

# חסד שבמלכות

צדקה ממלכתית ומדינת רווחה לאור ההלכה



# חסד שבמלכות

צדקה ממלכתית ומדינת רווחה לאור ההלכה

עורך

הרב עזריאל אריאל



אחוזה - המחלקה למדיניות חברתית

ניצן תשפ"ה

חברי המערכת:

הרב יגאל קמינצקי  
הרב פרופ' נריה גוטל  
הרב ד"ר אופיר כהן

עורך:

הרב עזריאל אריאל

עורך לשון:

הרב הראל דביר

עיצוב כריכה:

אודליה פרל



**בהוצאת מרכז תורה ומדינה**

ניצן, ת.ד. 15 מיקוד 7928700

טלפון: 073-2865858

דוא"ל: [merkaz@toramedina.org.il](mailto:merkaz@toramedina.org.il)

אתר: [www.toramedina.org.il](http://www.toramedina.org.il)

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט  
מנהל התרבות, המחלקה למכונים תורניים

© כל הזכויות שמורות

תורה ומדינה - מכון מחקר ע"ר

כסלו תשפ"ה

**רשימת הכותבים:**

הרב נועם אלטמן

הרב איתי אליצור

הרב עזריאל אריאל

הרב אסף ברלינר

הרב אחיה ליפשיץ

הרב מיכאל פואה

הרב דוד קהלת

הרב זאב שמע

## תוכן העניינים

### דברי ברכה

9. הרב יעקב אריאל שליט"א
12. הרב שלמה דיכובסקי שליט"א
14. הרב נפתלי צבי יהודה בר-אילן זצ"ל

### 15. הקדמת העורך

### 23. מבוא

1. מדינת הרווחה - תפיסות שונות • 2. הצדקתה של מדינת הרווחה • 3. בג"ץ "קיום בכבוד" • 4. שאלות לביור

## שער ראשון - אחריות הציבור לצדקה

### 35. א. צדקה פרטית וצדקה ציבורית

1. חובת הפרט והמשפחה בתורה שבכתב • 2. הצדקה הקהילתית בדברי חז"ל • 3. הנימוקים לצדקה הציבורית • 4. המצווה - במעשה או בתוצאה? • 5. ממד הנדיבות בצדקה • 6. מסקנה: בין המצווה האישית לחובת הציבור

### 53. ב. כפייה בצדקה - ביטוי למצוות הציבור?

1. מצוות עשה שמתן שכרה בצדה • 2. כפייה על המצווה האישית • 3. דעת הריצב"א • 4. כפייה מכוח סמכותו של הציבור • 5. דעת הריטב"א, הרדב"ז והמהר"ל • 6. דעת ערוך השולחן • 7. דעת הרמב"ם והשו"ע • 8. פסיקת ההלכה • 9. כפייה ונדיבות בצדקה הציבורית

### 79. ג. גדרה של המצווה הציבורית

1. ראייה מאופן הכפייה • 2. לקיחת צדקה משוטה • 3. לקיחת צדקה מקטן • 4. מי שיצא למדינת הים • 5. "ולשנותן לכל מה שירצו" • 6. זיקת הפרט לצדקה הציבורית • 7. הקרובים והקהילה - מי קודם? • 8. מחובת הפרט לאחריות הציבור • 9. ערכה של הציבוריות הישראלית • 10. מסקנה

## שער שני - צדקה ממלכתית

### ד. צדקה ממלכתית בתורה שבכתב

107

1. צדקה פרטית וממלכתית בתורה • 2. צדקה ממלכתית - מצווה מדברי נביאים? • 3. משמעות המילה 'צדקה' בתנ"ך • 4. צדקה ממלכתית ב'בית האוצר' • 5. מסקנות

### ה. דעת הרמב"ם על צדקה ממלכתית

120

1. "משפט ומלחמות" - וצדקה? • 2. 'צדק' ו'צדקה' בלשונו של הרמב"ם • 3. כפיית צדקה על ידי המלך • 4. כפיית המצוות בידי המלך • 5. חובת המלך להיות בעל מידות טובות • 6. צדקה ממלכתית מכוח המידות הטובות • 7. הרמב"ם לעומת ריה"ל והמהר"ל • 8. דעת הרמב"ם - סיכום ומסקנות

### ו. מקהילה למדינה

165

1. הצדקה הקהילתית והמדינה היהודית • 2. הגוף המחויב בצדקה ציבורית • 3. בין קהילה למדינה • 4. הציבור - ישות עצמאית או שותפות? • 5. "לחונן דלים יקבצנו" • 6. תשתית רעיונית לצדקה ממלכתית • 7. ייחודה של המדינה המודרנית • 8. צדקה מכוח 'שלטון העם' • 9. אחריות ראשונית או שיוויונית? • 10. מסקנה

### ז. דעת הפוסקים בדורות האחרונים

190

1. דיון בדעת הר"ש גורן • 2. התומכים בצדקה ממלכתית • 3. השוללים צדקה ממלכתית • 4. הבחנה בין ממלכה למדינה • 5. מס למדינה ומעשר כספים • 6. מסקנה

### ח. כבוד האדם ואחריותו

216

1. כבוד הבריות ומניעת בושה • 2. התנשאות הנותנים • 3. הימנעות מקבלת צדקה • 4. נימוקים להימנעות • 5. כבודו העצמי של העני • 6. חירות ואחריות אישית • 7. הביטוח הלאומי בהלכה • 8. לקיחת קצבה מהביטוח הלאומי • 9. לגיטימציה לפרנסה מצדקה • 10. צדקה - מחסד לאחווה • 11. מסקנה

### ט. זמינות הסיוע לנזקקים

245

1. מהירות וזמינות • 2. בדיקת הזכאות • 3. הנגשת הסיוע • 4. אי מיצוי זכויות • 5. תמיכה אוניברסלית או סלקטיבית • 6. מסקנה

י. **צדקה ממלכתית וקהילתית - יתרונות וחסרונות** \_\_\_\_\_ 267

1. שחרור היחידים מאחריותם לזולת • 2. שמירת מעגלי הנתינה • 3. טיפוח ממד הנדיבות • 4. צרכים שאינם כלכליים • 5. נוקשות מול גמישות • 6. יציבות לאורך זמן • 7. מלכודת העוני • 8. מניעת מצג שווא • 9. שיקולים נוספים • 10. מנהל תקין • 11. מסקנה

יא. **שילוב המדינה והקהילה** \_\_\_\_\_ 296

1. אחריות משותפת • 2. אחריות המשפחה והקהילה לעומת המדינה • 3. שביל הזהב - מבט עקרוני • 4. מבחן היישום של המודל הקהילתי • 5. התפרקות הקהילות בעולם • 6. חידוש הקהילות • 7. שביל הזהב - למעשה • 8. לקחי מלחמת 'חרבות ברזל' • 9. במבט לעתיד

## שער שלישי - עקרונות למדיניות חברתית

יב. **הצדקה כזכות של העני** \_\_\_\_\_ 317

1. "גוזל את העניים" • 2. האם חובה יוצרת זכות נגדית? • 3. ראיות נוספות לזכות העניים • 4. זכות העני ביחס לקהילה • 5. פגיעה בזכות הקניין • 6. שאיפה לשוויון ולצמצום פערים • 7. כפיית הפרטים על ערך הצדקה • 8. זכויות חברתיות וזכויות קנייניות • 9. 'שיח אחריות' במקום 'שיח זכויות' • 10. מסקנה

יג. **קשיחות וגמישות בצדקה הציבורית** \_\_\_\_\_ 356

1. "ולשנותן לכל מה שירצו" • 2. קופה ותמחוי • 3. אם אין די בקופה • 4. 'דוחקא דציבורא' בפדיון שבויים • 5. העלאת מיסים • 6. חובת צדקה מול צורכי ציבור אחרים • 7. צדקה מול בניית בית כנסת • 8. אחריות תקציבית • 9. משפטי המלוכה • 10. אמות מידה לחלוקת הסיוע • 11. מסקנה

יד. **"די מחסורו אשר יחסר לו"** \_\_\_\_\_ 381

1. סקירה • 2. מיהו עני? - הגדרת 'עוני' בהלכה • 3. דין 'די מחסורו' • 4. ההיקף של 'די מחסורו' • 5. מכירת נכסי מותרות • 6. 'די מחסורו' - בין יחיד לציבור • 7. 'די מחסורו' - במבחן היישום

טו. **מתמיכה לצמיחה** \_\_\_\_\_ 399

1. "גדול הנהנה מיגיע כפיו" • 2. מי שאשם במצבו • 3. המחלוקת בעני המסרב לעבוד • 4. דרכי ביניים ביחס למסרב לעבוד • 5. עידוד תעסוקה • 6. הכשרה מקצועית

טז. קצבאות הנכים כמקרה מבחן \_\_\_\_\_ 428

1. הקדמה • 2. אחריותה של המדינה • 3. ערך האחוה • 4. פיתוי למצג
5. שיקום תעסוקתי • 6. קצבה לנכה בעל אמצעים • 7. אתגר היישום • 8. רעיונות מעשיים

סוף דבר \_\_\_\_\_ 448

## נספח - צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו

א. "צדקתך לבן מלך" \_\_\_\_\_ 453

1. צדקה ממלכתית או משפט צדק? • 2. "ויתן לו מזהב שבא" - מי נותן למי? • 3. פירוש הרש"ר הירש

ב. נבואת הרועים ביחזקאל - רווחה או מוסר? \_\_\_\_\_ 460

ג. צדקה מלכותית בספר דניאל \_\_\_\_\_ 462

ד. שמיטת נחמיה \_\_\_\_\_ 463

ה. "ויכון בחסד כסאך" - תפקיד או מידות טובות? \_\_\_\_\_ 465

1. "מלכי חסד הם" • 2. צדקה אישית או ממלכתית?

ו. המדיניות הכלכלית של יוסף במצרים \_\_\_\_\_ 471

1. התוכנית של יוסף • 2. מדיניות מצרית מול מדיניות יהודית • 3. אספקת מזון כדרך לשעבוד

ז. "וחי אחיך עמך" - במשפחה ובמדינה \_\_\_\_\_ 479

1. חירות, שוויון ואחוה • 2. החברה בדור המבול • 3. ממלכה הצומחת מתוך משפחה • 4. ממשפחה לממלכה ביציאת מצרים • 5. אמנה חברתית מול משפחה מורחבת

סיכום ומסקנות \_\_\_\_\_ 490

ביבליוגרפיה \_\_\_\_\_ 493



## מכתב ברכה

לבני יקירי הרב עזריאל אריאל שליט"א

רבה של עטרת ת"ו,  
וראש תחום חברה ומשפחה במרכז תורה ומדינה,  
רוב ברכות ושלומות

אם חכם ליבך ישמח ליבי גם אני.

ראיתי את החיבור הגדול והחשוב שערכת על מדינת הרווחה במבט יהודי. בו נאסף חומר רב ועשיר ממקורות רבים ומגוונים בנושא מדינת הרווחה וכיצד יש לנהלה עפ"י התורה. ניכר שהכותבים עמלו עמל רב בעבודת נמלים חרוצה של איסוף מקורות רבים, משלנו ומשל אחרים. אתם משווים בין המקורות, מבחינים בהבדלים ביניהם ומוצאים גם מכנה משותף, מוסיפים עיון מעמיק משלכם, ואף מסיקים מסקנות. מגיע לכם על כך יישר כוח גדול. אתם מוכיחים שההלכה יכולה להנחות מדיניות חברתית אקטואלית. שיש לתורה הרבה מה לומר בתחום החברתי-כלכלי כאן ועכשיו.

בעקבות הראי"ה קוק ותלמידיו, אתם רואים את מקור סמכותה של המדינה בדיני המלך, שגם הוא יונק את סמכותו מרצון העם. ומכאן גם המסקנה, שהמצוות המוטלות על המלך בהנהגה המדינית מחייבות גם את המדינה. אלא שלא מצאתם בתורה מקור מפורש לכך שהמלך מצווה על הצדקה. ומכאן הסקתם, שעיקר מצוות הצדקה מוטלת על הפרט, ולא על המדינה.

לענ"ד התורה בכלל לא קבעה במפורש מה צריכה להיות ההנהגה המדינית של המלך. אם תמצי לומר הדברים רק רמוזים בבקשת משה למנות איש על העדה "אשר יצא לפניו ואשר יבוא לפניו" (במדבר כז, יז). אם מדובר במלחמה הדבר מובן יותר, כמו שפירש רש"י (שם), שדוד היה יוצא ובא לפני חייליו, יוצא בראש ונכנס בראש, ולא כדרך מלכי האומות שיושבים בבתיים ומשלחין את חיילותיהם למלחמה. אך למעשה, לאחר שדוד הסתכן, דרשו ממנו אנשיו שלא יצא עוד אתם למלחמה ולא יכבה את נר ישראל. ואכן יציאה למלחמה אינה מתפקידו העיקרי של המלך. מצוות מינוי מלך חלה אחרי כיבוש הארץ שנאמר (דברים יז, יד): "ויִרְשֶׁתָּהּ וישבת בה". כלומר, המלחמות העיקריות נעשו לפני מינויו. ור' רש"י (סנהדרין כ, ב): "עמי הארץ קלקלו - דאילו זקנים שאלוהו לשופטם ולרדות הסרבנים שבהם, אבל עמי הארץ תלו עליו מלחמותיהם, שאמרו (שמו"ב ח, כ): 'ויצא בראשינו ונלחם את מלחמתנו'". ובדומה לזה

כתב הר"ח (שם). משמעות הדברים היא שתפקידו העיקרי של המלך הוא להנהיג את העם בתחום החברתי. ואכן מכאן ואילך התמסר דוד בעיקר לצדקה ומשפט, בעוד שיואב היה ממונה על הצבא (שמו"ב ח, טו-זו). משפט כולל גם צדקה. אומנם אפשר לצמצם את המונח "צדקה" לצדק בלבד, כלומר לצדק חברתי ושלטוני, אך הפרשנים נוטים להבחין בין צדק לצדקה. צדקה היא הרחבה של הצדק לסיעוד אישי ותמיכה פרטנית. זו לא מצוות הצדקה הפרטית, אלא מצוות הצדקה הממלכתית.

על כן צריך לומר, שבקשת משה שהמנהיג יצא בראש העדה היא שעליו לשמש לכולם דוגמה אישית בנושא החברתי. אומנם התורה לא הנחתה את המלך במפורש ובמפורט מהו תפקידו החברתי, אלא רק הנחתה אותו בכיוון כללי. במפורט היא רק אסרה עליו ריבוי סוסים, נשים וכסף וזהב. אלו איפיינו את מלכי אומות העולם שהתרברבו בכיבושים אימפריאליסטיים, בהתפארות בשלל רב, ובהרמונות של נשים. מלך ישראל מנוע מכל אלו. מכלל לאו את שומע הן. עליו להתמסר בעיקר לנושאי פנים. עושרה של הממלכה לא מיועד לפאר והדר חיצוניים, אלא למטרות חברתיות נחוצות. רק דבר חיובי מפורש אחד חייבה אותו התורה, לכתוב לעצמו משנה תורה. לדעת הראי"ה (משפט כהן סי' קמג; מאמרי הראי"ה עמ' 173), ספר זה נועד לקבל ממנו השראה להנהגתו המדינית. עליו לעיין בו במבט ציבורי. מסתבר שבין היתר ההשראה שהמלך מקבל מספר תורה זה הוא הנהגת הצדקה החברתית. הדבר מוכח מהתנ"ך במקומות רבים ובעיקר מפרק ע"ב בתהילים. הציפיות מהמלך שיעשה צדקה, לא רק צדק.

צדקה זו לא באה למעט את חובת הצדקה האישית. אדרבה היא באה להרבות אותה, להגדיל אותה ולעודד את הפרטים לקיים מצווה זו ביתר הידור, בין היתר ע"י הדוגמה האישית של בית המלוכה. אך בעיקר ע"י השלמת החסר שהפרט לא יכול למלא בעצמו. לדוגמה, הפרט מצווה להעדיף את קרוביו ובני עירו, אך דווקא משום כך עלולים להיוותר נזקקים שאין מי שיסעד אותם. וכן יש משימות ציבוריות שרק הממלכה יכולה לסעוד. הדבר נצרך יותר בחיים המודרניים, כגון בתי חולים המצוידים במכשור מתקדם, אך גם יקר מאוד. והוא הדין לתרופות יקרות ומערכת סיעוד גדולה ומקצועית. האזרחים הפרטיים אינם מסוגלים לעשות זאת, גם לא שלטון מקומי. רק השלטון המרכזי מסוגל לכך.

יתרה מזאת, יש נורמות הלכתיות המתעלות ומשתכללות במשך הזמן כשהציבור מבשיל להן, כגון תקנות חז"ל על מידת סדום ומידות חסידות שבמשך הזמן הפכו להיות נורמות מקובלות ומחייבות מעיקר הדין. בהשפעת התנ"ך זלגו רעיונות מוסריים משלנו, השפיעו על התקדמות המוסר בעולם הרחב, והפכו להיות דין המלכויות. אף אנו אימצנו אותן כנורמה הלכתית מחייבת, כגון השבת אבדה לאחר ייאוש (עי' חו"מ רנט, ז בהגהת הרמ"א ובקצה"ח שם), ובדומה לזה דין העבדות. רעיונות הדרור והשוויון מקורם ביציאת מצרים שלנו ובאיסור העבדות של התורה. אלא שכל

עוד נורמת העבדות הייתה מקובלת ונפוצה בעולם, לא אסרה התורה עבד כנעני, אם כי הפכה את מעמדו מבהמת עבודה לאדם משועבד (דיני שן ועין, יום או יומיים, חובת השבת ועוד. עי' רמב"ם סוף הל' עבדים). אחרי אלפי שנים, רעיונות החופש והשוויון התנ"כיים חלחלו סוף סוף לתרבות האנושית, וברוב מדינות העולם העבדות נאסרה בחוק. כיום, רוב הפוסקים סבורים שגם לדידן, העבדות אסורה, שהרי לא תהיה כוהנת כפונדקית. לא ייתכן שאיסור שהתקבל בעולם בהשפעתנו יהיה אצלנו מותר. איני יודע אם ביסמרק היה בקי בתנ"ך (ידוע שלא אהב יהודים, אך אין מכך ראיה ליחסו לתנ"ך, שהתקבל גם ע"י הנוצרים). את רעיון מדינת הרווחה הגה מסיבות פוליטיות. אך אין ספק שכבן התרבות האירופאית, היה ספוג אף הוא ברעיונות חברתיים שמקורן בתנ"ך, אם במישרין ואם בעקיפין. בעקבותיו, הנורמות המקובלות כיום במדינות המתקדמות הן של מדינת רווחה. אי לכך, גם מלכות יהודית בימינו מחויבת בכך. ואדרבה, היא חייבת להתקדם בתחום זה יותר מאחרים ולשמש אור לגויים.

אביך אוהבך

**הרב יעקב אריאל, רמת גן**

## מכתב ברכה

ב"ה מרחשוון תשפ"ד

מכובדי היקר רבי עזריאל אריאל שליט"א!

עיינתי - עיון מהיר - בספר שערך: "חסד שבמלכות - מדינת הרווחה במבט הלכתי", וברשותו, אעלה את רשמיי על הכתב.

א. ראשית - הנושא. נכתבו חיבורים שונים בענין מצוות צדקה ליחיד ולרבים. עדיין לא ראיתי חיבור מקיף, מהחל ועד כלה, בענין חיוב המדינה, כגוף שלטוני, לעסוק במתן צדקה, או ב"רווחה" לציבור.

ב. במשפט האזרחי, התקבלה התפיסה, כי מוטלת חובה על המדינה לדאוג לקיום מינימלי של אזרחיה, כחלק מחוק יסוד "כבוד האדם וחירותו". האם גם במשפט ההלכה, קיימת חובה זו?

ג. עד היכן מגיעה חובת הציבור, או חובת המדינה המייצגת את הציבור, לדאוג לרווחת אזרחיה. האם המדינה מחויבת לספק להם את כל צרכיהם: מזון, דיור, בריאות, חינוך, שירותים חברתיים ועוד ועוד?

ד. אם אכן מוטלת חובה על המדינה, היכן ועד כמה היא, חובת היחיד במצוות צדקה, ומה מקומן של קופות הצדקה למיניהן, במדינה שמחויבת בעצמה בכל הדברים הללו?

ה. האם אין סכנה של ניצול לרעה, כאשר יחידים ולעיתים גם ציבור, יימנעו מעמל עצמי, ויטילו את העול על הציבור, מתוך הנחה כי הערבות ההדדית של הציבור פוטרת אותם מחובת הפרנסה וההשתדלות?

בכל השאלות הגדולות הללו, ואחרות, עוסק חיבור זה.

המחברים מביאים דוגמאות ואסמכתאות מן המקורות ההלכתיים וממחברי זמננו, וגם ממחברים וספרים שאינם אמונים על ההלכה היהודית - וטוב שעשו כך - כי בדרך זו, ניתן להשוות, בין ההלכה היהודית, ובין התפיסות המתקדמות ביותר של "מדינת הרווחה".

אנו נמצאים כעת במצב קשה של מלחמה עם ישמעאל - "והוא יהיה פרא אדם" (בראשית טז, יב) - כדברי החפץ חיים זצ"ל לאבי מורי זצ"ל, ערב עלייתו ארצה, בשנת

תרצ"ג. בהקדמה לספרו 'נאות דשא' (הדרנים על הש"ס), הוא מביא את הדברים שאמר לו החפץ חיים ערב נסיעתו:

היות והתורה היא נצחית, על כן, כאשר נאמר: "והוא יהיה פרא אדם", בלשון עתיד, הכוונה היא שישמעאל יישאר לעולם פרא אדם. גם אם ישכיל ויחכים, ויהיה פרופסור (לשון החפץ חיים), יישאר פרא אדם, והפראות לא תסור ממנו לנצח.

ואעפ"כ, אמר לאבי מורי, שיעלה ארצה, ויבנה את ביתו בארץ ישראל. וכך הוא עשה. המלחמה הקשה, מביאה גם לחץ כלכלי כבד. אוכלוסיות בדרום ובצפון מפונות מבתיהם, ענפים שלימים במשק מושבתים. עד כמה חובת המדינה לדאוג להן?

שאלה קשה לא פחות: הוצאות המלחמה מרובות. יש צורך לקצץ באופן חריף בכל פעילות שאינה בטחונית. עד כמה מותר לקצץ בתקציבים של רווחה. האם מותר למחוק כל הוצאה שאינה בטחונית או בריאותית?

אלו שאלות קשות ביותר. אני מבקש מן העורך שליט"א ומתלמידי החכמים הנלווים אליו, שיעסקו בהן. בגלל המצב הקשה והחריף, יש צורך בתשובות הלכתיות מיידיות. קשה להמתין למהדורה שניה של הספר - שבודאי תבוא!

אני מודה למחברים, על שפתחו צוהר לתחום הלכתי לא נדרש, ואולי בזכותם ובזכות ספר זה, יעסקו הלומדים בתחומי הלכה שעדיין לא התבררו דיים.

תודה רבה על החיבור הטוב והמועיל. אני מצפה שיבוא לו המשך, הן מידי המחברים עצמם, והן מתלמידי חכמים שיעסקו בנושא זה.

הקב"ה ידביר ושונאינו תחתינו, ויזכה את כל חיילינו וכוחות הבטחון לגבור על האויבים והשונאים למיניהם, ויחזרו כולם - כולל השבויים והנעדרים - לביתם, חיים בריאים ושלימים, וכל העקורים יחזרו לשכון במקומם, ובא לציון גואל.

בברכה מקרב לב,

**רפאל שלמה דיכובסקי**

חבר ביה"ד הגדול ומנהל בתי הדין

בדימוס

## הרב נפתלי צבי יהודה בר אילן זצ"ל

# מכתב ברכה

הרבמב"ם פוסק בהלכות מתנות עניים (פרק י הלכה א):

חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה, שהצדקה סימן לצדיק זרע אברהם אבינו, שנאמר: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו לעשות צדקה", ואין כיסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה, שנאמר: "בצדקה תכונני", ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה, שנאמר: "ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה".

מכאן שמצוות צדקה מיוחדת בכך שיש לה השלכות רבות משמעות הן לפרט והן לכלל, הן בהווה והן לעתיד לבוא. כל הנותן צדקה הולך בדרכו של אברהם אבינו. יש בצדקה משום חיזוק הדת ותיקון העולם בכך שהיא מקדמת את עוצמתה של כל קהילה וקהילה ושל המדינה בכללה והיא מקרבת את הגאולה.

הספרו בעריכתו של הרב עזריאל אריאל דן בהרחבה בגדרי מצוות צדקה הפרטית והציבורית בימים ההם ובזמן הזה. לפי הידוע לי ספר זה הוא הראשון שיש בו בירור הלכתי מקיף על חובתן של רשויות השלטון השונות לשאת בעול גיהול הצדקה הציבורית.

השל"ה (פרשת משפטים, תורה אור לט) כותב:

"ו**יאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים**...". ומה שאמר "ראו" - לומר שתי כוונות: אחד לראות בספר לעיין אחר הדין, והשני לראות מתוך התבוננות השכל.

דיוניהם של הרבנים המחברים מבוססים לא רק על העמקה בשאלות הלכתיות אלא גם על ניסיון רב, הלכה למעשה, בכל הקשור ליזמות ולמפעלי צדקה וחסד. מלבד זאת למחברים הכרות קרובה עם הנעשה בתחומים אלו במדינת ישראל.

**תפילותינו וברכותינו שה' יזכה במהרה בימינו את הרב העורך, את המחברים ואת כולנו לראות בהתגשמות החזון של מלכות חסד על פי התורה במלוא תפארתו.**

בברכת התורה,

**נפתלי בר אילן**

ניסן תשפ"ד

## הקדמת העורך

הרב קוק זצ"ל, במכתב לסופר אז"ר (מאמרי הראי"ה ח"ב עמ' 505-504), מתאר את מצבו של עם ישראל בגלות, ללא יכולת לקחת אחריות על עיצוב המדיניות במדינות שבהן חי:

הפחד החומרי מכל שוטר קטן הביאנו לידי הכנעה של שפלות להתפייס עם ההכרח... ועל כן ליהודי הגלות רחוק וזר גם לחשוב, שתהיה לנו משטרה יהודית ושוטר יהודי. הנהגת המשטרה ועניין הפקידות - חלק הגויים המה. וכך נשרשה הדעה הזאת אצלנו, עד שרבים חושבים כי בלי ה"גאראדאוואי" הנוכרי אי אפשר ליהודים להתקיים, שבכל עת צרה צריכים לפנות רק אליו כמו למגינם ומצילם.

וכן הדבר נוהג גם בענין המשטר הרוחני. הספרות שלנו תוכל לכלכל בקרבה... "פתרונים לשאלות הנצחיות", אבל לא "פתרונים לשאלות הזמניות". השאלות הזמניות וכל המדעים הבריאים בכלל הם בבחינת "שוטר-קוקי" [=שוטר גוי], שצורה ישראלית היא עמו כלאיים גמורים.

אבל כל אלה הרעיונות וכיוצא בהם - פרי הגלות המה, תולדות של הטומאה הרצוצה, שארסה מחלחל בקרבנו מאז גלינו מארצנו ונשברנו מהיות גוי חי שוכן בארצו ונְשִׁינוּ טובה.

שכחנו שהשאלות הזמניות הנם צורכי ציבור גדולים ואדירים, וצורכי ציבור הנם תמיד עומדים במדרגה אחת עם לימוד התורה, שגם היא "נבראת בשביל ישראל" (קהלת רבה פ"א א [פס' ד]...)...

אומנם אין לשימושי החיים, המשתנים ועוברים בפאזאות מדור לדור ומתקופה לתקופה, אותו החיל והחוסן שיש לענייני הרוח הגבוהים והנצחיים. ומטעם זה עצמו אנו רואים, שיד ההרס והחורבן שהייתה בנו האבידה מתוכנו את כל רכוש החיים החילוניים שלנו, את כל ספרי המדע וכל עסקי החיים שהיה עם גדול כעמנו עסוק בהם בשבתו על אדמתו - כל זה נמחה ונאבד כליל...

אבל בא הזמן שאנו צריכים להתחשב עם חיי המציאות ולהרחיב את תחומנו. אין אנו יכולים ואיננו רשאים להיות מעכשיו בנידון זה מה שהיינו מלפנים על פי ההכרח של הגלות. שם השלכנו את יהבנו על השוטר הגוי, ואם היינו צריכים למדעים פנינו אל לשונות הגויים. לא כן פה בארץ ישראל. פה חיי קהילותינו ומושבותינו בידינו, ואנחנו צריכים לפקח על רכושנו החומרי והמוסרי. אנו שבים לתחייה... אפשר להסיח דעה מזה בגלות... אבל לא כאן בארץ ישראל - במקום שהתחייה קורעת סגור עינינו גם בעל כורחנו.

בסוף דבריו קורא הרב:

להרחיב את גבול הקודש גם על כל חיי החול ועל כל דרישותיהם, ועל כל המדעים הנדרשים להם.

האחריות החברתית אינה עוד נושא ב"חיי החול" שעל המדינה היהודית לטפל בו. זהו נושא ערכי שקשור בטבורו אל הקודש. וכך כותב הרב זצ"ל (אורות הקודש ב, תקסא, התעלות העולם פרק לב - המגמה החברתית המשיחית: שמונה קבצים ז, טז):

כשאנו נשאלים על החיים החברתיים: מה היא מגמתם? אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבוא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם...

מוכרח הדבר, שאנשים צופים ימצאו, שכל מעיינם יהיה שקוע באותן המגמות העליונות, וחזיונם יהיה עולה ומרעיף על גבי החזיונות החברתיים, הנוטלים כל כך מקום כמותי גדול בעולמנו. אותו הרוח המחיה את החיים החברתיים צריך שיהיה בעצמו לקוח מאצילות הרוח העליון של... החיים הקדושים השמימיים... וממילא הוא מוכן להיות עושה בחיים החברתיים מעין דוגמתו, מעין דוגמא של מעלה, להשכין את שלום המרומים בארץ, ושכינה בתחתונים. זאת היא המגמה היסודית של נשמת ישראל: לחיות חיים אלהיים במובן החברתי...

מלכות בית דוד היא דוגמת מלכות שמים העליונה, והסגולות השמימיות גנוזות בה, והן מוכרחות לצאת לאור בכל מילואם, במילוי המלכותי, בהתכוננות כיסא ד' על מכוננו, על כיסא דוד ועל ממלכתו.

**בדברים אלו קורא הרב לאחד שלושה ערכים: הקדושה, המוסר החברתי והמלכות.**

תביעה נוספת לגיבוש מדיניות חברתית יהודית עולה מדברי הרב בעין איה (ברכות ט, יב):

באשר לסדום הייתה שיטה מדינית של שנאת החסד וקבעו על ידי זה הנהגה מסודרת, אם כן מי שחלק עליהם, אין די לו רק בשלילת שיטתם, כי אם צריך להעמיד שיטה משוכללת ראויה להנהגה מדינית על פי דרכי החסד. וזאת הייתה מידתו של אברהם שתיקן את החסד בדרך קבוע ומסודר, כמו שנאמר עליו (בראשית יח, ט): "אשר יצווה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט".

והוא מוסיף:

לשלילת הנהגה של מיעוט צביון החסד ראוי להילחם לא רק בדרך שלילה של אי החזקת השיטה ההיא המתנגדת למוסר הקדוש של תורתנו הקדושה, כי אם להתגבר במלחמה חיובית לבנות מערכת הנהגה על פי מידתו של אברהם אבינו ע"ה של תגבורת מידת החסד.



## ומכאן החשיבות הגדולה שיש לעיצוב של מדיניות חברתית במדינה היהודית על פי התורה.

קריאת כיוון חשובה קיבלנו לפני מספר שנים מד"ר יקותיאל צבע, שהיה שנים רבות מנהל אגף המחקר, התכנון וההכשרה במשרד העבודה והרווחה. וכך אמר בהרצאה שנשאה את הכותרת: "דילמות ערכיות במדיניות רווחה"<sup>1</sup>:

במהלך השנים נוצרו דגמים שונים של מדינות רווחה. כאשר בוחנים את הדגמים השונים, ניתן לזהות השפעה מכרעת להיבטים ערכיים ודתיים המונחים בתשתית של הדיון ושל העמדות השונות. מדינות בחרו בדגמים שונים מאחר שהושפעו מן התפיסות הדתיות העמוקות שהיו בהן גם כאשר החברה עצמה הייתה חילונית. כך למשל, אי אפשר להבין את החברה האמריקנית מבלי להבין את התשתית של הנצרות הפרוטסטנטית שם.

בלי החלטות ערכיות אין החלטות מנהליות! מובילי הדעה הם אנשי רוח. מצד אחד, יש בסיס ערכי איתן למדיניות הרווחה של המדינה. שירותי הרווחה בישראל הוקמו על ידי שרים ממפלגות דתיות. לאור זה ניתן היה לצפות לכך שיהיה למורשת ישראל ביטוי מובהק בחקיקה החברתית במדינה; אבל זה לא כל כך קרה.

כאשר משטר רווחה מעוגן היטב בתוך בסיס ערכי, קשה לפגוע בו. אבל משטר הרווחה בישראל אינו יציב. השיח הציבורי סביבו היה חלש גם בתקופה שבה היו בו קיצוצים כבדים ביותר (2002). התפיסה היהודית לא תורגמה מן הקהילה למדינה. זוהי סוגייה שחשוב לדון בה ולהעמיק בה עד שמתוך כך ייווצר העיגון הערכי הנדרש.

