חירות מעבדות, הלוואת כסף ושמירת חובות. מצוות אלה אומנם אינן מציינות במפורש את הגר, היתום והאלמנה, אולם אין סיבה להניח שהגר, היתום והאלמנה לא יהיו מוטבים ישירים של מצוות אלה. על בנט היה לשקלל אף את השלכותיהן של מצוות אלה, ולכלל הפחות של אלה שבספר דברים.

מצוות השדה – לקט; שכחה; פאה; פרט; עוללות; מעשר עני

מצוות השבת

מצוות העבדים

עבד עברי – שחרור עבדים בשנה השישית וביובל; איסור עבודת פרך; מצוות הענקה

עבד נוכרי – ענישה של אדון ההורג את עבדו; יציאה לחירות של עבד שאדונו פגע בגופו; איסור

הסגרת עבד בורח אל אדונו

מצוות הלוואה – המצווה להלוות; ריסון דרכי גביית החוב והמשכון; איסור הריבית; שמיטת חובות

מצוות היובל

מצוות שמיטת קרקעות

כדרכה אין התורה מרחיבה לגבי עקרונות היסוד של מצוות אלה. ברם, מכך לא נובע שעקרונות מעין אלה אינם קיימים; ניתן לשחזרם מתוך עיון מדוקדק במצוות שמנינו. בשורות הבאות אבקש אפוא להציג את העקרונות החברתיים-כלכליים שיש להסיק מתוך עיון במצוות החברתיות-כלכליות שהתורה קובעת ומתוך השוואת מצוות אלה להסדרים מקבילים במזרח הקדום. עקרונות אלה לא נאמרו בפסוקי התורה במפורש, ובכל זאת הם חרוזים את התורה לאורכה ולרוחבה ונחשפים באמצעות עיון מדוקדק בפסוקים.

העיקרון הראשון: עיגון בחוק של הצדק החברתי

חלק לא מבוטל מן המעשים החברתיים-כלכליים המופיעים במצוות התורה מצויים כבר בתרבויות שקדמו לה. בממלכות המזרח הקדום נהגו פעולות מגוונות שעניינן סיוע לקבוצות חברתיות חלשות, כגון שמיטת חובות, שחרור אסירים ועבדים ומתן הנחה במיסים. בכמה שפות ומקומות כונו פעולות אלו בביטויים הרווחים גם במקרא: "לשים מישרים" ו"לקרוא דרור בארץ".⁶⁰

מן המחקר המשווה עולה כי למגוון המעשים החברתיים שנעשו במזרח הקדום יש מכנה משותף שהתורה מבקשת לשנותו מן היסוד. התורה נוטלת פרקטיקות חברתיות מוכרות ונוטעת אותן בתוך הקשר חדש לגמרי, נבדל באופן מהותי מזה שקדם לו.⁶¹ במסופוטמיה ובמצרים העתיקה היו הפעולות החברתיות נתונות להפעלה על פי צו המלך, ביוזמתו וברצונו. הוא שהחליט אם, מתי וכיצד תינתן עזרה לבני השכבות החלשות. עדויות לכך ניתן למצוא בתעודות חיצוניות שונות שהגיעו לידינו, והן גם ניכרות מתוך סיפורי המקרא עצמו על המתרחש בממלכות שכנות. כך, למשל, מסופר על פרעה מלך מצרים הנוהג להכריז על שחרור אסירים ביום הולדתו,⁶² ועל אחשוורוש מלך פרס המעניק הנחה

60 על כך ראו ויינפלד משפט וצדקה, במיוחד בעמ' 45 ואילך; גבריהו "קריאת דרור"; בר מעוז "תקנות המישרים"; פינקלשטיין "מישרום"; פאול ספר הברית 5–10.

61 ברם, יש מצוות שאין להן מקבילה של ממש במזרח הקדום. ראו למשל בעניין מצוות השבת לעיל בעמ' 30 הערה 26.

62 בראשית מ 1–22.

במיסים לכבוד הכרתה של מלכה חדשה.⁶³ המשותף לשני מועדים אלו הוא היותם זמני שמחה של המלך. כדי לשתף את העם בשמחתו, ואולי גם כדי לקנות את לב נתיניו, המלך מעניק להם חירות או כסף. כשם שזמני שמחה נמצאו מתאימים לפעולות חברתיות, כך נמצאו מתאימות גם עתות דחק שבהן שלטון המלך עלול להתערער. בימים שכאלה נהגו שליטים להכריז על רפורמות חברתיות במטרה להשיג תועלות שונות הדרושות לביסוס שלטון המלך ולקידום אינטרסים שלטוניים שלר-עצמו.⁶⁴ וכפי שלמשל מתאר זאת בביקורתיות ההיסטוריון היווני פלוטרכוס: "בחלוקת האדמות ובביטול חובות הוא קונה לעצמו שומרי ראש ולא אזרחים לספרטה".⁶⁵ מדובר אפוא בפרקטיקה פוליטית הלוכשת טרוריקה של צדק חברתי. סיכם זאת חוקר המקרא משה ויינפלד:

המניע להכרות "דרור" בקרב עמי המזרח הקדום היה כרוך ברצון המלכים לקנות את לב העם, ולפיכך עשו זאת בעלותם על כסא המלוכה. אמנם בכינון ה"מישרים" או ה"דרור" הביאו המלכים לידי שיפור במצבם של העניים, אך הדחף לפעולות אלו היה הרצון להתגדל בפני העם כמלכים צדיקים וישרים ולא כוונה אמיתית להיטיב עם עניי עמם. ביוון, שגם שם השתרש נוהג זה של הכרות "דרור", חשו במגמה זו של השליטים לפעול לטובת עצמם, ועל כן נחשבו שם התקנות על שמיטת חובות כעבירה שיש להעניש בגינה ולקלל כל מי שינסה להגשימה.⁶⁶

על רקע זה בולטת גישתה הייחודית והמהפכנית של התורה. היוזמה להפעלת המעשים החברתיים-כלכליים, כגון שמיטת חובות ושחרור עבדים, ניטלה מידי המלך ונקבעה במסגרת מצוות התורה.⁶⁷ כאן לראשונה הפכה עשיית הצדק החברתי לחלק מהוראות מערכת החוק.⁶⁸ על פי התורה, המלך אינו מוסמך עוד לבחור את המועד ואת האופן של נקיטת מעשי צדק חברתי. כך הפכו המעשים החברתיים להיות קבועים וידועים מראש, והפעלתם נעשתה באופן מחזורי, סדיר וגלוי מלכתחילה לעין כול. לדוגמה, מצוות שחרור עבדים קוצבת את הזמן המרבי שניתן להחזיק בעבדים וקובעת מחזוריים ידועים מראש של שחרור: מחזור שש שנות עבדות, ומחזור היובל. העבד אינו נידון לייחל לשעת רצון שתעלה מלפני השליט, אלא צופה מראש את מועד שחרורו. הוא הדין בנוגע למצוות החברתיות האחרות כגון שמיטת חובות, וכן לקט שכחה ופאה.

63 אסתר ב 17–18.

64 ראו למשל להלן בעמ' 41.

65 Plutarch, Life of Agis, 7,8 (מצוטט מתוך ויינפלד משפט וצדקה 4 הערה 6). לגינוי השליט אשר הכריז על הקלות חברתיות-כלכליות ראו גם אפלטון החוקים ספר ג, 684. השוו קיקרו על החובות, ספר 2, פסקה 78 בעמ' 137: "אולם אלה המעמידים פנים של ידידי העם ומסיבה זאת מנסים לחוקק חוק אגררי במטרה לגרש את בעלי הקרקע ממקומם, או הסבורים שיש לבטל את החוב הכספי של הלווים, מקעקעים את יסודות המדינה [...] שהרי זה הדבר המייחד מדינה ועיר, כפי שאמרתי לעיל, שתהיה שמירה חופשית וללא דאגה על רכושו של כל אחד ואחד".

66 ויינפלד משפט וצדקה 4. ראו גם ווסטברוק "חוקי היובל" 219.

67 זאת בדומה לתחומים נוספים שהתורה הפקיעה מידי המלך והסדירה באמצעות החוק.

68 על היעדר השדה הסמנטי של העוני בחוקי המזרח הקדום, בשונה מן התורה, ראו לופינק "עוני" 37. המחבר עומד על כך שפעמים רבות ניתן למצוא בהקדמה או באפילוג של חוקי המזרח הקדום ציון של הדאגה לעני כמעלה מוסרית שראוי להשתבח בה, אך הדבר לא קיבל ביטוי בחקיקה עצמה.

חידוש זה של התורה ביחס לתרבויות הסובבות אינו מובע בצורה מפורשת, אלא מובלע בפסוקים כדבר המובן מאליי. מהפכה שקטה אך דרמטית זו של עיגון הצדק החברתי בחוק היא תנאי הכרחי להפעלתן הצודקת של המצוות החברתיות, כך שאכן תשרתנה את תכליתן, ולא את האינטרס של היושב על כס השלטון.⁶⁹ מהפכה זו היא אבן הפינה לכל העיסוק הנרחב בנושא הצדק החברתי בתורה, וכפי שנראה בהמשך – אף מאוחר יותר בספרות חז"ל.

העובדה שהתורה ביקשה להפקיע את היוזמה לעשיית הפעולות החברתיות מידי המלך ולקבעה בחוק אינה משמיעה שכך אכן נהגו מלכי ישראל בפועל. אדרבה, גם אלו מן המלכים והמנהיגים המתוארים בספרי הנביאים והכתובים כמי שביקשו לקדם רפורמות חברתיות ברוח מצוות התורה, בפועל יזמו מהלכים אלה בעיתוי שהתאים להם, ולא בזמנים קבועים מראש כפי שהתורה קובעת. כך למשל פעל המלך צדקיהו, אחרון מלכי יהודה בימי הבית הראשון, שתחת הלחץ של המצור שהטיל עליו מלך בבל הנהיג בירושלים שחרור של העבדים העבריים.⁷⁰ פעולה זו מזכירה אומנם את שחרור העבדים כפי שהתורה מצווה,⁷¹ אולם כאן העיתוי שנבחר אינו על פי מחזוריות קבועה מראש אלא קשור בטבעת המצור שהולכת ומתהדקת על ירושלים. מטרות שונות עשויות לצדד בבחירת עיתוי זה, כגון ניסיון להשפיע על האל כדי שירחם על ירושלים, או רצון פוליטי לאחד את השורות וליצור יתר סולידריות בקרב הנצורים. מכל מקום זו אינה עשייה טהורה של צדק חברתי, כמו שקובעת התורה, המופעלת במחזורי זמן קבועים וידועים מראש ובמנותק מצרכים פוליטיים ומדיניים מזדמנים.⁷² תהליך דומה התרחש מאוחר יותר, בימי שיבת ציון. כשנחמיה נתקל במציאות החברתית הקשה בירושלים הורה על ביצוע רפורמות חברתיות, שבמוקדן שמיטת חובות.⁷³ אף כאן אין מדובר בשמיטה קבועה הנעשית באופן מחזורי, אלא בפעולה הנעשית בעיתוי מיוחד. פרשיות אלה מלמדות עד כמה קשה ומאתגר החזון של התורה בדבר עיגון בחוק של הפעולות החברתיות, אשר אמורות להיעשות בצורה סדירה, מחזורית וידועה מראש.⁷⁴ בהמשך ארון בשאלה אם מצוות חברתיות-כלכליות אלה נכתבו כמצוות בנות-יישום או שמא כאוטופיה שאליה יש לשאוף. כפי שנראה, שאלה זו סבוכה מכדי להעניק לה תשובה פשוטה וגורפת.