בדומה לכך כתבה השופטת דפנה ברק-ארז, במאמרה "זכויות חברתיות במשפט הישראלי - הגנה ישירה, הגנה עקיפה ואתגרים להמשך הדרך" (ספר אדמונד לוי עמ' 53 ועמ' 73-72):<sup>2</sup>

קיים פוטנציאל לא ממומש דיו בכל הנוגע לחיזוק מעמדן של הזכויות החברתיות בישראל, גם באמצעות פנייה למקורות ההשראה התרבותיים המיוחדים לישראל...

עד כה, לא נשענה הפסיקה שעסקה במעמדן של הזכויות החברתיות הישענות של ממש על עולם התכנים היהודי.

וכך כתב גם פרופ' משה הלינגר במאמרו "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי" ('מבקשי צדק' עמ' 134-133):

1. ההרצאה ניתנה בכנס השנתי של מכון התורה והארץ, י"ג בשבט תשע"ז. סיכום ההרצאה מופיע באתר מרכז תורה ומדינה.

2. ועי' בספרה 'לקרוא משפטים בתנ"ך' (עמ' 127-126).

הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, אין לה משקל רב בדיון הציבורי בסוגיות אלו... לסוגיות החברתיות המוסריות, המרכזיות כל כך בעולם המסורת היהודית, אין תרומה של ממש לדיון הציבורי במדינת ישראל.

כמו בנושאים אחרים, אין מדובר על הליכה בעקבותיהם של העמים שהקימו בארצותיהם את המדינה המודרנית, אלא על 'השבת אבדה' שתחזיר אלינו רעיונות שמקורם בתורתנו. עמד על כך אמו"ר, הרב יעקב אריאל, במאמרו "המדינה והקורונה", פרק א ('מכת מדינה' עמ' 11-12):

הרעיון של מדינת הרווחה המודרנית התפתח רק בעת החדשה. הוא התאפשר בעיקר עם ניצניו של המשטר הדמוקרטי. השלטון רצה לרכוש את אמון העם בכך שידאג לרווחתו. השיקולים היו בעיקר של אינטרסים תועלתיים, עקב נסיבות פוליטיות, אך אין להתעלם מכך שהיו לזה גם מניעים אידיאולוגיים. ספר הספרים היה ידוע ומוכר בעולם, וגם פוליטיקאים השתמשו בו למטרותיהם. לתנ"ך ולקהילה היהודית הייתה השפעה סמויה על התפתחות זו.

והוסיף על כך במאמרו "צדק צדק תרדוף" (אמונת עתיד' 104, עמ' 134):

אחד הזרזים לרעיון הרווחה הציבורית היה תרגום הרמב"ם לאנגלית. הוגי דעות נוכרים שקראו ברמב"ם על חיוב הקופה הציבורית התפעלו מהרעיון, ובעקבותיו הניעו את הרעיון של מדינת הרווחה.

הציונות הדתית הרימה בעבר את הדגל החברתי. תנועת 'הפועל המזרחי' חרתה על דגלה את הסיסמה: 'תורה ועבודה', שהיה בה שילוב בין לימוד התורה וקיומה לבין השאיפה לתיקון חברתי תוך נטייה חזקה לכיוון סוציאליסטי. במהלך השנים, שקעה שמשו של רעיון זה, והציונות הדתית מצאה את עצמה במבוכה מסוימת. מצד אחד, המודעות לחסרונות הערכיים והמעשיים של הסוציאליזם יצרה נטייה חזקה לימין הכלכלי-חברתי, אולם מן הצד השני נותרה ואף התעצמה בה האחריות החברתית. קפיטליזם קיצוני שמטפח אדישות לגורלם של החלשים בחברה היה זר לה מאוד, בהיותו מנוגד בעליל לדרכה של תורת ישראל. עם זאת, מאחר שנזנחה החלופה הסוציאליסטית, ניתן היה לראות בציבור הדתי-לאומי שתי תנועות שנראו מנוגדות: עשייה חברתית נרחבת ברמה האישית, לצד קושי לומר אמירה ברורה ברמת המדינה. החלל הריק נדרש להתמלא. ואכן, בשנים האחרונות ניתן לראות עושר רב של כתיבה בנושאים אלה בסדרה של ספרים: הרב רועי ז"ק, בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' ('כתר' כרך יא); פרופ' בנימין פורת, בספרו 'צדק דלים'; הרב יוסף יצחק ליפשיץ, בספרו 'כלכלה וערכי היהדות'; הרב עדו רכניץ, בספרו 'רווחה וערכי היהדות'; ועוד. נעזרנו רבות בכלם, בין אלה שבחרנו להביא מהם בהרחבה ובין אלה שדבריהם נמצאים ברקע של הברור התורני. תשתית נוספת היא הספר 'זחי אחיך עמך' שיצא לאור לפני מספר שנים בעריכתו של כותב שורות אלה.

**בספר הנוכחי אנו מבקשים להיענות לאתגר, ולהתוות את הדרך למדיניות חברתית על פי התורה במדינה היהודית.** עיקרו של הספר הוא בירור גישת ההלכה היהודית לרעיון 'מדינת הרווחה'. בניסוח עכשווי, נבקש לעסוק בשאלה אם המדינה חייבת לספק לכל אזרחיה תנאים לקיום בכבוד; וזאת תוך הבחנה בין מה שעולה מן המקורות ההלכתיים כחובה מוחלטת לבין התנהלות ראויה שאין בה חובה גמורה. האם הציבור בכללותו אחראי לעניים, או שמא זו אחריות המוטלת על כל אדם כפרט? ואם מדובר על אחריות ציבורית, על איזה ציבור מדובר - הקהילה או המדינה? ובמילים אחרות: האם העיסוק של המדינה בצדקה הוא הלכה מחייבת - מן התורה, מדברי נביאים או תקנה מדרבנן? ואם לא, האם ראוי שהמדינה תעשה זאת לפנים משורת הדין, מכוחה של מידת חסידות קולקטיבית? ושמה יש לראות את אחריותה של המדינה דווקא בחינוך ועידוד של האזרחים לקחת אחריות על חבריהם ברמה האישית והקהילתית ולא לעסוק בכך בעצמה?

משאלות אלו נובעות שאלות נוספות: אם נקבל את ההנחה שהדאגה לעניים היא חובת המדינה, האם זוהי זכותם של העניים, שאותה הם יכולים לתבוע ממנה? מהו מרחב שיקול הדעת שנותר בידי המדינה באשר להיקף התמיכה בהם? ובכלל, מהי הזיקה שבין אחריות המדינה לבין אחריותם של הפרטים, המשפחות והקהילות?

המורכבות והעמימות במקורות בנושא זה נובעות בין השאר, מן העובדה שבמשך רוב שנות קיומו של עם ישראל כעם לא הייתה לו יישות ריבונית עצמאית, כפי שזיהה הרב קוק זצ"ל בדבריו שהובאו לעיל. לפיכך, הלכות מדינה ואף עקרונותיה לא נידונו ברובח הראוי במקורותינו. **בוודאי הדבר נכון בנוגע למדינת הרווחה המודרנית בצורתה הנוכחית**, שהיא יצירה של הדורות האחרונים, שנבעה משינויים עצומים שחלו במדע, בטכנולוגיה, בכלכלה, בתרבות ובמחשבה המדינית.

הספר פותח בהצגת 'בג"ץ קיום בכבוד', שבו התייחס בית המשפט העליון לתביעה לראות ב'קיום בכבוד' זכות יסוד שעל המדינה לספק בכל מצב ובכל תנאי. ההתייחסות לפסיקה זו חורזת את כל הספר.

הספר מחולק לשלושה שערים:

**השער הראשון** מוקדש לצדקה הקהילתית וליחס שבינה לבין הצדקה האישית. מתוך כך הוא עוסק במתחים שבין ממד החובה והכפייה שיש במצווה לבין ממד הנדיבות, ובין המעשה לבין האחריות לתוצאה, ובזיקה שבין המתחים הללו לבין ההבדלים שבין הצדקה האישית והציבורית.

**השער השני** מוקדש לבחינת היחס בין צדקה קהילתית לצדקה ממלכתית. ראשיתו בבירור עקרוני, האם יש מקורות מבוססים דיים לחיוב בצדקה ממלכתית. לדעתנו, אין דרך להשיב בחיוב על שאלה זו. בהמשך השער נבחנים היתרונות והחסרונות

שיש לכל אחת מן הדרכים הללו לקיומה של המצווה בציבור, ומוצעת דרך לשילוב ביניהן.

**השער השלישי** הוא יותר יישומי, ונוגע בעקרונות למדיניות חברתית הנובעים מן הבידורים שבשערים הקודמים. הוא מסתיים במקרה מבחן: הדרישה להגדיל את קצבאות הנכים.

הדיון הוא הלכתי בעיקרו, אולם מאחר שהוא נוגע בשאלות רבות שאינן הלכתיות מובהקות, הוא נעזר גם במקורות רעיוניים - חלקם מבארים עקרונות בסיסיים שעומדים ביסודה של ההלכה, וחלקם עומדים בפני עצמם. כל זה נעשה מתוך השוואה למקורות מעולם החול.

קראנו לספר בשם 'חסד שבמלכות' מאחר שהוא עוסק בממשק שבין שני ערכים חשובים אלה: ה'חסד' וה'מלכות'. לא מדובר כאן על "הרכבה שכונית" בין שני ערכים שונים, אלא על "הרכבה מזגית" עמוקה בהרבה. כאן מתברר מקומה הראוי של מידת החסד בתוך המערכת הממלכתית הישראלית, מערכת שמהווה כלי הביטוי הפוליטי של אומה ששלוש תכונות מאפיינות אותה: "רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (יבמות עט. א).

ימי המלחמה, שאנו שרויים בה מאז שפרצה בשמחת תורה תשפ"ד, מאתגרים מאוד את תפיסת הערבות ההדדית בין בני עמנו ובין כל אחד מאיתנו לבין מדינתנו. אתגרי התקופה מחייבים אותנו להעמיק את תודעת האחוה הלאומית ולפעול לאורה בנושאים הכואבים והמאתגרים העומדים על הפרק. מבין השיטין של הדיונים במדיניות החברתית, מבצבצות גם הנחות יסוד משמעותיות שיש בכוחן להעשיר את הדיון ולקרב את הלבבות. ובכך תתקיים בנו נבואתו של ישעיהו (נד, יד): "בצדקה תיכונני, [=ואז] רחקי מעושק [=מן הגויים העושקים אותך] כי לא תיראי, וממחיתיה כי לא תקרב אלייך". נבואה זו מקבלת משנה תוקף ומשמעות לאור דברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה ה"א):

חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה... ואין כיסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה, שנאמר: "בצדקה תכונני", ואין ישראל נגאלין אלא בצדקה, שנאמר: "ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה".

בדברים אלו של הרמב"ם פתח הרב נפתלי צבי יהודה בר אילן זצ"ל את מכתב הברכה שלו לספר, ובעיצומם של ימי ההכנה לדפוס נתבררנו על הסתלקותו מאתנו. בעבודתנו נעזרנו רבות בספריו: 'נקדש בצדקה' על הלכות צדקה בדורנו, וארבעת הכרכים המונומנטליים של 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה'. במהלך העבודה פנינו מספר פעמים אל הרב בר אילן לקבלת הבהרות והרחבות למה שכתב בספריו, וכולן משוקעות בתוך הספר. יהיה חיבור זה נר לזכרו, ושפתותיו תהיינה מדובבות בקבר בכל עת שבה יילמדו דברים שאמר וכתב בימי חייו.

תודתנו נתונה ליועץ האקדמי, ד"ר אורי בגנו, שעומד בראש המחלקה המדעית 'מדע תורתך' במרכז תורה ומדינה, שהאיר את עינינו מנקודת המבט של מדעי המדינה על השאלות שעסקנו בהן.

תודה מיוחדת לחברי בית המדרש בהרצליה, הרב נדב טייכמן והרב יובל גלאס, שתרמו תרומה גדולה לביירוים ההלכתיים בספר.

וכל הכול - תודה שלוחה לצוות המסור של מרכז תורה ומדינה, והעומד בראשו, הרב יגאל קמינצקי שליט"א, ולכל השותפים והמסייעים.

### **עזריאל אריאל**

מחלקת 'אחוה' למדיניות חברתית יהודית

מרכז תורה ומדינה

ערב ראש השנה תשפ"ה

#### **כמה הערות טכניות המתייחסות לציטוטים ממקורות שונים:**

א. בכל המקורות המצוטטים בספר, נפתחו ראשי תיבות והכתיב הוסב לכתיב המלא המקובל כיום, וכן נוספו בהם ציוני מקורות (בתוך סוגריים עגולים), השלמת מילים חסרות [בתוך סוגריים מרובעים] וסימני פיסוק.

ב. ההדגשות בכל הציטוטים אינן במקור ונעשו בידי העורך.

ג. תוספת הסבר של העורך בתוך ציטוט מופיעה בסוגריים מרובעים כאשר לפניה הסימן: =.



## מבוא

לפני שנפתח בדיון ההלכתי אודות מדינת הרווחה, עלינו לברר את השורשים ואת עקרונות היסוד המנחים אותה.

### 1. מדינת הרווחה - תפיסות שונות

נפתח את הדיון בעיון בתולדות התפתחותה של מדינת הרווחה ובאסכולות השונות הדנות בה, במטרה להבין את ההיגיון שעומד בבסיסה.<sup>1</sup>

מקובל לראות את ראשיתה של מדינת הרווחה המודרנית בשורת תקנות של קנצלר גרמניה, אוטו פון ביסמרק, בסוף המאה ה-19, שיצרו ביטוח סוציאלי במימון המדינה למקרי תאונות בעבודה, ולפרישה מעבודה מסיבות זקנה ובריאות. במהלך המאה ה-20, ובעיקר במחציתה השנייה, לאחר מלחמת העולם השנייה, אימצו בהדרגה כל המדינות המפותחות מדיניות רווחה כלשהי, וכיום כל המדינות המערביות הן מדינות רווחה במידה רבה או מועטת. הסיבה לתהליך זה נעוצה במידה רבה בתהליכי מודרניזציה ודמוקרטיזציה שהתרחשו במאה ה-18. השליטים, שבימי הביניים נחשבו כבעלים של המשאבים הלאומיים, ושלטו באופן מלא בכלכלה, החלו בהדרגה לאמץ את תפיסת השוק החופשי ולצמצם את שליטתם. המהפכה התעשייתית והמעבר לערים הביאו לאובדן מטה לחמם של רבים שלא הצליחו להתמודד עם תנאי השוק החדש, שבו היציבות הכלכלית מעורערת. מלחמות העולם של המאה ה-20, עם ההרס והאובדן העצומים שבאו בעקבותיהן, העצימו מאוד את התהליך. המצב הכלכלי הפך לפצצת זמן חברתית ופוליטית, שהביאה את השלטונות לקחת את האחריות לסייע בדרכים שונות לקבוצות החלשות בחברה.

במחלוקת הפוליטית שבין הימין הכלכלי לבין השמאל הכלכלי ניתן לאפיין ארבע עמדות בסיס, שמקרינות על היחס של כל קבוצה למדינת הרווחה:

א. עמדה **ליברטריאנית**, הגורסת כי אין למדינה להתערב כלל בשוק או להיות אחראית לרווחה. עמדה זו נובעת מן הליברליזם הקלאסי. יש שיראו בעמדה זו תפיסה מעשית - שוק חופשי ומיעוט במיסוי הם הדרך הטובה להביא לרווחה לכלל האזרחים - ברוח תפיסת "היד הנעלמה" (hand invisible) של אדם סמית. יש שיראו בכך עמדה מוסרית - לאדם צריכה להיות חירות מלאה, ובכללה חירות הקניין והרווח, וכן אחריות מלאה על מעשיו ומחדליו, תוך נכונות לשאת בתוצאות

1. סקירה זו מבוססת על ספרו של ד"ר עופר אריאן 'ישראל ומדינת הרווחה' (עמ' 30-11). הרחבה של הנושא נמצאת בספרו של פרופ' ג'וני גל 'ביטחון סוציאלי בישראל'.

של בחירותיו; ומתוך כך יש להתנגד לכל פגיעה ברכושו או חירותו של אדם אחד לטובת אדם אחר.<sup>2</sup> לפי תפיסה זו, מיסוי הנועד לצרכי רווחה פגום מוסרית. בהקשר זה ניתן להזכיר את הכלכלן מילטון פרידמן, את פרופ' רוברט נוזיק ואחרים שקידמו תפיסה כזו. אין הכרח לומר שבעלי תפיסה זו יטענו שהחברה פטורה מלדאוג לעניים, אלא שלדעתם, הדבר אמור להיעשות באופן וולונטרי, על ידי בני משפחה, שכנים וחברים, וכן על ידי נדיבים ועמותות שונות. יש גם שטוענים באופן קיצוני יותר שעצם מושג הצדקה הוא בעייתי, משום שהוא מעודד תלותיות והסתמכות על אחרים ומתמרץ את העניים להישאר בתוך מעגל העוני.

ב. עמדה **שמרנית-רפובליקנית**. עמדה זו מורכבת משני יסודות שנכרכו זה בזה. יסוד אחד הוא השמרנות - שלילת התערבות המדינה בשוק החופשי. יסודה של תפיסה זו בליברליזם הקלאסי המדגיש את ערכי החירות והאחריות האישית. היסוד השני הוא הרפובליקני, שמשמעותו ראיית הציבור כיישות העומדת בפני עצמה ולא רק כאוסף של פרטים. מנקודת מבט זו המדינה נתפסת כמשקפת ערכים משותפים, וקרובה יותר למדינת ברית. בשיח הקיים היום, עמדה זו על שני יסודותיה מתנגדת למדיניות רווחה ומבקשת לצמצם אותה ככל האפשר. נדמה שהתנגדות זו נובעת משני מקורות: המקור הראשון הוא הערכים הליברליים העומדים בתשתית תפיסה זו, כאמור. המקור השני, המזוהה עם הניאו-שמרנות, הוא תגובת נגד לשיח הפרוגרסיבי, שרואה את העולם כשדה קרב בין מדכאים למדוכאים ורוצה לגייס את המדינה לתיקון העוול. שלילת התפיסה הזו היא סיבה נוספת להתנגדות להסדרים הנעשים ע"י המדינה.

ג. עמדה **סוציאל-דמוקרטית**. זוהי עמדת פשרה בין מרקסיזם-סוציאליזם, שבשורשו איננו דמוקרטי, לבין דמוקרטיה. עמדה זו מכירה במחירים הכבדים שיש למשטר כלכלי קומוניסטי, שמבקש ליצור שוויון מלא בין כל האזרחים. הניסיון הראה שבכל מקום שבו יישמו אותו, הדבר הביא לעריצות ולמחסור. לכן עמדה זו מוותרת על חתירה לשוויון מלא, ומחפשת איזון בין שמירה על כלכלה פורחת לבין צמצום הפערים הכלכליים בחברה. עמדה זו - במינוחים שונים - רווחת במדינות רבות בעולם.

ד. עמדת **שמאל פרוגרסיבית**, הגורסת כי על המדינה לחתור ככל האפשר לצמצום פערים כלכליים. יש לשים לב להתפתחות שיש בעמדה זו ביחס לתפיסות שמאל מסורתיות. בשיח העכשווי, עמדה זו מתחברת לתפיסות המפרקות את מעגלי הזהות האנושיים, כופרות בכל זהות קולקטיבית, ותופסות את העולם האנושי כמערך של מדכאים ומדוכאים. לתפיסה זו, תפקידה של המדינה הוא להילחם בדיכוי הזה, ולשם כך עליה לאפשר רווחה ככל האפשר לחלשים בחברה. היא דורשת לאפשר

2. עמד על כך פרופ' ג'ונתן היידט בספרו 'מדוע אנחנו תמיד צודקים' (עמ' 144, 171, 186, 276).



לכל אדם להגדיר את עצמו בלי תלות בשום מסגרות או הגדרות חברתיות, וכמו כן לתת העדפות למוחלשים ולמדוכאים על חשבונם של הפריבילגים והמדכאים. וליתר העמקה.

המהפכה הצרפתית העלתה על נס שלושה ערכים: חירות, שוויון ואחווה; אלא שבהקשר הכלכלי, ניתן לראות שבמידה רבה, ערכי השוויון והחירות עומדים בסתירה מעשית זה לזה.<sup>3</sup> מצדדי החירות הכלכלית מדגישים את זכותו של כל אדם לצבור ממון ולהשתמש בו כרצונו. לעומתם, מצדדי השוויון הכלכלי דורשים מהאדם להגביל את רווחיו ולשתף בהם את האחר. תפיסת החירות הכלכלית מעצימה את אחריותו של האדם על עצמו ועל גורלו, בעוד שתפיסת השוויון מדגישה יותר את אחריותו של החברה כלפי החוליות החלשות שבה. תפיסות קפיטליסטיות נוטות לראות את החירות כערך מרכזי בהקשר הכלכלי, ולפיכך טוענות שאין למדינה להתערב בשוק החופשי, ועליה למעט בהטלת מיסים. לעומתן, תפיסות סוציאליסטיות מציבות בראש את ערך השוויון, ולפיכך דורשות מן המדינה לפעול כדי להביא לשוויון, או לכל הפחות לצמצום הפערים הכלכליים; וזאת בין השאר באמצעות הטלת מס על בעלי ההון ויצירת מערכת של 'תשלומי העברה' לטובת העניים.

ניתן לראות בתפיסות הסוציאליסטיות שלוש הנחות: (א) הזכות לקיום כלכלי נאות היא **זכות יסוד** השמורה לכל אדם. (ב) לא מדובר בזכות נגטיבית, שבה אסור לפגוע, כי אם בזכות **פוזיטיבית**, אשר יש חובה לספק אותה באופן אקטיבי. (ג) התביעה למימושה של זכות זו מופנית דווקא כלפי **המדינה**.

מידת האחריות של המדינה שנויה במחלוקת בין תפיסות כלכליות וחברתיות שונות בתוך קשת הדעות של השמאל החברתי, וחלק גדול מן ההבדלים נובע משיקולים מעשיים. אם הולכים עם גישה זו עד לקצה, מגיעים למשטר קומוניסטי החותר לשוויון מוחלט. שבו כל אחד אמור לעבוד כפי יכולתו לטובת אוצר המדינה ולקבל מן המדינה כפי צרכיו.

לעומתן, תפיסות קפיטליסטיות נוטות לערער על שלוש הנחות, ולטעון: (א) אומנם ראוי שכל אדם יזכה לקיום כלכלי נאות, אבל אין מדובר בזכות יסוד שאותה ניתן לתבוע. (ב) אין מדובר בזכות פוזיטיבית אלא בערך וולונטרי, ולכל היותר ניתן לאסור מכוחה הטלת מגבלות על אדם המבקש לדאוג לרווחתו כל זמן שאינו פוגע בזולת. (ג) האחריות החברתית אינה מוטלת דווקא על המדינה. אם נבקש להציג באופן "טהור" את התפיסה הקפיטליסטית, שמקורה בליברליזם הקלסי (דוגמה לכך היא הגישה הליברטריאנית), נאמר שלפיה נכון לצמצם את תפקידה של המדינה ככל האפשר, ולכן אין להטיל עליה את האחריות החברתית. לדעתם של המצדדים בכך,

3. עמד על כך ההוגה הצרפתי אלכסיס דה טוקוויל, 'הדמוקרטיה באמריקה' (עמ' 536-533; מובא במאמרו של הרב חיים נבון, "אחווה ואחריות - מבט יהודי על שוק חופשי", 'השילוח' 10 עמ' 110).

זה אינו חלק מ'תורת המדינה'. תפקיד המדינה הוא לדאוג לביטחון חוץ ופנים, וכן לכלכלה ברמת המאקרו, אך לא לדאוג לאזרח הקטן ברמת המיקרו. בין הסוברים כך, יש המסכימים כי מוטלת על האדם אחריות חברתית, אלא שהיא מוטלת רק על הפרט (לצד המשפחה או הקהילה) באופן וולונטרי. וישנם הטוענים טענה קיצונית עוד יותר, ואומרים כי לא נכון שתהיה אחריות חברתית כלל, וכל אדם אחראי לדאוג בעצמו לגורלו ולגורלם של בני משפחתו.<sup>4</sup> לצד זה עומדת תפיסה שאומנם אינה רואה את המדינה כאחראית לרווחתם של האזרחים אבל רואה אותה כאחראית לטפח בהם מידות טובות והתנהגות מוסרית, שכוללות בתוכן גם נשיאה של כל אחד מהם בעול האחריות החברתית.

## 2. הצדקתה של מדינת הרווחה

במקביל להתפתחותה של מדינת הרווחה, התפתח בעולם שיח פילוסופי בדבר ההצדקה המוסרית שלה.

פרופ' רות בן ישראל, בספרה 'ביטחון סוציאלי', מונה חמש הצדקות או תכליות העולות בשיח המודרני ביחס למדינת הרווחה:<sup>5</sup>

א. **צדק חלוקתי** - מדינת הרווחה באה לחלק מחדש את העושר, מתוך שאיפה לצמצום אי השוויון הכלכלי, הנתפס כעוול. תביעתו של העני לסיוע מתבססת על ערך השוויון, בטענה שהמשאבים בעולם - הן הקיימים הן הפוטנציאליים - שייכים לכולם בשווה, ולכן עליהם להתחלק בשווה בין כולם.

ב. **זכות אזרחית** - טענה זו באה דווקא מתוך העולם הליברלי. עיקרה הוא ראיית החירות כזכות פוזיטיבית שעל החברה מוטלת החובה לספק אותה לכל אדם באמצעים אקטיביים. לכך מתווספת ההבנה שאדם שאין לו קיום בכבוד ואפשרות להתקדמות כלכלית אינו יכול לממש את חירותו האישית באופן מלא; ולפיכך חובתה של החברה לדאוג לו לתנאי קיום ראויים ולהזדמנויות כלכליות. מנסח התפיסה הזו הוא החוקר הבריטי תומס המפרי מרשל, בספרו Social and Citizenship Class, שהגדיר בשנות החמישים של המאה הקודמת את האזרחות ככוללת לא רק זכויות אדם בסיסיות וזכויות לייצוג פוליטי אלא גם 'אזרחות חברתית', או 'אזרחות כלכלית', שפירושה ביטחון כלכלי והזדמנויות שוויוניות לשותפות בשוק הכלכלי.

ג. **אחווה והערכה חברתית** - בניגוד לטענה הליברלית, השמה נגד עיניה את הפרט, גישה זו רואה בבני האדם יצורים אנושיים החיים בחברה ש"אינה מורכבת מקיום עצמאי ונפרד של כל אחד מיחידיה", ומכאן ש"כולנו תלויים זה בזה, ולכן גם

4. זוהי עמדתה של איין ראנד בספריה: 'כמעין המתגבר', ו'קפיטליזם, האידיאלי'. עי' במאמרו של הרב חיים נבון, שם (עמ' 110-109).

5. לצורך הנוחות של המשך הדיון, נציג כאן את התפיסות שלא לפי הסדר בספר 'ביטחון סוציאלי'.

אחראים זה לזה ומחויבים לשמור על האחוה החברתית". לכן יש "להבטיח לפרט את התחושה שהוא שותף לאחריות, תורם לחברה ונוטל חלק פעיל בחיי הקהילה". "שיאו של הצידוק בטענה שלפיה זכאי הפרט ליהנות מהערכה חברתית. משמעותה של ההערכה החברתית שהאדם זכאי לה היא ששיתופו של הפרט יהיה בכבוד".<sup>6</sup>

ד. **הממד הציבורי של הקניין** - התפיסה המסורתית בעולם רואה את בעל הרכוש או החפץ כבעל זכות מוחלטת לשימוש ברכושו, ללא מחויבות לקהילתו. התפיסה המוצעת כאן רואה בקניין אמצעי להסדרת יחסים חברתיים, ולפיכך טוענת שלבעל הקניין יש מחויבות כלפי אחרים הנובעת מבעלותו. תפקידה של החברה הוא להסדיר את המחויבות הזו.

ה. **המדינה כנאמן הציבור** - תפקידה של המדינה לדאוג לרווחת אזרחיה. תפקיד זה יכול לנובע משני מקורות: (1) ראיית השלטון כבעל אחריות למצבם של האזרחים. (2) ראיית המדינה כשותפות בין אזרחיה, המחייבת אחריות לכל אחד מהם.

כפי שניתן לראות, גישות א-ג מדגישות בדאגה של המדינה לרווחה את מרכיב **הזכות** של העניים בעוד שגישות ד-ה קרובות יותר לראיית הדאגה הזאת כחובה של המדינה כלפיהם.

מתוך כך, ניתן לראות בעולם דגמים רבים של מדיניות רווחה. ד"ר עופר אריאן, בספרו 'ישראל ומדינת הרווחה', מבחין בין שני דגמים יסודיים של מדינת הרווחה המודרנית: הדגם האירופאי (המתפצל לגוונים רבים) והדגם האמריקאי. בדגם האירופאי הצדקה נתפסת כ"זכות אזרחית, זכות אנושית, ומועילות כלכלית". לעומת זאת, בדגם האמריקאי הצדקה היא "חסד הומניטרי. אין מדובר בזכות אלא במתת". תפיסות אלה משפיעות במישרין על הטיב ועל ההיקף של פעולות הרווחה. בעוד שבאירופה המגמה היא להרחיב ככל האפשר את שירותי הרווחה, הרי שבארה"ב המגמה היא לצמצם את השירותים הללו למינימום ההכרחי.

המשותף לכל הגישות הוא ראיית **המדינה** כנושאת באחריות לכך שהנזקקים יקבלו את מה שהם צריכים.

### 3. בג"ץ "קיום בכבוד"

כרקע לדיון ההלכתי, יש לציין את הכרזת הזכויות של האו"ם ('הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם' שאומצה ע"י האו"ם בשנת 1948) שקובעת (בסעיף 12):

כל אדם, כחבר בחברה, זכאי לביטחון סוציאלי, וזכאי לתבוע שהזכויות הכלליות הסוציאליות והתרבותיות, שהן חיוניות לכבודו כאדם ולהתפתחות

6. הציטוטים כאן מתוך הספר 'ביטחון סוציאלי' (כרך א עמ' 85-80).

החופשית של אישיותו, יובטחו במאמץ לאומי ובשיתוף פעולה בין-לאומי, בהתאם לארגונה ולאוצרותיה של המדינה.

על בסיס הצהרה זו נוסחה בשנת 1966 'האמנה הבין לאומית בדבר זכויות כלכליות',<sup>7</sup> ובה נקבע:

כל אדם זכאי לרמת חיים נאותה לשם הבטחת בריאותם ורווחתם שלו ושל בני ביתו - לרבות מזון, לבוש, שיכון, טיפול רפואי, שירותים סוציאליים כדרוש וזכות לביטחון במקרה של אבטלה, מחלה, אי כושר לעבודה, התאלמנות, איקנה או מחסור אחר בנסיבות שאינן תלויות בו.

ההכרזה רואה בהבטחת רמת החיים זכות בסיסית המוקנה לכל אדם, שהחובה לממשה באופן אקטיבי מוטלת על המדינה, ובאופן רחב יותר על המדינות בכללן. זכות זו נתפסת כזכות משפטית הניתנת לתביעה, ובתי משפט מכירים בה ודנים בה.

מדינת ישראל חתמה על אמנה זו בשנת 1966 ואשררה אותה בשנת 1991. בסופה של דבר, אומנם המדינה קיבלה את עקרונותיה של האמנה מבחינה הצהרתית, אולם לא נתנה לכך ביטוי בחקיקה.<sup>8</sup>

בכדי למקד את הדיון נביא כאן את בג"ץ 'קיום בכבוד' שמהווה אבן דרך ביחס לחובת המדינה לרווחה. וכך מתאר פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי" (משפטים, כרך נא, עמ' 384) את הרקע להגשת הבג"ץ:

בעקבות אתגרים כלכליים שעימם התמודד המשק הישראלי, החליטה כנסת ישראל בשנת 2002 להפחית את שיעור הגמלה של הבטחת הכנסה הניתנת למעוטי אמצעים. הפחתה זו, בשיעור ממוצע של כ-30% מסכום הגמלה, נקבעה בחוק ההסדרים. כמאה אלף משפחות היו צפויות להיפגע מהפחתה זו, מתוך כמאה וחמישים אלף משפחות הזכאיות לגמלת הבטחת הכנסה. בד בבד החליטה הממשלה על ביטול הקלות ופטורים מסוימים שניתנו לזכאים חדשים של מקבלי הבטחת הכנסה: ביטול פטור מאגרת טלוויזיה; ביטול הנחה בחיוב ארנונה; ביטול הנחה בנסיעות בתחבורה ציבורית.

נגד החוק ונגד החלטת הממשלה הוגשה עתירה לבג"ץ. לטענת העותרים, ההפחתה בשיעור גמלאות הבטחת הכנסה וכן ביטול ההקלות והפטורים למקבלי הבטחת הכנסה פוגעים פגיעה לא מוצדקת בזכות לקיום בכבוד. לפיכך הם אינם חוקתיים ודינם להתבטל.

7. מאגר כתבי האמנה של מדינת ישראל נמצא בכתובת - [https://www.nevo.co.il/law\\_word/Law09/](https://www.nevo.co.il/law_word/Law09/) - amana-1037.pdf. באמנה אין הגדרות חותכות, ובכך השאירו מנסחיה מרחב גדול של שיקול דעת למדינות החתומות עליה.

8. השאלה האם ועד כמה המדינה מחויבת ליישם אמנות שחתמה עליהן נידונה בספר 'יושביה עליה' (פרק טו עמ' 402-405).

העתירה אומנם נדחתה ברוב דעות, אך הנחות היסוד של העותרים דווקא התקבלו. פסיקת בג"ץ, הנסמכת על שורה של פסיקות קודמות, מאמצת את האמנה הזו באופן מלא, והופכת אותה לזכות חוקתית, למרות שהכנסת נמנעה מכך.<sup>9</sup> בשורות הבאות נסכם בקצרה את עיקרי הכרעתו של בג"ץ.

א. הזכות לקיום בכבוד מוכרת כזכות חוקתית, כחלק מ"חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו". ובלשונו של השופט אהרן ברק (ע"א 294/91 חברה קדישא גחש"א "קהילת ירושלים" נ' קסטנבאום, פ"ד מו(2) 464, 524):

מרכזיותו של הערך בדבר כבוד האדם אינה מתבטאת אך ברטוריקה בדבר חשיבותו של ערך זה... כבוד האדם בישראל אינה מטאפורה. זו מציאות נורמטיבית, ממנה מתבקשות מסקנות אופרטיביות.

חובתה של המדינה היא כפולה: ראשית, מוטלת עליה החובה שלא לפגוע בכבוד האדם. זהו ההיבט ה"שלילי" (ה-negativus status) של הזכות. הוא מעוגן בסעיף 2 לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. שנית, מוטלת עליה החובה להגן על כבוד האדם. זהו ההיבט ה"חיובי" (ה-positivus status) של הזכות. הוא מעוגן בסעיף 4 לחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו. שני ההיבטים [ה"שלילי" (הפסיבי) וה"חיובי" (האקטיבי)] הם חלקים שונים מן השלם, שהוא הזכות החוקתית לכבוד.

כך מתוארת משמעותה של הזכות לכבוד כאן:

זכותו של אדם לכבוד היא גם הזכות לנהוג את חייו הרגילים כבן-אנוש, בלא שתכריע אותו המצוקה ותביא אותו לכלל מחסור בלתי-נסבל. זוהי התפיסה, לפיה הזכות לקיום בכבוד היא הזכות כי יובטח לאדם אותו מינימום של אמצעים חומריים, שיאפשרו לו להתקיים בחברה בה הוא חי. תפיסה זו מצאה את ביטוייה לא אחת בפסיקתו של בית משפט זה, במגוון של הקשרים.

זכות זו מגדירה את חובת המדינה בהקשר הרווחה:

מחובת המדינה על-פי "חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו" נגזרת החובה לקיים מערכת שתבטיח "רשת מגן" למעוטי-האמצעים בחברה, כך שמצבם החומרי לא יביאם לכלל מחסור קיומי. במסגרת זו עליה להבטיח שלאדם יהיה די מזון ומשקה לקיומו; מקום מגורים, בו יוכל לממש את פרטיותו ואת חיי המשפחה שלו ולחסות מפגעי מזג האוויר.

זכות זו יוצרת חובה מקבילה למימוש הזכות, המוטלת על המדינה כגוף הריבוני.

9. מתוך כך עולה פעם אחר פעם הדרישה לחוקק חוק שיעניק לזכויות החברתיות מעמד חוקתי. ע"י בסקירה שכתבו פרופ' פרנסס רדאי ופרופ' ערן גולן: "חוקתיזציה של זכויות חברתיות - על 'זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל' ואחרית דבר בעניין בג"ץ 366/03 עמותת מחויבות לשלום וצדק חברתי נ' שר האוצר", פרק ו' ('המשפט' כרך יא, עמ' 653-655).

למעשה, בג"ץ מאמץ כאן את הכרזת הזכויות של האו"ם שנזכרה לעיל, והופך אותה לזכות חוקתית. משמעות קביעה זו היא שחובת המדינה לספק שירותי רווחה לאזרחיה אינה תלויה בנסיבות הכלכליות שבהן היא נתונה, וקל וחומר שאינה נתונה לשיקול הדעת ולסדרי העדיפויות של הרשות המחוקקת והרשות המבצעת. לפי עמדה זו, אם החלטות של גופים אלה אינן עולות בקנה אחד עם החובה לספק לכל אדם קיום בכבוד, כפי שתפרש ע"י בית המשפט, דינן להתבטל.

ב. למרות האמור לעיל, השופטים נחלקו ברוחב החובה המוטלת על המדינה. דעת הרוב שנוסחה ע"י השופט ברק קבעה שחובת המדינה היא רק לספק תנאי קיום מינימליים, ולפיכך אינה כוללת את החובה לספק הקלות בתחבורה ציבורית ובצריכת תקשורת. השופטים אומנם הביעו צער על ביטול הקלות אלה, אך לא ראו בו צעד בלתי חוקתי. השופט אדמונד לוי סובר שהזכות לכבוד מחייבת תנאי מחייה המתאימים במידה סבירה לרמת החיים המקובלת בחברה. ובלשונו של השופט לוי:

הכיצד זה נוכל לקבוע כי תנאי מחייה שאינם מקיימים ולו מידה מינימאלית של יחס לרמת החיים המקובלת בחברה,<sup>10</sup> או אשר מונעים מהאדם הזדמנות, ולו בסיסית, לפתח את עצמו, להגדיר את מטרותיו ושאפותיו ולפעול להשגתן אינם פוגעים בזכותו החוקתית לכבוד? האמנם האדם שתנאי מחייתו אינם מאפשרים לו מידה מינימאלית של השתתפות אזרחית, ושמונעים מבעדו מלהתערות בחברה הסובבת אותו ומלהשפיע על הנעשה בה, הנו זה אותו אנו משווים לנגד עינינו בדברנו בכבוד?

בפועל, המדינה מעולם לא הגדירה מהו אותו סל צרכים מינימלי לקיום בכבוד, שעליה לדאוג לכך שיעמוד לרשות כל אדם.<sup>11</sup>

10. נראה שהשופט לוי לא הסתפק בקיום רמת חיים מינימלית, אלא דרש לספק תנאי מחיה נאותים, הנקבעים באופן יחסי לרמת החיים הנהוגה בחברה.

11. נכתב על כך נייר עמדה שיצא מטעם המכון לאחריות אזרחית (המרכז ללימודים אקדמאיים באור יהודה) ע"י ד"ר עירית קינן, ובו נכתב: "שכר מינימום ומחיה בכבוד. המלצה להקמת מנגנון ציבורי אובייקטיבי להגדרה ולכימות של מחיה בכבוד".

ברוח דברים אלו הוגשה בכנסת העשרים ("ח בחשון תשע"ח, 6.11.2017) ע"י ח"כ איציק שמולי הצעת חוק יסוד 'זכויות חברתיות'.

יש להניח שההימנעות של מוסדות המדינה מלנסח הגדרה ל'קיום בכבוד' איננה מקרית, מאחר שאילו הייתה נקבעת הגדרה כזאת, הייתה עולה מיד התביעה לספק אותה. ייתכן שגם בג"ץ נמנע מלקבוע מסמרות בעניין מסיבה זו עצמה, מאחר שהבין שזה יעמיד בפני המדינה דרישות בלתי אפשריות מבחינה כלכלית, וייתכן שחש שבמצב כזה תיאלץ הממשלה לחוקק 'פסקת התגברות' שתותיר בידיה את שיקול הדעת. אולם אילו הייתה המדינה מאמצת את הגישה היהודית, שעליה נעמוד במהלך הספר, שאינה רואה את הקיום בכבוד כ'זכות' אלא כ'ראויות', שאינה בת-תביעה - היה נותר בידיה די מרחב של גמישות גם אילו הייתה הגדרה כזאת.

ג. השופטים נחלקו בשאלה על מי מוטל נטל הראיה. לדעת הרוב, שנוסחה ע"י השופט ברק, חובת ההוכחה מוטלת על העותרים. בית המשפט קבע שעצם הקיצוץ בקצבה זו או אחרת אינו מהווה הוכחה לפגיעה בזכויות היסוד שלהם, משום שהמדינה מסייעת להם במגוון דרכים. מסיבה זו דינה של העתירה נגד קיצוץ קצבת הבטחת הכנסה הוא להידחות. לדעת השופטת ביניש והשופט לוי, על העותרים רק להוכיח שהקצבאות שאותן הם מקבלים אינן מאפשרות קיום בכבוד, ואין דרישה לבדוק את מכלול אופני הסיוע שהמדינה מעניקה להם.<sup>12</sup>

#### 4. שאלות לבירור

תורת ישראל אינה מקבלת תפיסת עולם המפקירה לחלוטין את האחריות החברתית. הדרישה לכך אינה מופנית רק לעם ישראל, המצווה במצוות רבות של גמילות חסדים ומתנות עניים, אלא אף לאומות העולם.

לא נחתם גזר דינו של סדום ובנותיה אלא על כך שקיימו מדיניות שהאחריות החברתית נשללה בה מכול וכול - הן ברמה הציבורית הן ברמה הפרטית.<sup>13</sup> בתורה עצמה לא נכתב במפורש מה היה עוונה של סדום, אשר בגינו הפכה למדבר של גופרית ומלח; אולם הדבר נחשף בדברי נבואתו של יחזקאל (טז, מט-נ), בדברי תוכחה חריפים המזכירים את עוון סדום ובנותיה:

הנה זה היה עוון סדום אחותך: גאון, שבעת לחם ושלוות השקט היה לה ולבנותיה, ויד עני ואביון לא החזיקה. ותגבהינה ותעשינה תועבה לפני, ואסיר אתהן כאשר ראיתי.

כנגד סדום, שחרבה כליל בשל הימנעותה מעשיית צדקה, באה נבואת ישעיהו (נח, ו-יב), כשהיא מפרטת את חובתו של כל אדם לדאוג למצבו הכלכלי של זולתו:

הלוא פרוס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית; כי תראה ערום וכיסיתו, ומבשרך לא תתעלם... ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשבע...<sup>14</sup>

רעיון הצדקה חורז את התנ"ך כולו מראשיתו ועד סופו, ואכמ"ל.<sup>15</sup>

12. ביקורת רבה נמתחה על פסיקת בג"ץ הזו דווקא מכיוון השמאל החברתי. ד"ר אמיר פז פוקס, במאמרו "כבוד לעניים בין כבוד האדם לזכות לביטחון סוציאלי" (בכתב העת 'ביטחון סוציאלי', גיליון 75 עמ' 9) כותב שיש שטוענים שבג"ץ מאמץ כאן תפיסות ליברטריאניות. טענתו של פז פוקס עצמו היא "שבצד ההכרה הרטורית בזכות לביטחון סוציאלי, בית המשפט מרוקן זכות זו מתוכן מעשי. בצד דחיית הרטוריה את הביקורת כלפי זכויות חברתיות וכלכליות, בית המשפט מאמץ טכניקה שיפוטית המגמדת זכויות אלה".

13. בשאלה אם גוים חייבים בצדקה דן בהרחבה הרמ"צ נריה במאמרו "צדקה של חסד וצדקה של משפט - בין ישראל לעמים" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 80-71).

14. לאור זה יש להבין את דברי הביקורת של ישעיהו בהקדמה לנבואה זו (פס' ב): "ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלהיו לא עזב, ישאלוני משפטי צדק, קרבת אלהים יחפצון".

15. עי' בהרחבה בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו".

- מתוך כך אנו נדרשים לברר את ההלכה בשאלות רבות, שהמרכזיות שבהן הן:
- א. האם הצדקה היא זכות של העניים, או שיש לראות אותה באופן אחר?
- ב. האם האחריות החברתית מוטלת דווקא על המדינה או שהיא מוטלת על גורמים אחרים, כמו: הפרט, המשפחה והקהילה? ואם היא מוטלת על כולם, כיצד צריכה אחריות זו להתחלק ביניהם?
- ג. אם מוטלת על המדינה אחריות חברתית, האם מדובר בחובה גמורה או בהנהגה ערכית ראויה? ומתוך כך, עד כמה יש מקום לגמישות בשיקוליה של המדינה - כמה לתת, למי לתת, מה לתת וכיצד לתת?
- השער הראשון של הספר יעסוק ביחס שבין הצדקה האישית לצדקה הציבורית ברמת הקהילה. השער השני יעסוק בצדקה הממלכתית. השער השלישי יעסוק בעקרונות המנחים את היישום של ערכי הצדקה במדינה.





שער ראשון

אחריות הציבור  
לצדקה





## שער ראשון

# אחריות הציבור לצדקה

בשער זה נתמקד באחריותה של הקהילה לדאוג לרווחת הנזקקים. מן המפורסמות היא שבעולמה של תורה ישנה אוזן קשבת למצוקת העני, וישנה חובה לסייע לו; ובכך נבדלת התפיסה היהודית באופן מהותי מתפיסות קפיטליסטיות קיצוניות, הרואות את העניים עצמם כנושאים לבדם באחריות להתמודד עם מצבם. ברם הדבר מעלה את השאלה העקרונית: על מי מוטלת מצוות צדקה? על הפרט והמשפחה או (גם) על הציבור (בין אם מדובר בקהילה ובין אם מדובר במדינה)?

### א. צדקה פרטית וצדקה ציבורית

#### 1. חובת הפרט והמשפחה בתורה שבכתב

בפרשות רבות עוסקת התורה בחובה לסייע לעניים, ובכולן היא עוסקת במצווה המוטלת על היחיד לעשות צדקה עם אחיו, עם רעהו ועם עמיתו.

כך נאמר בפרשת משפטים (שמות כב, כד): "אם כסף תלווה את עמי, את העני עמך - לא תהיה לו כנושה, לא תשימונו עליו נשך". על כך נאמר במדרש (מכילתא דר' ישמעאל, פר' יא), כי ההלוואה, אף שהיא מנוסחת בלשון 'אם', היא חובה גמורה.<sup>1</sup> חובה זו מוטלת על כל יהודי ויהודי באופן אישי, בהיותו בן עמו של מי שזקוק להלוואה.

כך גם בפרשת ראה (דברים טו, ז-יא):

כי יהיה בך אביון... לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיק האביון. כי פתוח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסורו אשר יחסר לו. נתון תתן לו, ולא ירע לבבך בתתך לו... השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל... ורעה עינך באחיק האביון ולא תתן לו... כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנוכי מצווך לאמור: פתוח תפתח את ירך לאחיק...

וכן מצווה כל אדם מישראל המלווה כסף לחברו להימנע מלקיחת ריבית<sup>2</sup> ולשמוט את החוב בשמיטה.<sup>3</sup>

1. וכך נאמר שם: "אם כסף תלווה את עמי וגו' - חובה; אתה אומר חובה, או אינו אלא רשות? תלמוד לומר, העבט תעביטנו - חובה ולא רשות". דרשה זו מובאת בפירוש רש"י של התורה (ועי' גור אריה שמות כ, כא). בספר המצוות לרמב"ם (עשה קצז): "שציוונו להלוות לעני להרחיב לו ולהקל עניינו. ומצוה זו היא היותר חזקה ויותר מחויבת מכל מצוות צדקה".

2. שמות (כב, כד); ויקרא (כה, לו-לז); דברים (כג, כ-כא); יחזקאל (יח, ח-ז); שם (כב, יב); תהילים (טו, ה); רמב"ם (הל' מלווה ולווה פ"ד - פ"ז); שו"ע (יר"ד סי' קנט-קעז).

3. דברים (טו, א-ג); רמב"ם (הל' שמיטה ויובל פרק ט); שו"ע (ח"מ סי' סז).

האדם הפרטי הוא המצווה במתנות העניים בגידולי השדה - לקט ופאה, פרט ועוללות (ויקרא יט, ט-י):

ובקוצרכם את קציר ארצכם, לא תכלה פאת שדך לקצור ולקט קצירך לא תלקט.<sup>4</sup> וכרמך לא תעולל, ופרט כרמך לא תלקט; לעני ולגר תעזוב אותם, אני ה' אלהיכם.

וכן מצווה התורה (דברים כד, יט-כא) גם על מצוות שכחה:

כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה, לא תשוב לקחתו; לגר, ליתום ולאלמנה יהיה... כי תחבוט זיתך, לא תפאר אחריך; לגר, ליתום ולאלמנה יהיה. כי תבצור כרמך, לא תעולל אחריך; לגר, ליתום ולאלמנה יהיה.

ומוסיפה על כך את מצוות מעשר עני (דברים יד, כח-כט):

מקצה שלוש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא, והנחת בשעריך. ובא... והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, ואכלו ושבעו.<sup>5</sup>

מצווה נוספת היא לשתף את העניים בזמני שמחה.<sup>6</sup> כך בחג השבועות (דברים טז, יא): "ושמחת לפני ה' אלהיך, אתה... והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך". כך בחג הסוכות (שם, פס' יד): "ושמחת בחגך, אתה... והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך". וגם בהבאת הביכורים לבית המקדש (שם כו, יא): "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך, אתה... והגר אשר בקרבך". ביטוי מיוחד לכך יש במצוות ימי הפורים (אסתר ט, כב): "לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ומשלוח מנות איש לרעהו, ומתנות לאביונים".

התורה גם מלמדת כי מוטלת חובה מיוחדת על קרובי משפחתו של הנזקק לסייע לו, ויש יחס ישר בין מידת הקרבה לבין עוצמתה של החובה. כך נאמר בפרשת בהר (ויקרא כה, כה): "כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו, ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו". ובהמשך (פס' מז-מט): "וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו... אחד מאחיו יגאלנו. או דודו או בן דודו יגאלנו, או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו". וכן בנבואת ישעיהו (נח, ז): "ומבשרך אל תתעלם". ביטוי מיוחד ניתן לכך במגילת רות. כאשר רות מבקשת מבעוז שיגאל אותה, הוא עונה לה (ג, יב-יג): "ועתה כי אומנם כי גואל אנוכי,

4. כך גם בויקרא (כג, כב). יישומה של מצווה זו למעשה מתואר בהרחבה ובפירוט במגילת רות (פרק ב).

5. מצווה זו חוזרת ונרמזת בדברים (כו, יב-יג).

6. על טעמי המצוות התלויות בארץ בכללן כותב הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ג פרק לט): "המצוות אשר יכללם ספר זרעים מחיבורנו... אלו המצוות כולם, כשתשכל בהן אחת אחת, תמצאם גלויי התועלת - כחמלת העניים והדלים ולעזור האביונים במינים חלוקים, ושלא יציק לצריך ולא יענה לב איש חלוש בעניינו כאלמנה ויתום וכיוצא בהן... מעשר שני ציווה להוציא במזון לבד בירושלים, להיות זה מביא בהכרח לעשות ממנו צדקה... ויביא להתקבץ במקום אחד שתתחזק האהבה והאחוה בין בני אדם חוזק רב".

6. רמב"ם (הל' שביתת יום טוב פ"ו הי"ז-ה"ח; הל' מגילה פ"ב ה"ט-ה"ז).

וגם יש גואל קרוב ממני... והיה בבוקר, אם יגאלך - טוב יגאל, ואם לא יחפוץ לגואלך - וגאלתיך אנוכי. ושם (ד, ד): "...אם תגאל, גאל; ואם לא יגאל, הגידה לי ואדעה, כי אין זולתך לגאול ואנוכי אחרך".

## 2. הצדקה הקהילתית בדברי חז"ל

בגמרא אנו מוצאים שתי סוגיות מרכזיות העוסקות בצדקה. האחת (כתובות סז, א - סח, א) עוסקת במצוות הצדקה הפרטית המוטלת על כל אדם, והשנייה (בבא בתרא ז, ב - ט, ב) עוסקת בצדקה הקהילתית, ומצוות הצדקה מופיעה בה כחלק ממערכת הגבייה העירונית, הכוללת חובות הקשורים להגנה ולצרכים אזרחיים כמו מים, תקנת הדרכים וכדומה.<sup>7</sup>

על הצדקה הקהילתית כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א-ה"ג):

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה... והן מחלקין המעות מערב שבת לערב שבת... וזו היא הנקרא קופה.

וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום... פת ומיני מאכל... ממי שמתנדב לפי שעה... וזהו הנקרא תמחוי.

מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה; אבל תמחוי, יש מקומות שנהגו בו ויש מקומות שלא נהגו בו.

מתוך כך, כאשר הוא מונה בהלכות דעות (פ"ד הכ"ג) עשרה דברים שאם אינם מצויים בעיר אסור לתלמיד חכם לדור בתוכה, הוא כולל בהם את "גבאי הצדקה". על פי אותו עיקרון כותב הרמב"ם בהל' סנהדרין (פ"א ה"י) שמקימים סנהדרין רק בעיר שיש בה לפחות מאה ועשרים תושבים, שכן בעיר בגודל זה קיימות כל הפונקציות הנדרשות, וביניהן: "שני גבאי צדקה ועוד אחד, כדי שיהיו שלושה לחלק צדקה".

החובה לקיים מערכת צדקה קהילתית עולה גם מדברי הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' שפ), שבה הוא דוחה את טענתם של העשירים שהעדיפו שהעניים יחזרו על הפתחים, ומכריע שישנה חובה להקים קופת צדקה ציבורית שיחזיקו אותה כולם בכפייה, כל אחד לפי עושרו ויכולותיו. כך פסק גם המהרי"ק בתשובה (שורש יז). וכך נהג מהר"ם מיניץ (סי' ס), כשכפה על בני הקהילה הקמת קופת צדקה ציבורית.

7. על האחריות החברתית של מנהיגי העיר, עי' תענית כ, ב: "אמר ליה רבא לרפרם בר פפא, לימא לן מר מהני מילי מעלייתא דהוה עביד רב הונא: - אמר ליה: ...דכירנא, דכל יומא דעיבא הוה מפקין ליה בגוהורקא דדהבא, וסייר לה לכולה מתא, וכל אשיתא דהוות רעיעתא - הוה סתר לה. אי אפשר למרה - בני לה, ואי לא אפשר - בני לה איהו מדידיה". ומפרש המאירי: "ואם הוא ממונה במנהיג ראוי לו לפשפש בכל ענייני העיר ולהשתדל בכל מיני תיקון הצריכים בה, הן תיקון מדיני הן תיקון נפשי, הן במניעת היזק הן בהשתדלות תועלת".

דברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים מובאים בלשונם גם בטור ובשו"ע (יו"ד רנו, א),<sup>8</sup> ובדורנו פסק כך למעשה הר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה ח"א, יו"ד סי' קמט): "הנה עצם עניין עשיית... קופה של צדקה במקום שכל בני העיר הם שומרי תורה, שמצינו ברמב"ם ריש פ"ט מ[הל'] מתנות עניים שהוא חיוב על כל עיר ועיר, וכן הוא ביו"ד...".

על כך יש לשאול: האם חובה זו היא מן התורה או מדרבנן?

על דברי הרמב"ם כתב הר"ח קניבסקי (דרך אמונה, ס"ק ג) בשם המבי"ט (קריית ספר) על הרמב"ם (שם): "והיא תקנה **דרבנן**".<sup>9</sup> גם הרדב"ז בתשובה (מכת"י, ח"ח [או"ח, יו"ד] סי' קעב) נוקט שמדובר בתקנת חכמים, וכותב:

שאלת: ממני אודיעך דעתי, בראובן שהוא אמוד לתת צדקה ונותנן לכיס של צדקה דבר מעט, והשאר מחלק אותו לעניים שהוא חפץ, אם כופין אותו. תשובה: לא מיבעיא בעיר הזאת שכבר נהגו לתת הכול לקופה של צדקה... אלא אפילו בעיר חדשה כופין אותו ליתן הצדקה עם הציבור... דקילין: כופין בני העיר זה את זה לקנות ספר תורה, ולבנות בית הכנסת, ולשכור להם מלמד. והוא הדין שכופין לתת לכיס של צדקה ביחד... ולכן **תיקנו** קופה ותמחוי.

הרדב"ז נוקט במפורש ש"**תיקנו** קופה ותמחוי", והיינו שהחובה לקיים מערכת צדקה ציבורית היא מדרבנן.

לצד זה, ישנה דעה הסוברת שהמצווה הציבורית היא חובה מן התורה. הרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים בבא קמא צג, א) מסביר בשם סבו, הר"ח מבריסק, שבצדקה ישנם שני חיובים: האחד - חובת היחיד, והשני - חובת הציבור.<sup>10</sup> על כך מוסיף הרי"ד (ב"ק שם):

ולפי"ז חילק הגר"ח זצ"ל בין שתי פרשיות שבתורה המצוות על הצדקה... וביאר הגר"ח זצ"ל ששתי פרשיות אלו הן שני חיובים נפרדים: שחובת היחיד במצוות הצדקה נלמדת מהפרשה ב'ראה', הכוללת העשה של "פתוח תפתח" והלאווין של "לא תאמץ" ו"לא תקפוץ". ואילו בפרשת 'בהר', "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", מדובר על חובת הציבור, דעיקר החיוב להחזיק גר תושב הוא מוטל על הציבור.

ייתכן שלכך התכוון גם בעל הטורים (דברים טז, יח):

8. כך נפסק גם בחכמת אדם (קמז, ד): "ובזמן הזה אין נוהגים בקופה ותמחוי. מכל מקום, כל עיר ועיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהן גבאים לצדקה ידועים לנאמנים". וכך נכתב גם בתקנות מדינת מעהרין (תי-תקח) ועד גאיי ת"י (סי' רא, עמ' 67): "כל קהילה וקהילה מחויבת לעשות תיקון הגון על הצדקה, כדי שיהיה להם די סיפוקם לצורך הצדקה, לעניי עירם ולעניי נוכרים, ארחי ופרחי ובדק הבית וצורכי בית הכנסת".

9. וכך כתב גם הרב יהודה זולדן, בספרו 'שבות יהודה וישראל' (עמ' 371).

10. דעה זו מובאת בהרחבה לקמן, פרק ב, 5 (בסוף הסעיף).

”שופטים” - שהשופטים היו מצווין לתת למי שהיה עני.

ד”א ”אשר [ה' אלהיך] נותן לך”, ”שופטים” - כלומר, ליתן לשופטים, כעניין שנאמר (דהיי”ב לא, ד): ”לתת מנת הכוהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה’”.

”איש כמתנת ידו”, ”שופטים” - רמז שממשכנין על הצדקה (ב”ב ח, ב).

אולם, לא ברור אם התכוון לומר שיש בזה מצווה מן התורה או שהסמיך את דברי חז”ל על רמז שמצא בכתוב, כדרכו בפירושו לתורה.

כדעה הסוברת שהצדקה הציבורית היא מן התורה עולה גם בדברי הרש”ר הירש (דברים טז, ז):

”כי יהיה בך אביון” יכול להיאמר רק **לציבור**, שהרי אי אפשר לומר ליחיד: ”כי יהיה בך אביון”. כנגד זה, ”לא תאמץ את לבבך” וכן המאמרים שלאחריו - אמורים בראש ובראשונה אל **היחיד**, ודבר זה מוכח מן הביטויים שנבחרו במאמרים אלה. נמצא שמצווה זו פונה אל הציבור ואל היחיד כאחד, וחובת הדאגה לעניין חלה על הציבור ועל היחיד כאחד והיא תלויה בשניהם.

גם מדברי הר”ש גורן, במאמרו ”קביעת קו העוני לפי ההלכה” (תורת המדינה עמ’ 370) עולה שמצוות צדקה מוטלת על הציבור מן התורה, והוא כותב:

הציבור נושא באחריות-על לדאוג לפרנסת העניים ולרווחתם, ככתוב ”אפס כי לא יהיה בך אביון” (דברים טו, ד), המכוון לעם ישראל כעם שבידו למלא ולקיים צו זה, ולא לכל יחיד ויחיד שאין בידו למלא אחריו.

הדיוק של הרש”ר הירש והרב גורן מן הפסוקים עומד בניגוד למה שכותב הרי”ד בשם הר”ח, שהפסוקים בפרשה זו מתייחסים דווקא למצווה האישית.

עוד מבאר הר”ח מבריסק (שיעורי רבנו חיים הלוי על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא, עמ’ צ):

דבהך מצווה, מלבד מה שחלה על הנותן חלה גם על אחרים לראות שיתנו, משם דכל זה הוא בכלל ”וחי אחיך”, אם על ידו או על ידי אחרים.

הוא מבסס את דבריו על המשנה (סוטה פ”ט מ”ו):

זקני אותה העיר רוחצין את ידיהן במים במקום עריפה של עגלה ואומרים (דברים כא, ח): ”ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו”. וכי על דעתנו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הן? אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה.<sup>11</sup>

11. המילים ”בלא מזון” ו”בלא לוייה” נמצאות רק בחלק מן הגרסאות, ובנוסף המשנה שבגמרא (מה, ב) הן מונחות בסוגריים עגולים. אולם בגמרא (מו, ב) מובאת ברייתא שבה מילים אלו מופיעות. וכך פוסק הרמב”ם (הל’ רוצח ושמירת נפש פ”ט ה”ג).

ואילו לא הייתה מצווה ציבורית של צדקה מן התורה, מה הייתה הטענה כלפי זקני העיר יותר מכל אדם אחר?<sup>12</sup> אולם ניתן לדחות את הראיה הזאת ולומר שחובה זו מן התורה אמורה רק במקום שמניעת המזונות והלוויה נוגעת לפיקוח נפש, ואין ללמוד מכאן לצדקה אחרת, שחובת הציבור בה אינו אלא מדרבנן.

דברים אלו הם מחודשים מאוד. פשוטו של מקרא בשלוש הפרשות עוסק בצדקה האישית ולא בצדקה הציבורית,<sup>13</sup> וכך עולה גם מכל הנימוקים לצדקה הציבורית שיובאו לקמן (ס' ע' 3). ולכן נראה יותר כדעה הסוברת שהחובה להקים קופת צדקה היא מדרבנן.

### 3. הנימוקים לצדקה הציבורית

לסוברים שהמצווה היא מדרבנן, מדוע תיקנו חכמים שעל כל קהילה לקיים בתוכה קופת צדקה ציבורית?

ייתכן שתקנה זו נובעת משיקולים של יעילות. הצדקה הציבורית יעילה מן הצדקה הפרטית בכמה דברים:

א. **חלוקה הוגנת** בין העניים. כאשר כל העניים מחזרים על הפתחים, באופן טבעי אחד יקבל יותר והשני יקבל פחות. לא תהיה התאמה בין מידת הנזקקות של העני לבין מה שהוא יקבל, וייתכן שיהיו עניים במצב קל שיקבלו הרבה בעוד שעניים במצב קשה יותר, במיוחד אלה שיתקשו לחזור על הפתחים, שיקבלו מעט מיד. את המערכת הציבורית ניתן לבנות כך שהחלוקה תהיה על פי אמות מידה אחידות, הגיוניות והוגנות. וכך כותב הרדב"ז בתשובה (מכת"י, ח"ח [או"ח, יו"ד] ס' קעב):

ולכן **תיקנו** קופה ותמחוי כדי **שיתפרנסו כולם ביחד** בכבוד. אם מתפרנסים מקצת העניים ומקצת אין מתפרנסין - כופין אותו ללכת ביחד ולחלק **בשווה** לפי מה שהם צריכין.<sup>14</sup>

ב. **מניעת בושה**. חיזור על הפתחים כרוך בבושה גדולה, שנחסכת מן העניים כאשר הם באים אל גבאי צדקה אחד. לכן כתב הרדב"ז בתשובתו: "שיתפרנסו... **בכבוד**". וכך כותב האגרות משה (יו"ד ח"א ס' קמט):

יש חיוב על כל עיר ועיר לעשות קופה לצדקה. אבל הוא רק לעניין שמחוייבין לעשות קופה לחלק להעניים כדי **שלא יצטרכו לחזור על הפתחים להתבזות**,

12. עמד על כך בקרן אורה, שם מו, ב. ועי' 'יקר תפארת' (פרשת שופטים עמ' תפו).

13. כך עולה גם מפירושו של המלבי"ם (שופטים ח, ה) על תביעתו של גדעון מתושבי סוכות לספק לחייליו לחם. וכך הוא מדייק שם מן הפסוקים: "הנה היו מחויבים לתת להם לחם מצד שני עניינים. א, מצד מצוות **צדקה**... ומצווה זו מוטלת על **כלל העם**. ב, מצד החיוב, באשר הם צבא **מלחמה** ורודפים אחר האויב, ודבר זה מוטל על **השרים** לתת להם מן המס, אחר שהוא טובת הכלל".

14. וכך כתב גם הרב יהודה זולדן, 'באר יהודה' - בבא בתרא (ס' יד, עמ' 230).



שהוא להיטיב להעניים; אבל לא למנוע בזה את העניים שרוצים לחזור על הפתחים, משום שרוצים לקבץ בזה יותר ממה שיתנו להם מהקופה, שלהרע לעניים אין רשאיין בני העיר; ומכיוון שהם רוצים יותר בהרווחה מביאיון דחזרה על הפתחים, אסור למונעם.

לדעתו, המצווה הציבורית נועדה למנוע ביזיון מן העניים.<sup>15</sup>

ג. **מקצועיות.** גבאי צדקה קבועים רוכשים ניסיון רב,<sup>16</sup> יודעים לזהות מתחזים,<sup>17</sup> ויודעים כיצד לעזור לכל אחד בצורה המתאימה למאפיינים ולצרכים הייחודיים שלו, בבחינת "אשרי משכיל אל דל" (תהילים מא, ב); מה שרוב האנשים מן השורה אינם יודעים לעשות.