69 בהקשר זה יש למנות מאפייני נוסף המבדיל את המצוות החברתיות שבתורה מן הפרקטיקות שקדמו לתורה. במזרח הקדום שחרור עבדים הוכרז בנשימה אחת עם חנינת עבריינים ושחרור אסירים. אכן, מנקודת המבט של שליט המבקש לבצר את שלטונו שחרורם של אלה כמו אלה תורם לקניית לב נתיניו. בחוקי התורה, לעומת זאת, מצוות שחרור עבדים מופיעה בהרחבה, אך לא קיימת אפשרות מקבילה לחנינת עבריינים. ואין בדבר כדי להפתיע, שכן מנקודת המבט של צדק חברתי הנעשה במנותק מתועלת פוליטית אין מקום לערבוב בין סיוע לשכבות חלשות לבין ויתור לעבריינים. עוד על החנינה בחוק המקראי ובמשפט העברי ראו גבריהו "מתיר אסירים"; ילה "חנינה". ראו גם דסברג "חנינה".

70 ירמיהו לד. על כך ראו גם ויינפלד **משפט וצדקה** 92. אשר לשאלה אם הכרזה זו של צדקיהו חלה בשנת היובל, או בשנת השמיטה, ראו סרנה "צדקיהו".

71 בפסוקים אלה ירמיהו מציין את מחזור שבע השנים כמועד שחרור עבדים ולא את מחזור היובל המופיע בספר ויקרא.

72 על כך ראו גם ווסטברוק "יובל" 209.

73 נחמיה ה. על כך ראו ויינפלד **משפט וצדקה** 101.

74 השו ווסטברוק "יובל" 221: "Our verdict, therefore, on the Biblical law of the Jubilee is that while its basic idea of a release reflects a practicable and practised institution, that part thereof which is academic and theoretical is the stipulation of its regular recurrence every fifty years"

העיקרון השני: אחריות בין-אישית

תמיכה בשכבות החלשות מחייבת הגדרה ברורה של הגורם שישא בנטל כלכלי זה. עיקרון מרכזי נוסף החורז את המצוות החברתיות שבתורה הוא עקרון האחריות הבין-אישית. לפיו, האחריות לתמיכה בחלש אינה נופלת על כתפי השבט, המלך או העם, אלא על כתפיו של כל יחיד ויחיד, המחויב לעזור לעניים שעומדים בא במגע אישי. התורה אינה מטילה אחריות זו על המלך, גם אינה מורה על הקמת קרנות ציבוריות שייגבו כסף מבעלי הרכוש ואחר כך יחלקו אותו בין האביונים; ההעברה צריכה להיעשות ישירות בין אנשים פרטיים.

על כך אנו למדים למשל ממצוות לקט שכחה ופאה, המחייבות את בעל השדה להקצות חלק מן התבואה לעניים. תבואה זו מועברת להם במישרין, ואינה מתווכת באמצעות קופה ציבורית. הדבר בא לידי ביטוי מודגש במצוות הלוואה לעני, שבה נשזרו ביטויים מיוחדים המבליטים את הזיקה הישירה בין בעל הרכוש לבין העני: "כִּי יִהְיֶה כֶּךָ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָיִךָ אֲחִיךָ בְּאֶחָד שְׁעָרֶיךָ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ, לֹא תֵאֲמָץ אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָיִךָ הָאֲבִיּוֹן" (דברים טו 7). האביון נמצא אפוא "בך", הוא שוכן "באחד שעריך", והוא אינו קבצן חסר פנים אלא "אחייך".⁷⁵

הייחוד שבגישה זו של התורה בולט בעיקר על רקע המקובל במזרח הקדום, שבו הגורם שמימן את הפעולות החברתיות היה המלך ואוצרותיו, ולא כספי נתיניו.⁷⁶ שמיטת חובות, שחרור עבדים והנחה במיסים נעשו מנכסיו של המלך. במשטר שבו המטרה הסמויה של המעשים החברתיים היא ביסוס המשטר באמצעות קניית לב הנתינים, אכן, ראוי שהגורם המממן יהיה השליט ואוצרותיו ולא אנשים פרטיים. התורה לעומת זאת נוטלת את המעשים החברתיים שמקובל היה כי הם באים מכיסו של השליט ומטילה אותם על כל יחיד ויחיד, באופן ההופך את עשיית הצדק למשימה חברתית.⁷⁷ עמד על כך ויינפלד:

כשם שהשליט עושה משפט וצדקה לעמו, ובכך הוא משחרר אותו משיעבוד לאדם ולמדינה, כך היחיד לפי ההשקפה הישראלית, חייב לעשות משפט וצדקה עם רעהו ולשחררו משיעבודו ומצוקתו.⁷⁸

כאשר מצרפים את העיקרון הקודם שראינו, שלפיו התמיכה בעניים היא דבר שבחובה ולא דבר שבבחירה, עם העיקרון הנוכחי, שלפיו הכתובת למילוי צרכיו של העני היא שכנו בעל השדה, מתקבלת התמונה הבאה. כאשר העני בא ליטול את פאת השדה או לקבל הלוואה, הוא אינו תולה את יתבו אך

75 להרחבה בעניין תפקידה החברתי-כלכלי של מטפורת האחוה ראו להלן בעמ' 56.
76 מובן שאוצר המלך מבוסס, בצורה זו או אחרת, על כספים הנלקחים מן הנתינים. ברם, אין מדובר באחריות ישירה של הנתינים לתמוך בעניים.

77 אומנם צריך לזכור כי בשונה מהממלכות החזקות והריכוזיות המוכרות לנו מן העת העתיקה, התורה רואה לנגד עיניה ממלכה שהשלטון המרכזי בה הוא בעל סמכויות מוגבלות. על כך ראו לורברבוים מלך אביון; פורת מחשבות שער ב: בין מלוכה לדמוקרטיה; שער ז: הפרדת רשויות והגבלת כוח השלטון. עם זאת הדבר אינו מחליש את הטענה כי התורה מטילה את האחריות לשלומם של העני על כתפי היחידים, ואולי דווקא מחזק אותה.

78 ויינפלד משפט וצדקה 8.

ורק על רצונו הטוב של שכנו ובנדיבות לבו, אלא הוא נסמך על החובה שהתורה מטילה על כתפיו של בעל הרכוש. מבחינת מעמדה המשפטי, חובה זו אינה שונה מחובתו של כורה בור לפצות את הניזוק⁷⁹ או מחובתו של מוצא אבידה להשיבה לבעליה.⁸⁰

חשוב להדגיש כי עמדה זו של התורה אינה הכרח הנובע מכך שרעיון הקמת קרן ציבורית מצוי מחוץ לטווח האפשרויות שהיא מכירה. בהקשרים אחרים התורה מתארת הקמתה של קרן במימון ציבורי שנועדה לתכליות שונות. כך, למשל, כפי שראינו לעיל, יוסף מתואר כמי שיצר מנגנון שעניינו אגירה ציבורית של התבואה כדי לקיים את מצרים בשנות הרעב הקשות.⁸¹ גם בניית המשכן נעשתה באמצעות גיוס מרוכז מבני ישראל.⁸² האפשרות של הקמת קופה ציבורית לצורך תמיכה בעניים אינה אפשרות רחוקה מן הדעת עבור התורה, ולא נדרשת לשם כך פגיעה מחשבתית מרחיקת לכת. חרף זאת, התורה מטילה על כתפיהם של בעלי הרכוש אחריות ישירה לתמיכה ברווחת קבוצות חלשות. כך התורה יוצרת מגע ישיר בין שני הצדדים של המתנס החברתי-כלכלי. בעל השדה אינו יכול להתעלם ולחמוק משכנו העני תוך שהוא מפנה אותו לנשיא השבט או למלך, אלא עליו להישיר אליו מבט ולפתוח את כיסו למצוקותיו.

העיקרון השלישי: קיום העני ושיקומו

מהם היעדים שהתורה עשויה להשיג באמצעות המשאבים השונים שהיא מורה להעביר לבני השכבות החלשות? מה אמורים העניים להשיג באמצעות המצוות החברתיות-כלכליות? אם נסווג מצוות אלה על פי יעדיהן נמצא כי לפנינו שתי קבוצות, המכוונות להשגת שני יעדים שונים ומשלימים. היעד האחד הוא "קיום העני", במסגרתו יש להעניק לעני את המינימום הדרוש לקיום חייו. במסגרת זו מובטח לו דרך קבע מזון הדרוש למחייתו, וזאת למשל במסגרת מצוות לקט שכחה ופאה. רות המואבייה תלמדנו עד כמה דחוקה הכמות הניתנת להיאסף במסגרת זו, המספקת בדרך כלל לא יותר מכדי הישרדות יום-יומית.⁸³ בשנות מעשר עני, ובעיקר בשנת השמיטה, הכמות גדלה. התורה אף מצווה לכל אדם יום מנוחה שבועי, יום השבת, המבטיח שצולם אנוש שלו לא יימחק תחת מעגל העבודה הבלתי פוסק.⁸⁴

היעד השני הוא "שיקום העני". במסגרת זו העני מקבל סיוע שאינו ניתן לניצול מידי אלא מאפשר להשיג בטווח הארוך עצמאות כלכלית. הדוגמה הבולטת לכך היא מצוות היובל, שבמסגרתה אדם מקבל בחזרה את חירותו ואת נחלת הקרקע שירש מאבותיו. השבתן של שתיים אלו – החירות האישית ונחלת הקרקע – מאפשרת לבעלים לעבד אדמה, אך הפעם בשביל עצמו ומשפחתו, ולא בשביל

79 שמות כא 33–34.

80 דברים כב 1.

81 לעיל בעמ' 22.

82 שמות כה.

83 ראו רות ב. על פי סיפור המגילה, רות מצליחה ללקט ביום אחד "כַּאִיפֶּה שְׁעָרִים" (רות ב 17), שהיא כמות שיש בה די מזון לאדם אחד למשך כמה ימים, זאת הודות להוראה שנתן בעז לנעריו לסייע לה.

84 ראו גם ז'בוטינסקי "פילוסופיה".

משפחת אדונו; כך תהיה לו אפשרות לבסס את עצמו מחדש כבעל קרקע עצמאי. החירות ונחלת הקרקע אינם ניתנים לצריכה מיידית, אולם הם מעניקים הזדמנות לעבוד ולייצר את הדרוש לצריכה יומיומית.⁸⁵

כפי שראינו, התורה מוסיפה וקובעת את מצוות ההענקה, המחייבת להעניק לעבד טובין עם שחרורו. למצווה זו חשיבות רבה בשיקומו של העבד המשוחרר. שחרור העבד אומנם מיטיב את מצבו בטווח הזמן הארוך, אך באופן פרדוקסלי הוא מרע את מצבו בטווח הזמן הקצר, שבכך נלקחים ממנו מקום לינה ואספקת מזון. הדעת נותנת כי אם ישוחרר העבד בלא שתקיים מצוות ההענקה, הוא יהיה נידון לבזבו את ימיו החופשיים הראשונים בליקוט מעט מזון ומציאת מקום להניח בו את ראשו בדוחק, ובתוך זמן קצר עלול לחזור לבית אדונו ולבקש מחדש את חסותו. מצוות ההענקה מבטיחה לעבד המשוחרר ביטחון כלכלי לטווח הקצר, כך שיוכל לנצל את החירות שניתנה לו כדי לשקם את עצמו לטווח הארוך. על כך מופיע במדרש תנאים לדברים:

ר' ישמעאל אומר: בוא וראה רחמים של מי שאמר והיה העולם על בשר ודם. עבד עברי עובד עמך כל שש. אמר המקום, אם יצא הוא ריקן מאצלך עכשיו הוא מסבב על הפתחים ונמכר פעם שנייה, אלא תן לו כדי שתשרה בו ברכה, שנ[אמר] העניק תע[ניק] לו.⁸⁶

יעד זה בא לידי ביטוי גם במצווה של שמיטת חובות. אדם שוקע במעגל קסמים של חובות, שבו הוא נאלץ ליטול הלוואה חדשה כדי שיוכל לפרוע חוב ישן וחוזר חלילה. מצוות שמיטת החובות מעניקה לו הזדמנות לפתוח דף חדש. היא אינה מעניקה לו טובין הניתנים למימוש בטווח הזמן הקצר, אלא אפשרות לעשות מעשה ואילך לביתו שלו, לא לביתו של מלווהו.⁸⁷

נמצא אפוא כי החזון החברתי בתורה מורכב משני מישורים. במישור האחד, התורה מבטיחה את צורכי הקיום המינימליים הדרושים להישרדותו של העני, ובמישור השני היא מצווה על הענקת הסולמות שיאפשרו להיחלץ מבור העוני ולהביא לידי שיקום עצמי. בעוד חלק ממצוות התורה מתמקדות בהבטחת דגים, חלקן האחר דואגות כי לעני תהיה חכה שתאפשר לו לדוג בעצמו.⁸⁸

85 למותר לציין כי אדם שקיבל לידי את נחלת הקרקע בשנת היובל יכול לצרוך אותה באופן מידי על ידי מכירתה וניצול קצר טווח של התמורה שקיבל. אולם זו אינה דרך המימוש הראויה של ההזדמנות הניתנת בשנת היובל.

86 מדרש תנאים לדברים, פרשה טו, יד (מהדורת הופמן 86).

87 מצוות שמיטת חובות דומה במידת מה לעיקרון המודרני של פשיטת רגל, שגם בו חובותיו של החייב נמחקים על ידי צו הפטר (לאחר שפורעים כל שאפשר מרכושו). אולם שני הבדלים עקרוניים מבחינים ביניהם. שמיטת חובות חלה על כל הלווים כקבוצה, ולא על אדם מסוים לבדו. כמו כן היא חלה במחזוריות קבועה וידועה מראש ולא כשאותו אדם מגיע למצב של חדלות פירעון. במילים אחרות: בשונה מהליך פשיטת רגל, שנועד לספק חבל הצלה לחייב שנקלע למבוי סתום, מצוות שמיטת חובות קובעת סטנדרט חברתי שעל פיו מנסים למנוע מלכתחילה הידרדרות לשקיעה במעגל הקסמים של נטילת הלוואות לשם פירעון חובות. על כך ראו גם מאיר "שמיטת כספים"; מאיר "מחיקת חובות" 61.

88 "בכל הנוגע למצוות החברתיות-כלכליות שבתורה קשה לקבל את קביעתו של אנדרסון: "To think of poverty as a social problem that could be solved was not really imaginable in the mindset of premodern man" (אנדרסון צדקה 8). אדרבה, נראה כי החקיקה החברתית-כלכלית של התורה בהחלט

העיקרון הרביעי: אחריותו העצמית של מקבל הסיוע

כשדנים בגישה החברתית-כלכלית של התורה מתמקדים בדרך כלל בחובות המוטלות על בעלי הרכוש להבטחת רווחתם של בני השכבות החלשות. שמים לב פחות לעובדה שבאופן מובלע התורה מטילה אחריות מקבילה על העניים עצמם, ולמעשה הסיוע הניתן להם מותנה בשיתוף פעולה אקטיבי מצדם. העזרה שתנתן לחסרי האמצעים במסגרת מצוות התורה תהיה יעילה רק אם מקבלי הסיוע ישתתפו אף הם בעבודה ובמאמץ לשקם את עצמם. במילים אחרות: המצוות החברתיות שבתורה אינן מסייעות למי שאינו טורח לעזור לעצמו.

עיקרון זה בולט במיוחד במצוות שסווגו לעיל בקבוצת "שיקום העני". מצוות אלה אינן מעניקות לעני טובין הניתנים לאכילה ולניצול מידי, אלא הזדמנות ואמצעים הניתנים לניצול בעתיד על ידי השקעת מאמץ ושימוש נכון. אדם היושב בחיבוק ידיים יתקשה ליהנות מהחירות שהוקנתה לו בשנה השישית לעבודתו, מנחלת הקרקע שחזרה אליו ביובל או משמיטת חובותיו. אדרבה, עד מהרה הוא יאלץ למכור שוב את נכסיו, ליטול הלוואות חדשות, וכך ישוב למצב העגום שבו היה שרוי.

בהקשר זה יש משמעות מיוחדת למספר השנים של מחזורי מצוות אלה. כאמור לעיל, החזרת הקרקעות והאדמות לבעליהן מתרחשת בשנת היובל, אחת לחמישים שנה. סדר גודל מעין זה מציין פעם אחת בחייו של אדם בוגר.⁸⁹ במילים אחרות, היובל הוא הזדמנות חד-פעמית המוענקת לאדם. מצד אחד ניתנים לו המשאבים החשובים ביותר – אדמה וחירות – הדרושים לשיקומו. אבל מן הצד האחר אלה ניתנים לו פעם אחת בלבד. אם לא ישכיל לנצלם כראוי, תינתן הזדמנות שכזו רק בעוד שנים רבות לילדיו. האחריות העצמית הנגזרת מכך כבדה במיוחד. דרך נוספת, משלימה, להסבר המחזוריות של חמישים השנים היא ראיית מספר זה כמציין את חילופי הדורות. לפי זה, היובל מונע הורשה של עיוותים כלכליים-חברתיים מדור אחד למשנהו. בני הדור החדש מקבלים הזדמנות לפתוח דף חדש בחייהם כשהם משוחררים מאבני הריחיים הכלכליות שדור הוריהם עלול להוריש להם. בדרך זו נמנע תהליך של רישוש מעמד שלם מהחזקה באמצעי הייצור.⁹⁰

גם מחזור שבע השנים של שמיטת חובות מביא לכך שמדובר באירוע לא שכיח בחייו של אדם, ומחייב את מקבל הסיוע להתכונן לניצולו באופן יעיל ומושכל, שאם לא כן תחזור ההזדמנות הבאה רק בתום שבע שנים נוספות. אין מדובר אפוא בהזדמנויות הניתנות לעני דרך קבע; אם לא יזדרז ויתאמץ לנצלן כראוי במועדים שנקבעו לכך, החלון שנפתח עבורו ייסגר למשך שנים רבות.

שמה לעצמה למטרה להתמודד עם בעיית העוני מן היסוד. וכלשון הכתוב "אָפֶס פִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אָבִיּוֹן כִּי כָבֵד יִכְרַכְּךָ ה' פְּאָרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ" (דברים טו 4). זאת מבלי להיכנס לשאלה, אשר הטרידה את פרשני התורה לאורך כל הדורות, כיצד ליישב פסוק זה עם הפסוק המופיע בהמשך: "כִּי לֹא יִחְדַּל אָבִיּוֹן מִקְרֵב הָאָרֶץ עַל פֶּן אֲנֹכִי מְצַוְךָ לֵאמֹר פָּתַח תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאֶחָיִךְ לְעִנִּיךָ וּלְאָבִיּוֹן פְּאָרְצְךָ" (דברים טו 11). על כך ראו גם לופינק "עוני" 47.

89 מובן שעשויים להיות מקרים שבהם היובל יארע פעמיים בחייו של אדם בוגר, אבל בכך אין כדי לשנות את העיקרון.

90 לשם האילוסטרציה, ניתן לחשוב על דין היובל כמעין מס ירושה, שנועד למנוע הצטברות של הקרקעות לאורך שנים בידי משפחות מועטות. אלא ש"מס ירושה" זה ברמות היובל אינו חל על מכלול נכסיו של בעל הרכוש אלא רק על נכסים מסוימים. בטיבם של נכסים אלה אדון להלן.

תובנה זו מקבלת ביטוי גם במצוות השייכות לקבוצת "קיום העני" כדוגמת מצוות לקט שכחה ופאה. לכאורה ניתן היה לצפות כי מכיוון שכאן מדובר בהעברת טובין לעני, שנועדו לניצול מיידי בטווח הקצר, העני לא ידרש לפעולה מצדו אלא יוכל ליהנות מן המוכן. אבל לא כך הם פני הדברים. הצורה שטובין אלו ניתנים לעני מחייבת השתתפות פעילה מצדו. בעל השדה אומנם חייב להעניק מיבולו לשכנו העני, אבל התורה אינה מחייבת אותו לקצור את התבואה ולהביאה לבית העני. היא אף אינה מחייבת אותו לקצור את התבואה ולהניחה בפתח השדה כך שהעני יוכל לבוא לקחתה. כל שהיא מצווה הוא להותיר יבול בלתי קצור או יכול שנשכח ולא נאסף, כך שהעני יוכל אף הוא להשתתף במלאכות האחרונות של קצירת השדה ואיסוף התבואה. במילים אחרות, בעל השדה, שאמור היה לשכור עובדים שסיימו את קצירת הפאה האחרונה של השדה ואת איסוף היבול שנשכח (או שהיה עושה זאת בעצמו עם בני ביתו), מצווה עתה לספק עבודה זו לשכניו העניים, ושכרם יהיה היבול שיאספו.⁹¹ עני שהיה עצל מכדי לצאת לשדה ולעבוד עם הקוצרים, לא יוכל ליהנות כל עיקר ממצוות לקט שכחה ופאה.⁹²

מסקנה זו תודגש עוד יותר לנוכח הניגוד בין דרך הענקת היבול לעניים במצוות השדה לבין דרך הענקת תרומות ומעשרות לכהנים וללוויים.⁹³ בשונה מן העניים, הכהנים והלוויים זוכים לקבל מתבואת השדה חלק קצור ומוכן לאכילה. הם אינם צריכים להשתתף במלאכת הקציר:

וַיְדַבֵּר ה' אֶל אֶהֱרֹן: וְאָנֹכִי הִנֵּה נֹתְתִי לָךְ אֶת מִשְׁמַרְתְּ תְרוֹמֹתַי לְכָל קְדָשִׁי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נֹתְתִים לְמִשְׁחָה וּלְבִנְיָךְ לְחֶק עוֹלָם [...] וְזֶה לָךְ תְּרוֹמַת מִתְנָם לְכָל תְּנוּפֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְךָ נֹתְתִים וּלְבִנְיָךְ וּלְבִנְיֹתֶיךָ אֶתְךָ לְחֶק עוֹלָם כֹּל טְהוֹר בְּבִיתְךָ יֵאָכֵל אֹתוֹ. כֹּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן רֵאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לָהּ לְךָ נֹתְתִים. בְּכוּרֵי כֹל אֲשֶׁר בְּאָרְצָם אֲשֶׁר יָבִיאוּ לָהּ לְךָ יִהְיֶה כֹּל טְהוֹר בְּבִיתְךָ יֵאָכְלוּ (במדבר יח 8 ; 11–13).

מאוחר יותר הוסיפו חז"ל וקבעו כי אסור לכוהן וללווי להשתתף בקצירת השדה. וכך פסק בעקבותם הרמב"ם:

אסור לכהנים ולוויים לסייע בבית הגרנות כדי ליטול מתנותיהן, וכל המסייע חילל קדשי ה' [...] ואסור לישראל להניחו שיסייעהו, אלא נותן להם חלקם בכבוד.⁹⁴

91 התורה אינה מתייחסת לאדם עני שאינו יכול לצאת לעבודת השדה, למשל מחמת נכות או זקנה. אם ללמוד מסיפורן של נעמי וכלתה, כמתואר במגילת רות, ההנחה היא שכאשר הענייה מבוגרת מכדי ללקוט בשיבולים קרובה ילקטו עבורה.

92 להסבר אחר של הדגשת התורה כי העני צריך להיכנס לשדה כדי ליטול לקט, שכחה ופאה ראו הרא"ה קוק, עין איה, ברכות, חלק ב, פאה ב: "התורה צותה דוקא לעזוב לפני העניים את הפאה, והם ילקטו כאדם המלקט מתוך שדהו. להורות שהנתינה לעניים איננה בתור יתרון נדיבות והכמרת רחמים מצד הנותן, כי אם הוא חוק ומשפט חיובי, וזה שקצבה להם תורה הוא ממש חלקם". כלומר, העני נכנס לשדה של בעל הבית כדי להדגיש שהוא אינו מקבל מתנת חנם מבעל השדה, אלא נוטל את שלו ברין. על שאלת זכותם הקניינית של העניים בתבואת השדה על פי מקורות התנאים ראו להלן בעמ' 103.

93 על מעמדם של הכהנים והלוויים ראו לעיל בעמ' 27.