ד. **אחריות לטווח ארוך.** קופה ציבורית יכולה לנהל את המשאבים שלה באחריות לאורך זמן, ולמנוע מצב שבו בזמן מסוים לא יהיה מי שידאג לעניים. וכך כתב המב"ט ('קריית ספר' הל' מתנות עניים פרק ט): "העמדת גבאי צדקה וסדר חילוקה, הכול תיקון חכמים ז"ל, דמן התורה צריך לתת לכל עני די מחסורו בזמן שצריך לו, והם תיקנו שיהא מוכן לשעת הצורך".

ו. **כפייה.** לציבור יש כוח כפייה שאין ליחיד.<sup>18</sup> המצווה הציבורית משתמשת בכוח הכפייה שיש לקהילה כדי להבטיח שכל אחד מן היחידים יתן את חלקו לטובת העניים וכך יספקו את הצרכים של כולם.

ה. **איגום משאבים.** המערכת הציבורית יכולה לאסוף סכומי כסף גדולים יותר ממה שיתנו היחידים באופן ישיר. וכך נכתב בשו"ת בנימין זאב (סי' רצ): "ודבר ידוע, שכל עוד שהצדקה מתקבצת ברבים ובכיס אחד, יותר מתרבה; ועל יד שנמצא רוב יותר ימצא חיות העניים ופרנסתם. וגם כשהדבר נעשה בחברה כל אחד ואחד מוסיף בצדקה".

מעבר לכל שיקולי התועלת לעניים, יש בצדקה הציבורית גם **עניין ערכי.** יש ערך בכך שמצוות התורה, ובפרט מצווה חשובה כמו צדקה, תתקיימנה באופן ציבורי. וכך כותב הרב אברהם גיסר במאמרו "בין צדקה לצדק חברתי - שיח הזכויות בראי התורה" ('צהר' יט, עמ' 36):

ברור לכול כי אפילו הייתה הצדקה חובה פרטית בלבד, הרי שראוי היה להקים מערכות קהילתיות חזקות כדי לחזק את יכולת הנתינה והצדקה. בכל התורה

15. על כך עי' בהרחבה לקמן, פרק ת, 1.

16. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ח) כותב שגבאי הצדקה צריך להיות "נאמן וחכם ויודע להנהיג כשורה". וכן בשו"ע (יו"ד רמט, ז).

17. חכמת אדם (כלל קמז סע' ד).

18. עי' לקמן, פרק ב.

כולה נאמר "אינו דומה רבים העושים את התורה למעטים העושים את התורה" (תורת כוהנים, בחוקותי, פסקה 19).

#### 4. המצווה - במעשה או בתוצאה?

שאלת היחס שבין הצדקה האישית לצדקה הציבורית קשורה בשאלה עמוקה יותר. היתרון של הצדקה הציבורית הוא בתועלת לעניים. אולם דווקא בכך יש חיסרון גדול, כאשר הפרט אינו מסייע לחברו באופן ישיר, וביניהם חוצצת מערכת ציבורית. מנקודת המבט של **מעשה** המצווה יש יתרון דווקא לצדקה **האישית**, ואילו מנקודת המבט של **התוצאה** יש יתרון דווקא לצדקה **הציבורית**. מתוך כך עולה השאלה: מהו עיקרה של מצוות הצדקה? **המעשה** של הנתינה או **התוצאה**, שהיא התועלת לעניים?<sup>20</sup>

ניתן להביא ראיה לכך שעיקרה של המצווה הוא דווקא **במעשה**, מכך שגם עני חייב לתת צדקה.<sup>21</sup> וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה):

ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה.<sup>22</sup>

ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר.<sup>23</sup>

הש"ך (ס"ק א) מסייג את הדברים: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה כו' - היינו כשיש לו פרנסתו בלאו הכי; דאם לא כן אינו חייב ליתן צדקה, כדלקמן". כוונתו היא למה שכתב הרמ"א (שם רנא, ג) על פי הטור: "פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו". הדברים מבוארים בערוך השולחן (רמח, א), כשהוא שואל:

אמרו חז"ל בגיטין (ז, ב), דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה, ושוב אין מראין לו סימני עניות... ויש בזה שאלה: והרי הטור בעצמו כתב... משמו של רבינו סעדיה גאון דאינו חייב ליתן צדקה עד שיהא לו פרנסתו, שנאמר (ויקרא כה, לו): "וחי אחיך עמך" - חיך קודמין לחיי אחיך, וגם רבינו הרמ"א כתב שם ג"כ כן!

19. כך זה במהדורת המלבי"ם.

20. עי' יקר תפארת' לפרשת שופטים (עמ' תפז) שהסיק ש"עיקר המכוון אינו במעשה במצווה אלא בתוצאה, שיש לעני ממון הניתן לו".

21. על כך נכתב בהרחבה בספר 'נקדש בצדקה' (פרק יג).

22. וכן בשו"ע (יו"ד רמט, ב).

23. כן פסק גם השו"ע (יו"ד רמח, א).

כך נאמר גם ביחס למעשר עני (חולין קלא, ב): "מעשר עני המתחלק בתוך הבית, יש בו טובת הנאה לבעלים... ואפילו עני שבישראל מוציאין אותו מידו". על פי אותו עיקרון פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"ג-ה"ד): "שני עניים שקבלו שדה באריסות, זה מפריש מעשר עני מחלקו ונותנו לחבירו, וכן חבירו מפריש מחלקו ונותן לו". וכך נכתב גם בשו"ע (יו"ד רנא, יב).

ועל כך הוא עונה:

ונראה שמטעם זה השמיטו שם רבינו הב"י בשו"ע, כמ"ש שם בספרו בדק הבית וז"ל: "יש לי על הר' סעדיה גמגומי דברים", עכ"ל. וברור הוא דקשה ליה מדין שלפנינו.

בהמשך הדברים (סעי' ג) הוא נותן תשובה משלו:

ולענ"ד אין כאן התחלת קושיא, דשני עניינים הם: דזה שנתבאר שם דפטור מן הצדקה עד שיהא לו כדי להתפרנס - זהו בצדקה תמידיות, מעשר או חומש מפרנסתו; אבל בכאן מיירי בחובת הצדקה פעם אחת בשנה לקיים מצוות עשה של צדקה, שעל זה אמרו בבבא בתרא (ט, א): "לעולם אל ימנע אדם עצמו מלתת פחות משליש שקל לשנה"... ובזה אמרו בגיטין שם דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה מחוייב ליתן צדקה, כלומר לקיים מצוות צדקה, והיינו השלישית השקל.

הוא מבסס את הבנה זו על דברי הרמב"ם שהבאנו, שכן הרמב"ם פותח בחובה לתת שלישית השקל ובמשפט שאחריו מובאת חובתו של העני לתת צדקה, והיינו אותה שלישית השקל שעליה דובר.

על כל פנים למדנו מכאן שגם עני חייב לתת צדקה. ואם עיקרה של המצווה הוא בתוצאה של שיפור מצבם הכלכלי של העניים, אין לכך שום משמעות. ועל כורחנו עלינו לומר שיש משמעות **לתוצאה** רק כאשר אנו עוסקים בכמות של הנתינה; אולם כאשר אנו עוסקים בעצם הנתינה, העיקר הוא המעשה.

תשובה נוספת לשאלה זו יש להביא מן המחלוקת בשאלה מה עדיף לאדם שיש בידו סכום גדול: לתת אותו לאדם אחד באופן שיביא לו תועלת רבה, או לחלק אותו לעניים רבים, כך שכל אחד מהם יקבל תועלת מזערית.<sup>24</sup> המעדיפים לתת לאדם אחד רואים את העיקר בתועלת לעני, שהיא התוצאה, ואילו המעדיפים לחלק לעניים רבים רואים את העיקר בעצם המעשה של הנתינה, אף אם התועלת לעני הבודד היא מזערית ואף זניחה.

הרמב"ם עוסק בשאלה זו בפירושו לדברי חז"ל (אבות פ"ג מט"ו): "הכול לפי רוב המעשה", וכותב:

שהמעלות לא יושגו לפי שיעור גודל המעשה, אלא לפי רוב מספר המעשה. וזה, שהמעלות אומנם יושגו בכפול מעשי הטוב פעמים רבות, ובזה יושג הקניין, לא בשיעשה האדם מעשה אחד גדול ממעשי הטוב, שבזה לבדו לא יושג קניין. משל זה, שהאדם אם יתן למי שראוי אלף דינר, בפעם אחת ולאיש אחד, לא תושג לו מעלת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שתושג למי שיתנדב אלף פעמים באלף דינר, ויתן כל דינר מהם על צד הנדיבות, לפי שזה

24. הרחבה על כך, במאמרים "יוצר מידו עושר וריש", ח"ב פרק ה ('וחי אחיך עמך', עמ' 73-70), ו"אורות החברה", פרק ג (שם, עמ' 111-108).

ייכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, ויושג קניין חזק, וזה פעם אחת בלבד התעוררה הנפש התעוררות גדולה למעשה טוב, ואחר כן פסקה מזה.<sup>25</sup> החפץ חיים (אהבת חסד ח"ב פרק יג) הבין בדעת הרמב"ם שאכן נכון יותר לחלק את הסכום הגדול בין עניים רבים כי בכך יטפח הנותן את מידת החסד שלו באמצעות פעולת הנתינה החוזרת ונשנית.<sup>26</sup>

המיקוד במעשה הנתינה עולה גם בדברי בעל התניא (איגרת הקודש פרק כא):

אך גם זאת מצאנו ראינו בעבודת הצדקה מעלה פרטיות גדולה ונפלאה אין ערוך אליה, להיות מעשה הצדקה נעשית בפעמים רבות, וכל המרבה הרי זה משובח; ולא בפעם אחת ובבת אחת, גם כי הסך הכולל אחד הוא, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל.

והוא מסביר את הדברים:

והנה מלבד כי הרמב"ם ז"ל ביאר היטב טעמו ונימוקו כדי לזכך הנפש ע"י ריבוי המעשה, הנה מקרא מלא דיבר הכתוב, "פעולת צדקה לחיים" (משלי י, טז), דהיינו שפעולתה וסגולתה להמשיך חיים עליונים מחיי החיים אין סוף ב"ה לארץ החיים... וכל משכיל על דבר גדול ונפלא כזה ימצא טוב טעם ודעת, כמה גדולים דברי חכמים ז"ל שאמרו: "הכול לפי רוב המעשה", דהיינו מעשה הצדקה הנעשה בפעמים רבות להמשיך חיים עליונים לייחד ייחוד עליון פעמים רבות.

על פי זה הוא מסביר את תיקון הנפש שעליו מדבר הרמב"ם, לא כמגמה אגוצנטרית אלא כתיקונה של האומה:

25. וכ"כ בשיטה מקובצת (כתובות נ, א ד"ה מאי קרא).

הרע"ב שם מעיר, שגרסת הרמב"ם במשנה הייתה: "והכול לפי רוב המעשה, אבל לא על פי המעשה". הרב אליעזר אפרסמון, הרב דוד ויסקוט והרב יחיאל עוזרי, במאמרם "הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית" ("מלילות" א עמ' 33), הביאו ראייה לדברי הרמב"ם מדברי הגמרא (עירובין סג, א): "כל הנותן מתנותיו לכוהן אחד מביא רעב לעולם", שממנה הסיק המרדכי (בבא בתרא פרק א רמז תקב): "ומכאן שלא יתן אדם כל צדקותיו לקרובו אחד ולהניח שאר קרובים, גם לא לאדם אחד ולא לשאר בני אדם", וכך נפסק בשו"ע (יו"ד רנז, ט): "לא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד". אולם יש לחלק, שמקורות אלה עוסקים במי שנותן את כל הצדקה שברשותו באופן קבוע לעני אחד בלבד תוך שהוא מתעלם לחלוטין מן הצרכים של שאר העניים. ועי' במאמרו של הרב זאב שמע, "נתינת כל מתנותיו לעני אחד ולכהן אחד" ('אמונת עתיך' 116, עמ' 91-97).

ראייה נוספת לדברי הרמב"ם נמצאת בדברי הצפנת פנח (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה). הוא מביא את הירושלמי (שקלים פ"ב ה"ג): "והעמדנו עלינו מצוות לתת שלישיית השקל בשנה לעבודת בית אלהינו" (נחמיה י, לג). ר' חלקיה בשם ר' אחא: מכאן שצריך אדם לשלש שקלו שלושה פעמים בשנה. ועל כך הוא כותב: "ומדברי הירושלמי משמע, דאם נתנן בבת אחד לא יצא, רק דצריך לשלש".

26. כך הבין גם הרב יעקב אריאל, במאמרו "עולם חסד ייבנה", פרק ג ('זחי אחיך עמך', עמ' 27). וייתכן שזוהי גם דעתו של 'כף החיים' ('סי' תרצה ס"ק לח).

והיינו נמי כעין מה שכתב הרמב"ם לאיך הנפש... דשכינה נקראת 'נפש'... ולכן אמרו רז"ל (בבא בתרא י, א): "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה", להקימה מעפר מעט מעט עד כי יבוא שילה.

המהר"ל חולק על דעת החפץ חיים, כשהוא דן במימרה של ר' אלעזר (בבא בתרא ט, ב): מאי דכתיב (ישעיהו נט, ז): "וילבש צדקה כשריון"? לומר לך, מה שריון זה - כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון גדול, אף צדקה - כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.

הוא מסביר בחידושי אגדות (ד"ה מאי):<sup>27</sup>

ויש שהיו רוצים לומר, כי יותר טוב שיתן מעט בהרבה פעמים משיתן הרבה בבת אחת, מפני שאומרים כי בכל אחת ואחת מצווה בפני עצמה.<sup>28</sup> ודברי חכמים אינם מוכיחים כן; אדרבא, שבא ללמוד דאפילו אם נותן מעט מעט מצטרף ביחד,<sup>29</sup> ומכל שכן אם יתן הרבה בפעם אחד.

מדבריו יש להסיק שהערך המרכזי של הצדקה הוא האחריות **לתוצאה**, שהיא התועלת לעני.

וכך עולה גם מדברי היעב"ץ (לחם שמים, אבות שם הל' כג):

טוב יותר שיתן לעני אחד דבר מסוים שיכול להתפרנס בו משיתן להרבה עניים ולא יגיע לאחד מהם מתנה מרובה שתספיק לו ותהא טובה שלמה... והיא עצמה כוונת התנא באומרו "לפי רוב המעשה", כי 'רוב' ישמש גם בעד גודל.<sup>30</sup>

בדרך זו הולך גם התפארת ישראל בפירושו למשנה זו (יכין, אות קא):

רצונו לומר, לפי **גודל המעשה בעצמה**, דהיינו האופן שנעשית בו (כמו, תהלים יח, לו, "וענוותך תרבני", שר"ל: תגדלני), ולא לפי ריבוי המעשים; וגודל המעשה נשקל לפי טבע הפועל העושה, דהיינו כפי מה שהיה צריך לכבוש יצרו טפי.

וכך כותב גם הרב קוק זצ"ל (אגרות ראי"ה ח"ב סי' שנד, עמ' יט):

27. וכן בנתיבות עולם (נתיב הצדקה, פרק ד).

28. נראה שגם המהר"ל הבין בדעת הרמב"ם שהמוקד הינו עצם ריבוי **המעשים הטובים**, כדברי הב"ח שייבאו לקמן.

29. ראייה להבנת המהר"ל עולה ממאמרו של הרב פתחיה מנקין "מאמר ר' אלעזר" (כרם פתחיה, גפן כב, עמ' שב-שו). מדברי הגמרא (ברכות ה, ב; תענית כה, א) עולה שר' אלעזר היה עני מרוד, ומכאן יש להסיק שלא יכול היה לתת סכומי כסף גדולים לצדקה. לאור זה מסביר הרב מנקין את דבריו על חשיבותה של כל פרוטה שהאדם נותן לצדקה: "וכלפי אלה שאין מצבם מניחים להוציא מעות הרבה לצדקה, בלתי פרוטות פרוטות, מצא ר' אלעזר להראות כי עם כל זה לא יוקטן ערך צדקתם". ואם כן, נתינת הסכום הקטן במימרה זו לא נבעה מן הרצון להרבות במעשי צדקה אלא מחוסר אמצעים לתת סכום גבוה יותר.

30. ועי' גם בדבריו בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ג).

כל אשר נדבה רוחו הטהורה... אל נא יפאזם אדוני בעת צרה כזאת לירושלים  
**לפירוורים קטנים.** יקבץ נא את כל אלה, והיו בידו **לאגודה אחת פועלת צדקה**  
**רבה,** אשר תעמיד על עומדה בית נכון ונישא בישראל.<sup>31</sup>

ניתן ליישב את הדעות השונות, ולומר שלא מסתבר לבחור בנתינה שיש בה פחות תועלת לעני. מידת הנדיבות מחייבת, כפי שכותב הרב קוק זצ"ל (עין איה שבת ב, כז), "להוציא את רושם הנדיבות המתפשטת להתעניין במצב המקבל ותועלתו, ולא כתכונת המשפט המתייחדת רק עם הנותן וחיוביו". בסופו של דבר שתי האפשרויות ממוקדות בערך של **מעשה הנתינה**, אלא שבאחת מודגשת יותר **הכמות** ובשנייה **האיכות**. מסתבר שהכול יודו, שאם בא עני לפני האדם וזקוק לסכום גדול שיוציא אותו ממצוקתו, שעליו לתת לו את הסכום הזה; אלא שכאשר שתי האפשרויות שקולות, יש להעדיף ריבוי של מעשי נתינה.<sup>32</sup>

כך יש לדייק גם מדברי הרמב"ם עצמו. הוא כותב: "אם יתן למי **שראוי** אלף דינר", ומכאן עולה שדווקא אם אכן מתאים לתת אלף זהובים לעני אחד - יש לתת לו אותם, ואילו המעלה שיש במי שנתן זהוב אחד לכל עני קיימת דווקא כאשר זה היה הדבר המתבקש מצד צורכיהם של העניים באותו רגע, ולא במקרה שבו הנותן העדיף את הדרך הזו רק כדי לטפח את מידת החסד האישית שלו. כוונת הנותן צריכה להיות התועלת למקבלים;<sup>33</sup> אבל אם נוצר מצב שבו מועיל היה יותר לחלק את הכסף לעניים רבים,<sup>34</sup> כך יש לנהוג.<sup>35</sup>

ראיה נוספת ניתן להביא מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה קצה):

שציוונו לעשות צדקה ולחזק החלשים ולהרחיב עליהם... והכוונה באלו  
 הלשונות כולם - אחת, והיא: שנעזר עניינו ונחזקם די ספקם.<sup>36</sup>

ומכאן שהמצווה ממוקדת במעשה שמביא לתוצאה הנדרשת, שהיא חילוץ העני ממצוקתו.

31. הרחבת דברים בהסבר שיטתו של הרב זצ"ל - במאמר "אורות החברה", פרק ג, 3 (וחי אחיך עמך, עמ' 108-111).

32. בכיוון דומה הלך הרב שלמה אבינר, 'יודעי צדק' (עמ' 203-202).

33. ניתן להסיק את זה גם מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פל"ה) בטעמה של מצוות צדקה: "הכלל הרביעי כולל המצוות התלויות בצדקות ובהלוואות... וסיבת אלו כולם מבוארת, כי תועלתם חוזרת על הכול חלילה, כי העשיר היום הוא או זרעו יהיה עני למחר והעני היום הוא או בנו יהיה עשיר למחר".

34. דוגמה מצויה לכך היא חלוקה של בקבוקי מים למשתתפים בלווייה ביום חם. כל אחד מהם מקבל רק בקבוק שעולה שקלים ספורים, אבל הוא לא זקוק ליותר מזה.

35. וכך כותב הר"י זילברשטיין ('חשוקי חמד', כתובות סז, ב): "אולי דברי הרמב"ם אמורים כשמצוקת העניים שווה, וכולם באותה דרגת עוני, אבל עדיין לא שמענו שדעתו כן גם באופן שמצוקת חמישים העניים היא גדולה יותר מהעניים האחרים".

36. לשונו של 'ספר החינוך' מורכבת יותר. והוא כותב (מצווה תעט): "לעשות צדקה עם הצריך אליה בשמחה ובטוב לבב. כלומר שניתן מממונו למי שיחסר לו, ולחזק העני בכל מה שצריך למחייתו בכל יכולתו".

כך עולה גם מדברי הב"ח (או"ח סי' תקצה אות ה, ד"ה וצריך), כשהוא מסביר מדוע תיקנו מתנה אחת לכל אחד מן האביונים בפורים:

כי כך כתבו הקדמונים והשכל גם כן יחייב אותו, כי מי שיש לו מאה זהובים ליתן לעניים, שגדול שכרו כשיחלקם למאה עניים מאשר יתן כל מאה זהובים לעני אחד או לשניים ושלושה, כי זה שנתן למאה החיה מאה נפשות.<sup>37</sup>

כיוון זה עולה גם מדברי החפץ חיים עצמו (אהבת חסד ח"א פרק א סעי' יד):

אם באו לפניו הרבה אנשים ואחד מהן צריך ללוות סך מרובה ושאר האנשים לא יבקשו ממנו כל אחד כ"א דבר מועט, ואם לווה [=ללווה] להאחד הסך המרובה לא יהיה לו מה ללוות [=להלוות] לשאר האנשים, מוטב שילווה לכל אחד סך מועט מלהלוות לאחד סך מרובה, דעל כל אחד ואחד שהוא מלווה הוא מקיים מצוות עשה בפני עצמה, וכבר אמר התנא באבות: "והכול לפי רוב המעשה"... ואם האחד שרוצה להלוות לו הסך המרובה יועיל לו בהלוואתו שלא יתמוטט לגמרי - אפשר שהוא קודם, דבזה מקיים ג"כ מה שאמר הכתוב (ויקרא כה, לה): "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו" וגו', ובדידה ליכא רק מצוות עשה דהלוואה.<sup>38</sup>

ההשפעה החיובית שיש לכך על תיקון מידותיו של הנותן היא תוצאה נלווית של המעשה הטוב והמועיל. ההתמקדות בערכה של הנתנה לא באה לטפח גישה אגוצנטרית, בה הנותן דואג לתיקון הנפש שלו ולא לגורלו של המקבל. להפך. מידת הנדיבות ממקדת את האדם בשאיפה לעשות כל שביכולתו להיטיב את מצבו של העני.

הרב יעקב אריאל, במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" (הלכה בימינו' עמ' 349) כותב ש"אלו ואלו דברי אלהים חיים", ויש לקבל את דברי הרמב"ם, שממוקדים **במעשה**, במישור האישי, ואת דברי המהר"ל, שממוקדים **בתוצאה**, במישור הציבורי.<sup>39</sup>

ראיה נוספת לערך שיש דווקא **במעשה** הנתנה היא מן הברייתא שמובאת בגמרא (בבא בתרא י, א):

היה רבי מאיר אומר: יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך, אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסן? אמור לו, כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום.

37. בכיוון זה הולך גם הרב שלמה דיכובסקי, במאמרו "די מחסורו - קריטריונים וגבולות", פרק ג (אמונת עתיר', 56, עמ' 46-45; 'תחומין' לב, עמ' 155-154; 'לב שומע לשלמה', ח"א סי' לב, עמ' תקלג-תקלה).

38. ושם, הע' כה, מוסיף החפץ חיים שהעדיפות לתת הרבה הלוואות בסכום נמוך קיימת רק כאשר כל הפונים שווים ברמת המחויבות של הנותן כלפיהם.

39. ע' לקמן, פרק ב, 5. וייתכן אפוא שהמהר"ל הולך לשיטתו שהובאה שם, ולפיה כופים על הצדקה מפני "צעקת עניים", דהיינו: מתוך אחריות לתוצאה. גם ערוך השולחן (יו"ד רמז, ו) ממקד את המצווה בתוצאה, ולכן הוא פוסק (שם רמז, ג) שמדין כפייה בצדקה, אישה יכולה לתת צדקה גם שלא מדעת בעלה. ועי' לקמן, פרק ב, 6.

וזו שאלה שאל טורנוסורופוס הרשע את ר' עקיבא: אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצול אנו בהן מדינה של גיהנום.

תשובתם של ר' עקיבא ור' מאיר היא שהקב"ה ברא בכוונה עולם שיש בו עניים כדי שיתקיימו בו מעשים רבים של נתינה. ואילו הקב"ה היה רוצה רק בתוצאה, היה בורא עולם שאין בו עניים. וכך כתב הר"ז גוסטמן (קונטרסי שיעורים למסכת נדרים, עמ' פה): "בצדקה, כוונת התורה היא שהבעל הבית יתן משלו ומרצונו הטוב לעניים... דאין כוונת הצדקה כדי שיהא להעניים פרנסה, אלא כדי שניצול אנו, שאנחנו ניתן מרצוננו, לא הקב"ה".

הרחיב על כך הרב קוק זצ"ל (פנקסי הראי"ה ח"ג עמ' רנט, פנקס לה סי' טז).<sup>40</sup> בתחילת דבריו הוא עומד על שתי המטרות של מצוות צדקה:

הא', הוא להיות להועיל להעני, העני החסר כול, ראוי לרחם עליו למלאות מחסורו. הב', הוא שהנותן יוציא מהכוח אל הפועל מידת הטוב לעשות טוב וחסד, ובזה הוא משלים נפשו.

והנה, לגבי הקב"ה ודאי עיקר תכלית הצדקה הוא להשלים נפש הנותן, בהיותו אוחז במידה טובה הכוללת כל המידות טובות, היא מידת החסד והרחמים.

ונפק"מ בין ב' התכליתיות, שלעניין הטבת מצב העני, תלוי עיקר הדבר בהנתינה לידו, שתבוא הצדקה לידו. אך השי"ת נתן סגולה בצדקה להשלים את נפש הנותן, מצד זה יהיה עיקר התכלית הלקיחה מהנותן, שמה שנותן ממונו ומחסר מקניינו לשם הצדקה, בזה הוא משלים את נפשו.

חשוב להדגיש, שתיקון מידותיו של הנותן היא המטרה של הקב"ה, בעוד שמצד האדם, מטרתו היא "לעשות טוב וחסד", והשלמת הנפש היא תוצאה שנובעת מן המעשה הטוב.

בהמשך הדברים רומז הרב קוק לדברי ר' עקיבא, וכותב:

תכלית הצדקה, הנרמזת בבריאת העולם, שהיא חוק מחוקי הבריאה, היא רק למלאות את חסרון הנותן. כי השי"ת ברא את הבריאה על תכלית השלמות, ואם הייתה הכוונה במידת הצדקה להשלים את חסרון העניים, כבר יש לפניו ית' עצות שלא יצטרך לפעולות בני אדם בזה.

על פי זה, הוא מבחין בין ערך הצדקה בישראל לערך הצדקה באומות העולם: עצם טבע נפשות ישראל קשור במידת הטוב. על כן הם נותנים צדקה... לא רק מצד להציל נפשם מהמצוקה הטבעית שהלב מצטער כשרואה צערו של חבירו, כי אם מצד אהבת עשיית הטוב...<sup>41</sup>

40. נדפס באוצרות הראי"ה (ח"ב עמ' 188).

41. עיקרון דומה הוא כותב בדברים שמובאים בשיחות הרצי"ה (במדבר עמ' 186), שהמילה 'תרומה' היא



בישראל, עיקר הצדקה, תכליתה... לרומם את הנותנים ולזכותם בעשיית הטוב והחסד... ובאומות העולם אין כוונתם כי אם מצד המצוקה הטבעית המורגשת במה שרואה צערו של המצטער.<sup>42</sup>

מכל הדברים הללו עולה שאכן יש במצוות צדקה שני צדדים: המעשה והתוצאה. עם זאת, אף שמרכיב המעשה הוא מרכזי יותר במצווה, הוא מאבד את משמעותו אם אינו מכוון להשגה של התוצאה. בשילוב שני צדדים אלו, אין הנותן פועל מתוך שאיפה אגוצנטרית להיות אדם שלם, אלא מתוך שאיפה אידיאליסטית להיטיב לזולת ולהוסיף טוב בעולם. כך זה בישראל. אצל הגוים, לעומת זאת, המניע לצדקה הוא אגוצנטרי - לתת מענה למצוקתו של מי שרואה את סבלו של העני לגד עניו. על כך מוסיף הרב קוק זצ"ל במקום אחר (עולת ראייה א, רעב; עין איה ברכות ג, מ):

וכל זמן שיחשוב האדם רק להשלים את עצמו, אפילו בשלמות רוחנית, אין זה בכלל קדושה. כי במצב הקדושה התרוממות האדם היא אל הטוב והישר מצד עצמו, כפי הכרת האמת המבוררת, מה שאין כן התשוקה לשלמות עצמו, שהיא נמשכת גם כן מאהבת-עצמו הפרטית... על כן עיקר העבודה הרוממה היא להשלים את הכלל ולזכותו ולהיטיב לו; ומי ששם את העבודה הזאת נר לנתיבתו תמיד הוא באמת מתעלה לקדושה, כיוון שאין מגמתו לאהבת-עצמו.

## 5. ממד הנדיבות בצדקה

מקור נוסף הממקד את מצוות הצדקה במעשה הנתינה הוא הדרישה לתת אותה מתוך נדיבות, המתבטאת בין השאר בסבר פנים יפות.<sup>43</sup> כך נאמר בנבואת ישעיהו (נח, י): "ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע...". וכך נאמר גם בגמרא (כתובות קיא, ב): "ולבן שיניים מחלב" (בראשית מט, יב) - טוב המלבין שיניים לחבירו [=על ידי מבט עם חיוך] יותר ממשקהו חלב.

בבניין שמתאים לשם פעולה. ומכאן הוא מסיק בעניין מתנות הכהונה ש"העיקר מה שנותן הוא הפעולה, והיינו הדבר שמקדשה מקדושת רצון הטוב של איש הישראלי, אם כן זה שמה העצם [=העצמי] 'תרומה', פעולת ההרמה, נאה לה, וזה עיקרה ושוורש תכלית[ה]".

42. בהבדל שבין הצדקה בישראל לבין הצדקה באומות העולם דן גם הרמ"צ נריה, במאמרו "צדקה של חסד וצדקה של משפט" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 73-72): "ונראה דבמצוות צדקה ישנם שני צדדים - צד חברתי וצד מוסרי. הצד החברתי - טובת המקבל שנעזר ממצוקתו, והצד המוסרי - טובת הנותן, שמתרגל ומתחנך לנדיבות הלב... והשתא נראה... דישראל עם קדושו נתחייבו במצוות צדקה משני צדדיה, גם מצד העזר לזולת וגם מצד החסד והנדיבות, ואילו בני נח לא נתחייבו אלא מצד העזר לזולת במצוקתו, ואילו על חינוך עצמם לחסד ולנדיבות לא נתחייבו". אולם לפי דרכנו, המיקוד במעשה אינו נובע מתיקון מידותיו של הנותן אלא מהערך העצמי של מעשה הנתינה.

43. כך נאמר גם על תרומה לבית המקדש (דבה"א כט, ט): "וישמחו העם על התנדבם, כי בלב שלם התנדבו לה".

וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ד):

כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע, אפילו נתן לו אלף זהובים - איבד זכותו והפסידה; אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה ומתאוונן עמו על צרתו, שנאמר (איוב ל, כה): "אם לא בכיתי לקשה יום עגמה נפשי לאביון", ומדבר לו דברי תחנונים וניחומים, שנאמר (שם כט, יג): "ולב אלמנה ארנין".<sup>44</sup>

מתוך כך עולה שאלה נוספת, שהיא שונה מן השאלה שנידונה בסעיף הקודם: מהו עיקרה של מצוות הצדקה? **המעשה** של הנתינה או **הכוונה** המלווה אותו, הקשורה למידת הנדיבות?

לעיל (סע' 4) נידונה השאלה האם להעדיף מעשים רבים קטנים של צדקה על פני מעשה אחד גדול. הנוקטים שיש להעדיף ריבוי מעשים בשל ההשפעה שיש לכך על תיקון מידותיו של הנותן, בהכרח יסברו שעיקר המצווה הוא בכוונה; ואילו הנוקטים שיש להעדיף את ריבוי מעשי הנתינה בשל ערכו העצמי של החסד, יסברו שעיקרה של המצווה הוא במעשה. וקל וחומר שכך הם פני הדברים אצל הסוברים שבסופו של דבר התועלת לעני היא השיקול המכריע.

על שאלתנו ניתן לענות על פי דברי הגמרא (סוכה מט, ב):

אמר רבי אלעזר: אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה, שנאמר (הושע י, יב): "זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד".

מפרש רש"י:

אלא לפי גמילות חסדים שבה - הנתינה היא הצדקה, והטורח הוא החסד, כגון מוליכה לביתו או טורח שתעלה לו להרבה, כגון נותן לו פת אפויה או בגד ללבוש, או מעות בעת שהתבואה מצויה, שלא יוציא מעותיו לאיבוד, **שנותן לבו ודעתו לטובתו של עני**.

זרעו לכם לצדקה - הצדקה היא הזריעה שזורע, כדי לקצור לקבל שכר, וקצרו לפי חסד - שתקבלו שכר לפי החסד שבה.