94 משנה תורה, תרומות, פרק יב, הלכה יח, בעקבות בבלי, בכורות כו ע"ב. ברם, במקור התלמודי שלפנינו נאמר: "תנו רבנן: הכהנים והלוויים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחים – אין

וטעם ההבדל ברור. הכוהנים והלוויים עובדים במלאכת הקודש, ועל כן היכול הניתן להם הוא כעין שכרם: "וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נִתְּתִי כָּל מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה חֶלְף עֲבָדְתֶם אֲשֶׁר הֵם עֹבְדִים אֶת עֲבֹדַת אֱהֵל מוֹעֵד" (במדבר יח 21). אין דורשים מהם לעבוד גם בקצירת השדה כדי לקבל את שכרם. העני, לעומת זאת, המקבל את התבואה כתמיכה ולא כשכר, נדרש להשתתף במלאכות של איסוף היכול האחרון שנותר ושנשכח בשדה, ואינו מקבל מזון מוכן לאכילה.⁹⁵ המקרה החריג היחיד שבו ניתן לעניים יכול בלא שהם נדרשים להשתתף במלאכת קצירתו הוא המעשר ("מעשר עני"), שלגביו נאמר "וְהַנְחִיף בְּשַׁעֲרֵיךָ" (דברים יד 28).⁹⁶

ביטוי נוסף להטלת האחריות על מקבל הסיוע ניתן למצוא במצוות הלוואה. כפי שראינו לעיל, בתורה לא מופיעה מצווה לתת לעני נדבת כסף אלא הלוואה (בלא ריבית). בהמשך נעמוד על כך שרק מאוחר יותר פיתחו חז"ל את מצוות צדקה במובנה כנדבת חניס לעני, ועיגנו אותה, בין השאר, בפרשייה זו.⁹⁷ הדעת נותנת, כי בסביבת החיים המקראית נועדה מצוות הלוואה לרכישת זרעים או לקניית בעלי חיים, אשר כעבור זמן יניבו ללווה תבואה, בשר ושאר תוצרים חקלאיים, באופן שיאפשר לו להשיב למלווה את קרן ההלוואה וליהנות בעצמו משאר פירותיה. הלוואה לעני תהיה אפוא אפקטיבית רק אם מדובר בנוקד המשנס מותניו ומנצל את כספי ההלוואה בעילות. עני שייטול את כספי ההלוואה כדי לרכוש מזון וביגוד, כלומר למלא צרכים קצרי טווח, ימצא עצמו במהרה נאלץ להשיב את הכספים שקיבל, ובידיו יישאר חוב שאין בכוחו לפרוע. ההלוואה מתמרצת השקעה לטווח ארוך, בשונה מנדבת חניס המתמרצת ניצול קצר טווח. אומנם, יש להודות, מצוות שמיטת חובות, העומדת לימינו של הלווה שאינו מצליח לפרוע את חובותיו, למעשה הופכת את ההלוואה למענק, כלומר לנדבה, אבל זו תחול רק בשנת השמיטה ואין בה כדי להסיר ממנו את האחריות לפירעון החוב בשנים הבאות עד שנה זו. נמצאנו למדים אפוא כי בדומה למצוות לקט שכחה ופאה, האפקטיביות של סיוע ההלוואה לעני מותנית כמעט באופן מלא בהשתתפותו הפעילה של הלווה ובקיימת יוזמה מצדו.⁹⁸

- נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן, ואם עושין כן – חיללו, ועליהן הכתוב אומר: 'שִׁחְתֶּם בְּרִית הַלְוִי' (מלאכי ב 8), ואומר: 'וְנָתַתְּ קֶדְשִׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תַחֲלֹלוּ וְלֹא תִמְוֹתוּ' (במדבר יח 32). כלומר, לא רק לכוהן וללווי, אלא גם לעני, אסור להשתתף במלאכת איסוף התבואה המיועדת למעשרות, לרבות מעשר עני. אלא שהפסוקים המצוטטים על ידי התלמוד מתייחסים לכוהנים וללוויים דווקא, לא לעניים. ואכן, באחדים מכתבי היד של מסכת בכורות העני אינו מצוין, כפי שאכן נקט הרמב"ם בפסיקתו.
- 95 ניתן לטעון כי הסיבה להבדל שונה: העניים מעמדם נחות, ועל כן אין עבורם פחיתות כבוד ביציאה לשדה לאסוף שיבולים, ואילו הכוהנים והלוויים מעמדם גבוה, וכדי לשמור על כבודם הם מקבלים תבואה קצורה ואסופה. ברם, דומני כי ההדגשה שהתרומות והמעשרות הם "חֶלְף עֲבָדְתֶם" תומכת בהסבר שהצעת, לפיו הטעם של התמיכה בעניים שונה מן הטעם של התמיכה בכוהנים ובלוויים.
- 96 ובמקום אחר נוקטת התורה בלשון: "וְנִתְּתָהּ לְלוֹי לְגֵר לְיִתּוֹם וְלְאִלְמָנָה" (דברים כו 12). וראו משנה תורה, מתנות עניים, פרק ו, הלכות ז-יב.
- 97 על כך ראו להלן בעמ' 116.
- 98 להרחבת היריעה על אודות ההבדלים בין סיוע בדרך של הלוואה לבין סיוע בדרך של נדבה ראו להלן, בעמ' 117.

מאפיין זה של מצוות התורה, שאינן מורות על הענקת טובין לעניים, כגון אוכל וביגוד, הניתנים לניצול מידי ללא פעולה אקטיבית מצידם של העניים,⁹⁹ בולטת במיוחד לאור השוואה עם הכרזות "הדרור" שהיו נהוגות במזרח הקדום.¹⁰⁰ הכרזות אלה כללו גם מעשים של האכלת רעבים והלבשת עירומים. כך למשל מופיע בהמנון לכבוד עלייתו לכס המלוכה של רעמסס הרביעי:

יום טוב, שמים וארץ שמחים, כי אתה האדון הגדול של מצרים. הבורחים שבו אל עריהם, המסתתרים יצאו (ממחבואיהם). הרעבים שבעו ויעלו, הצמאים רוויים, הערומים לבושים בגדי בד טובים [...] הנתונים באזיקים שוחררו, מי שהיו נתונים בכבלים שמחים עתה. בתי האלמנות נפתחו, הנידחים שבים [...] ¹⁰¹

הכרזה זו משלבת אפוא שחרור מעבדות ושיבה הביתה עם מתן אוכל ומשקה לרעבים ובגדים לעירומים. הכרזה מעין זו מבליטה את העובדה שהתורה אינה מצווה לתת לעניים מזון וביגוד מוכנים לשימוש, אלא אמצעים שיאפשרו להם לפעול להשיג את אלה בכוחות עצמם.¹⁰²

העיקרון החמישי: ריבוד חברתי

עד עתה התמקד דיוננו ביחידים, כלומר בחובותיו של בעל הרכוש ובאחריותו המשלימה של העני. אולם את המצוות החברתיות שבתורה ראוי גם לבחון מנקודת מבט חברתית רחבה יותר: האם המנגנונים שהתורה קובעת להעברת משאבים מבעלי היכולת לעניים עתידיים להביא ליצירת חברה שהיא שוויונית באופן מלא או בקירוב? האם תכליתן של המצוות החברתיות שראינו לעיל היא מניעת היווצרותם של מוקדי עושר בחברה או לכל הפחות להקשות על קיומם? מהי העמדה המשתקפת ממצוות אלה כלפי פערים חברתיים בין עשירים לבין בעלי שדות רגילים – רעה חולה שיש למגרה או מאפיין טבעי של חברה סבירה?

על פי עיקרון חשוב החורז את המצוות החברתיות שבתורה, הסיוע ניתן לעני על פי פרמטרים אישיים, שאינם שוויוניים בהכרח. התורה מבקשת לסייע לעניים להיחלץ ממצב הדחק שהם נתונים בו, לאפשר ניעות חברתית בין מעמדית, אבל כל זאת בעודה מקבלת את הריבוד החברתי-כלכלי כמאפיין טבעי ונורמלי. התורה אינה תופסת את קיומם של העשירים כאיום שיש להילחם בו ואינה רואה בפערים חברתיים רע כשלעצמו שיש לשאוף לבטלו.

לאמתו של דבר, נושא השוויון על פי חוקי התורה מחייב כמה הבחנות. בכל הנוגע לספרה המשפטית, התורה אמונה על ערך השוויון בפני החוק – "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגור הגר

99 למעט העניקה לעבד משוחרר, שטעמה שונה (ראו לעיל בעמ' 44).

100 ראו לעיל בעמ' 40.

101 על פי ויינפלד משפט וצדקה 84.

102 מתן לחם לרעבים ובגד לעירומים נזכר רק בספרי הנבואה, כגון: "הלאו פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית פי תראה ערם וקסיתו ומגשרך לא תתעלם" (ישעיהו נח 7); "לחמו לרעב נתן וערום פסה בגד" (יחזקאל יח 16). ראו גם שמואל ב, ו 19. הללו הפכו לחובות משפטיות של ממש רק בספרות חז"ל. על כך ראו להלן בעמ' 60.

אתכם" (במדבר טו 16). תורה אחת לכול אומנם אין משמעה דין אחד לכולם, ¹⁰³ אלא שהכול נמצאים תחת הדין; אין מי שהוא מעל החוק ויכול לעשות כרצונו, אפילו לא המלך, ¹⁰⁴ ואין מי שהוא מתחת לחוק וניתן לעשות בו ככל שעולה על רוחם של אחרים. ¹⁰⁵ גם מבחינה מעמדית התורה אינה רואה לנגד עיניה את בני ישראל כחברה הבנויה מהיררכיה מעמדית פאודלית, שיש בה אצילים ואדונים, צמיתים וסלים, אלא חברה שבה כולם משתייכים למעמד אחד של אנשים חופשיים (למעט העבדים הנוכרים). ¹⁰⁶ ברם, מובנים אלה של שוויון מעמדי ושוויון בפני החוק אינם סותרים את העובדה שבכל הנוגע לספרה הכלכלית-חברתית אין התורה שואפת להגשמת שוויון; היא אינה רואה בפערים החברתיים בין עשירים לבין בעלי שדות רגילים אי-צדק שיש למגרור. ¹⁰⁷ התורה מתמודדת עם בעיית העוני במסגרת הכרתה בלגיטימיות של הריבוד החברתי-כלכלי.

אין עוררין על כך שבמנגנונים שראינו יש כדי לסייע לעניים להשתקם ולזכות בעצמאות כלכלית. אך הבה נשאל עצמנו אם יש בהם כדי למנוע היווצרותם של מוקדי עושר בחברה, או לפחות להקשות על היווצרותם? האם דיני היובל ושחרור עבדים, מצוות פאה ודמותיה מונעות את טיפוחה של שכבת אמידים? מסתבר שהתשובה שלילית. הלא זאת יש לזכור, כי התורה אינה מצווה על חלוקה מחדש של הרכוש כולו אלא רק על סוגים מסוימים שלו: היובל מורה על חלוקה מחדש של הקרקעות ושל העבדים, ומצוות שמיטת חובות מחלקת מחדש את ההלוואות. בכך התורה אומנם שוללת את האפשרות של צבירה בלתי מוגבלת של מקרקעין, עבדים ושטרי חוב, אולם היא אינה שוללת את האפשרויות לאגור בלא גבול צורות אחרות של עושר המוכרות בעת העתיקה: כסף וזהב, אבנים טובות, צאן ובקר וכן מיטלטלין. ¹⁰⁸ הללו אינם מחולקים מחדש מכוח מצוות היובל ושמיטת חובות ואף לא מכוח מצוות אחרות שבתורה. הווי אומר: אדם המעוניין להגן על עושרו מפני החוקים החברתיים שבתורה יוכל לצבור רכוש בצורת כסף וזהב, בעלי חיים ומיטלטלין.

מה בין מקרקעין, עבדים וחובות, שצבירתם אינה אפשרית והם מחולקים מחדש מדי שמיטה ויובל, לבין כסף וזהב, אבנים טובות ומקנה, שאותם ניתן לצבור ללא גבול והם אינם מחולקים מחדש? ייתכן שההבדל ביניהם קשור בכך שהראשונים משמשים כאמצעי ייצור ואילו האחרונים הם פירות הייצור הניתנים לאכילה ולצריכה. כדי לייצר באופן חופשי ויעיל נחוצים המשאב הבסיסי (קרקע), החירות לעבדו (שחרור עבדים) והיעדר חובות (שיעבירו את התוצר לידי הנושים). לעומת זאת כסף וזהב, אבנים טובות ובמידה מסוימת גם מקנה, הם הפירות שאדם צורך. התורה מורה על מניעת המצב שבו אנשים ספורים יחזיקו בידיהם את הקרקעות, העבדים והשטרות, כלומר יהיו בעלי מונופול על אמצעי

103 שהרי דין שונה יש לגברים ולנשים, לעבדים ולבני חורין, לבני ישראל ולנכרים וכדומה. נושא זה נידון בספרות בהרחבה, תוך שימת לב להבדלים העקרוניים בין חומשי התורה השונים. לסיכום ראו חרד מיעוטים 15.

104 על הרעיון המקראי של כפיפות המלך לחוק ראו ויינפלד "המלך", ובמקורות הנוספים שהוא מציין.

105 ראו לעיל בעמ' 30, ובספרות המובאת בהערות, שם, בעניין ההגנות שהתורה מעניקה לעבד הנוכרי.

106 על המעמדות בתורה ראו ליבנסון "עוני"; סנל המזרח הקדום 85-88.

107 לגישה אחרת ראו ברמן "המהפכה השווינונית".

108 התורה גדושה בתיאורים של צבירת עושר בצורות שונות, כגון צאן ובקר, כסף וזהב. ראו למשל בראשית 2; בראשית כו 14; במדבר לב 1.

הייצור, ועל כן היא מורה על חלוקתם מחדש מעת לעת באופן שהכול ייהנו מהם. אולם התורה אינה מונעת מאנשים להחזיק בפירות הייצור בכל כמות שיוכלו להשיג.¹⁰⁹

הבחנה זו ניכרת בהיבט נוסף של דין היובל. כאמור לעיל, על פי דין היובל חלוקת הקרקעות בשנת החמישים חלה רק על "שְׁדֵה הָאָרֶץ" וכן על "בְּתֵי הַחֲצֵרִים", אך לא על "בֵּית מוֹשֵׁב עִיר חוֹמָה" (ויקרא כה 29–31). כלומר דין היובל חל רק על השדות שמחוץ לחומת העיר, ואילו המקרקעין שבתוך העיר אינם שבים ביובל לבעליהם המקוריים. מה בין "שדה הארץ" ו"בתי החצרים" לבין "בית מושב עיר חומה"? ניתן להניח שטעם הדבר נעוץ בהבדל בין הקרקעות שמחוץ לעיר, המתפקדות כקרקעות חקלאיות, לבין הקרקעות שבתוך החומה, המשמשות כמקום מגורים בלבד. רק את הקרקעות החקלאיות, המשמשות כאמצעי ייצור, אין לאגור בלי גבול, אלא יש לחלקן מעת לעת בין כל בני החברה. לעומת זאת, המגרשים שבתוך העיר אינם נתפסים כאמצעי ייצור אלא כנכסים גרידא,¹¹⁰ ועל כן אין למנוע את אגירתם בידי גורמים אמידים.¹¹¹ וכפי שניסח מאוחר יותר הרמב"ן: "בעבור כי האדם לשדה נעבד וממנו יצא לחם למחיתו, רצה [התורה] שיצא השדה ביובל. אבל הבית [...] לא יזיק לו, כי לא תמעט מחיתו אם יחלט. ובתי החצרים עשויים לשמירת השדות ולהיותם מושב לעובדי האדמה, ועל כן דינם כשדה הארץ."¹¹²

נמצא אפוא כי מצוות חברתיות אלה מכוונות למניעת החזקה של אמצעי הייצור ושאר המפתחות הדרושים לעצמאות כלכלית בידי קבוצת מיעוט. מצוות היובל ושמירת החובות משמיעות כי אין כל פגם בהיווצרותו של מעמד עשירים ובלבד שהונם יבוסס על כסף וזהב, מרגליות ומקנה, ולא על מונופולין של קרקעות, עבדים ושטרי חוב.¹¹³

אכן, חשוב לזכור את שלמדנו בספר בראשית, אשר בעקביות טורח לתאר כל אחד משלושת האבות כעשיר מרובה נכסים.¹¹⁴ העושר, כך על פי ספר בראשית, הוא ברכה ראויה לעובדי ה'. גישת הברית

109 השוו עם לוק המסכת השנייה 21, אשר בנסחו את תפיסת הקניין, הבחין בין קרקעות ושאר מוצרי צריכה (פירות, בעלי חיים וכדומה), שאותם אדם רשאי לצבור רק כמידה שהוא יכול לצרוך, ובתנאי שיתיר גם לאחרים די צורכם, לבין כסף וזהב, שאותם מותר לאגור ללא הגבלה. לוק ביסס זאת על פרשנותו לפסוקי התורה.

110 אמנם עקרונית ניתן להשכיר בתי ערי חומה, כלומר להשתמש בהם כאמצעים עירוניים להשגת רווחים, אולם דומה כי בסביבה האגררית שאליה התורה מתייחסת שימוש זה בטל ביחס לשימוש החקלאי בשדות. לניתוח דומה, מנקודת מבט כלכלית, ראו רוזנברג ווייס "יובל". לפיכך, אין צורך לקבל את השערתו של ליינשטאם "יובל" 580, כי חחרגת הבתים שבתוך העיר מדין היובל היא פרי תהליך מאוחר של "התפוררותו של ארגון השבט והמשפחה" (בדומה ראו ויינפלד משפט וצדקה 105). אני מציע כי חחרגה זו היא רכיב מהותי בעיקרו של דין היובל מלכתחילה, ואין צורך לראות בה פשרה עם מציאות משתנה.

112 פירוש הרמב"ן לויקרא כה 29. ורבי חזקיה בן מנוח כתב בפירושו חזקוני, שם: "כיון שהעיר מוקפת חומה אין קרקע הבית עומד לזריעה לעולם, והקב"ה לא גזר להחזיר ביובל רק בקרקע שחיות האדם תלויה בו".

113 לפיכך יש מקום להסתייג מן המטפורה שבה תיאר ז'בוטינסקי את היובל כגרזן החולף ביער וכורת את כל הצמרות שגבהו (ראו להלן בעמ' 54). מסתבר, כי גם לאחר היובל הצמרות תוכלנה להישאר תמירות, ובלבד שתורכבנה מפירות הייצור ולא מאמצעי הייצור. על כך ראו פורת "יובל".

114 למשל, "וְאִתְּכֶם כֶּבֶד מֵאֵד פִּמְקָהּ בְּכֶסֶף וּבְזָהָב" (בראשית יג 2); "וַיִּזְרַע יִצְחָק בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיִּמְצָא בְּשָׂנֵה הַהוּא מֵאָה שְׁעָרִים וַיִּבְרְכֵהוּ ה'". וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיִּלְךְ הַלֶּוְךְ וַיִּגְדַּל עַד פִּי גְדֹל מֵאֵד. וַיְהִי לוֹ מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר וַעֲבָדָה רַבָּה" (בראשית כו 12–14); ועל יעקב נאמר: "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מֵאֵד מֵאֵד וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמָלִים וְחֲמֹרִים" (בראשית ל 43).

החדשה, הרואה בעושר דבר החוצץ בין אדם לאלוהיו, זרה לעולמם של אברהם, יצחק ויעקב.¹¹⁵ התורה אומנם חותרת לשיקום העני, אך היא נעדרת כל רטוריקה של גינוי העושר.¹¹⁶ יתרה מכך, גם במסגרת המצוות החברתיות המעניקות לעניים הזדמנות ממשית לשקם את מעמדם, אין דמיון בין ההזדמנות הניתנת לעני אחד להזדמנות הניתנת לרעהו. לכל אדם ניתנת הזדמנות התואמת את תנאי חייו האישיים. טלו כמשל את שמיטת החובות בשנה השביעית. מצווה זו מעניקה לכל שכבת הלווים את האפשרות לפתוח דף חדש בחייהם הכלכליים, אך תהיה זו טעות לחשוב כי לכולם ניתנת נקודת התחלה שווה. אינה דומה שמיטת חובו של לווה נעדר כל רכוש לשמיטת חובו של לווה המחזיק בבעלותו אמצעי ייצור מסוימים. שמיטת החובות משחררת את הלווים מן החובות שהיו משועבדים בהם, כך שכל אחד יוכל כעת לנצל את המשאבים העומדים לרשותו. הוא הדין בשנת היובל, שבה כל אדם שב וזוכה בנחלת הקרקע שהורישו לו אבותיו. אומנם ההנחה היא שחלוקת הקרקע הראשונית (בעת הכניסה לארץ) צריכה להיות שוויונית, "לְרֵב פְּרָכָה נִחַלְתוּ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נִחַלְתוּ אִישׁ לְפִי פְּקָדוֹ יִתֵּן נִחַלְתוּ" (במדבר כו 54),¹¹⁷ אבל מנת הקרקע שאדם יקבל בסבבים הבאים של שנת החמישים תיקבע על פי היסטוריית המקרקעין של משפחתו, ולא על פי מנת הקרקע שיקבל שכנו. דין היובל משמר אפוא חלוקה משפחתית של נחלות הקרקע, שאינה נשמרת כחלוקה שוויונית בהכרח. אדם שהוא בן למשפחה מעוטת יורשים צפוי לקבל בשנת היובל נחלת קרקע גדולה בהשוואה לזו שיקבל חברו, בן למשפחה מרובת יורשים. דין היובל אינו מכיל מנגנון שיוודא כי גם בסבבים הבאים תישמר החלוקה השוויונית, וזאת משום שלא ערך השוויון הוא הניצב במרכזו, אלא המטרה של מניעת בעלותם של מעטים על הקרקעות החקלאיות והשבת כל נחלה לידי הבעלות המשפחתית המקורית.

בהקשר זה יש ליתן את הדעת למאפיין נוסף של המצוות החברתיות-כלכליות בתורה. במובן מסוים ניתן לראות במצוות לקט שכחה ופאה, וכן בתרומות ובמעשרות, מעין מס שהתורה מטילה על בעלי השדות לטובת העניים, הכוהנים והלוויים.¹¹⁸ כיצד מחושב "שיעור המס" שאדם צריך ליתן לעניים, לכוהנים וללוויים? האם ככל שיש לאדם שדות מרובים יותר כך עליו להפריש מיבולו אחוז גדול יותר? בכל הנוגע לתרומות ומעשרות הניתנים לכוהנים וללוויים, ברור שמדובר באחוז קבוע שאינו משתנה לפי גודל השדה. אדם בעל שני שדות יפריש מיבולו לתרומות ומעשרות אחוז זה לזה שיפריש אדם בעל שדה אחד. אשר ללקט שכחה ופאה הניתנים לעניים, כאן התורה אומנם אינה מגדירה במפורש את הכמויות שיש לתת. אולם הדעת נותנת כי אף כאן, יהיה שיעורם של לקט שכחה ופאה אשר יהיה, מדובר באחוז ממוצע קבוע מן השדה, שאינו תלוי בגודלו. כמות הלקט והשכחה שיתן בעל שני שדות אמורה להיות פרופורציונלית לכמות שיתן בעל שדה אחד, והוא הדין לגודלה של פאת השדה. לכך יש משמעות רבה לעניין השפעתן של מצוות אלה על הריבוד החברתי-כלכלי. ניתן לראות בכך מעין שיטת

115 למשל: "וְעוֹד אֲנִי אֹמֵר לְכֶם נֶקֶל לְגַמֵּל לְעֹבֵר בְּנֶקֶב הַמַּחֵט מִבֵּא עֲשִׂיר אֶל מַלְכוֹת הָאֱלֹהִים" (מתי 19, 24).