ומרחיב על כך הרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים שם):

דרגת הצדקה היא כפי **כמות** הנתינה ודרגת החסד היא כפי **איכות** הנתינה. הרמב"ם מונה ח' מדרגות בצדקה וחסד. המדרגות האלו אינן מחולקות לפי כמות אלא לפי איכות ובדרך ובאופן הנתינה, כי מעלת הנתינה תלויה בחסד שבה. חסד מתהווה באופן הנתינה ובאיכותה ואינו בר מדידה כי תלוי הוא בעיקר ברגשי הלב.<sup>45</sup>

44. וכן פוסק גם השו"ע (יד"ד רמט, ג).

45. ניתן לראות מקור לכך בדברי המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הצדקה פרק א): "שכר הצדקה לפי גמילות

לעומת זאת כותב הנצי"ב מז'לודז'ין (מרומי שדה שם): "פשוט לפי הפעולה שעשה העני מצדקה זו כך העשיר משתלם".

מדברי הנצי"ב עולה שעיקרה של המצווה הוא **התוצאה**, התועלת שהעני מפיק ממנה; ואילו מדברי רש"י והרי"ד סולובייצ'יק עולה שעיקרה של המצווה הוא **הכוונה** שבאה לידי ביטוי **במעשה**.

על כל זה כותב הרב יעקב אריאל במסקנת מאמרו "עולם חסד ייבנה", פרק ג (זחי אחיך עמך, עמ' 27-28):

יש בצדקה שני מרכיבים: התועלת למקבל ומצוות החסד של הנותן. אמנם אפשר לצאת ידי חובה גם על ידי מרכיב אחד, כאשר המקבל אכן קיבל, ולכן הנותן נחשב כמי שנתן צדקה גמורה. עם זאת, הצדקה משתלמת, כלומר השכר הוא גדול יותר, ככל שמידת החסד מהווה מרכיב גדול יותר במעשה הצדקה.<sup>46</sup>

הרב אריאל דן בהרחבה בשאלת היחס שבין המעשה לבין הכוונה במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק ד (שם, עמ' 16-17). לאחר שהוא מביא מקורות רבים שרובם מצדדים בכך שעיקרה של המצווה הוא בתוצאה, הוא כותב:

ועל כורחנו צריכים אנו לומר ששני רבדים קיימים בצדקה: הרובד האחד - החברתי - הוא הצורך בשיקומו של העני, כאשר רובד זה מתקיים **בעצם המעשה**, גם ללא כוונות מוסריות. רובד נוסף הוא הרובד המוסרי, שבו העיקר הוא **הנתינה**, וכאן הכוונה חשובה יותר.<sup>47</sup>

---

חסד שבה, היינו שיתן הנותן מצד הטוב שבו, שהוא נפש טובה". וכן בנתיב גמילות חסדים (פרק ב): "כפי מידת טובו של נותן, כאשר נותן הצדקה בעין יפה, שזה נקרא איש טוב". ועי' "יסודי הצדקה" (פרק ח, עמ' 201-204).

46. דבריו של הרב אריאל מהווים בסיס לשיטתו העקרונית שתבאר לקמן (פרק ב, 5), שהמצווה **האישית** ממוקדת **במעשה**, ואילו המצווה **הציבורית** מבטאת את האחריות **לתוצאה**, שהעני לא יסבול מחסור; ומתוך כך הוא מסיק שעיקרה של מצוות צדקה הוא דווקא במצווה הציבורית.

47. הנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בנו אינו צדיק גמור במשמעות של צדיק מושלם. אין ספק שצדיק מושלם נותן צדקה לשמה. הכוונה היא **לצדקה גמורה**, כי המטרה הושגה בכך שהעני קיבל את שלו. בשו"ת באוהלה של תורה (ח"א סי' נט אות ז) דן הרב אריאל בהרחבה בשאלה העקרונית, והביא מקורות רבים לכך שעיקרה של מצווה שבין אדם לחברו הוא בתוצאה ולא במעשה, ומתוך כך הסיק שגם למ"ד "מצוות צריכות כוונה", אין הדברים אמורים אלא במצוות שבין אדם למקום, שעיקרן במעשה, ולא במצוות שבין אדם לחברו, שעיקרן בתוצאה. הוא הוסיף והרחיב על כך בספרו 'מאוהלי תורה' (ח"א סי' מב).

אחת הראיות שהוא מביא לכך היא ממצוות לקט ושכחה, שהאדם מקיים דווקא בכך שאינו מתכוון להשאיר אותן לעני. וכך כותב רש"י (ויקרא ה, ז) על פי המדרש: "כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה (דברים כד, יט), הרי הוא אומר (דברים כד, יט), למען יברכך וגו', קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא ידע. אמור מעתה, הייתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה - הרי הקב"ה קובע לו ברכה". ומאכן ניתן ללמוד גם לעניין צדקה. אולם ניתן לדחות את הראיה ולהבחין בין מתנות העניים שבשדה, שהמצווה בהן היא העזיבה, לבין צדקה, שהמצווה בה היא הנתינה. ובכל זאת יש ללמוד מלקט ושכחה שיש ערך בצדקה גם בלי כוונה אף שאין זה עיקרה של המצווה.

לדברינו, ההבחנה העיקרית בין שני הרבדים היא בין היחיד לציבור: הציבור מופקד על הצד החברתי, ואילו היחיד מופקד על הצד המוסרי.

לדעתו, מצוות היחיד ממוקדת במעשה ובכוונה המלווה אותו, ומצוות הציבור ממוקדת בתוצאה, שהיא התועלת לעני.

כל זה מחזיר אותנו אל השאלה העקרונית על היחס שבין המצווה האישית לבין הציבורית. השאלה מתחדדת במיוחד לאור זה שחובת הציבור מתקיימת תוך כפייה על הפרטים, כך שאין בה ביטוי למידת הנדיבות שלהם.

## 6. מסקנה: בין המצווה האישית לחובת הציבור

מצאנו בהלכה גם מצווה אישית של צדקה, שממוקדת במעשה ובממד הנדיבות, וגם חובה שמוטלת על הציבור וממוקדת בתוצאה, שהיא התועלת. הדבר מעלה את השאלה: מהו היחס בין שני המרכיבים הללו בהלכות צדקה - המערכת הציבורית והצדקה הפרטית?

ניתן לענות על כך בדרכים שונות, על פי הדעות השונות שהובאו לעיל (ס' ע' 2):

לפי הדעה שהמצווה הציבורית היא מן התורה, יש לומר שמדאורייתא החובה מוטלת גם על הציבור וגם על הפרטים.

ולדעת הסוברים שהמצווה הציבורית היא מדרבנן, יש מקום לשתי צורות הסתכלות:

א. המצווה מוטלת בעיקרה על הפרט, ותקנת חכמים לא שינתה את זה, אלא הטילה על הציבור לממש באופן מאורגן את החובות האישיות המוטלות על הפרטים.<sup>48</sup> לפי אפשרות זו, הצדקה הציבורית אינה עומדת בפני עצמה אלא נמשכת מן הצדקה הפרטית.

ב. מדאורייתא המצווה מוטלת על הפרט, ותקנת חכמים שינתה את תוכן המצווה בכך שהטילה אותה על הציבור - במקום הפרטים או במקביל להם.

האפשרויות שלפיהן המצווה הציבורית עומדת גם בפני עצמה ואינה נמשכת מן המצווה האישית, מעוררות שתי שאלות:

א. עד כמה הצדקה הציבורית כפופה לשיקולים של יעילות? האם החובה הציבורית קיימת רק במקרים שבהם ברור שהיא מועילה יותר, או שהיא קבועה ואינה תלויה בשיקולים אלו?

ב. איך נכון לחלק את האחריות בין הפרט ובין הציבור?

בשאלות אלה נדון בפרקים הבאים.

48. שאלה זו נידונה בהרחבה לקמן, פרק ג.

## כפייה בצדקה - ביטוי למצוות הציבור?

בהמשך לדין בפרק הקודם, נדרש לברר לעומקה את סוגיית הכפייה על הצדקה כדי ללמוד ממנה על גדרה של המצווה הציבורית ועל היחס שבינה לבין המצווה האישית.

המקור לכפייה בצדקה הוא הגמרא במסכת בבא בתרא (ה, ב). הגבייה לקופה העירונית וחלוקתה מכוונות בסוגיה בשם: 'שררה'. והגמרא מבארת:

מאי 'שררותא'? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוב: לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בערב שבת.

על כך מקשה הגמרא:

איני? והא כתיב (ירמיהו ל, כ): "ופקדתי על כל לוחציו", ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: ואפי' על גבאי צדקה! לא קשיא: הא דאמיד, הא דלא אמיד. כי הא דרבא אכפייה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה.<sup>49</sup>

הדיון בגמרא מבהיר שמדובר כאן בכפייה ממשית, בניגוד לרצונו של האדם, כזו שבשלה ראויים גבאי הצדקה להיקרא 'לוחצים'.

כל זה מעלה שאלה עקרונית: ממה נובעת הכפייה על הצדקה? האם מוטל על נציגי הציבור לכפות את הפרט לקיים את מצוות הצדקה המוטלת עליו באופן אישי, כמו במצוות אחרות שבהן מצאנו שבית הדין כופה את האדם לקיימן,<sup>50</sup> או שמא כפיית הצדקה היא כחלק מחובת הצדקה המוטלת על הציבור?

### 1. מצוות עשה שמתן שכרה בצדה

בגמרא נאמר שרבא כפה את רב נתן בר אמי וגבה ממנו ארבע מאות זוז לצדקה. דברים דומים נאמרו במסכת כתובות (מט, ב): "ולא אמרן אלא דלא אמיד, אבל אמיד - כפינן ליה על כרחיה, כי הא דרבא כפייה לרב נתן בר אמי, ואפיק מיניה ד' מאה זוזי לצדקה".

הראשונים מקשים על דברים אלו מן הברייתא המובאת במסכת חולין (קמב, א):<sup>51</sup>

49. האם הכפייה הזאת הייתה מכוח המצווה האישית או הציבורית? ראשונים רבים נקטו שזה קשור למצווה האישית: רמב"ן (ב"ב ב, ח ב ד"ה הא דמקשינן), תוס' (קידושין לב, א ד"ה אורו), ועוד. וכך עולה גם מהזכרת הכפייה הזאת בסוגיה במסכת כתובות (מט, ב) בהקשר לכפיית האב לזון את ילדיו כשהוא אמוד לכך. לעומתם יש הסוברים שזה קשור למצווה הציבורית: שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' שפ), ועוד.

50. עי' לקמן, שער שני הע' 104.

51. ומקבילה בירושלמי (ב"ב פ"ה ה"ה).

”כל מצוות עשה שמתן שכרה בצדה - אין בית דין שלמטה מוזהרין עליה“. הדוגמה שמדובר עליה שם היא כיבוד אב ואם, שבו מפורש השכר (שמות כ, יב; דברים ה, טז): ”למען יאריכון ימיך“. על כך כותב רש”י (שם): ”לכך פירש מתן שכרה, לומר, אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תיטול שכר זה“.

לאור זה יש להקשות על כפיית הצדקה, שהרי שכרה של מצוות צדקה מפורש בתורה (דברים טו, י): ”כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ידך“. קושיית הראשונים היא: איך ניתן לכפות על מצוות צדקה? הרי מתן שכרה בצדה, ולכן אין בית הדין מוזהר עליה! בדברי הראשונים מצאנו דרכים שונות ליישוב הקושיה, המצביעות על כיוונים שונים בהבנת היחס שבין מצוות היחיד לבין אחריות הציבור.<sup>52</sup>

## 2. כפייה על המצווה האישית

ארבעה הסברים נמצאים במישור של החובה האישית בצדקה:

לדעת רבנו תם (מובא בתוס' ב"ב ח, ב ד"ה אכפיה) בתירוצו הראשון, מדובר על כפייה בדברים בלבד. ומכאן יש להסיק שלדעתו, אכן אין מקום לכפייה ממשית בצדקה.<sup>53</sup> דעה זו, בניסוח שונה, מובאת גם במרדכי (בבא בתרא פרק א, רמז תצ):

ואני שמעתי שכתב רבינו שמעיה בשם רבינו יוסף טוב עלם: אין מעשין על הצדקה אפילו למצוה, שנאמר, ”כי בגלל הדבר הזה יברכך“, ושנינו, ”כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין ביד של מטה מוזהרין עליה“, ואין הדבר תלוי אלא בנדיבות הלב ומדברי הרצאה [=נ"א: בנדיבת הלב ומהרצאת רעים].

ה'הרצאה' זו היא סוג רך של כפייה בדברים, וכוונתו כאן לדברי ריצוי שבאים לשכנע את האדם לתת.

על כך יש לשאול: ממה נובעת אותה 'כפייה בדברים'? האם היא הדרך לקיים את מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, יז), שחלה על כל יהודי הרואה את חבירו עובר עבירה (רמב"ם הל' דעות פ"ו ה"ו-ה"ז)? האם זוהי חובה המוטלת על בית הדין בדומה לחובתו לכפות על כל מצוות עשה (כתובות פו, א), אלא שהסמכות כאן מוגבלת יותר?

דעה שנייה היא דעת ר"י הזקן (מובאת בתוס' שם). לדעתו ישנה כפייה בצדקה משום שנאמר בה גם לאו, "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחריך האביון" (דברים טו, ז). לפי אפשרות זו, כפיית הצדקה, כמו כפייה בכל מצווה אחרת, נעשית מתוך

52. על כל זה עי' בהרחבה במה שכתב הרב בצלאל אורי פישר (חכם לב - עיונים בהלכות אורח חיים ויורה דעה, עמ' 725-723).

53. וכן כתובות (מט, ב ד"ה אכפיה); חולין (קי, ב ד"ה כל).

אחריותו של בית הדין על קיום המצוות של הפרט. כך נקטו גם הר"ן (לר"ף כתובות יח, א ד"ה בעל כרחיה) והמאירי (כתובות מט, ב ד"ה זה שביארנו).<sup>54</sup>

דעה שלישית היא דעת רבנו אליהו, ולדעתו הקושיה בטלה מעיקרה. וכך כותב המהרי"ק (שורש קמח): "וגם רבינו אליהו פירש דלא מקרי מתן שכרה בצדה, כיוון דלא כתב ביה אריכות ימים".

דעה רביעית היא דעת 'קצות החושן' (סי' רצ"ט ק"ג):

ולפי מ"ש, דבצדקה אית ביה שעבוד נכסי ליתן ממונו לצדקה, וא"כ ממון עניים גביה הוא כאילו חייב להם חוב ממש - א"כ זה שאנו כופין אותו היינו להחזיר לעניי עולם מה שחייב להם. ובזה ודאי אפילו מתן שכרה בצדו נמי מוטל על הבי"ד להחזיר מה שחייב, כיוון דנכסוהי נשתעבדו...<sup>55</sup>

לדעתו, המצווה האישית של האדם משעבדת את ממונו. בכפייה על הצדקה בית הדין רק מעביר לידי העניים את הממון המגיע להם על פי ההלכה,<sup>56</sup> ולכן אפשר לגבות בכפייה גם במצווה שמתן שכרה בצדה.<sup>57</sup>

לפי כל התירוצים האלה, נראה שאכן מצוות הצדקה מוטלת ביסודה על הפרט.<sup>58</sup>

### 3. דעת הריצב"א

דעה חמישית היא דעת הריצב"א (מובאת בתוס' ב"ב ח, ב ד"ה אכפייה):

לריצב"א נראה, דהא דאין בי"ד מוזהרין על מצוות עשה שמתן שכרן בצדה, היינו דאין נענשין. וכן משמע בירושלמי דהמוכר את הספינה. וההיא דכל הבשר (שם), דלא הוה מוקיר אבוה וכפתוהו ואמר להו שבקוהו - הכי פירושו:

54. המשנה למלך (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י) מעיר על פי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תשמה), שלדעה זו אין חובה לכפות על הצדקה, אלא שהרשות בידי בית הדין לעשות כך, בדומה לשיטת הריצב"א, לקמן, סע' 3.

55. דעתו מובאת בהרחבה לקמן, פרק ג, 2.

56. ועי' 'קהילות יעקב' (בבא בתרא, סי' י - בעניין כפייה בצדקה); 'באר יהודה' (בבא בתרא, פרק א סי' יד). הסבר רעיוני לשעבוד זה נמצא בדברי הרי"ד סולובייצ'יק ('ימי זיכרון' עמ' 44-43). דבריו מובאים לקמן, פרק יב, 5.

57. הר"ש דיכוסקי כותב בספרו 'לב שומע לשלמה' (ח"א סי' לב, עמ' תקכח), שאין להסיק מכאן שצדקה היא כמו פריעת חוב, אלא שכפיית המצווה המוטלת על גופו של האדם מתבצעת על ידי לקיחת ממונו. לעומת זאת כתב הרב יהודה זולדן בספרו 'באר יהודה' (בבא בתרא, פרק א, סי' יד, עמ' 240) בדעת קצות החושן, "שצדקה היא חוב המוטל על האדם, והכסף הוא רכושו של העני". הרב זולדן (שם) מביא את דעת הקהילות יעקב (ב"ב סי' ח), שלא שייך שעבוד נכסים בממון שאין לו תובעים מוגדרים, והשיב על כך שבצדקה יש תובעים מוגדרים, והתובעים הם כלל העניים.

58. חשוב לציין כי הם מסבירים בדרך זו רק את הכפייה של רבא על ר' נתן בן אמי, אך לא את הסוגיה העוסקת בכפייה על הצדקה מדין 'בני העיר'. עיי' לקמן, סע' 4.

אינכם מוזהרין להכריחו עד שיעשה כשאר מצוות עשה, דאם אומרין לו עשה סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו.<sup>59</sup>

מלשונו של הריצב"א עולה שאין לבית הדין חובה לכפות במצוות אלה ואינו נענש על זה, אך **מותר** לו לכפות לפי שיקול דעתו; וכאשר הדיינים יודעים על המצוקה הגדולה של העניים, אל להם לעמוד מנגד.

על דעה זו יש לשאול: מה אמורים להיות השיקולים של בית הדין כשהוא דן בשאלה אם לכפות על פלוני לתת צדקה? ממה נובעת הכפייה בצדקה במקום שבו הדבר אינו הכרחי מצד הדין?

שאלה זו מביאה להבנה שיש לבית הדין תפקיד **ציבורי** לדאוג לכל נצרך, בבחינת "אביהם של יתומים" (גיטין לז, א).

מדברי הרמ"א (דרכי משה הקצר, יו"ד סי' רמח ס"ק א) עולה הבנה אחרת:

וריב"א פירש, הא דאמרין כל מצווה שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה כופין עליה - היינו שאין מכין עליה מכות מרדות עד שתצא נפשו; אבל מ"מ מזהירים עליהם וכופין אותו ליתן, אלא שאין בית דין נענשים עליה אם לא כפואו.<sup>60</sup>

לפי הסבר זה, אכן מוטלת על בית הדין חובה לכפות על הצדקה, ואם הדיינים לא יעשו זאת הם ימעלו בתפקידם; אולם מוטל עליהם לכפות רק בדברים, ואם לא יעשו אפילו את זה, לא ייענשו על כך.

אולם, הרמ"א עצמו מפנה שם לתשובת המהרי"ק (שורש קמח), שכתב:

ורבינו יצחק בר' שמואל בעל התוספות, וגם רבינו יצחק בר' אברהם כתב, דאע"ג דאין ב"ד נענשה עליה אם לא יכופו על כך, מ"מ אם ירצו הרשות בידם, כמו שכתב המרדכי בפ"ק דב"ב (רמז תצ), וכן כתב גם בכתובות פרק נערה (רמז קנט).<sup>61</sup>

59. דבריו מובאים במרדכי (בבא בתרא רמז תצ) ובאור זרוע (ח"א צדקה סי' ד). ועי' בדבריו המובאים בתשובות מיימוניות (קניין סי' כו).

60. כך פירש גם המאירי (כתובות מט, ב ד"ה זה שביארנו): "וכן יש מפרשין אין בית דין מוזהרין עליה - שאין נענשין, אבל מוזהרין הם לכופין".

61. כך כתב המרדכי (כתובות פרק ד סי' קנט): "הא אם רוצין - כופין". וכן כתבו בדעת הריצב"א המהר"ם מינץ (סי' לב): "אי עבדינן וכיפי שפיר דמי", והמהרש"ם (יו"ד סי' קסו ד"ה לכן נר'). כדעה זו סובר גם ר' יצחק קרקושא (בשיטת הקדמונים, ב"ב ח, ב): "ואין אנו צריכין לתירוצין אלו, דהאי 'אין ב"ד של מטה מוזהרין עליה' - רוצה לומר אין נענשין עליה, אבל אם **רוצה** בית דין להזדקק לו תבוא עליו ברכה, כדאמרין בירושלמי פרק המוכר את הספינה, [ה"ה]), מכאן אמרו חכמים, כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין נענשין עליה. כתיב 'היה לכם' - מנה לך אגרדמים על כך ועל כך. ותימר הכין? א"ר בון, [כיננו] מתניתין, כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין נענשין עליה".



לדעתו, בית הדין אינו חייב לכפות על הצדקה, והדבר תלוי ברצונם של הדיינים.<sup>62</sup> אולם למעשה, 'צעקת העניים' מחייבת את הדיינים עצמם שלא להעלים את עיניהם מן הצדקה. הם כפופים למה שנאמר בספר משלי (כא, יג-יד): "אוטם אוזנו מזעקת דל, גם הוא יקרא ולא יענה. מתן בסתר יכפה אף ושוחד בחיק חימה עזה". ולכן, אף אם לא מוטלת עליהם חובה הלכתית לכפות על הצדקה, מצופה מהם שלא לאמץ את לבבם ולהעלים את עיניהם ממצוקתם של אחיהם העניים; ומתוך כך ראוי שישתמשו בסמכותם כדי לכפות על בעלי היכולת לתת לעניים די מחסורם.

#### 4. כפייה מכוח סמכותו של הציבור

דעה שישית קושרת את הכפייה למישור הציבורי, שעליו כבר עמדנו לעיל (פרק א). כך עולה מדברי רבנו תם (ב"ב ח, ב ד"ה אכפיה) בתירוצו השני: "ועוד תירץ, דהכא קיבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי". וכן במסכת כתובות (מט, ב ד"ה אכפיה): "א"נ, קצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחודש. הלכך אכפיה... דרשאינ בני העיר להסיע על קיצתן". וכך עולה גם מדברי בעל המאור (על הרי"ף ב"ק יח, א ד"ה אגן ידי): "ושמעין מדברי רבינו האי גאון ז"ל דמאי דאמרינן התם שממשכנין על הקופה אפי' בערב שבת, לא אמרו אלא בדבר שהוא תנאי בני העיר ותקנתם".<sup>63</sup>

דעה זו מובאת בניסוח אחר במרדכי (בבא בתרא פרק א, רמז תצ):

על הצדקה שפוסקין בני העיר ויש יחידים שמסרבים על דעת הרבים ולא אבו שמוע... ותלמידך חוכך להחמיר, מדתניא (ב"ב ת, א): "ל' יום לתמחוי, שלושה חודשים לקופה, ו' חודשים לכסות, י"ב חודשים לפסי העיר". ומדכיל כל הני בהדדי, ש"מ דכי היכי דכופין לפסי העיר כייפין להו לכולהו.

האגרות משה (יו"ד ח"א סי' קמט) מדייק בדברי רבנו תם. הוא עומד על כך שהתירוץ שלו, התולה את הכפייה בהסכמת בני העיר, מובא באופן שונה במקומות שונים. במסכת בבא בתרא הלשון היא: "דהכא קיבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי", ואילו בכתובות הלשון היא: "א"נ קצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחודש, הלכך אכפיה, כדאמרינן... דרשאינ בני העיר להסיע על קיצתן". בעוד שבמקור הראשון משמע שדרושה הסכמה ספציפית לעצם הכפייה, במקור השני משמע שברגע שבני העיר החליטו לגבות סך מסוים לצדקה, הסמכות לכפות על כך דומה לכל הדברים שבני העיר כופין בהם זה את זה. ומכאן מסיק האגר"מ:

חזינן מזה דאין נוגע לן הסיבה שעשה להחשיב זה לצורכי העיר, דאף שמצווה עשה זה שהוא צורך נמי הוא עכ"פ צורך העיר. וכופין לכן גם להכניס אורחים

62. חשוב לציין שבתשובה זו של המהרי"ק לא מדובר על כפייה מכוח המצווה הציבורית, אלא בכפייה אישית על עשיר בשם ר' בנימין לסייע לקרובו, ר' יעקב טוקא, להשיא את בתו שהגיעה לפרקה.

63. ועי' 'נקדש בצדקה' (סעי' רעב, עמ' 213-214).

ולחלק להם צדקה, דהיא הקופה; והתמחוי נמי הוא צורך העיר, וכופין אף שהצדקה עשה זה שיהיה צורך, שמצדה לא היו כופין.

הוא מסביר בדעת התוס' בכתובות, שגם אם נאמר שהמקור לחיוב הוא מצווה שמצד עצמה אינה מצדיקה כפייה, הרי שמאחר שהצדקה היא צורך ציבורי, יש לראות אותה כמו מצוות אחרות המוטלות על העיר, כמו בניית בית כנסת<sup>64</sup> וקניית ספרי תורה<sup>65</sup>, ולכן כופים על כך. ולדעת התוס' בבבא בתרא, אי אפשר לכפות על צורך ציבורי שמקורו במצווה שאי אפשר לכפות עליה, ולכן הדבר אפשרי רק אם בני העיר קיבלו עליהם גם את הכפייה.

מכל מקום למדנו, שבני העיר יכולים לקבל החלטה על גביית צדקה ציבורית ואף לכפות אותה על מי שמסרב לשלם.<sup>66</sup> וזה מחזיר אותנו לשאלה שבה פתחנו את הפרק: האם זהו סוג של כפייה על המצוות או חובה עצמאית של הציבור לצדקה?

כפייה על המצוות נובעת מחובתו האישית של האדם. לעומת זאת, המושג 'שררה' שמופיע בגמרא (בבא בתרא שם) אינו מתאים לכפייה זו, מפני ש'שררה' היא הטלת חובה על האדם מבחוץ, מכוחו של מי ששורר בו, ולא רק כפייה על מה שהוא חייב בו ממילא. לממונים מטעם הציבור ישנה סמכות של שררות ביחס לפרטים שבאותו ציבור. כך עולה גם מלשון הרמב"ן שם (בבא בתרא ח, ב ד"ה הא דמקשינן):<sup>67</sup>

הא דמקשינן, איני והכתיב "ופקדתי על כל לוחציו" (ירמיהו ל, כ), ומפרקינן "דאמיד", ולא פריק כי קאמרינן ממשכנין בשנדר ואינו משלם - משום דהא לא שררותא היא, אבל כשהן כופין על קיצותן של בני העיר - היינו שררותא, ובעינן תרי.

הרמב"ן מבדיל בין שני סוגי כפייה: הראשונה - כפייה על האדם לקיים את נדרו, דהיינו לעמוד בחובתו משום "לא תאחר לשלמו" (דברים כג, כב). כפייה זו אינה 'שררה' אלא כפייה על המצוות, משום שכאן אנו כופים על האדם לקיים את חובתו האישית. כפיית הצדקה הציבורית היא 'שררה', משום שהיא נובעת מסמכותם של מנהיגי

64. עי' רמב"ם (הל' תפילה פ"א ה"א).

65. שו"ע (ח"מ קסג, א).

66. כך כתב הרא"ש בתשובה (כלל ס"ו ה): "וששאלת אם שניים או שלושה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע כי על עסק של רבים אמרה תורה (שמות כג, ב) 'אחרי רבים להטות'. ועל כל עניין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כוח ביחידים לבטל הסכמתם. לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים 'אחרי רבים להטות'. וכן כתב גם הרשב"א בתשובה (ח"ג ס"י ת"ז): "אין כל אדם רשאי לפטור את עצמו מתקנות הקהל והסכמותם, לפי שהיחידים משועבדים הן לציבור. וכמו שכלל הקהילות משועבד לבי"ד הגדול או לנשיא כך כל יחיד ויחיד משועבד לציבור שבעירו". וכך פוסק הרמ"א (ח"א קסג, א).

67. וכן בחידושי הר"ן שם, ד"ה איני.

הציבור על הפרטים. הבנה זו מתאימה יותר להקשר של הסוגיה, העוסקת בדיני מיסים המוטלים על הציבור מכוחה של החלטה ציבורית.

כך נראה גם מתחילתה של הסוגיה שם (ת, א). במשנה נאמר שהחיוב במיסי העיר חל לאחר שאדם שוהה בעיר י"ב חודש. הגמרא שם מביאה ברייתא המגדירה זמנים אחרים לחיובים השונים של בני העיר, ומקשה: "והתניא, שלוש יום - לתמחוי, שלושה חודשים - לקופה, שישה - לכסות, תשעה - לקבורה, שנים עשר - לפסי העיר". הגמרא מיישבת: "אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן: כי תנן נמי מתניתין 'שנים עשר חודש' - לפסי העיר תנן". הגמרא ממקמת את חובות הצדקה השונות על ציר הזמן של ההשתייכות לעיר ולחובותיה. בפשטות נראה שהצדקה נתפסת כאן כחלק מחובותיהם של תושבי העיר לצרכים העירוניים,<sup>68</sup> ואילו היה מדובר בכפייה על מצוות עשה, מסתבר שסמכות הכפייה לא אמורה להיות תלויה בתקופת המגורים בעיר.

הגמרא שם מבחינה בין 'בני העיר' - הגדרה שחלה לאחר שהות של י"ב חודש, לבין 'יושבי העיר' - הגדרה שחלה לאחר ל' יום. יש מקום לומר שחיוב הצדקה לעניי המקום מתחיל כאשר אדם מוגדר כ'יושב העיר'. כך נראה מדברי ר"י מלוניל (לר"ף פסחים נא ע"א ד"ה כי אתא). בדבריו הוא דן על חיובו של אדם במנהג המקום שבא אליו, והוא משווה בין החובה לנהוג במנהגי המקום לבין החובה בצדקה: "יש לומר בא להשמיענו, שאע"פ שלא ישב בעיר החומרא ל' יום, שעדיין אינו לא מ'בני מתא' ולא מ'יתבי מתא' לעניין צדקה ולעניין פסי העיר, אפילו הכי חשבינן ליה לעניין חומר זה כ'בני העיר'". ומדבריו עולה שהחיוב בצדקה לאחר ל' יום נובע מההגדרה כ'יושב העיר'. לפי זה מתחדדת עוד יותר ההבנה שהכפייה על הצדקה נובעת מן הצדקה הציבורית. כך נראה גם ממהלך הסוגיה שם, המתייחס לצדקה כחלק מחובותיהם ההדדיות של בני העיר. משמעות הדבר היא שזהו חלק מן המבנה הראוי לכל עיר ואם בישראל. ומכאן שיש לראות את קופת הצדקה כמו כל מס המוטל על התושבים.

הדברים כמעט מפורשים בדברי הרי"ף (ב"ב ה, ב):

ל' יום לקופה, ג' חודשים לתמחוי, שישה לכסות, תשעה לקבורה, שנים עשר לפסי העיר. א"ר אסי א"ר יוחנן: כי תנן נמי מתניתין, לפסי העיר תנן. ושמעין מינה דכל הני מילי חיובא נינהו ומפקינן מיניהו בעל כורחן, דומיא דפסי העיר.

מכאן עולה שצדקה היא עניין ציבורי, כשאר צורכי העיר. וכך מסיק גם הר"ש רוזובסקי בשיעורו למסכת בבא בתרא (ת, א ס"ק קעו), שם הוא מקשה על הרי"ף:

מה בא להשמיענו בזה? הא ודאי דכל הני דתני חיובא נינהו!

68. וכך הבין הר"ש ישראלי ('חוות בנימין', ח"ב סי' צב אותיות ז-ח). הרחיב על כך הרב יהודה זולדן ('באר יהודה' בבא בתרא, סי' יד, עמ' 229-233).

ומתריך:

וי"ל דהרי"ף בא להשמיענו יסוד החיוב בקופה ותמחוי, דאין זה מצד מצוות צדקה גרידא, אלא דהוא מדין חיובי בני העיר לצורכי העיר, והוי דומיא דפסי העיר שיסודם מחיובי בני העיר. ונפק"מ בזה דהוה חוב ממון ממש כמו כל חיובי בני העיר דהוה חוב ממון, והא דמפקינן מינייהו הוא כמו כל גביית חוב דעלמא ולא רק מדין כפייה על המצוות. וזהו מש"כ הרי"ף... דמהא דכייל התנא חיוב קופה ותמחוי בהדי פסי העיר משמע דהם באותו גדר חיוב דצורכי העיר. [ואין משמע דכוונתו רק להוכיח דכייפינן להו בעל כורחן כמו בפסי העיר דכופין בעל כורחן, אלא כוונתו לדמות קופה ותמחוי לפסי העיר בעצם יסוד החיוב, וכמש"כ ודו"ק].

כך כותב גם הרדב"ז (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א), בהסברו לחובה להקים בכל עיר קופת צדקה:

וכמו שכופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת ולקנות להם ס"ת ושאר דברים, כן כופין זה את זה על הצדקה ולהעמיד להם גבאי צדקה.

עיקרון זה עולה גם מדברי המרדכי (בבא בתרא פרק א רמז תעה, מובא בב"י יו"ד ס' רנו):

תניא בתוספתא (ב"מ פ"א ה"ב): "כופין בני העיר זה את זה לבנות להם בית הכנסת ולקנות להם ספר תורה נביאים וכתובים". פסק רבינו מאיר (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג ס' תתיקח) דהוא הדין להכניס אורחים ולחלק להם צדקה.<sup>69</sup> וכן אם אין מניין בעיר ורוצים להשכיר מניין, אפילו אם היא עיר חדשה דאכתי לא נהוג בה מידי - כופין זה את זה לתת בתוך הכיס.

וכך גם בפסיקת השו"ע בחושן משפט (קסג, א):

כופין בני העיר זה את זה לעשות חומה, דלתים ובריח לעיר; ולבנות להם בית הכנסת, ולקנות ספר תורה נביאים וכתובים, כדי שיקרא בהם כל מי שירצה, מן הציבור.

על כך מוסיף הרמ"א (שם):

וה"ה לכל צורכי העיר... וכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים ולחלק להם צדקה, וליתן בתוך כיס של צדקה.<sup>70</sup>

ומוסיף עוד (סע' ג):

במקום שבני העיר מושיבין ביניהם מלמד תינוקות, ואין אביהן של תינוקות יכול לשכור לבניהם, ויצטרכו הקהל ליתן השכר, גובין לפי ממון. וכן בשכר החזן... וכן בניין בית הכנסת גובין לפי ממון.

69. וכך נכתב שם: "דכופין הבא לגור לתן עמהן למילי דצדקה אף על פי שלא נשתתף עמהם מעולם; וכ"ש שכופין אותו כדי להשתתף במס".

70. וכך מובא גם בש"ך (יו"ד ס' רנו ס"ק א).

את דברי הרמ"א בסע' א קושר הגר"א (יו"ד סי' רנו ס"א ס"ק א) לפסיקת הרמב"ם והשו"ע על הכפייה בצדקה:<sup>71</sup>

כל עיר [שיש בה ישראל, חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים, שיהיו מחזרים לגבות מכל אחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו] כו'. כמ"ש בפ"ק דב"ב (ח' א'): [שלושים יום -] לתמחוי, [שלושה חודשים] - לקופה, [שישה -] לכסות, תשעה - לקבורה, שנים עשר - לפסי העיר]. ובתוספתא שם [ב"מ פ"א הכ"ג]: כופין בני העיר זה את זה לבנות [להן בית הכנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים, ורשאין בני העיר להתנות על השערים ועל המידות ועל שכר פועלין, רשאין לעשות קיצתן] כו'.<sup>72</sup> והוא הדין כל דבר הצריך להם, וכמ"ש בחו"מ סי' קס"ג סע' א בהג"ה.<sup>73</sup>

מתוך כך יש להסיק שקופת הצדקה היא חובת הציבור והגבייה בכפייה לצורך זה היא חלק בלתי נפרד ממערכת המיסים הקהילתית. וכך כותב הרב יהודה שביב במאמרו "כפייה על המצוות", פרק י' (תחומין' יח, עמ' 196):

דומה שפיתרון יעלה מתוך התבוננות במיקומה של סוגיית הצדקה והכפייה עליה. זו נתונה בדפים ח-יא בבבא בתרא, והיא נתגלגלה מתוך העיסוק בכפייה שבני העיר כופין את יושביה למטרות אזרחיות שונות, בטחוניות וכלכליות, כמו בניית חומה לעיר.

מעתה ניתן להבין כי **הכפייה על הצדקה היא כפייה חברתית** שבני העיר כופין זה על זה לקיים את מוסדות הצדקה בעיר (קופה; תמחוי). וכיון שכך כבר אין מקום להקשות והלא אין כופין על מצוות עשה ששכרה בצדה, שכן לא על המצווה כופין אותו אלא על המוסד העירוני הזה ששמו צדקה. וכדרך שניתן לכפות על מיסים כן ניתן לכפות על שומת הצדקה ששמו את אנשי העיר. תדע שכן הוא, שהרי הכפייה שם לא היתה על עצם הנתניה אלא על סכום - "רבא אכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ארבע מאות זוז לצדקה" (ב"ב ת, ב). אז כבר לא כפייה על המצווה, שזו מתקיימת על ידי הנותן גם בסכום קטן יותר, ומסתבר שרב נתן לא ביטל מצוות עשה נכבדה זו, אלא כפייה חברתית שיתן כל אחד מבני העיר כפי שהושת עליו.

וכך מסיקים כמה וכמה מחכמי הדורות האחרונים.<sup>74</sup>

71. פתיחת ראשי התיבות והשלמת המשפטים (בסוגריים מרובעים) במקום המילה "וכו" נעשו על ידי העורך (ע"א).

72. הגר"א מציין את המקור הזה גם בהלכות צדקה (סי' רמח ס"ק א): "ב"ד כופין כו'. הרי"ף ורא"ש אמ"ש בב"ב ח' א' לתמחוי כו' לפסי העיר כו'. ופסי העיר תנן במתני' שם דכופין ושם ב' כי הא דרבא כו'. אולם, בהמשך הוא מביא את שהדעה החולקת, וכותב: "ועתוס' שם ד"ה אכפיה. ולר"י נראה כו'".

73. הגר"א מציין את זה גם בחו"מ סי' קסג ס"ק ז.

74. כך מובא בחידושי הרי"ז סולובייצ'יק (ערכין כא, א ד"ה והנה). ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סי' כב): "למדנו מכל זה שבני העיר יש להם הרשות והיכולת לכופף זה על זה

כל זה מחדד את השאלה: האם הצדקה היא חובה הלכתית גמורה המוטלת על בני העיר כגוף ציבורי לתת צדקה, כשם שהם חייבים לבנות בית כנסת כדי להתפלל בו ולקנות ספרי תורה, נביאים וכתובים כדי ללמוד בהם? האם זוהי מידת חסידות, אף שמנהיגי העיר או גבאי הצדקה לא מחייבים רק את עצמם אלא תובעים זאת מאחרים? האם יש להם רשות להחליט שלא לגבות צדקה אף אם יש ביניהם עניים, או לגבות פחות מכדי מחסורם של העניים?

לדעת הר"ש ישראלי ('חוות בנימין' ח"ב סי' צב אות ז) זוהי **חובה גמורה**, והוא כותב:

לעניין קופת תמחוי, ושאר צורכי העניים, דזה מתחלק לפי זמן היותו בעיר... ולכאורה מאחר שהצרכים הם קיימים כל הזמן... מהו זה שקבע לכל דבר זמן בפני עצמו? אלא שיש **חובה על העיר לסדר צורכי העניים**... דזה שייך לסדר הטוב של העיר, שלא ימצא בה רעבים.

כך משמע גם מדברי הציץ אליעזר (ח"ב סי' כב):

**כי חוב קדוש** מוטל על כל אחד ואחד מאנשי ותושבי העיר לדאוג על כל צרכיה הכלליים שעיר ישראלית נצרכת להם.

וכך גם הרב יעקב אריאל בשיעוריו למסכת כתובות ('יושב אוהלים' עמ' 245):

נוסף על המצווה **האישית** של כל אחד מבני העיר לתת צדקה, מוטלת עליו גם החובה **הציבורית** לדאוג לפרנסת עניים... בני העיר יכולים לכפות על תושביה לממן את צורכי העיר... יש לצרף לרשימת צורכי העיר גם [את] פרנסת העניים. עיר שיש בה עניים רעבים אינה עיר מישראל! לכן מחובתם ומסמכותם של פרנסי העיר להטיל מס צדקה. מס זה הוא גם מצוות צדקה וגם מס ככל צורכי העיר האחרים.<sup>75</sup>

להשתתף לסידור כל הצרכים החיוניים הדתיים והסוציאליים שהעיר נצרכת להם, והוא הדין ומכל שכן שיש התוקף לכך ביד נבחרו טובי העיר שנבחרו ע"י אנשי העיר לשם שמירה ודאגה לצביונה ושכלולה של העיר.

וכך בשו"ת חבל נחלתו (חכ"ד סי' כד): "קופת צדקה היא מס המוטל על כל אנשי העיר, כפי שבניית דרכיה וחומותיה של העיר הן חלק מכל תשלומי העיר. ועי"ש בשיעורי הר"ש רוזובסקי (ב"ב ח, א, בגדר החיוב דקופה ותמחוי). בו הוא מרחיב את האבחנה הזאת ומביא מפוסקים נוספים שזהו יסוד המישכון על קופת צדקה של אותה העיר."

וכן הרב יהודה זולדן ('באר יהודה', בבא בתרא סי' יד, עמ' 343): "יש להבחין בין צדקה אישית הניתנת מרצונו של האדם, לצדקה ציבורית שכל אחד מבני הקהילה מחויב להשתתף בה. גביית צדקה ציבורית וכפייה עליה נשענות על המנגנון שבני העיר כופים זה את זה על תשלום מיסים" והוא מוסיף ש"גם חובת האב לזון את בניו מעל גיל שש, וכן חובת הבן לזון את הוריו, גם הם יונקים את כוחם מהתקנות הציבוריות".

75. בניסוח אחר הוא כותב במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 348): "הקהילה היא האחראית אפוא על הצדקה והיא גובה לשם כך כסף ומצרכים מהציבור. מס זה הוא פרוגרסיבי ומוטל על כל הציבור, גם על מי שבאופן אישי פטור מכל חובה משפטית" (עי' לקמן, פרק ג, 2). צורכי העניים מוטלים על הציבור. לשם כך הציבור מחויב להטיל מס על חבריו. למרות שאין את היחיד על הצדקה, במסגרת הציבורית הכפייה מותרת. כי הציבור אחראי לפתור את מצוקת העניים לכן הוא רשאי להטיל

ואף אם נבקש לטעון שאין חובה גמורה על בני העיר לכפות זה את זה על הצדקה, זוהי בהחלט התנהגות ראויה לכל קהילה בישראל.<sup>76</sup>

חשוב לציין, שגם הסוברים שניתן או נדרש לכפות על הצדקה מכוחה של סמכות הקהילה לגבות מיסים או מכוחה של קבלת הציבור אינם חולקים בהכרח על ההסברים האחרים, ולדעתם ניתן לכפות גם על החובה האישית בצדקה. וכך כותב הר"ש ישראלי (שם, אות יא):

ומעתה מובן מה שהקשו התוס' בב"ב ח' ח' רק מהא דרבא כפייה [=לר' אמי בר נתן] ולא ממה שנאמר "ממשכנים [על הצדקה אפילו בערבי שבתות]", כי אז חובה מטעם היותם תושבי המקום, ובזה פשיטא דאיכא כפייה, כמו כל החובות ומיסי העיר. וכל עיקר הקושיא היה למלא מצוות צדקה הפרטית של העשיר המופלג.<sup>77</sup>

כך עולה כבר מדברי הרמב"ן (ב"ב ח, ב ד"ה הא דמקשינן). הוא כותב שכפייה על צדקה יכולה לנבוע מאחת משתי הסיבות - בחלק מן המקרים הכפייה נובעת מהעניין הציבורי ובמקרים אחרים - מן החובה האישית:

כשהן כופין על קיצותן של בני העיר - היינו שררותא ובעינן תרי.

וכל שכן שפעמים שהן כופין למי שהוא אמיד לעשות צדקה שלא מחמת קיצות הקופה, כגון הא דאכפייה רבא לרב נתן בר אמי, דלאו מחמת קיצותא דמתא הוה, אלא שהיה עשיר ולא הוה עביד כדבעי ליה.<sup>78</sup>

## 5. דעת הריטב"א, הרדב"ז והמהר"ל

דעה שביעית היא דעת הריטב"א בחידושו למסכת כתובות (מט, ב ד"ה אבל):

ואף על גב דקיימא לן (חולין קי, ב) דכל מצוות עשה שמתן שכרה בצדה אין ביד מזהרין עליה - התם הוא בשאר מצוות, כגון כיבוד אב ואם וכיוצא בזה; אבל

מסים לשם כך.

76. עי' סנהדרין יז, ב: "תניא, כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו - אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: ... בית דין מכין ועונשין, וקופה של צדקה נגבית בשניים ומתחלקת בשלושה, ובית הכנסת, ובית המרחץ, ובית הכסא, רופא, ואומן, ולבלר, (וטבח), ומלמד תינוקות". ברשימה יש דברים שחייבים בהם על פי הדין, כמו העמדת בית דין, ויש דברים שאין בהם חובה הלכתית אף שראוי שיהיו בעיר, כמו בית מרחץ.

77. רמז לזה גם הר"ם פיינשטיין באותה תשובה. וכך כתב גם הרב יהודה זולדן ('באר יהודה' בבא בתרא סי' יד, עמ' 233-235). שאכן תקנה זו נמשכת מן האחריות של הציבור לדאוג לכך שלא יהיו בו ילדים רעבים, ולשם כך הטילו חובה גמורה על האב שניתן לכפות עליה גם אם בדרך כלל אין כופים על מצוות הצדקה האישית.

78. הרמב"ן כותב כך גם במלחמות ה' (על הרי"ף בבא קמא יח, א): "ומה שכתב תו בעל המאור ז"ל, 'ושמעין מדברי רבינו האי גאון ז"ל דמאי דאמרינן דמשכנים על הקופה אפי' בע"ש לא אמרו אלא כגון בדבר שהוא תנאי בני העיר' - תשובת הגאון ז"ל בזה אינה מחוורת... ומעשה דרב נתן בר אמי אינו עניין לכאן, דהתם לא נדר הוא ולא קופת אנשי העיר הוה אלא עישוי עשייה, דכיוון דאמיד ולא יהיב צדקה ביד מוציאין ממנו בעל כורחו; וכן לפרנסת בניו הקטנים, אי אמיד כייפינן ליה".

לעניין צדקה כייפין מפני **מחסורם של עניים**, וכדכתב רחמנא: "ועשית" (דברים כד, כג) - אזהרה לבי"ד שיִעשוך (ראש השנה ה, א).<sup>79</sup>

ביתר חריפות כתב הרדב"ז (הלכות מתנות עניים פ"ז ה"י):

ונ"ל, דשאני מצוות עשה של צדקה, שיש בה תקנה לעניים, והרי הוא כחוב עליו; וכופין אותו לפרוע חובו, ויורדין לנכסיו, כאשר עושין למי שמסרב לפרוע החוב אשר עליו.<sup>80</sup>

דברי הריטב"א והרדב"ז מעלים הבחנה יסודית בין שתי מטרות של מצוות הצדקה: עצם **מעשה** הצדקה של הנותן, לעומת **תוצאת** הצדקה - העזרה לעני במענה למצוקתו.<sup>81</sup> בחלק הקשור למעשה המצווה, אכן אין מקום לכפייה, מפני שזוהי חובתו האישית של הפרט, לתת כפי נדבת לבו. אך מצוות צדקה שונה ממצוות אחרות שמתן שכרן בצדן, בכך שיש בה גם אחריות לתוצאה - לתת מענה לצורך הממשי של המקבלים; וכאן מקומה של הכפייה.<sup>82</sup>

נראה ששיטתו של הריטב"א מורכבת יותר.

בחידושו למסכת קידושין (לא, ב ד"ה וכו') כותב הריטב"א שהמצווה המוטלת על האדם לזון את אביו היא חלק בלתי נפרד ממצוות כיבוד אב ואם:

וכי אמרינן "משל אב" - דווקא בשיש לו לאב; אבל אם אין לו לאב ויש לו לבן - חייב לפרנסם משלו. והביאו ראייה לדבריהם מדגרסינן בירושלמי (ה"ז): "תני רבי שמעון בן יוחאי, הבן מחזר על הפתחים חייב לזון את אבותיו. מצינו שהקפיד הכתוב על כיבוד אב ואם יותר מכבודו. בכבודו הוא אומר (משלי ג, ט), 'כבד את ה' מהונך' - אם יש לך ממון כבד ואם לאו פטור, ובכיבוד אב ואם נאמר (שמות כ, יב), 'כבד את אביך ואת אמך' - בין יש לך בין אין לך".

79. דעה זו מתבארת בתשובת החתם סופר (חו"מ סי' קעז), בתחילת דבריו הוא כותב: "בחידושי ריטב"א פרק נערה כתב, בצדקה כופין משום מחסורם של עניים. ונ"ל דאכתי צריכים להא נמי דאיכא לאו; דאל"ה, אלא מצוות עשה בעלמא, לא היו כופין אפילו איכא מחסורם. כדמשמע קצת מירושלמי דאגרדמין הנ"ל, דאע"ג דאיכא פסידא לאינך, אפ"ה רמי קרא אהדדי; אלא על כורחך, כיוון דליכא לאו, אין כופין אפילו במקום פסידא לאיך. אבל הכא בצדקה איכא נמי לאו, חיישין לפסידא דעניים". עם זאת, בהמשך הדברים משמע שנימוקו של הריטב"א הוא עצם האחריות הציבורית לכך שהעניים לא יגועו ברעב.

80. דינה של הירידה לנכסים יתבאר לקמן, פרק ג, 1.

81. עי' במה שכתב על כך הרב יעקב אריאל ('יושב אוהלים' עמ' 244).

82. דוגמא נוספת לחובה הנכפית על הפרט למרות שהיא לכאורה מצוות עשה ששכרה בצדה, אפשר למצוא בהלכות תלמוד תורה (רמ"א יו"ד רמה, ד): "והיו כופין ליה לשכור לבנו מלמד. ואם אינו בעיר, ויש לו נכסים, אם אפשר לאודועי ליה מודיעים ליה; ואם לאו, **יורדים לנכסיו** ושוכרים מלמד לבנו". בנחלת צבי (לשו"ע שם) נידונה בהרחבה השאלה מדוע כופים על כך למרות שמצוות תלמוד תורה היא מצוות עשה שמתן שכרה בצדה. ועי' שם בתשובתו. ערוך השולחן (שם סע' יא) מנמק את הכפייה בכך ש"שכל קיומם התורה תלוי בזה **וכל העולם תלוי בתלמוד תורה**". נראה שיש להבין שגם כאן יש לציבור אחריות על **התוצאה**, שיהיה לימוד תורה בישראל.



אולם בחידושיו למסכת כתובות (מט, ב ד"ה אבל) מבחין הריטב"א במפורש בין צדקה לבין כיבוד אב ואם, ולדעתו, מצוות כיבוד ההורים היא דוגמה למצווה שאין כופים עליה! אם כן, מדוע כופים על הצדקה "מפני מחסורם של עניים"? במה זה שונה ממחסורם של ההורים?

ייתכן לומר כך: כלל זה, שאין כופין על מצוות עשה שמתן שכרה בצדה, נאמר דווקא לגבי מצוות שהאדם נדרש לקיים כחובה שבין אדם למקום, ולא לגבי מצוות שבין אדם לחברו, כמו צדקה. הבטחת השכר, שבגינה אין כופין על קיום המצווה, נאמרה בתורה כתמריץ לאדם לקיים מצוות שבין אדם למקום בדווקא; ולכן, כאשר מדובר במצוות שבין אדם לחברו, שהתוצאה שלהן נדרשת עבור הזולת, בית הדין נדרש להתערב ולכפות על קיומן. בכל מקום שבו תכלית המצווה היא התועלת למקבל, לא נאמר הכלל: "מצוות עשה ששכרה בצדה אין כופין עליה", כשם שמסתבר שהכפייה על לווה לפרוע את חובו, לפי הדעה הסוברת "פריעת בעל חוב מצווה" (כתובות פו, ב), הייתה נדרשת גם אילו הייתה התורה מבטיחה שכר ללווים הפורעים את חובם.

מתוך כך ייתכן לבאר, שלדעת הריטב"א, מצוות כיבוד הורים נחשבת כמצווה בין אדם למקום,<sup>83</sup> שכן "הוקש כבודם לכבוד המקום" (סנהדרין ג, א). מצווה זו מבטאת במעשה את יחס הכבוד שהאדם נדרש להביע כלפי הוריו,<sup>84</sup> שבא לידי ביטוי בחובה להגיש להם מזון ושתייה ולהלביש אותם בעת שהם זקוקים לכך, ועל כגון דא אין כופים. אך מצוות צדקה היא מצווה שבין אדם לחברו,<sup>85</sup> והתכלית שלה היא כמבואר, "מפני מחסורם של עניים" או ה"תקנה לעניים"; וכאשר מדובר על מצווה שהתועלת בה היא בתוצאה - יש לכפות על כך.

בהבחנה שבין צדקה לכיבוד הורים חולק הריטב"א על בעלי התוס' (קידושין לב, א ד"ה אורו), הסוברים שבית הדין כופים על מרכיב זה של מצוות כיבוד אב ואם. הם משווים שם בין כפייתו של רבא את רב נתן בר אמי לנתינת צדקה לבין כפיית הבן לזון את הוריו העניים:

וכן פסק ר"י ור"ח, דאם אין לאב ממון והבן יש לו - דצריך הבן לפרנסו משלו; דלא יהא אלא אחר, כדאמר בנערה שנתפתתה (כתובות דף מט, ב), ד"רב אכפייה לה הוא גברא ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה". ועוד, דאמרינן בירושלמי (פאה פ"א ה"א; קידושין פ"א ה"ז): "אמר רבי יוסי, הלוואי דהוויין כל שמעתתי בירי לי כהך שכופין את הבן לזון את אביו".

83. ועי' מנחת חינוך (מצווה לג, אות ג); מאמר הרב מאיר בטיסט, "זכותם של הורים עניים להסתייע בפרנסתם משל ילדיהם" (שמעתיך' 150 עמ' 338-339).

84. דהיינו, שאין המצווה שהאב יהיה מכובד (דהיינו מצווה התלויה בתוצאה), אלא המצווה היא שהבן יכבד את אביו (דהיינו במעשה).

85. פרופ' בנימין פורת, בספרו 'צדק דלים' (פרק ד), דן בהרחבה בשאלה זו, האם מצוות צדקה היא מצווה שבין אדם למקום או מצווה שבין אדם לחברו.

לדעת בעלי התוספות, ישנו הבדל בין החובה המוטלת על האדם לזון את הוריו מממונו, הנובעת מן החובה הכללית לתת צדקה, שכופין עליה, לבין החובה לכבדם בגופו, שהיא מדיני המצווה הפרטית של כיבוד הורים; ועליה אין מקום לכפות.<sup>86</sup> ואילו לפי הריטב"א, שלא הזכיר את הכפייה בחיוב לזון את ההורים, נראה שהחובה לזון את הוריו גם היא נובעת ממצוות כיבוד אב ואם.<sup>87</sup> ולכן, אף שהבן מחויב לזון את הוריו, אין אפשרות לכפות אותו על כך, משום שמצווה זו ממוקדת במעשה של הבן ולא בתוצאה.<sup>88</sup>

ייתכן שביישום המעשי אין מחלוקת בין הריטב"א לבין בעלי התוס'. אכן במצב שבו האב עני מוטלים על הבן שני חיובים כלפיו: החיוב האחד הוא מדין צדקה הנוהג כלפי כל אדם, כאשר אביו נמצא בראש סולם העדיפויות שלו בצדקה,<sup>89</sup> והחיוב השני הוא מכוח מצוות כיבוד אב ואם.<sup>90</sup> בעלי התוס' מדברים על החיוב הראשון, שעליו כופים;<sup>91</sup> ואילו הריטב"א מדבר על החיוב השני, שעליו אין מקום לכפייה, ככל מצוות

86. בשאלה אם פרנסת ההורים היא חלק ממצוות צדקה או ממצוות כיבוד אב ואם, נראה שנחלקו הראשונים. עי' ב"ח (י"ד סי' רמ"ד) ומ"ש ואם אין לאב).

87. הרב מאיר בטיסט, במאמרו הנ"ל (עמ' 347-346), כותב בדעת הריטב"א, שמצוות כיבוד אב "משל אב" הינה רק גדר בשיעור של חיוב המצווה; שכל זמן שיש לאב כסף אין צורך להוציא כסף מן הבן. אולם כשאין לאב כסף, הרי שחלק ממצוות כיבוד הורים הוא החובה לזונם ולכלכלם.

88. דרך אחרת לבאר את ההבחנה של הריטב"א בין מצוות כיבוד הורים לבין מצוות צדקה היא על פי שיטתו של הריצב"א (לעיל סע' 3). המצווה המוטלת על הבן לכבד את הוריו אינה נוגעת כלל לחברי בית הדין, שאינם בניו של אותו אב הנוזק לסיוע, לכן אינם כופין עליה. מצוות צדקה, לעומת זאת, מחייבת ברמה העקרונית גם את חברי בית הדין עצמם, אף במקרה שבו לא מוטלת עליהם חובה הלכתית גמורה לפעול מעבר לחובתם האישית לתת צדקה לעניים. ולכן כאשר הם רואים שקיים מחסור לעניים, מצופה מהם להתערב ולכפות על הצדקה.

החתם סופר בתשובה (חו"מ סי' קעז) מסביר אחרת את הכפייה על כיבוד אב ואם בממונו כאשר אין להם מה לאכול: "ועי' רי"ף פ"ק דקדושין שכתב ה' ירושלמי, דאי לית ליה לאב ואית ליה לבן כופין מטעם צדקה; ומייתי רי"ף עלה כי הא דרבא אכפיה לרבה בר נתן על הצדקה. וצ"ע, בירושלמי משמע מטעם כיבוד אב נגעי ביה ולא מתורת צדקה! ונ"ל כך, דוודאי מי שרוצה ליתן צדקה לעניים כפי יכולתו, אעפ"י שאינו רוצה לקיים דרשא ד'עניי קרוביך קודמים, תו ליכא לאו ד'לא תקפוץ', ואין כופין לכו"ע. והכא אפילו בבן שרוצה ליתן צדקה כפי יכולתו, רק לא לאביו, וכיפיינן מטעם קלון דאביו, שבזיון הוא לו דיהיב לאחריו ולא לאביו, ואקלון כופין. וחסרון כיס ליכא, דהרי עכ"פ יחיב' לעניים אחרים ואין לו בזה חסרון כיס; ומעתה, כיוון שכופין על הצדקה, כופין לתת לו. והשתא י"ל גם רמב"ם ס"ל מצוות עשה שמתן שכרה בצדה משום קלון אם ירצו כופין".

89. כך נפסק בשו"ע בהל' צדקה (י"ד רנא, ג): "וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם - הרי זה בכלל צדקה, ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים".

90. הנפק"מ בין התוס' לריטב"א יכולה להיות בשיעור החיוב: הבי' (י"ד סי' רמ) כותב ששיעור החיוב של הבן כלפי הוריו הוא כפי חיובו של הבן בצדקה. וכך כתב גם הרמ"א (שם, סע' ה): "וי"א דאינו חייב ליתן לו רק מה שמחייב ליתן לצדקה (כן כתב הבי' דנראה כן מדברי הרי"ף והרא"ש, וכ"כ הר"ן פ"ק דקידושין)". אולם ישנם הסוברים שהבן חייב לתת לאביו יותר מחיובו בצדקה (עי' שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרסג; דרכי משה שם ס"ק א; ערוה"ש סע' כ; שו"ת חתם סופר י"ד ח"ב סי' רכט; שו"ת שואל ונשאל י"ד סי' קי).

91. וכך כותב הט"ז (י"ד סי' רמ"ס ק) על דברי השו"ע (סע' ה), הפוסק שכופין את הבן לפרנס את אביו: "כפי מה שהוא יכול - פי', בתורת צדקה לפי עושרו. כך פסק הבי'".

עשה שמתן שכרה בצדה.<sup>92</sup>

דברים דומים לדברי הריטב"א כתב המהר"ל (חידושי אגדות בבא בתרא ח, ב ד"ה כי):  
ואף על גב דכל מצוות עשה אשר שכרה כתוב בצדה אין ב"ד מוזהרים, בוודאי אין ב"ד [מוזהרים] על הנותן; אבל איך יפרנס העני? ואם לא היו העניים צועקים לא היה צריך לכופ אותם; אבל בשביל **צעקת עניים**, שהיה [צריך] להם חיות, היו כופין. ובוודאי לא מקרי גזלן כאשר יכופ אותו לצדקה, שהם אמרו: "גדול המעשה מן העושה", ולפיכך בצדקה מצווה לכופ, והיינו בשביל חיות העניים.

והוא מוסיף:

**ואם אין** [=בית הדין] **כופה, הרי מעלים עינו מן העני אשר אין לו פרנסה**. רק אם יש פרנסה לעני, כי אחרים יתנו מה שהוא צריך לו, אז אין ב"ד מוזהר לכופ שיתן צדקה באולי חסר לעניים, כיוון שאין עניים לפנינו, כיוון שיש פרנסה אל העני. אבל אם אין פרנסה לעני, בוודאי **חייב לכופ לצדקה משום פרנסת העני**.<sup>93</sup>

מדברי המהר"ל עולה שבצדקה ישנה משמעות גם **לתוצאה** ולא רק **למעשה**, ולכן בית הדין מצווה לכפות על כך. ניתן להביא ראיה לכך ממה שכתב המהר"ל בהמשך הסוגיה (ט, ב ד"ה מאי), שעדיף לתת לעני אחד סכום גדול שיביא לו תועלת רבה מאשר לפזר סכומים קטנים בין עניים רבים.<sup>94</sup>

על ההבחנה שבין המעשה לבין התוצאה עומד המהר"ל עצמו במקום נוסף (דרך חיים פ"ד מ"ד), בנוגע לאיסורים שבין אדם לחברו, שעיקרם הוא **בתוצאה**, וכותב:

דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג, רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה. והחמיר ה' גם כן בכל הניזקין, כדאמרין (ב"ק כו, א) 'אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין [ב] אונס ובין ברצון', וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר הניזק לאחר.

כל זה מעלה את האפשרות להבין שהכפייה נובעת מן הממד ה**ציבורי** של הצדקה. הדין המיוחד של כפייה בצדקה איננו עוד מקרה שבו יש כפייה על הפרט לקיים את המצווה המוטלת עליו, אלא דין שנובע מכוח האחריות של ה**ציבור** לגורלם של העניים.<sup>95</sup>

92. הבחנה מעין זו נמצאת כבר בתשובת הרשב"א (ח"ד סי' נו).

93. ייתכן שכוונת המהר"ל היא לחובתם של הדיינים להשתמש בסמכותם ולכפות את היחידים לתת צדקה, שאם לא כן, הדיינים עצמם אוטמים את אוזניהם משוועת הדל. סברה זו מובאת לעיל, סעי' 3, בהסבר דעת הריצב"א.

94. עי' בהרחבה לעיל, פרק א, 4.

95. להרחבה בנוגע להבחנה שבין חובת היחיד לתת צדקה לבין חובת הציבור, עי': הרב שאול ישראלי, "בעניין כפייה ושעבוד נכסים בצדקה" ('חוות בנימין' ח"ב סי' צב, עמ' תקסח-תקע); הרב יעקב אפשטיין (שו"ת

כך עולה מתשובת היעב"ץ (ש"ת שאילת יעבץ ח"א סי' ג):

כן בדין, לפי שהצדקה מן התורה אינה תלויה ברצון הנותן אלא בצורך המקבל וחסרון העני... והיינו דרפרם דאכפייה לרב נתן בר אמי ואגבי מניה ארבע מאה זוזי לצדקה... שהציבור כופין ג"כ על זה לפרנס ענייהן במה שצריכין.<sup>96</sup>

וכך מסביר הרב יעקב אריאל, במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק א ('וחי אחיך עמך', עמ' 11) את ההבדל שבין חובת היחיד לבין חובת הציבור בדעת הריטב"א, הרדב"ז והמהר"ל:

יש בצדקה שני דינים: חובת (היחיד היא חובת) גברא המוטלת על האדם לתת צדקה. חובת (הציבור היא חובת) חפצא לדאוג לכך שלעניים לא יחסר. מדין חובת הגברא אכן אין לכפות על האדם. אך מצד חובת החפצא - מפני מחסורם של העניים - כופין. כפייה זו לא באה מצד מצוות צדקה האישית, אלא מצד חובת הציבור (למלא את מחסורם של העניים). וזו גופא הנפק"מ בין שני החיובים, שכן כפייה תיתכן רק מצד החובה הציבורית אך לא מצד החובה הפרטית.<sup>97</sup>

לפי הסבר זה, הכפייה של רבא על רב נתן בר אמי באה על רקע מחסור בכספי צדקה בקופה הציבורית.<sup>98</sup> רבא, בתור נציג של בית הדין, כפה את רב נתן לתת צדקה, מכיוון שעל הציבור מוטלת האחריות לדאוג לעניים. בית הדין כופה מפני שהציבור מצווה

חבל נחלתו ח"כ סי' מ'; הרב יהודה זולדן, "כפייה בצדקה" (באר יהודה' בבא בתרא, פרקים א-ב). עם זאת, יש לציין שהמהר"ל מדגיש את הצורך של העניים גם ביחס לחובת הפרט, וכך הוא כותב על מצוות מתנות לאבינונים בפורים (אור חדש ט, כב): "אבל מתנות לאבינונים, דבר זה הוא... שנותן ומשפיע לעני בשביל שהעני צריך לו".

96. על פי זה הוא מסביר את חיובם של יתומים קטנים בצדקה. עי' לקמן, פרק ג, 3.

97. וכן כתב בשו"ת באוהלה של תורה (ח"ו, סי' יא אות א סע' ג).