116 לעניין זה יש להבחין כמובן בין עושר שנצבר בדרכים לגיטימיות (מיצוי כישורים, מאמץ ומזל) לבין עושר שנצבר כתוצאה מניצול חלשים. לפיכך, הניתוח המוצע כאן אינו עומד בסתירה להתרסה חברתית מעין זו של הנביא עמוס נגד "פְּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בְּהַר שְׁמֹרֹן הַעֲשָׂקוֹת דְּלִים הַרְצָצוֹת אֲבִיוֹנִים" (עמוס ד 1).

117 השוו עמ' אופן חלוקת הַמֶּן, שירד מן השמים לבני ישראל במסעותיהם במדבר, ובהקשרו נאמר: "וַיִּמְדוּ בְּעֶמְרָן וְלֹא הֶעֱדִיף הַמֶּרְכָּה וְהַמְּמַעֵיט לֹא הֶחֱסִיר אִישׁ לְפִי אֶפְקֹל לְקָטוֹ" (שמות טז 18).

118 אלא שכפי שראינו לעיל, "מערכת מסוי" זו אינה פועלת בתיווכה של רשות הגובה את המס ומחלקת אותה לנצרכים, אלא בצורה של העברה ישירה מבעלי הרכוש לעניים, לכוהנים וללוויים.

מיסוי יחסית (פרופורציונלית), השונה במהותה משיטת המיסוי הפרוגרסיבית. בשיטה הפרוגרסיבית אחוז המס גדל ככל שבסיס המס גדל. כלומר, אדם בעל שני שדות ישלם אחוז גדול יותר מזה שישלם אדם בעל שדה אחד. המס הפרוגרסיבי נועד לצמצם פערים באמצעות הכבדת נטל המס על בעלי היכולות הכלכליות. בשונה מכך, המס היחסי הוא במובן מסוים ניטרלי; הוא "מצלם" את תמונת המצב הכלכלית-חברתית ומשמר אותה, שכן הוא נוטל מהכול אחוז קבוע מרכושם.¹¹⁹ היותן של מצוות השדה (וכן התרומות והמעשרות) בנויות על הרעיון של אחוז קבוע, תורם לכך שבין בעלי השדות הריבוד החברתי יישמר ולא יצטמצם.¹²⁰

תובנה זו בולטת עוד יותר כאשר אנו זוכרים כי בהקשר דיני הקורבנות התורה מכירה באפשרות של התאמת סוג הקורבן ליכולותיו הכלכליות המשתנות של האדם. לדוגמה, "וּנְפֹשׁ פִּי תִחַטָּא [...] וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ לַה' עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נִקְבָּה מִן הַצֵּאֵן כְּשֶׁבָה אוֹ שְׁעִירֵת עֲזִים לְחַטָּאת [...] וְאִם לֹא תִגִּיעַ יָדוֹ דֵּי שֶׁהָיָה וְהִבִּיא אֶת אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה [...] וְאִם לֹא תִשָּׂיג יָדוֹ לְשְׁתֵּי תָרִים אוֹ לְשְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה וְהִבִּיא אֶת קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא עֲשִׂירֵת הָאָפָה סֵלֶת לְחַטָּאת" (ויקרא א' 11–11).¹²¹ פסוקים אלה מדגימים התאמה בין שיעור הנטל הכלכלי המוטל על האדם לבין יכולותיו הכלכליות. התאמה זו מופיעה בהקשר של חובות בעלות אופי דתי שבין אדם לבוראו (הקרבת קורבנות). בכך יש כדי להדגיש, שכאשר מדובר בנטלים כלכליים בעלי אופי חברתי, כגון לקט, שכחה ופאה, לא מופיעה התאמה שכזו, והנטל על העשירים בעלי השדות המרובים אינו כבד יותר, באופן יחסי, מן הנטל שעל בעלי השדות המעטים. הדבר מלמד עד כמה אין המצוות החברתיות-כלכליות מכוונות ליעד של צמצום פערים בין בעלי השדות העשירים לבין בעלי השדות הבינוניים.

בדרכים אלה התורה מציעה מערך מצוות שעניינן הטבת מצבם של העניים ושיקומם בלא שהדבר עומד בסתירה להכרה בלגיטימיות של הריבוד החברתי-כלכלי הקיים באופן טבעי בחברה. עוני הוא שמהווה עבור התורה בעיה המחייבת פתרונה, בעוד עושר ופערים חברתיים אינם נחשבים עוול הדורש שינוי.

האם התורה נתנה דעתה לבעיית הפערים החברתיים? איזה מענה היא מציעה למי שיטען כי תחת החקיקה החברתית-כלכלית של התורה הדשא של העשירים צפוי להיות ירוק יותר? בהקשר זה אני מציע להטות אוזן קשבת למשמעויות החברתיות המקופלות בדיבור העשירי, "לֹא תִחַמֵּד בֵּית רֵעֶךָ [...] וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ" (שמות כ' 13). פסוק זה מצווה את היחיד שלא יחמוד את רכושו וזולתו. הוא אוסר על העשיר לחמוד את כבשת הרש, אך בה בשעה גם אוסר על העני לחמוד את עדריו המרובים של שכנו

119 לאמיתו של דבר, בשל עקרון התועלת השולית הפוחתת, המס היחסי אינו ניטרלי כמו שהוא נחזה להיראות, אלא פגיעתו בכני מעמד הביניים גדולה מפגיעתו בעשירים.

120 חשוב לחדד: אין כוונתי כאן לטעון כי התורה העדיפה במודע את השיטה היחסית על פני השיטה הפרוגרסיבית, שהרי שיטת המיסוי הפרוגרסיבית באה לעולם רק בתקופה מאוחרת הרבה יותר (ראו גם להלן בעמ' 208). טענתי צנועה יותר, והיא שעיצוב מצוות השדה בדרך של שיטה יחסית משתלב היטב, ואף תומך, בגישתה של התורה שאינה רואה בפערים חברתיים כשהם לעצמם בעיה שיש למגרה. על כך ראו גם צ'ודורו "מיסוי פרוגרסיבי"; ליוינגסטון "מיסוי פרוגרסיבי".

121 וכן "וְאִם לֹא תִמָּצֵא יָדוֹ דֵּי שֶׁהָיָה וְלָקַחָה שְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה אֶחָד לְעֵלָה וְאֶחָד לְחַטָּאת נִכְפָּר עֲלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטָהַרָה" (ויקרא יב' 8); "וְאִם דָּל הוּא וְאֵין יָדוֹ מִשְׁנֵת וְלָקַח כֶּבֶשׂ אֶחָד אֲשֶׁם לְתַנּוּפָה לְכַפֵּר עָלָיו וְעִשְׂרוֹן סֵלֶת אֶחָד בְּלֹל בְּשֶׁמֶן לְמִנְחָה וְלֶג שֶׁמֶן. וְשְׁתֵּי תָרִים אוֹ שְׁנֵי בְנֵי יוֹנָה אֲשֶׁר תִּשָּׂיג יָדוֹ וְהָיָה אֶחָד חַטָּאת וְהָאֶחָד עֹלָה" (ויקרא יד' 21–22).

העשיר. המשמעות החברתית הרחבה של איסור "לא תחמוד" היא דחיית הטענה כי הפערים החברתיים הם רע לשלעצמו. איסור זה שומט את הקרקע תחת טענתם של בני מעמד אחד כלפי בני מעמד אחר אך ורק מכוח הפערים הקיימים ביניהם. במקום לייחל ליטול חלק מהונם של העשירים, איסור "לא תחמוד" מנחה את בני החברה להתמקד בפיתוח מה שתחת ידם ובהשקעת מאמצים בהרחבת רכושם. משמעותו החברתית של הדיבר העשירי היא קבלת הריבוד החברתי כתופעה טבעית ונורמלית.

העיקרון השישי: תיקון לשוק החופשי

חרף המספר הרב של המגננונים שנועדו להגן על בני השכבות החלשות, חשוב לזכור כי התורה לא צעדה את הצעד הנוסף ולא הציעה החלפה של מנגנון השוק במנגנון מתוכנן אחר. התורה הורתה על מערכת חוקים המתקנת עיוותים חברתיים-כלכליים שעלולים להיווצר בחסות השוק, אך לא התיימרה להמירו במנגנון חלופי.

כלפי מה הדברים אמורים? במערכות חוקים מן המזרח הקדום שקדמו לתורה, אנו מוצאים כי מחוקקים נטו לשלב בחוקיהם רשימות מפורטות של מחירים רצויים עבור מוצרים ושירותים שונים. כך, לדוגמה, בחוקי חמורבי אנו מוצאים תעריפים מפורטים למגוון מוצרים ושירותים כגון בניית בית, בניית ספינה, שכירת שירותי ספנות, שכר רעיית צאן ובקר, שכר עבודה בשדה או שכר שימוש בבקר.¹²² מעין זה מצאנו בחוקים נוספים בני התקופה.¹²³ הוראות אלה מלמדות על הנחתו של המחוקק כי בכוחו ומתפקידו לקבוע את המחירים הנכונים. וכפי שעמד על כך ראובן ירון בהקשר חוקי אשנונה:

The considerable number of regulatory sections, as well as the prominent place accorded to them at the head of the LE [=Laws of Eshnunna], testify to the desire of the authorities to intervene in the economic process, to supervise and restrain excesses.¹²⁴

התורה אינה מכילה רשימות מחירוניהם מעין אלה. היא אינה מתיימרת להציע חלופה טובה יותר לכוחות השוק ולהמירם במחירים קבועים.¹²⁵ היעדר זה מלמד על כך שהמנגנון הבסיסי המעצב את

122 ראו למשל חוקי חמורבי, סעיפים 228 ("כי יבנה בנאי בית לרעה(ו) וישכללו(ו) עבורו – 2 שקלים כסף עבור כל 1 סאר בית כשכרו ייתן לו"), 234 ("כי יאטום מלח ספינה (בנפח של) 60 כור עבור רעה(ו) – 2 שקלים כסף כשכרו ייתן לו"), 239 ("כי [ישכור] איש מלח – 6 [כור דגן] בשנה[ה] ישלם [לו] (כשכרו)"). ראו שם גם סעיפים 242, 243, 257, 258, 261, 275, 276, 277 (מלול קובצי הדינים).

123 מחירון מעין זה מצוי גם בחוקי אשנונה ובחוקי החתים.

124 ירון חוקי אשנונה 224.

125 אומנם בתורה מצאנו רשימות ערכים כספיים בעניין מי שנדר לתת את ערכו לה' (ויקרא כז) ובעניין הפיצוי שיש לשלם לבעלי עבדים שנהרגו (שמות כא 32). ברם, רשימות ערכים אלה אינן ראייה לסתור, אלא להיפך. במקרים אלה אין מדובר ביחסי קונה ומוכר הקובעים בעצמם את המחיר, אלא בפעולות חד-צדדיות של הנודר או של השור הנוגח. קיומן של רשימות ערכים כספיים אלה דווקא מדגיש את היעדרן בהקשר המסחרי.