במקום אחר ('יושב אוהלים' עמ' 244 הע' 6), הרב אריאל מביא לכך ראיה מדברי הר"ן (סנהדרין נו, ב ד"ה ויצו) שדן בחובתם של הגוים לתת צדקה: "ה"נ הו"ל למיחשב צדקה, דהא כתיב (בראשית יח, יט): 'לעשות צדקה ומשפט'... ואין לומר דבצדקה לא מחייבי... ואשכחן דמיענש עלה, דכתיב (=בעניין סדום), ויד עני ואביון לא החזיקה' (יחזקאל טז, מט)... וחייבין נמי על שני מצוות עשה, והם הצדקה ושלא לשבות... אבל על הצדקה דליכא אזהרה איכא למימר דלית בה חיוב מיתה, וכן נראה". על כך כתב הרב אריאל: "אף שכן נח אינו חייב במצוות צדקה, הוא חייב בחוב האנושי הבסיסי המוטל על החברה לדאוג לפרנסתם של העניים. זהו שכל ישר, שגם גוי מחויב לקיימו עוד לפני שניתנה תורה. רואים שיש שני דינים בצדקה, יש חובה אנושית לדאוג שיהיה לעניים מה לאכול ולצמצם פערים חברתיים, ויש מצוות צדקה של תורה" (הרחיב על כך הרמ"צ נריה, מובא לקמן, פרק יב, 1).

במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 349) דן הרב אריאל במחלוקת שבין הרמב"ם למהר"ל אם נכון יותר לתת סכום גדול לעני אחד או לחלק את הסכום לעניים רבים (מחלוקת זו נידונה לעיל, פרק א, 4). והוא כותב על כך: "נראה לומר שאלו ואלו דברי אלהים חיים. המהר"ל צודק במישור הציבורי, שם העיקר הוא שיקום העני, לכן עדיף שהוא יקבל תרומה משמעותית שתאפשר לו לפתוח דף חדש. הרמב"ם צודק במישור האישי, שם חשובה יותר נדבת הלב, לכן ריבוי הנתינות עדיף על צורכי העני המקבל".

98. שלא כדברי כמה מן הראשונים (רמב"ן - לעיל סע' 4, תוס' - סע' 2). עי' לעיל, הע' 49.

לדאוג לחסרונם של העניים והדרך העומדת לרשותו לשם כך היא גבייה בכפייה מן היחידים.<sup>99</sup>

על הבחנה זו עמד כבר הר"ד סלובייצ'יק (רשימות שיעורים בבא קמא צג, א), והסביר בשם הר"ח מבריסק (שדבריו הובאו לעיל):

די"ל דבצדקה ישנן שתי מצוות: א) מצוות היחיד; ב) ומצוות הציבור.

חלות הצדקה בקופה ותמחוי היא ממצוות צדקה של הציבור. וההלכה שלא לכפות על מצוות עשה שמתן שכרה בצדה חלה רק במצוות היחיד אבל לא במצוות הציבור. ומכיוון דבי"ד הם נציגיהם של הציבור ועל ידם הציבור מקיים את חובתו, משו"ה כופין על צדקה... ובכן פעולת הבי"ד במידות ובצדקה אינה להכריח ליחיד לקיים מצווה דיליה, אלא שיקיימו הציבור והבי"ד מצווה דילהון.<sup>100</sup>

הר"ח מבריסק מדגים עיקרון זה גם במצוות תיקון המידות והמשקולות, על פי האמור במסכת בבא בתרא (פט, א), שבית הדין דואגים להלקות ולהעניש את מעוותי המידות. מצוות תיקון המידות גם היא מצווה ששכרה בצדה על פי הנאמר בתורה,<sup>101</sup> והסיבה לכך שניתן לכפות עליה אינה משום כפיית היחיד לקיים את מצוותו אלא משום חובת הציבור למנוע גזל ורמאות.<sup>102</sup>

דברים אלה נכתבו גם בחידושי רבנו חיים הלוי על מסכתות בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא (עמ' צ). בראשית הדברים הוא מבאר את הכפייה במצוות כיבוד אב ואם: והך דינא דמתן שכרה בצדה, הא איתא לעניין כיבוד אב, ושם הא אין המצווה אלא על הבן, ועל כן שפיר אמרין דאין בית דין של מטה מזהרין עליו.

ולעומת זאת, כאשר מדובר בצדקה, הוא מסביר את חובתו של בית הדין לכפות: לא שייך הכא אין בי"ד של מטה מזהרין עליו, דהיינו דווקא לעניין המצווה שרמיא על הנותן לחוד... מה שאין כן הכא, דנהי דמשום מצווה דיליה אינן מזהרין עליו, מ"מ הרי מזהרין משום מצווה שלהם, דבצדקה הא המצווה מוטלת לעשות צדקה גם על ידי אחרים.

99. ועי' גם במאמרו של הרב יהודה זולדן "צדקה של יחיד וצדקה ציבורית" (צדקות יהודה וישראל, עמ' 193-207).

100. הדברים מובאים בשינויי לשון קלים שם, עניינים, עניין צדקה אות ח, וכן בב"ק לו, ב ד"ה אמנם. וכך נכתב גם בשם הר"א ליכטנשטיין בדעת הריטב"א, בשיעור בשם "חובת הציבור בגמילות חסדים" (באתר השיעורים של ישיבת הר עציון). ועי' "סודי הצדקה" (קונטרסים, סי' כח, עמ' 504-507).

101. דברים כה, טו: "אבן שלמה וצדק יהיה לך, איפה שלמה וצדק יהיה לך, למען יאריכון ימין על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך". על כך הרחיב הרשב"ם (ב"ב פט, א): "זאם בביתך אבן שלמה וצדק, יהיה לך ממון, כדאמרין בעלמא (נדה ע, ב), מה יעשה אדם ויתעשר? ישא ויתן באמונה".

102. הר"ח סלובייצ'יק (שם, עמ' צא) מציין שהדברים אמורים דווקא בדעת הבבלי (בבא בתרא פט, א), והירושלמי (פ"ה ה"ה) סובר אחרת.

לפי הסבר הר"ח מבריסק, כופים על הצדקה למרות היותה מצוות עשה ששכרה בצדה,<sup>103</sup> במקרים שבהם היא נדרשת לשם קיומה של **חובת הציבור**.<sup>104</sup>

בדעתו נראה להסביר, שישנה הבחנה יסודית בין צדקה פרטית לצדקה ציבורית: הצדקה הפרטית עסוקה בתיקון של היחיד. התורה פונה אליו בהקשר זה ומתמקדת **במעשה** שלו: "פתוח תפתח", "לא תאמץ את לבבך", ו**בתודעה** המלווה אותו: "ולא ירע לבבך בתתך לו".<sup>105</sup> לעומת זאת, הצדקה הציבורית ממוקדת **בתוצאה**, ולפיכך היא נגבית בכפייה.<sup>106</sup>

## 6. דעת ערוך השולחן

בעל 'ערוך השולחן' סובר גם הוא כדעת הריטב"א, הרדב"ז והמהר"ל. הוא מתייחס לשאלה זו כשהוא דן בכפיית הבן לפרנס את אביו (יו"ד רמ, ו):

ולענ"ד היה נראה דוודאי משום עצם המצווה אין כופין במצוות עשה שמתן שכרה בצדה. אבל זהו כשאינו נוגע להכרח של אחרים... לאפוקי בירושלמי, שלא היה לאביו מה לאכול - פשיטא שכופין את הבן להאכילו; ולא כדי שיקיים המצווה, אלא מפני צער אביו שרעב ללחם, וממילא דמקיים המצווה ג"כ... ולפ"ז, מה שאומר רבינו הרמ"א שאין ב"ד כופין על מצוות כיבוד אב ואם - וודאי כן הוא אם הוא רק עניין כיבוד, כגון שאינו חולק לו כבוד... במקום צערא דגופא, כגון שאביו ואמו רעבים ללחם - אי אפשר להעלים עין מזה, וכופין אותו לאזונם בכל מיני כפיות אם רק ידו משגת.

והוא כותב מתוך כך ביחס לצדקה:

ולכן בצדקה כופין; ולא כדי שיקיים המצווה, אלא מפני צער העניים, וממילא דמקיים המצווה גם כן.

גם בדעתו נראה היה לומר שהכפייה נובעת מן המצווה הציבורית של הצדקה; אולם מדבריו בהקשר אחר (יו"ד רמח, ג) נראה שהכפייה נשארת בתחום של המצווה הפרטית. וכך הוא כותב:

דכיוון דקיי"ל דכופין על הצדקה. ועכשיו בזמן הזה ידוע שאין לנו כוח לכופ, ולכן אם יש איש עשיר כילי וקמצן והאישה נותנת צדקה בלא ידיעתו... אם

103. שכר זה מוזכר בדברים טו, י': "נתון תתן לו ולא רע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ידך", שזה, לפי מה שכתב הרי"ד בשם הר"ח, בפרשה העוסקת בחובת היחיד לתת צדקה.

104. ועי' יקר תפארת, לפר' שופטים (עמ' תפה-תפו).

105. עי' רמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ל).

106. עי' לעיל, סע' 4.

השאלה האם עיקרה של מצוות צדקה הוא במעשה או בתוצאה, נדון בהרחבה לעיל, פרק 4.

הרב שבעיר אומר לה שלפי ערכו... היינו כופין אותו ליתן כך וכך, יכולה ליתן כשיעור הזה. ולמה נגרע במה שאין ביכולתנו לכופו, אם יש ביכולתנו להוציא הצדקה שהוא מחויב מדינא? אף על גב דכפייה הוא מדעת הבעלים וכאן הוא שלא מדעתו, מ"מ, כיוון שהוא מחויב בסך זה אלא שאין ביכולת לכופו - מ"מ **החייב מוטל עליו, ואנחנו דנין בזה כפי חיובו.**

הוא מדבר כאן על תקופתו, שבה לא פעלה קופת צדקה ציבורית שכפתה את היחידים על הצדקה. ואעפ"כ הוא נותן מקום לנתינתה של האישה מכוח הדין העקרוני של הכפייה.<sup>107</sup>

כפייה שמטרתה אילוץ האדם לקיים את המצווה צריכה להיעשות בידיעתו. כאן אין הכרח בכך, וניתן לקחת ממנו את הכסף גם שלא בידיעתו. ההסבר לכך הוא המיקוד של מצוות הצדקה בהשגת **התוצאה**, של פרנסת העניים, שהיא מתקיימת גם בנתינתה של האישה, ולא **במעשה** הנתינה מצד הבעל. ויש להדגיש שהבחנה זו של ערוה"ש נאמרה ביחס למצווה **האישית** ולא דווקא ביחס למצווה **הציבורית**.

## 7. דעת הרמב"ם והשו"ע

הרמב"ם פוסק שכופים על הצדקה. וכך הוא כותב בהל' מתנות עניים, בפרק העוסק בצדקה **הציבורית** (פ"ט ה"א):

כל עיר שיש בה ישראל, **חייבין** להעמיד מהם גבאי צדקה... ולוקחין מכל אחד ואחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו.

הוא מוסיף וכותב במפורש על הכפייה לצדקה הציבורית (שם ה"ב):

מי שישב במדינה שלוש יום - כופין אותו ליתן צדקה לקופה עם בני המדינה. ישב שם שלושה חודשים - כופין אותו ליתן התמחוי, ישב שם שישה חודשים - כופין אותו ליתן צדקה בכסות שמכסים בה עניי העיר. ישב שם תשעה חודשים - כופין אותו ליתן צדקה לקבורה שקוברין בה את העניים ועושין להם כל צורכי קבורה.

הדברים מובאים להלכה גם בשו"ע (יר"ד סי' רנו סעי' א וסעי' ה). וכך כותב גם הרמ"א (חו"מ קסג, א): "וכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים, ולחלק להם צדקה, וליתן בתוך כיס של צדקה".

ההבנה הפשוטה שנובעת מן ההקשר של דברי הרמב"ם והשו"ע היא שחייבים להעמיד גבאי צדקה והגבאים חייבים לכפות על הצדקה על פי הנדרש לקיומה של

107. אומנם ערוה"ש מציין שהנודע ביהודה (תנינא, סי' קמח) חולק על פסיקה זו, אך מעיון בתשובה שם נראה שהוויכוח אינו נוגע לתשנית של הכפייה אלא לחובת ההודעה לבעל.

הצדקה הציבורית. אולם, אפשר להבין גם אחרת, שאומנם יש חובה למנות גבאים ויש בסמכותם לכפות על הצדקה, אך הם אינם חייבים בכך.

דברים דומים לכפייה על הצדקה הציבורית כותב הרמב"ם בעניין ליווי האורחים (הל' אבל פי"ד ה"ג): "כופין ללוויה כדרך שכופין לצדקה. ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום, ואם נתעצלו בדבר זה, מעלה עליהם כאילו שפכו דמים".<sup>108</sup> שם הכפייה היא מצד חובת הציבור; ומן הדברים עולה שבזמן שהכפייה נדרשת, היא חובה ואינה רשות.

בנוסף לכך, כותב הרמב"ם על הכפייה בפרק העוסק בצדקה הפרטית (הל' מתנות עניים פי"ז ה"י):

מי שאינו רוצה ליתן צדקה, או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו, ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן. וממשכנין על הצדקה, ואפילו בערבי שבתות.<sup>109</sup>

והדברים מובאים להלכה בשו"ע (יו"ד רמח, א-ב).

דברים דומים כותב הרמב"ם ביחס לחובתו הפרטית של האדם לפדיון שבויים (הל' עבדים פי"ב ה"ז): "ובית דין כופין את קרוביו לפדותו, שלא ייטמע בגויים". הרמב"ם מנמק את פסיקתו בפירוש המשנה (כתובות פי"ד מ"ו): "וידוע שיש לדיין לכוף את האדם על מתן הצדקה, לפי שהיא מכלל מצוות עשה שחובה להלקות את האדם עד שיקיים אותה המצוות עשה... או עד שימות; וזה כלל בכל מצוות עשה".

כפייה על הצדקה האישית קיימת גם בחובת האב לפרנס את ילדיו. וכך כותבים הרמב"ם (הל' אישות פי"ב הט"ו) והשו"ע (אה"ע ע"א, א): "אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן ממנו צדקה המספקת להן - מוציאין ממנו בעל כורחו משום צדקה, וזנין אותו עד שיגדלו".

לקמן (סעי' 9) נבאר את הנימוקים לכפייה.

108. וכך נכתב בחידושי הרי"ז סולובייצ'יק (סוטה מו, ב) על דברים אלה של הרמב"ם: "משמע מדבריו דהחוב לוויה הוא גם על בי"ד ולא רק על המכניס אורח. ונראה דמקורו הוא מהגמ' כאן גבי עגלה ערופה, דבי"ד אומרים 'ידינו לא שפכו' וכו' (דברים כא, ז) - לא פטרנוהו בלא מזון ובלא לוויה, וכן הוא ברמב"ם פי"ט מרוצח ה"ג. ועל כורחך, דגם על בי"ד איכא חיוב לוויה, דאל"כ מה הטענה שיש עליהם שפטרנוהו בלא לוויה, ומה שייך זאת לעגלה ערופה? ודו"ק".

109. הרדב"ז כותב בהסבר דעת הרמב"ם: "והנכון לפי לשון רבינו, משום דמצוות הצדקה יש בה לאו ועשה", אולם הוא עצמו מסביר את הכפייה באופן אחר (עי' לעיל, סעי' 5).



## 8. פסיקת ההלכה

לסיכום הדיון בראשונים נראה שניתן לומר כך:

לדעת ר' יוסף טוב עלם ור"ת בתירוץ הראשון (מובאים לעיל, סעי' 2), הצדקה אינה ניתנת לכפייה ממשית, כדין מצוות עשה ששכרה מפורש.

רוב הראשונים חולקים וסוברים שישנה כפייה בצדקה, אולם נחלקו ביחס למקורה של הכפייה: לדעת ר"י הזקן (שם), היא נובעת מן החובה הפרטית של היחיד. לדעת ר"ת בתירוץ השני (לעיל סעי' 4), ניתן לכפות מכוחה של הסכמת הציבור, שייכתן שהיא גם חובת הציבור. גם לדעת הריצב"א (לעיל סעי' 3), הכפייה נובעת מן האחריות הציבורית, אך לא ברור אם אחריות זו היא חובה גמורה או הנהגה ראויה. בדעת הריטב"א, הרדב"ז, המהר"ל וערוה"ש (לעיל, סעי' 5-6), יש להסתפק אם הכפייה נובעת מן המצווה הציבורית או מן המצווה האישית.

אף לדעות הסוברות שהדיון על הכפייה נמצא במישור של הצדקה האישית, יש מקום לכפייה גם מכוחו של הציבור (לעיל, סעי' 4).

להלכה נפסק שכופים על הצדקה (שו"ע יו"ד רמח, א-ב; רנו, א ו-ה)<sup>110</sup>; ונותר אפוא לברר, איזה מכל ההסברים הללו לכפייה בצדקה התקבל בסופו של דבר.

הבית יוסף (סי' רמח) מביא את התירוץ השונים שהובאו בתוספות. בתירוץ האחרון הוא כותב שבצדקה יש גם לאו ולא רק עשה (כדעת ר"י), ומוסיף: "והר"ן הסכים לתירוצא בתרא". מדברים אלו מסיק הברכי יוסף (ס"ק א) שכך פוסק הב"י להלכה. גם רוב נושאי הכלים בטור ובשו"ע נוקטים כדעה זו: הב"ח (לסעי' א), הפרישה (ס"ק ב), הש"ך (ס"ק ג),<sup>111</sup> הט"ז (סי' רמ ס"ק ו) והפמ"ג (בפתיחה הכוללת לשו"ע או"ח, חלק א). וכך כותב ההגה"מ (הל' אישות פ"ב הט"ו) בדעת הרמב"ם.

לעומת זאת, כתב הגר"א (ס"ק א):

ב"ד כופין כו'. הרי"ף ורא"ש אמ"ש בב"ב ח' א': לתמחוי כו' לפסי העיר כו'. ופסי העיר תנן במתני' שם דכופין, ושם ב': כי הא דרבא כו'. ועתוס' שם ד"ה אכפייה: ולר"י נראה כו'.

הגר"א רומז כאן למחלוקת שבין הראשונים: לדעת הרי"ף והרא"ש הכפייה נובעת מדיני מיסים, וא"כ היא נובעת מן האחריות הציבורית - בין אם נגדיר אותה כחובה

110. לדעת המהרשד"ם (יו"ד סי' קסו; מובא בשיירי כנה"ג לטור יו"ד סי' רמח, הגהות ב"י אות ג), מאחר שלדעת ראשונים רבים אין כפייה ממשית על הצדקה, אסור להוציא מן המוחזק בניגוד לדעתם. אולם זוהי דעה כמעט יחידאית, שהפוסקים האחרונים לא חששו לה.

111. לקמן (סי' רנו ס"ק א) מביא הש"ך את דברי המרדכי (ב"ב פ"א רמז תעה), שקושר את הכפייה לצורכי העיר ולא ללא, ומשמע שסובר שישנם "שני דינים" בכפיית צדקה: על המצווה האישית - מכוח הלאו, ועל האחריות הציבורית - מכוח סמכותו של הציבור.

גמורה ובין אם נראה אותה כהנהגה ראויה. ואילו לדעת ר"י המובאת בתוספות, הכפייה נובעת מאחריותו של בית הדין לקיום החובה האישית של האדם.

ערוך השולחן מביא בתחילת דבריו את הדעה המקובלת על שאר נושאי הכלים (יו"ד רמז, ז): "ואף על גב דהוה מתן שכרה בצדה... בצדקה לאו נמי ליכא [צ"ל: איכא], אבל בסוף דבריו הוא כותב: "ויש עוד טעמים בזה. וגם אנחנו ביארנו טעם בזה בסי' רמ סע' ו, ע"ש". וכוונתו למה שכתב בהל' כיבוד אב ואם: "ולכן בצדקה כופין; ולא כדי שיקיים המצווה אלא **מפני צער העניים**, וממילא דמקיים המצווה גם כן". והיינו בדומה לדעת הריטב"א, הרדב"ז והמהר"ל.<sup>112</sup>

מכל זה עולה לכאורה שהדעה שנפסקה להלכה ע"י השו"ע ונושאי כליו היא דעת ר"י, שהכפייה על הצדקה נובעת רק מן הלאווין שיש בה ולא מן הצדקה הציבורית.

אולם, ניתן להסביר בדרך אחרת (עליה עמדנו לעיל, סע' 4): מן הצירוף של ההלכות בשלושת המקומות ברמב"ם ובשו"ע עולה שהכפייה על הצדקה יכולה לנבוע מאחת משתי סיבות: לפעמים היא באה מדין כפייה על המצווה האישית, ולפעמים היא נובעת מן ההיבט הציבורי שלה.<sup>113</sup> יש כפייה מכוח המצווה האישית, שההצדקה שלה נובעת מן הלאווין, ועליה כותבים הרמב"ם בפרק ז והשו"ע בסי' רמח; ויש כפייה מכוח ה**ציבור**, שעליה כותבים הרמב"ם בפרק ט והשו"ע בסי' רנו. שתי הלכות אלו אינן סותרות אלא משלימות זו את זו. מסתבר להבין כך גם את דעת הגר"א, שהביא את שני ההסברים. נראה שהוא אינו רואה בהם מחלוקת, אלא שני דינים נפרדים בכפיית הצדקה: כפייה על המצווה האישית, מכוחם של הלאווים הכרוכים בה, וכפייה מכוחו של הציבור, שיש לו אחריות לדאוג לעניים המצויים בתוכו.

הצדקה מכוח הציבור יכולה להתפרש בשלוש דרכים: דרך אחת היא שיש לציבור **סמכות** לגבות מיסים לצורכי צדקה; ואף אם אינו חייב בכך, זה מה **שראי** שיעשה. השנייה היא שמוטלת על הציבור **חובה עצמאית**, הנובעת מעצם קיומו של ציבור יהודי. והשלישית היא שמוטלת על הציבור **חובה לכפות על היחידים** לקיים את המצווה המוטלת עליהם.

ומאחר שהדעה היותר פשוטה ומקובלת היא שהאחריות הציבורית לצדקה אינה אלא **מדרבנן**, יש לפנינו לכל היותר "ספיקא דרבנן", שדינו לקולא. ולכן אין בסיס

112. את דעת ערוה"ש ביארנו בהרחבה לעיל, סע' 6.

113. כך פירש גם הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סע' רעג, עמ' 215), והוסיף שהרמב"ם לא פירט לאיזה צורך כופים.

בדברי נתיבות המשפט מצאנו צדדים לכאן ולכאן. במקום אחד (ביאורים סי' עב ס"ק יט) משמע שהמקור לכפייה הוא רק המצווה הפרטית, וכך הוא כותב: "אין חיוב ומצוות עשה מוטל על שום אדם להיות גבאי צדקה... רק החיוב על הבית דין לכופ את ישראל על הצדקה ולמצוותו של מקום, ולהעמיד ממונים על זה". ובמקום אחר (סי' רנ ס"ק ד) הוא כותב: "במה שמוטל על האדם לפרנס לקרוביו אפילו בלא נדר, וכן **על העיר לפרנס עניים עירם**, בזה כתב הכסף משנה שהממון משועבד".

הלכתי מספיק מוצק לראות את הצדקה הציבורית כחובתה ההלכתית של הקהילה. ואילו לדעות הסוברות שהמצווה הציבורית היא מן התורה (לעיל, פרק א, 2), נראה שחובתה של הקהילה עומדת בפני עצמה.

עוד יש להעיר ממה שכתב הבית יוסף (י"ד סי' רנו): "דהשתא אין אנו ממשכנין על הצדקה". משמעות הדבר היא שלמעשה הציבור אינו חייב לקחת אחריות מלאה על כך שהיחידים יתנו צדקה. וכך כתב הרב עדו רכניץ במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ו ('תחומין' לט, עמ' 314), שאומנם ישנה חובה להעמיד גבאי צדקה שיחלקו צדקה לעניים, אבל אין חובה להקים מערכת שגובה את כספי הצדקה בכפייה. לדעתו, מערכת כזאת היא מנהג טוב חשוב וראוי, והיו דורות שבהם זה הפך למנהג מחייב; אולם זו אינה חובה גמורה. וכך הוא המנהג המקובל בימינו בקהילות ישראל, שלא לגבות צדקה בכפייה. מנהג זה לא התחיל רק עם קום המדינה כמדינת רווחה, אלא נהג למעשה ברבות מקהילות ישראל במאתיים השנים האחרונות.

## 9. כפייה ונדיבות בצדקה הציבורית

לעיל (פרק א, 4-5) נידונה שאלת היחס שבין המעשה לבין התוצאה במצוות צדקה, וכן שאלת היחס שבין המעשה לבין הכוונה וממד הנדיבות שמהן נובעת הנתינה. התבאר שם שיש משקל גדול למעשה הנתינה ולמידת הנדיבות שהוא מבטא. מתוך כך עולה שאלה: איך הדברים עולים בקנה אחד עם הכפייה בצדקה, שהרי הצדקה הציבורית, הנעשית בכפייה, לא ניתנת מתוך נדיבות הלב?

מי שעמד על הבעיה הזאת הוא המרדכי (בבא בתרא פרק א, רמז תצ): "ואני שמעתי שכתב רבינו שמעיה בשם רבינו יוסף טוב עלם: אין מעשין על הצדקה אפילו למצוה... ואין הדבר תלוי אלא בנדיבות [הלב] ומדברי הרצאה"<sup>114</sup>. 'הרצאה' זו היא סוג רך של כפייה בדברים, וכוונתו כאן לדברי ריצוי ושכנוע בדרכי נועם,<sup>115</sup> שמפתחים את נדיבות הלב ואינם מחליפים אותה. על פי זה מובנת היטב דעת רבנו תם בתירוץ הראשון (לעיל, סע' 2), הסובר שהכפייה בצדקה אינה אלא בדברים, דהיינו בשכנוע של הנותן.<sup>116</sup> ועדיין קשה על הדעות החולקות שלפיהן הכפייה אינה מסתכמת בשכנוע אלא מגיעה לכדי מעשי כפייה, ובמיוחד לאור זה שכך נפסק להלכה ש"כופין על

114 בכמה מקומות מובא המשך לדברי ר' יוסף טוב עלם: "שנאמר (שמות כה, ב) 'מאת כל איש אשר ידבנו לבו' (עי' בדבריו שמובאים ב'תשובות בעלי התוספות', סי' א; מרדכי השלם, ח"ג עמ' תקמד; שלטי גיבורים החדש לבבא בתרא, אות טז ד"ה ואי).

115 וכך הנוסח בהגהות מרדכי (שם רמז תרנט ד"ה שאל ה"ר יוסף): "ובהרצאת ריעים".

116 תפיסה זו מעוררת שאלה ביחס לערך שיש בכפייה על קיום מצווה, בייחוד כאשר מדובר במצווה שבין אדם למקום. ההסברים המקובלים מבססים את הכפייה הזו על המושג "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", ועל דברי הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ) המבאר שהכפייה בעצם עוזרת לאדם לממש את רצונו הפנימי ולהתגבר על יצרו הרע.

הצדקה? מה יענו בעלי דעות אלה לטענה שהצדקה צריכה להינתן מתוך נדיבות לב?

על שאלה זו ניתן להשיב בשלושה כיוונים:

כיוון אחד מתבסס על דברי הרז"ה בספר המאור (על הרי"ף בבא קמא יח, ב):

ותמחוי קופה וכו' עד ולהסיע על קיצתן, וכן מאי דאמרין, אכפייה רבא לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה - עישוי הוא שעושהו וכפאו עד שאמר 'רוצה אני'. אבל ליטול ממנו בעל כורחו בדלא אמר 'רוצה אני' - אין לו לבית דין לעשות כן.

על כך כותב הרמ"צ נריה במאמרו "צדקה של חסד וצדקה של משפט" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 73 בהערה): "עיקר הכפייה היא משום חובתנו להדריך כל אדם מישראל לנדיבות הלב ולפתחת היד". והוא מוסיף: "עיקר הכפייה בצדקה היא על מידת הרצון והנדיבות... בעינן גם בסוג צדקה זו להגיע למידת רצון מלאה". לדעה זו, אכן אם נתינת הצדקה מתבצעת בכפייה גמורה, ממד הנדיבות הולך לאיבוד. אולם לעיל (סע' 5-6) נידונה הדעה הסוברת שכופים על הצדקה בשל הדאגה לגורלם של העניים. דעה זו מתמקדת ב**תוצאה ולא במעשה** (לעיל, פרק א, 4-5). גם לדעת הרב נריה (שם), מלבד הערך של הנדיבות יש בצדקה ערך מצד שהוא העזרה לעני, וייתכן שיש בכך כדי להצדיק את הכפייה על מי שאינו רוצה לתת.

כיוון שני מתבסס על ההבחנה שבין הצדקה **הפרטית** לבין הצדקה **הציבורית**. בהמשך הדברים לעיל הבאנו את דעת הרב יעקב אריאל, הסובר שזהו ההבדל שבין הצדקה האישית לצדקה הציבורית: הצדקה האישית ממוקדת במעשה ובכוונה שמלווה אותו, ואילו הצדקה הציבורית ממוקדת בתוצאה; וזה מה שמצדיק את הכפייה.

כיוון שלישי מתמקד בצדקה האישית: אומנם הצדקה צריכה להינתן מתוך נדיבות, אולם יש לה ערך גם כשהיא נעשית בכפייה. הבנה זו עולה מדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה ה"ג-ה"ד) והשו"ע (יו"ד רמט, יב-יג), כשהם עוסקים בדרגות הנמוכות של שמונה המעלות בצדקה: "פחות מזה - שיתן לו פחות מן הראוי בסבר פנים יפות. פחות מזה - שיתן לו בעצב". ומכאן שגם נתינה שאינה בסבר פנים נחשבת כצדקה. לעומת זאת כותב הסמ"ג (עשין קסב, דף רח ע"ב, ד"ה הנותן צדקה לעניים): "הנותן צדקה לעניים בסבר פנים רעות - איבד זכותו אפילו נתן לו הרבה, ועבר על 'ולא ירע לבבך בתתן לו' (דברים טו, י)".<sup>117</sup> ועל כורחנו עלינו לחלק בין נתינה אדישה, שאינה בסבר

117. כמותו כתב גם הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, שכחת הלאווין, מצווה יז): "שנמנענו גם כן שלא ייחר בעינינו בתינתנו צדקה לעניים, ולא ניתן אותה אליהם בעין רעה ונחשוב אותה מיעוט לנו; אבל יהיה זה בעינינו שכר ותועלת ותוספת בממוננו, לפי שהוא ית' ישלם לנו הכול בכמה כפלים, והוא אומר ית': 'נתון תיתן לו ולא ירע לבבך בתינתן לו, כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אליהך בכל מעשיך ובכל משלח ידך'".

וכך נפסק גם בשו"ע (יו"ד רמט, ג). הגר"א (ס"ק ו, ליקוט) מפנה לאדר"נ (נוסחא א פרק יג): "והוי מקבל את

פנים יפות, ואפילו "בעצב", לבין נתינה "בסבר פנים רעות".

את ההבחנה הזאת מעלה הגר"א בביאורו ("ס"ק טז), כשהוא קושר בין מה שכותב השו"ע על נתינה בעצב (סעי' יג) לבין נתינה מתוך כפייה:<sup>118</sup>

שאף כה"ג מ"מ צדקה הוא, ממ"ש "כופין על הצדקה" ו"יורדין לנכסיו" כו'. ועי' בב"ב ט' א': "עכשיו שאין בית המקדש קיים, [אם עושין צדקה - מוטב, ואם לאו - באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע], ואעפ"כ [נחשב להן לצדקה, שנא' (ישעיהו ס, יז): 'ונוגשיך צדקה']".<sup>119</sup> ולא דמי למה שכתב לעיל סעי' ג: ואם [נתנה בפנים זועפות ורעות, הפסיד זכותו].

בסוף דבריו, הגר"א מפנה לדברי הש"ך ("ס"ק ט), שכתב:

והיינו שצר לו בנתינתו, אבל עכ"פ אינו מראה לו פנים זועפות; דא"כ לא נחשב בשמונה מעלות, דהא הפסיד זכותו ועובר על משום "לא ירע לבבך".

לדעתו, המצווה מתקיימת גם כאשר נעדר ממנה ממד הנדיבות, כל זמן שאינה נעשית ממש בפנים זועפות.<sup>120</sup> כאשר גבאי הצדקה לוקח את הכסף בכפייה מן העשיר, העני אינו רואה את פניו הזועפות באותה שעה, ולכן יש ערך לנתינה גם באופן זה. הרצון הטוב אינו מהווה תנאי בקיומה של המצווה; ושכרה של המצווה יצא בהפסדה רק אם העני מרגיש את הניכור של הנותן.

לעומת זאת, ה"ט"ז מתייחס לדברי השו"ע (סעי' ה): "אם יכול לְעשות [=לכפות] לאחרים שיתנו, שכרו גדול משכר הנותן", וכותב ("ס"ק ב):

כן הוא בגמרא (בבא בתרא ט, א): "גדול המְעשה יותר מן העושה". ואין פירושו ששכרו יותר מן העושה ע"י כפייה, דהא זה העושה ע"י כפייה הפסיד זכותו... אלא פירושו, יותר משאר עושי צדקה, אפילו ברצון.

לדעתו, מי שנותן צדקה מתוך כפייה גמורה לא קיים בכך מצווה. וכך סבור גם החיד"א (ברכי יוסף אות כא):

כל האדם בסבר פנים יפות, כיצד? מלמד שאם נתן אדם לחברו כל מתנות טובות שבעולם ופניו כבושים בארץ, מעלה עליו הכתוב כאילו לא נתן לו כלום".