חיי המסחר הוא, בעיני התורה, היחסים החופשיים שבין מוכרים וקונים, כאשר מערכת דיני הרווחה פועלת בצדם כמערכת מתקנת, ולא במקומם.¹²⁶ מפרספקטיבה זו תשומת לב מיוחדת ראויה להינתן למצוות החברתיות המחזוריות – היובל, שמיטת החובות ושחרור העבדים. האופן שבו מצוות אלה עוצבו מניח שברוב השנים אפשר לסחור בקרקעות, בשטרי חוב ואפילו בבני אדם, וכי התיקון החברתי חל רק מעת לעת, מדי כמה שנים. יפים בהקשר זה דברי זאב ז'בוטינסקי:

על פי התכנית שבמקרא, ישמרו חיי הכלכלה גם לאחר היובל על חופש מלא של שינויים נוספים. הבריות יוסיפו לבקש עצות, לחבל תחבולות, להיאבק, להתחרות; מהם יתעשרו ומהם יתרוששו; החיים ישמרו על דמותם כזירת התגוששות, ששם אפשר לנחול מפלה ונצחון, להראות יזמה ולהכשל בה או להצליח. חופש זה יוגבל על ידי שני סייגים בלבד. הסייג האחד (או ביתר דיוק: מערכת סייגים שלמה) פועל בכל עת ובלא הפסק: יום אחד בשבוע אסור לעבוד, את פאת שדהו ואת עוללות כרמו יעזוב אדם לעניים, ייגבה מעשר כ"קודש לה'" [...] הסייג השני, או ביתר דיוק: הסם שכנגד, למשטר החופש הכלכלי, הוא היובל. דומה, גרזן ענקי חולף כסופה מפרק לפרק מעל ליצר אנושי, וכורת כל אותן הצמרות שגבהו מן הרמה הממוצעת; בטלים החובות, אדם שנתרושש מחזירים לו את רכושו, המשועבד נעשה בן חורין; שוב מתכונן שיווי משקל; התחילו במשחק מראשיתו, עד להפיכה החדשה.¹²⁷

אך לאמיתו של דבר התמונה מורכבת יותר. הנגיעות המחזוריות שהתורה מוסיפה כתיקון לשוק צפויות לחולל בו שינוי קבוע. כך, למשל, מצוות היובל אומנם מאפשרת לסחור בקרקעות במשך ארבעים ותשע השנים שבין היובלות, אבל המשמעות המעשית של מצווה זו היא שהקרקעות ניתנות להחכרה לתקופה מוגבלת בלבד ולא למכירה מלאה. אדם היודע כי היובל עתיד לבוא בעוד כמה שנים ולבטל את מכירת הקרקע יימנע מרכישתה ויעדיף להחכירה לזמן.¹²⁸ דין היובל שולל אפוא את קיומו של שוק רכישת קרקעות חקלאיות ומאפשר רק את החכרתן. בדומה, מצוות שחרור עבדים החלות אחת לכמה שנים, בצירוף המצוות האחרות הקשורות במעמד העבד, שוללות למעשה את קיומו של שוק העבדים (העבריים) וממירות אותו בשוק הקרוב יותר לשכירות עובדים.¹²⁹ נמצא אפוא כי ככלל התורה מגבילה את התערבותה כך שלא תחרוג ממערכת תיקונים המלווה את השוק החופשי, שהוא הגורם הראשי המעצב את מערכות היחסים בעולם המסחר. עם זאת יש כמה

126 גם מצוות אונאה (ויקרא כה 14–17) אינה כופה על חיי המסחר מחירים קבועים מראש, אלא מטפלת בניצול לרעה הנעשה במסגרת השוק החופשי. על כך ראו פורת "הונאת מחיר" 454.

127 ז'בוטינסקי "רעיון היובל" 176–175. אך ראו לעיל בעמ' 50 הערה 113, הסתייגות ממטפורת הגרזן.

128 עמד על כך ווסטברוק "יובל" 220, שחידד את ההבחנה בין הצהרות המלך על שמיטת חובות ושחרור עבדים, כפי שהיה מקובל במזרח הקדום (ראו לעיל, ליד הערה 64) לבין דין היובל המעגן זאת בחוק בעל מחזוריות ידועה מראש: "A law is in general prospective and, because it is designed to effect future conduct, it is expected that people will alter their conduct accordingly... An administrative act, on the other hand, being generally retrospective, does not intend to affect, except perhaps indirectly, people's conduct of their affairs; only the state of affairs created thereby"

129 על כך ראו לעיל בעמ' 32.

איים, אומנם חשובים, שבהם התורה שוללת צורות מסוימות של מסחר חופשי – רכישת קרקעות חקלאיות וסחר בבני אדם (שהם בני עמך) – וממירה אותן באפיקי מסחר מתונים יותר – החכרת קרקעות חקלאיות ומערכת יחסים הקרובה יותר ליחסי עובד ומעביד.¹³⁰

ה"אחוה" כערך היסוד החברתי-כלכלי

סקרנו עקרונות אחדים, שישה במספר, העולים מתוך עיון במצוות החברתיות-כלכליות בתורה. האם הם עולים בקנה אחד זה עם זה? האם ניתן לארגנם בדרך קוהרנטית? כדי לחדד את השאלה אני מבקש למקם את ששת העקרונות שמנינו בטבלה: בטור השמאלי ניצבים עקרונות שאותם היינו נוטים לזהות כיום כקרובים לתפיסות חברתיות-כלכליות שמאליות, ואילו בטור הימני עקרונות שאותם אנו עשויים לאפיין כתפיסות ימניות שמרניות.

| עקרונות הקרובים לתפיסות של "שמאל חברתי" | עקרונות הקרובים לתפיסות "ימניות שמרניות" |
|---|--|
| העיקרון הראשון: עיגון בחוק של הצדק החברתי | העיקרון הרביעי: אחריותו העצמית של מקבל הסיוע |
| העיקרון השני: אחריות בין-אישית | העיקרון החמישי: ריבוד חברתי |
| העיקרון השלישי: קיום העני ושיקומו | העיקרון השישי: תיקון לשוק החופשי |

מנקודת המבט של תיאוריות חברתיות-כלכליות בנות זמננו קשה לראות כיצד ניתן ליישב באופן קוהרנטי בין הקביעה שהאחריות החברתית להבטחת רווחתם של העניים צריכה להיות מעוגנת בחוק באופן נוקשה (ללא הותרת שיקול דעת לרשות השלטונית), וכי יש לממנה מכיסו האישי של כל אחד מבעלי הרכוש, לבין ראיית הריבוד החברתי, הכולל פערים חברתיים, כדבר טבעי שאינו בגדר רע שיש לשאוף למגרור. לו הייתה התפיסה החברתית שבתורה מבטאת מחויבות בסיסית לערך השוויון, כפי שיש שביקשו להסיק מאחדים מהעקרונות שנמנו לעיל, האומנם ניתן ליישב את הדבר עם העולה מן העקרונות שבטור הימני? ולו הייתה התפיסה החברתית שבתורה מבטאת מחויבות בסיסית לערך החירות, כפי שאחרים ביקשו להסיק מחלק מן העקרונות שנמנו לעיל, איזו משמעות יש לכך נוכח העקרונות שבטור השמאלי?

130 אך ראו דברי הראי"ה קוק, כפי שנמסרו על ידי שלמה זלמן שרגאי, שלפיהם יישום מלא של המצוות החברתיות-כלכליות שבתורה משמעו ביטול רעיון הקניין הפרטי: "מבלי לקבוע מהו המשטר החברתי של התורה, יש להניח בוודאות כי בקיום עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי, ללא ויתורים ופשרות, לא יוכל המשטר של הרכוש להתקיים. כי מצוות התורה ונוסף לזה ה"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" (שרגאי חזון והגשמה קצד). ראו גם שמונה קבצים א, תשעז. על פי הניתוח שאני מציע כאן, יישום מלא של המצוות החברתיות שבתורה אינו מבטל את הקניין הפרטי והמסחר החופשי בכללותם, אלא רק צורות מסוימות שלהם (רכישת קרקעות חקלאיות ועבדים עבריים). על גישתו החברתית-כלכלית של הראי"ה קוק ראו אריאל "אורות החברה". ראו גם להלן בעמ' 79 הערה

אכן, דואליות זו היא שאפשרה לקוראים בתורה, מימין ומשמאל, לזהות כל אחד בדרכו את עמדתה של התורה עם השקפתו המודרנית. אך בדרך כלל קריאות מעין אלה מותרות בפי הקורא טעם מר של אפולוגטיקה ואנכרוניזם, ומורגש הצורך במערכת מושגית אחרת שתוכל לשפוך אור על הבסיס הרעיוני שהחקיקה החברתית-כלכלית של התורה נשענת עליו.

דומני כי פשר הדבר טמון בזיהוי נכון של ערך היסוד שבבסיס המצוות החברתיות שבתורה. ערך יסוד זה אינו השוויון, כמו שהיו שדימו בהשראת התנועות הסוציאליסטיות המודרניות, וגם לא החירות, כמו שדימו אחרים ברוח כלכלת השוק החופשי של העת החדשה, אלא ערך האחוה. במקום אחר ביקשתי להראות שהתורה מעצבת את גישתה החברתית כהרחבה, מעין מטפורית, של מערכות היחסים הראויות להתקיים בין אחים ובין רעים.¹³¹ פסוקים מפורסמים כדוגמת "לא תשנא את אחיך בלבבך [...] וְאֶהְיֶה לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא יט 17–18) מרמזים על ההנחה המקראית הסמויה כי אדם לאדם – אח ורע, כלומר היחסים המאפיינים באופן טבעי אחים ורעים מתפרשים על ידי התורה כמקור השראה לדגם פוליטי-משפטי החל על העם כולו. לעיצוב המבנה החברתי על יסוד ערך האחוה מגוון השלכות בקשת רחבה של עניינים, כגון יחסי שלטון ואזרח, יחסי יהודים ונוכרים, שעליהם עמדתו במאמר הנזכר. כאן אני מבקש לטעון כי ערך האחוה מטביע את חותמו באופן בולט גם על עקרונות היסוד שבחקיקה החברתית-כלכלית שבתורה.¹³²

אכן, עיון חוזר במצוות החברתיות שנידונו לעיל ילמדנו עד כמה לשונות האחוה והרעות משוקעות בחלק ממצוות אלה. פעמים רבות מדגישים הפסוקים כי הלווה, העבד והעני הם אחיו ורעיו של המלווה, של האדון ושל בעל הרכוש:

וְכִי יִמְוֶה אֶחָיִךְ עִמָּךְ וְנִמְכַר לְךָ לֹא תַעֲבֹד בוּ עֲבַדְתָּ עִבְדִּי (ויקרא כה 39).

כִּי יִהְיֶה בְךָ אֲבִיּוֹן מֵאֲחֵיךָ אֶחָיִךְ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לֹא תִאֲמַן אֶת לִבְבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאֶחָיִךְ הָאֲבִיּוֹן (דברים טו 7).

כִּי תִשֶׂה בְרַעְעֶךָ מִשְׁאֵת מְאוּמָה לֹא תָבֵא אֶל בֵּיתוֹ לְעַבֵּט עִבְטוֹ (דברים כד 10).

וְזֶה דְבַר הַשְּׁמֵטָה שְׁמוּטָה כֹּל בְּעַל מִשֶׁה יְדוֹ אֲשֶׁר יִשֶׂה בְרַעְעָהּ לֹא יִגַּשׁ אֶת רַעְיָהּ וְאֶת אֶחָיו כִּי קָנָא שְׁמֵטָה לָהּ (דברים טו 2).

שילוב לשונות האחוה והרעות בפסוקים אלה אינו עיטורי לשון או תפארת המליצה; דגם האחוה הוא המסד הרעיוני שמצוות אלה בנויות עליו והוא מקופל בלשון הכתוב עצמו.

מהם המאפיינים הטיפוסיים של מערכת היחסים הרצויה בין אחים ובין רעים? בין אחים ובין רעים שורה מידה רבה של אחריות הדדית. אחים (אם אכן נוהגים הם זה בזה מנהג אחים) נחלצים זה לעזרת זה בעת צרה ומצוקה.¹³³ עם זאת מערכת יחסים בריאה בין אחים אינה בנויה בהכרח על ערך השוויון. בנוהג שבעולם אח אחד עשיר מזולתו, אדם נתמזל מזלו יותר מחברו, ואין כל עוול בדבר. אכן, פערים

131 פורת "אח ורע".

132 על כך ראו גם יפת "שחרור עבדים" 241.

133 במאמר הנזכר עמדתו על כך, שאין כמו התורה, וספר בראשית בפרט, כדי ללמדנו עד כמה מערכות יחסים בין אחים עלולות להידרדר לתהומות ולאובדן מוסרי (די להזכיר את סיפוריהם של קין והבל, יעקב ועשיו, יוסף ואחיו). שיח האחוה אינו תעודת ביטוח, אלא אידיאל שיש לשאוף להגשמתו.

בנתוני הפתיחה, בכישורים ובמזל עשויים ליצור הבדלים לגיטימיים בכמויות העושר בתוך קבוצות של אחים ורעים. האחוה נמדדת לאו דווקא על פי אמת מידה של שוויון, אלא על פי אמת מידה של רגישות למצוקת האחר ונטילת אחריות כלפיו. אחריות זו אין משמעה מחויבות ליצירת איזון שוויוני, אלא להגשת עזרה פרטנית המתאמת לצרכיו האישיים של הזקוק לעזרה. נדמה אפוא כי התורה מבקשת למסד את הדגם המתקיים בין אחים ורעים ולהפוך אותו לאבן הפינה של הסדריה החברתיים-כלכליים.

כאן טמון המפתח להבנת האופן שבו מתיישבים זה עם זה העקרונות שמימין והעקרונות שמשמאל שנידונו לעיל. מחד גיסא התורה מכוננת חברה שבה בעלי היכולת נושאים באחריות כלפי רווחתם של מעוטי האמצעים. מנגנוני הצדק החלוקתי מעוגנים בחוק כדי שאכן ישיגו את יעדיהם החברתיים, ולא ישמשו מניפולציה בידיהם של שליטים. זה גם מקורה של האחריות הביין-אישית המוטלת על כתפיו של כל אחד מבעלי הרכוש. הלה אינו יכול להסתתר מאחורי הפנייתו של העני אל מנהיגי הציבור (נשיא השבט או המלך), אלא הוא נושא בחובה אישית לתמוך בעני ולקיימו. ולבסוף, זה גם מקור חובתו של בעל הרכוש שלא להסתפק בדאגה לקיומו של העני ולהישרדותו בטווח הזמן הקצר, אלא גם, ושמא בעיקר, לפעול לשיקומו בטווח הארוך ולסייע בחילומו מבור העוני שאליו נפל.

מאידך גיסא שאיפה חברתית זו אינה נובעת ממחויבות לערך השוויון. התורה אינה חותרת לכונן חברה שוויונית מבחינה כלכלית-חברתית, שבה אין מקום לעשירים. היא מכירה בלגיטימיות של ריבוד טבעי המתקיים בחברה בדומה לרב-גוניות המאפיינת משפחת אחים או חבורת רעים. אחריותם של בעלי הרכוש לסייע לבני הקבוצות החלשות להיחלץ ממצב הדחק שהם שרויים בו אין משמעה החובה לחלוק עימם את הרכוש שווה בשווה. זאת ועוד, בעלי הרכוש אומנם מחויבים להפריש חלק מרכושם הפרטי לטובת אחיהם מעוטי היכולת, אולם בכך אין כדי להסיר את האחריות ההדדית מכתפיהם של מעוטי היכולת לתרום את חלקם למאמץ, קרי לגייס את כוחותיהם ולפעול ביעילות לחילוץ העצמי. ולבסוף, מכאן גם נובעת נטייתה של התורה להסתפק במנגנוני תיקון לשוק החופשי ולא לבקש להמיר אותו במנגנון ריכוזי חלופי. תפיסת צדק חברתי שביסודה עומד רעיון האחוה שונה אפוא מתפיסות חלופיות המיוסדות על ערך השוויון או על ערך החירות.

בין אוטופיה למעשה

מערכת המצוות החברתיות-כלכלית שבתורה היא שאפתנית ומהפכנית. לא זו בלבד, אלא שבחלקה היא אף אוטופית; ספק עד כמה היא ניתנת להגשמה בשלמותה. אומנם בספרים הבאים של התנ"ך ניתן למצוא תיאור כגון זה שבמגילת רות, על אודות הנערות המלקטות שיבולים אחר הקוצרים. מבלי להיכנס לשאלת המהימנות ההיסטורית של מגילת רות,¹³⁴ יש בה כדי ללמד שלכל הפחות בעיני מחברה מצוות השדה שנועדו להבטיח את קיומו של העני ואת הישרדותו מתאימות לתיאור שגרת חיים מצויה.¹³⁵

לעומת זאת, ספרי הנביאים והכתובים אינם מתארים הפעלה מסודרת של מצוות היובל, אחת לחמישים שנה, שבה שבות הקרקעות לבעליהן והעבדים משתחררים לבתיהם, או של יישום קבוע של

134 על מועד כתיבתה של מגילת רות ראו דיוויד "רות"; גלנסמן "רות"; זקוביץ רות 33.

135 על כך ראו גם זקוביץ רות 20.

שמיטת חובות אחת לשבע שנים. מצוות אלה, המורות על עריכת רפורמות חברתיות-כלכליות שיש בהן כדי לשקם עניים ולחלצם מן העוני, אינן מתוארות במקרא כחלק משגרת יומם של ישראל. כל שאנו מוצאים בספרי הנביאים והכתובים בהקשר זה הוא תיאורים של כמה מעשים הדומים במידת מה למצוות היובל והשמיטה, הנעשים לצורך שעה מסוימת, בעתות חירום ובשעות דחק. דוגמאות לכך הם מעשיו של המלך צדקיהו בסוף ימי בית ראשון בעניין שחרור העבדים בירושלים הנצורה, והרפורמה החברתית-כלכלית שעליה הכריז נחמיה בתקופת שיבת ציון.¹³⁶ אולם מעשים מקוטעים, אד-הוקיים, אלה, דווקא מלמדים עד כמה מצוות אלה לא היו רכיב קבוע בחיי התקופה. אף הנביא ירמיהו עצמו מעיד על כך, באומרו על יוזמת המלך צדקיהו: "כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: אֲנֹכִי כָרַתִּי בְרִית אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצֵאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדִים לְאֹמֶר. מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תִּשְׁלַחוּ אִישׁ אֶת אֲחִיו הָעֶבְרִי אֲשֶׁר לָךְ וְעַבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים וְשִׁלַּחְתּוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ וְלֹא שָׁמְעוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֵלַי וְלֹא הִטּוּ אֶת אָזְנָם (ירמיהו לד 13–14).¹³⁷

אכן, נראה שהמצוות החברתיות המהפכניות שבתורה, כדוגמת היובל ושמיטת חובות, מציבות רף גבוה כל כך של מהפכה חברתית, עד שאפשרות יישומה בחברה ריאלית, באופן סדיר וקבוע, מוטלת בספק.¹³⁸ הדעת נותנת כי מתוך המערך הכולל של המצוות החברתיות שקבעה התורה, המצוות המינוריות יותר, שאותן סיווגתי לעיל כמיועדות להבטיח את קיום העני והישרדותו, הן נורמות שניתנות באופן עקרוני ליישום קבוע וסדיר.¹³⁹ לעומת זאת, המצוות החברתיות הדרמטיות יותר, שעניינן רפורמות חברתיות שנועדו לשיקום העני והוצאתו לדרך חדשה, נועדו בעיקר לקביעת מצפן ולהתוויית שאיפה.¹⁴⁰ קו הגבול בין האוטופי לבין היישומי עובר בין המצוות האמונות על רפורמות חברתיות המיועדות לשיקום העניים לבין המצוות שעניינן הבטחת קיומם של העניים. לקראת סופו של הספר אשוב להבחנה זו ולהשלכותיה.

136 על כך ראו לעיל בעמ' 41.

137 ראו גם דברי הימים ב, לו 21: "לְמַלְאוֹת דְּבַר ה' בְּפִי יִרְמְיָהוּ, עַד רְצַתָּה הָאֶרֶץ אֶת שְׁבוֹתֶיהָ. כָּל יְמֵי הַשָּׁמָה שְׁבוֹתָהּ, לְמַלְאוֹת שְׁבָעִים שָׁנָה."

138 הד להנחה של התורה כי מצוות שמיטת חובות קשה במיוחד ליישום ניתן למצוא באזהרת התורה שנאמרה בהקשר מצווה זו: "הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן יִהְיֶה דְבַר עַם לְבָבְךָ בְּלִיעַל לְאֹמֶר: קָרַבָה שְׁנַת הַשְּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינֶיךָ בְּאֶחֶיךָ הָאֲבוֹיִן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֵל ה', וְהִזְיָה בְּךָ חָטָא" (דברים טו 9).

139 לדיון בשאלת משמעותו של חוק מקראי בר-יישום ראו ג'קסון משפטים 3.

140 "Most scholars agree that the land reform system described in Leviticus 25 was never put into practice" וראו המקורות שציין שם בהערה 3. ראו גם ויינפלד משפט וצדקה 94; ווסטברוק "יובל" 221; אמית "יובל" 54. לעומת זאת ראו ליונשטאם "יובל" 580: "עצם דין היובל היה נוהג בישראל בזמנים קדומים להלכה ולמעשה"; רופא "השמיטה וחייב ההלוואה" 88: "חוק השמיטה לא היה חוק אוטופי שלא ניתן להגשימו אלא חוק ריאליסטי, המעמיד דרישות מתוננות בפני המלווה". עמדתו של ליונשטאם מבוססת על הצעתו כי דין בית מושב עיר חומה הוא תוספת מאוחרת לדין (לביקורת גישתו ראו לעיל בעמ' 50 הערה 111), ועמדתו של רופא מבוססת על פירוש מינימליסטי שהציע למצוות שמיטת חובות (ראו לעיל בעמ' 35 הערה 51). על כך ראו גם פריד ופרידמן "יובל". למאמר נוסף הטוען כי דין היובל פחות אוטופי מכפי שסוברים פרשניו המודרניים ראו לופינק "עונן" 49.

בליבת הנושאים שהעסיקו את המשפט העברי משחר ימיו, החל מחומשי התורה ועד פוסקי זמננו, ניצב תחום הצדק החברתי. הדאגה לרווחתם של העניים ושל שאר בני השכבות החלשות נקבעה במורשת היהודית כאחד מן התחומים המרכזיים שהמשפט מופקד על הסדרתו. תחום זה, המכונה כיום דיני רווחה וביטחון סוציאלי, או זכויות חברתיות-כלכליות, הוא מן הנושאים הוותיקים ביותר בעולמו של המשפט העברי, ולו הוא הקדיש את מעייניו באופן נמרץ ובצורה מקיפה.

חיבור זה מוקדש לעיון בתפיסות הניבטות מתוך דיני הרווחה שבחומשי התורה ומדיני הצדקה שהתפתחו מאוחר יותר בספרות חז"ל. העיון הנפרש לאורך הספר מעלה כי בצד קווי הדמיון שיש ביניהן מצויים גם קווי שוני. אומנם מבחינות מסוימות דיני צדקה של חז"ל ממשיכים את החזון שהתורה מתווה בחקיקתה החברתית-כלכלית, אך מבחינות אחרות הם מציגים חזון חברתי שונה. בהקשרם של דיני הרווחה, המעבר מן המקרא לעולמם של חכמים מבטא רצף ותמורה כאחד.

הטענה המרכזית של חיבור זה היא כי התורה וספרות חז"ל מכילות יותר מהצעה אחת לדמותה של החברה הצודקת וכי דרושה הבנה מעמיקה של מערכות היחסים בין שני חזונות אלה. חיבור זה נועד לסייע בחידוד ההקשבה לקולות הייחודיים שמקורות התורה וחז"ל משמיעים בתחום זה של דיני רווחה וצדק חברתי ולהזמין מחשבות חדשות על האפשרויות שהמורשת היהודית מציעה לדמותה של חברת מופת.

הספר נכתב במסגרת מחקר שנעשה במכון הישראלי לדמוקרטיה ורואה אור בשיתוף עם המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר באוניברסיטה העברית בירושלים.

ד"ר בנימין פורת הוא ראש המכון לחקר המשפט העברי ע"ש מץ בפקולטה למשפטים שבאוניברסיטה העברית בירושלים וחוקר לשעבר במרכז ללאום, דת ומדינה במכון הישראלי לדמוקרטיה.