118. פתיחת ראשי התיבות והשלמת הציטוטים נעשתה בידי העורך (ע"א).

119. על דברי הגמרא שם כותב המאירי (ד"ה צריך): "ודרך הערה אמרו... לא זכה, אומות העולם באות ונוטלות בזרוע. ויש מפרשים על זה מה שכתבנו בעניין עישוי הצדקה שאעפ"כ נחשב להם בצדקה, ור"ל שאף גובינת המס, כשהוא נותנו בנאמנות, יש בו צד צדקה".

120. כך כותב גם הר"ח קניבסקי (דרך אמונה הל' מתנות עניים פי"ה ה"ו ס"ק כ): "ומ"מ אף שהנותן נותן בעל כורחו, יש לו שכר מצוות צדקה; ואפילו נאבד לו סלע ומצאה עני ונתפרנס בה, יש לו שכר על זה". הוא מתבסס בכך על מה שכתב רש"י (דברים כד, יט) ביחס למצוות שכה: "למען יברכך - ואף על פי שבאת לידו שלא במתכוון, קל וחומר לעושה במתכוון. אמור מעתה, נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה, הרי הוא מתברך עליה".

יש ב' דרגות של נותן באונס: א', שנותן ובשעת הנתינה היא בעצב, הוא הפסיד שכרו. ב', שנותן מחמת אונס, אבל בשעת הנתינה נותן ברצון, ועל נתינה זה אמרו "גדול המְעֵשָׂה יותר מן העושה" - שנותן שלא ברצון, אבל אינו יותר מהנותן ברצון לכתחילה.

ליישוב המתח שבין הכפייה לבין הנדיבות יש להוסיף עוד נקודה: אומנם עיקרה של המצווה הוא נתינה מתוך נדיבות; אך הכפייה של הציבור נדרשת כדי לעצב את התודעה של הפרט, בכך שהיא מבהירה שלא יעלה על הדעת להימנע מלתת צדקה. אומנם במקרה המסוים הזה, האדם נתן את הצדקה שלא מרצונו, אולם ההפנמה של הנורמה בקרב כולם תביא למצב שבו הנתינה מרצון תהיה מובנת מאליה. וכך נכתב בשו"ת בנימין זאב (ס"י רכח):

הא קמן דאמצווה דרבנן נמי כופין לקיים, כל שכן אצדקה דאיכא מצוות עשה ד"נתון תתן"... ואיכא נמי לאו... דלא ישליט עליו מידת הכילות, דכופין; וישליט עליו מידת הנדיבות והחמלה לאחיהו ישראל.

זאת ועוד: ההבנה שרצון וכפייה אינם יכולים לדור בכפיפה אחת איננה מדויקת. כבר במתן תורה נאמר מצד אחד (שמות יט, ח): "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו, כל אשר דיבר ה' נעשה", וכן (שם כד, ג-ז): "ויען כל העם קול אחד ויאמרו, כל הדברים אשר דיבר ה' נעשה... כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע"; ומצד שני נאמר (שבת פח, ב), "שכפה עליהם הר כגיגית". שני היסודות הללו, הרצון החופשי והכפייה, נצרכים ומשלימים זה את זה.<sup>121</sup> ברמה האישית, יש לכל אדם בחירה אם לקיים את המצוות או לא,<sup>122</sup> אולם ברמה הציבורית, לא ייתכן לאפשר מצב שבו הצדקה לא תהיה נוכחת בחייו של קהל בישראל, כפי שכותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ג): "מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה".<sup>123</sup>

האיזון בין חובה לנדיבות, מושג דווקא כאשר מקור החובה הוא מצוות ה'. עומד על כך הרש"ר הירש בפירושו לתורה (ויקרא כה, לו), על הפסוק "וחי אחיך עמך":

חייו קשורים עמך ועם חייך. "עם" זה הופך אתכם ל"עם". **ולא כפייה קומוניסטית, ולא מיסים המוטלים בידי נוגש בשר ודם, ולא אימת רפאים מפני הפיכה אדומה** - אלא הכרת החובה המוכתבת על ידי יראת ה' היא הקושרת את בני העם; הרי זה קשר חופשי; ואף על פי כן - או מוטב: דווקא משום כך - זהו קשר חזק ונצחי של הדדיות עוזרת; בו מתקיים מאמר הבחירה: "ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות ו, ז); שכן יראת ה' הטהורה - היא היוצרת כאן את החברה הלאומית.

121. ע"י מהר"ל (תפארת ישראל פרק לב).

122. ע"י עקידת יצחק לפרשת ניצבים (שער ק); שיחות הרצי"ה (סדרה ב, פרשת ניצבים, עמ' 447).

123. ע"י לקמן פרק ג, ופרק ו, 6.

על השילוב המאוזן שבין חובה לנדיבות כותב בהרחבה הרב קוק צ"ל (עין איה שבת ב, ז), בנוגע למצוות פאה. מצד אחד, ישנה חשיבות לתודעה של חובה ביחס לצדקה: יסוד הפאה, יש לה גם כן אותו כוח הרושם שצריך כלל הצדקה הישראלית לעשות בנפש. שאין הצדקה מידה של חסד ויתרון הנדיבות האנושית, כי אם הכרה עמוקה שהיא **חובה ממש**, ושיש תעודה מלאה שהעניים ממלאים ופועלים בעולם, והעניות אינה רק הפסד לאנושיות כי אם גם כן מידה טובה ורבת תועלת. על כן צריך להכיר [את] ההשתמטות מן הצדקה בתור **גזל משפט**, ולא רק חסרון נדיבות.

ומצד שני:

אבל יתרון יש גם כן כשהצדקה תהיה נובעת מרגש של **נדיבות**... רגש הנדיבות פועל על לבו של אדם לשלח רעיונותיו לחדור אל מצבו של העני הנצרך והנדכא, חוץ ממעמד עצמו וחובתו. אבל רגש המשפט הלא לא יתפשט להלאה מגבול עצמיותו של הנותן, המתאמץ לצאת ידי חובתו אשר הוטלה עליו.

מכאן הוא מסיק שנדרש שילוב בין שני הקטבים, כך ש"יתקבצו בה שני יתרונות, יתרון המשפט ויתרון הנדיבות".

אומנם גם הרש"ר הירש וגם הרב קוק לא כתבו על צדקה הנעשית בכפייה אלא על צדקה המתקיימת מתוך תודעה של חובה; אולם ניתן ללמוד מן האחרונה על הראשונה, ומתוך כך מתבררת חשיבותה של הצדקה הציבורית למרות שיש בה מרכיב בולט של כפייה.

### ג. גדרה של המצווה הציבורית

על ההבנה שמוטלת על הציבור חובת צדקה כמצווה **ציבורית**, יש לחזור ולשאול: גם אם נניח שחובת הציבור אינה רק לכפות על היחידים לקיים את המצווה המוטלת עליהם אלא גם לדאוג לעניים באופן מאורגן, מהו היחס שבין המצווה הציבורית מכוחה של תקנת חכמים לבין המצווה הפרטית המפורשת בתורה? האם המצווה הציבורית **נובעת מן המצווה הפרטית**, או שהיא עומדת **בפני עצמה**? האם תקנה זו באה רק **לשכלל** את היישום של המצווה הפרטית, או שבמידה מסוימת היא באה **להחליף** את המצווה הפרטית במצווה ציבורית? האם הגבייה הציבורית מן היחידים מהווה מימוש של המצווה המוטלת עליהם, או שהציבור מצווה על הצדקה בפני עצמו, והגבייה הציבורית מן היחידים אינה אלא מס, ככל תשלום אחר שנגבה לצורכי העיר?

בהבנה פשוטה, לא מסתבר לומר שחז"ל יצרו חיוב חדש לחלוטין של צדקה ציבורית, ונראה יותר שהם קבעו שיש לקיים את המצווה האישית באופן יעיל ומכובד יותר, על ידי התארגנות ציבורית, אך מקור החובה נותר בידי הפרטים כפי שהוא מדאורייתא.

בפרק הקודם ביקשנו להביא ראיות לגדרה של חובת הציבור וליחס שבינה לבין החובה האישית, מן הנימוקים השונים שניתנו לכפייה בצדקה. בפרק הזה נבחן ראיות מהלכות נוספות, שחלקן קשור לכפייה בצדקה וחלקן לקוח מסוגיות אחרות.

## 1. ראייה מאופן הכפייה

יש מקום להביא ראייה נוספת להגדרתה של החובה הציבורית מן הדיון בראשונים על אופייה של הכפייה בצדקה: האם מדובר על כפייה בשוטים, והאדם עצמו יבצע את פעולת הנתינה, או שיוורדים לנכסיו ולוקחים מהם, והוא אינו עושה דבר?

הרשב"א (כתובות מט, ב ד"ה כי) סובר שלא יורדים לנכסיו. הר"ן (לרי"ף שם, יח, ב) חולק עליו וכותב שיוורדים לנכסיו, וכך פוסקים הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י) והשו"ע (יו"ד רמח, א-ב),<sup>124</sup>

במבט ראשון, נראה היה לומר שזוהי נקודת המחלוקת: מי שסובר שלא יורדים לנכסים מבין שהכפייה נובעת מדין כפייה על המצוות, משום שלדידו המטרה, שהיא עשיית המצווה ע"י האדם, אינה מושגת בכך שבית הדין לוקח בעצמו את הכסף ונותן לעניים. ומי שסובר שיוורדים לנכסים, סובר שמקור החיוב הוא הצדקה הציבורית, שאינה ממוקדת במעשה הנתינה אלא בתוצאה שלו, שהעניים מתפרנסים. אולם תלות זו אינה הכרחית.

מחד גיסא, דווקא בדברי הרשב"א בתשובותיו (ה"ג סי' שפ) ישנו מקור ברור לחובת הצדקה הציבורית:

שאלת: עניי העיר מרובין... העשירים הגדולים אומרים: יחזרו על הפתחים וניתן להם כולנו פת בכל יום כדי שיתפרנסו בו, כי גם העשירים הבינוניים, הדין נותן שיתנו לכל העניים בכל יום פת כמונו. והבינוניים טוענים שאין הדין נותן כן, אלא שיישבו בבתיהם ולא יחזרו על הפתחים, כי אחינו בשרנו הם, ותהיה פרנסתם מוטלת על הציבור ונפרע כולנו לפי העושר; ובי"ד כופין האמוד כעובדא דרבא.

תשובה: שורת הדין כדברי העשירים הבינוניים, שהצדקה ופרנסת העניים לפי ממון הוא, וכההיא דרבא דכפא לרב אמי ואפיק מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה, ולפום גמלא שיחנא...

124. בין נושאי הכלים של השו"ע (שם) ישנה מחלוקת האם ניתן לרדת לנכסיו רק בפניו או גם שלא בפניו. יש הסוברים שלעולם אין יורדים לנכסים אלא בפניו (ב"ח ובית מאיר אה"ע סי' עא, ועוד), ויש הסוברים שיוורדים גם בפניו וגם שלא בפניו (ב"ח יו"ד שם ד"ה ומי שאינו). יש הסוברים שאם אפשר להודיעו מודיעים, ואם אי אפשר יורדים בכל אופן (ש"ך שם ס"ק ד, וכך נראה מהגר"א ס"ק ג, שמפנה לסי' רמה סע' ד). ערוה"ש (סע' ו) סובר שאין מחלוקת, ולכו"ע גובים שלא בפניו צדקה שנתחייב בה כבר קודם, אבל אין מוסיפים עליו צדקה חדשה.



דהיינו, יש חובה להקמת קופה ציבורית הנגבית בכפייה. מדבריו משמע שזו אינה רק דרך אפשרית לקיום מצוות הצדקה הפרטית, אלא חובה המוטלת על הציבור לפעול דווקא באופן ציבורי. אולם ייתכן שגם לדעתו, אין חובה מוחלטת לפעול דווקא באופן כזה, אלא שזוהי דרך ראויה יותר; ולכן במקום שבו יש ויכוח כיצד לפעול, הדין עם הבינוניים. וייתכן אפוא שאם הכול מסכימים לפעול באופן אחר, מותר להם לעשות כך. ולפי ההסבר האחרון יש לראות את הצדקה הציבורית כנמשכת מחיובם של הפרטים.

מאידיך גיסא, גם מי שסובר שיוורדים לנכסים כדי לגבות צדקה, יתכן שסובר שאכן מדובר בכפייה על המצוות. כך עולה מדברי הר"ן, שכאמור סובר שיוורדים לנכסיו, ועם זאת הוא מסביר (בפירושו לר"ף כתובות יח, א ד"ה בעל כרחיה) שכופים משום שיש בצדקה גם לאו. נראה שניתן להסביר את הדעה הזו על פי דברי הריטב"א (ב"ב קעה, ב ד"ה ולמ"ד) בשם הרמב"ן, ש"עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו". כלומר, כפייה בממון מתפקדת ככפיית האדם ועדיפה ממנה.<sup>125</sup> ובעל התורה תמימה (ויקרא פרק כה הע' קצב) מבאר שנטילת הנכסים עדיפה על כפייה בשוטים משום ש"דרכיה דרכי נועם".<sup>126</sup> לדעה זו, הכפייה נובעת מן המצווה האישית ולא מהגדרה מחודשת שלה כמצווה ציבורית.

הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סע' רעג, עמ' 215) מסיק מדברי הרמב"ם שיוורדים לנכסי הנותן גם כאשר מדובר בקיומה של המצווה האישית. והראיה, שהוא מביא את הירידה לנכסיו בפרק העוסק בצדקה האישית (פרק ז) ולא כאשר הוא עוסק בכפייה מכוחה של הצדקה הציבורית (פרק ט).

## 2. לקיחת צדקה משוטה

ראיה נוספת לחובה ציבורית עצמאית בצדקה ניתן להביא מהדיון על כפיית צדקה על מי שאין עליו חובה אישית ברורה, כמו שוטה. וכך נאמר בגמרא (כתובות מח, א): "מי שנשתטה – בית דין יורדין לנכסיו, וזנין ומפרנסין את אשתו ובניו ובנותיו ודבר אחר". בביאור "דבר אחר" נחלקו האמוראים אם הכוונה לתכשיטי האישה או למתן צדקה. הרמב"ם פסק כשתי הדעות: בהל' אישות (פי"ג ה"ז) הוא פוסק שנותנים תכשיטים לאשתו של שוטה, ובהל' נחלות (פי"א ה"א) פוסק שלוקחים ממנו צדקה. וכך הוא כותב שם: "ומי שנשתטה או שנתחרש – בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי". כדברי הרמב"ם נפסק להלכה גם בשו"ע (ח"מ רצ, טו). מכאן ניתן ללמוד שגביית הצדקה בכפייה לא נובעת מאחריותו של בית הדין על קיום המצוות של הנותן, משום שכאן מדובר על אדם שפטור לגמרי מן המצוות. ומכאן עולה שהגבייה

125. עי' במה שכתב על כך הר"ש ישראלי ('חוות בנימין' ח"ב סי' צב אותיות ה-ו).

126. הרב יעקב אפשטיין ('שו"ת חבל נחלתו' ח"כ סי' מ) מרחיב בזה, וסובר שכו"ע מודים בזה.

מן השוטה נובעת מן המצווה הציבורית, שהיא חובה העומדת בפני עצמה ואינה נמשכת מן המצווה האישית.

הכסף משנה (הל' נחלות שם) מביא שני הסברים לפסיקתו של הרמב"ם. בהסבר הראשון הוא כותב: "ואפשר לומר שטעם רבינו משום דמסתמא כל אדם ניחא ליה למעבד צדקה מממוניה".<sup>127</sup> לפי הסבר זה, הגבייה מן השוטה מתבססת על ההנחה שאילו היה בר דעת, היה רוצה לתת. בכיוון זה צעדו גם רבים מבין האחרונים,<sup>128</sup> ואם כן, חיובו בצדקה נשאר במישור של הצדקה האישית.

הקושי בהבנה זו הוא שסוף סוף לשוטה אין דעת והוא אינו מחויב במצוות, ולא ברור כיצד ניתן לאמוד את דעתו ולהסתמך על אומדן זה כדי להוציא ממנו ממון לצדקה.<sup>129</sup> בפשטות, לאפוטרופוס של השוטה מותר לעשות רק דברים שהם לטובתו באופן ישיר. לכן יש שהסבירו שמדובר דווקא כאשר היה פיקח ונשתטה, ואנו יודעים שנהג לתת לפני שנשתטה, ועל כך מבוסס האומדן.<sup>130</sup> ויש שהסבירו שהשוטה בכל אופן מקיים בזה מצווה ויש לו זכות בכך.<sup>131</sup>

לדעות אלה, כפיית הצדקה על השוטה היא מדין כפייה על המצוות. ואכן יש כמה אחרונים שכתבו כך במפורש: הצפנת פענח (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י) כותב בפרוש שאין כאן דין גבייה אלא דין כפייה, ומתוך כך מסביר מדוע הירידה לנכסיו של מי שמסרב לתת צדקה נעשית דווקא בפניו.<sup>132</sup>

בהסבר השני כותב הכסף משנה: "וגם כי ממונו של אדם משועבד לעשות ממנו צדקה".

127. הסבר זה מתבסס בין השאר על דברי הר"ן (לר"ף כתובות יז, א ד"ה יוצא) בסוגיה זו, שמפרנסים את בניו ובנותיו של השוטה מנכסיו משום שניחא לו שילדיו יתפרנסו מממונו, ויהיה לו גנאי גדול אם יסבלו ממחסור. ועי' במה שכתב על כך הרב יעקב אריאל (שו"ת באוהלה של תורה ח"ו סי' יא סוף אות ד; 'יושב אוהלים' עמ' 241-243).

128. שו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קכז); רעק"א (כתובות מח, ב ד"ה אמר רב חסדא); שו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' עא); שו"ת אמרי בינה (סי' ג אות ח); שו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קסז); שו"ת הרי בשמים (ח"א [מהדר"ק] סי' סו); שו"ת להורות נתן (ח"ג סי' ק).

129. קצות החושן (ח"ו סי' רסב ס"ק א) כותב שלא ניתן להסתמך על אומדנא ש"ניחא ליה" כדי לבצע פעולה בממונו של אדם. ולדעת מרכבת המשנה (הל' גירושין פ"ו הל"ג), אומנם "זכין לאדם שלא בפניו" אבל אין 'זכין מאדם' שלא מדעתו.

130. כך מסביר בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רלג). להסתמכות על אומדנא ניתן להביא ראייה מדברי הרמב"ם (הל' אישות פ"ב הי"ז) על פרנסת ילדיו של השוטה, שגובים מנכסיו רק אם נהג לפרנס אותם לפני שנשתטה.

גם רעק"א (כתובות מח, ב ד"ה אמר רב חסדא) וה'דברי מלכיאל' (ח"א סי' עא) מעלים את האפשרות לבסס את הדין בשוטה על אומדנא, אולם הם דוחים אותה.

131. שו"ת מהרש"ם (ח"ז סי' קמז).

132. כך גם משמע מה'ברכת שמואל' (ב"ק ל, א-ב).

קצות החושן (סי' רצ"ט ק"ג) מאריך לבסס את ההסבר הזה:

ובעיקר דברי הכס"מ... ונראה מיניה דס"ל שעבוד נכסי בצדקה כמו בשאר חוב, לענ"ד כן הדברים נכונים...

וכן נראה מהא דכתב הרמב"ם בנשתטה דבי"ד יורדין לנכסיו לצדקה, ואם אין בו משום שעבוד נכסי אלא מצווה הוא דרמיא עליה, אם כן היכי מעשין את השוטה למצווה? כיון דפטור הוא מסוכה ולולב, אמאי יתחייב יותר בצדקה? אלא נראה מזה דשעבוד נכסי אית ביה, דממונו משועבד כמו בשאר חובות... אבל בצדקה נראה לענ"ד כדברי כס"מ, כיון דכתיבה בתורה מצוות צדקה, הרי הוא כמו מצוות הענקה, דיש בו משום שעבוד נכסי, וממונו משועבד ליתן לעניים... וא"כ ממון עניים גביה הוא כאילו חייב להם חוב ממש.

לדעתו, חל כאן דין 'שעבודא דאורייתא', הקובע שממונו של האדם משתעבד לקיום המצוות שבהן הוא מחויב. סיבת הכפייה כאן היא שהנכסים משועבדים, ולכן ישנה כפייה גם בשוטה שאינו מחויב במצוות.<sup>133</sup>

ה'מחנה אפרים' (הל' נחלות פי"א הי"א) תמה על דברי הכסף משנה: "לא הבנתי זה; דממונו של אדם אינו מתחייב אלא מדין ערב, וכיוון שהשוטה פטור מן המצוות נכסיה נמי לא מחייבי".

נקודה זו קשה מאוד גם בהבנת קצוה"ח, שלדעתו הכפייה בצדקה נובעת מן המצווה האישית.<sup>134</sup> על כך עונים הדיינים: הרב ז' גרז, הרב ש' דביר והרב א' שפירא (פד"ר ח"ה עמ' 339), מתוך השוואה בין צדקה לבין מתנות עניים שבשדה:

מתנות עניים אינה מצווה גרידא על הבעלים שחייבים לתת, אלא דהעניים יש להם זכות בשדה ויש להם חלק כמו שותפים... ודידה קא שקיל, אלא דאם הבעלים נותנים הם מקיימים מצווה, אבל ביסודו העניים הם שותפים. לפי זה אין מקום לפטור שוטה מצדקה; דהרי לא המצווה גורמת לתת מתנות העניים וצדקה, אלא להיפך: התורה זיכתה חלק לעניים, אלא דאם נותנים את החלק המגיע לעניים מקיימים מצווה.

הקשיים שהזכרנו מובילים לאפשרות שלישית להבנת ההלכה שנאמרה בשוטה: אין כאן כפייה על הפרט אלא אחריות ציבורית המתפשטת גם על נכסיהם של הפרטים, ולפיכך ניתן לחייב גם את נכסיו של מי שאינו חייב במצוות. אפשר שזו גם כוונת הכס"מ בתירוצו השני.

133. הרחיק על כך הרב יעקב אריאל (שו"ת באוהלה של תורה ח"ו סי' יא סוף אות ד; 'יושב אוהלים', עמ' 243-246).

134. וכן הקשה על קצה"ח ב'קובץ שיעורים' (ב"ב אות מח).

כך עולה מדברי החתם סופר (כתובות מח, א): "דגשתה פטור מכל המצוות, וע"כ נאמר עכ"פ נתחייבו נכסיו **לשאת בעול עם הציבור** שיפסקו עליו צדקה".<sup>135</sup> וכך כתב גם הר"ש ישראלי ('חוות בנימין' ח"ב סי' צב אות ז-ט) בעניין גבייה משוטה:

וי"ל דנראה דמצוות הצדקה קיימת בשני פנים: כחובת ה**ציבור**, שהיחיד מתחייב בו מכוח היותו **חלק מהציבור** הזה; וכחובת היחיד, שכל אחד מישראל חייב בו לפי ערכו...

והנה כפייה דחובה שהיא מטעם היותו חלק מהציבור, הרי הם כשאר חובות המוטלות על הדר במקום...

וכך כתב הרב יעקב אריאל במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק ב ('וחי אחיך עמך', עמ' 13): נראה לומר בדעת הרמב"ם שחובת הצדקה של שוטה היא מדין **מס**.<sup>136</sup> הציבור מטיל מיסים על רכושם של כל בני העיר, וגם רכושו של שוטה בכלל. מיסים אינם נובעים מחיוב **אישי** של האזרחים, אלא שיש זכות לציבור לגבותם כדי לממן באמצעותם את צורכי ה**ציבור**.<sup>137</sup> ובאמת אין השוטה מחויב באופן אישי במצוות צדקה כחובת 'גברא', אלא הצורך לפרנס את העניים מטיל על רכושו חובת 'חפצא', וכנ"ל.

הרב אריאל חוזר על הדברים גם בשיעוריו למסכת כתובות ('יושב אוהלים' עמ' 244): בצדקה יש שני דינים. יש מצווה אישית המוטלת על האדם לתת צדקה - חובת **גברא**, אבל יש גם דין נוסף - חובת **חפצא** שיהיה לעניים מה לאכול. פרנסת העניים אינה מדין צדקה הרגיל, אלא זהו **חוב** המוטל על **כלל הציבור** לצמצם את העוני ולדאוג לפרנסתם של העניים.

על פי זה הוא מסביר את חובתו של השוטה בצדקה ובפרנסת ילדיו על פי הכס"מ, ובכך מאחד את האפשרות השנייה שהבאנו עם האפשרות השלישית:

אדם שלוהו כסף כשהיה בריא ואח"כ נשתטה, והמלווה תובע חובו - ודאי שנמכור את נכסיו ונחזיר את החוב! פטורו של השוטה מקיום מצוות בוודאי אינו פוטרו מלשלם חובות. חוב הוא לא מצווה. מצווה צריכה דעת, אבל השבת

135. בתשובותיו (או"ח סי' ב) מבאר החתם סופר את התירוץ הראשון של הכס"מ, והסביר שזה "כאילו קנו לו סם חיים לרפואתו". בהסבר דבריו יתכן לומר ששני התירוצים אפשריים לדעתו, או שבדבריו בשו"ת רק הסביר את דברי הכסף משנה ואינו סובר כמותו.

136. דבריו מתאימים להסבר השני של ר"ת שנידון לעיל, פרק ב, 4. וכפי שציינו שם (סע' 8), ייתכן שהכול מסכימים לכך.

137. ניתן להעלות כאן טענה נוספת: המיסים המוטלים על בני העיר מחייבים את השוטה מפני שגם הוא נהנה מהם. אומנם מן הצדקה הוא לא נהנה בצורה ישירה, אולם יש לו ממנה הנאה עקיפה - שכשם שהיום אחרים נעזרים במה שהוא משלם, אם יבוא יום שבו הוא יהיה זה שיזדקק לעזרה, הוא יקבל אותה מן הצדקה של בני העיר. במובן זה יש לראות את הצדקה כסוג של ביטוח קיבוצי שכולם נהנים ממנו. זה יכול להסביר גם את חיובם של קטנים בצדקה הציבורית, לקמן (סע' 3).

חוב לא... גם על האב השוטה מוטלת החובה לאון את בניו. זו זכותו - וזו חובתו. ואם אין לו מה לשלם, רכושו ערב ומשועבד לזה.<sup>138</sup>

על פי דרך זו ניתן לומר, שגם אלה שמסבירים את דברי הרמב"ם בשוטה מהטעם שנוח לו בכך מודים שיש מצוות צדקה על הציבור. מסתבר שאומנם חובת הצדקה הציבורית אינה חלה רק על מי שמחויב במצוות צדקה, אלא שלשם כך די ברמה נמוכה של מחויבות. אבל אילו לא הייתה כלל מצוות צדקה המוטלת על הציבור, לא היה די בהנחה שניחא לו בכך כדי להוציא ממון מן השוטה.

לעומת זאת, נכתב בנתיבות המשפט (סי' רנ"ק ד): "דווקא במה שמוטל על האדם לפרנס לקרוביו אפילו בלא נדר, וכן על העיר לפרנס עניי עירם, בזה כתב הכסף משנה שהממון משועבד". לדעתו, גם פרנסת בני העיר וגם פרנסת הקרובים יוצרות שעבוד ממון. אם כן, לא ניתן להוכיח מן השעבוד שמצוות הצדקה הציבורית עומדת בפני עצמה. אחריותו של בית הדין לממש את השעבוד אינה שונה מתפקידו בכל חובה שבין אדם לחברו.

### 3. לקיחת צדקה מקטן

על הבנה זו, שגביית הצדקה משוטה נובעת מן המצווה הציבורית, יש להקשות מהפטור של יתומים קטנים מצדקה. וכך נאמר בגמרא (ב"ב ח, א):

וא"ר אסי אמר ר' יוחנן: הכול לפסי העיר (=לצורך שמירה), ואפילו מיתמי... אמר רב פפא: לשורא (=לחומה) ולפרשאה (=שומר רכוב) ולטרזינא (=שומר השער) - אפילו מיתמי... כללא דמילתא: כל מילתא דאית להו הנאה מיניה - אפילו מיתמי.

בהמשך הסוגיה נידונה גביית צדקה: "רבה רמא צדקה איתמי דבי בר מריון. א"ל אביי, והתני רב שמואל בר יהודה, אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים! א"ל, אנא לאחשובינהו קא עבידנא". וכך פסקו הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז הי"ב) והשו"ע (יו"ד רמח"ג): "אין פוסקין צדקה על יתומים, ואפילו לפדיון שבויים; ואף על פי שיש להם ממון הרבה".

הרמב"ם והשו"ע אינם מסבירים מדוע היתומים פטורים מצדקה. מי שמביא את הנימוק לכך הוא הרמ"א בהל' שותפין (ח"מ קס"ג, ד) על פי הנמוק"י (לרי"ף ב"ב ה, א ד"ה כללא דמילתא): "אבל אין היתומים צריכים ליתן, אפילו לבניין בית הכנסת, דלאו בני מיעבד מצוות נינהו, כמו שיתבאר לקמן סי' רצ סע' טו".

138. הרב שלמה אישון, במאמרו "הלכות צדקה - בסיס למניעת פיטורי עובדים" (אמונת עתיך' 102, עמ' 95-96), הסיק מדינו של השוטה את חובתה של החברה בע"מ בצדקה.

לפי ההבנה שחיוב השוטה בצדקה נובע משייכותו למצווה הציבורית, ההסבר של הרמ"א קשה מאוד: אם שוטה חייב בצדקה הציבורית למרות שהוא פטור ממצוות, מדוע יתומים קטנים פטורים ממנה? על כורחנו נצטרך להסביר שהגבייה מן השוטה נובעת מן ההנחה שנוח לו בכך, ולוקחים ממנו מדין 'זכין'. הנחה זו מתבססת על כך שהוא נתן צדקה קודם שנשתטה.<sup>139</sup> מציאות כזאת יכולה להיות רק בפיקח שנשתטה אבל לא בקטן, שמעולם לא היה בר דעת כדי לתת צדקה מרצונו.

ייתכן שיש ללכת בדרך אחרת. הרמב"ם (הל' נחלות פ"א ה"י) והשו"ע (ח"מ רצ, טו) כותבים:

האפוטרופין עושין לקטנים לולב וסוכה וציצית ושופר, ספר תורה ותפילין ומזוזות ומגילה. כללו של דבר: כל מצוות עשה שיש להם קצבה... עושין להם אף על פי שאינן חייבין במצווה מכל אלו המצוות אלא **כדי לחנכן**, אבל אין פוסקין עליהן צדקה ואפילו לפדיון שבוים, מפני שמצוות אלו אין להן קצבה.

והרמ"א שם מפנה לדבריו בהל' שותפין, שהנימוק לכך הוא מפני שאינם בני מצווה.<sup>140</sup>

נראה לומר, שאומנם היתומים אינם חייבים במצוות צדקה מן התורה, אולם הם חייבים בה מדרבנן, מדין 'חיונו'.<sup>141</sup> והסיבה לכך שהם פטורים מצדקה למעשה, היא שאין לה קצבה.<sup>142</sup> הפטור של יתומים קטנים מצדקה נאמר למרות שחיובם במצוות הוא חזק יותר מחיובו של השוטה, שכן חל עליהם דין 'חיונו', ואילו השוטה פטור ממצוות לחלוטין.

139. כפי שהובא לעיל (הע' 130) בשם שו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' רלג).

140. יש מקום לומר שהרמ"א בסי' רצ מפנה לדבריו בסי' קסג, לא מפני שהוא מבקש לדמות צדקה לבית הכנסת אלא מפני שהוא רוצה להצביע על ההבדל ביניהם. בדבריו בסי' קסג ביחס לבית הכנסת הוא מביא את דברי הנמוק"י שהם פטורים משום שאינם חייבים במצוות, ואילו בסי' רצ אינו מעיר כלום על דברי השו"ע שכתב שהפטור בצדקה הוא משום שאין לה קצבה. החילוק בין צדקה לבית כנסת נראה פשוט: בניין בית כנסת הוא מצווה שיש בה גם ממד של הנאה, ולפיכך מחויב בה רק מי שנהנה ממנה, כמו שאר צרכי העיר. במקרה זה, אכן המצווה הציבורית נובעת מהמצווה האישית. שונה ממנה הצדקה, שאין בה הנאה, אלא היא חובה של הציבור, ולכן היא מתקיימת מן המשאבים של הציבור. תפיסה זו לגבי צדקה עולה בבירור מהסוגיה בב"ב (ח, ב) הקובעת שצדקה נגבית לפי יכולתו של האדם (כך עולה מר"ב, שם, שפפה את ר' נתן לתת ארבע מאות זוז לצדקה), בניגוד לשאר צרכי העיר שנגבים לפי ההנאה. אכן עקרונות, בניין בית הכנסת נגבה לפי נפשות ולא לפי ממון (שו"ת חתם סופר ח"ו סי' לב), משום שההנאה ממנו אינה שונה בעשיר מאשר בעני. ועי' במה שכתב על כך הר"ש ישראלי (חוות בנימין' ח"ב סי' צב אות ז).

גם הרמ"א (יו"ד רמח, ג) מחלק בין צדקה שיש לה קצבה לצדקה שאין לה קצבה, על פי תשובת מהר"י מינץ (סי' א).

141. באמרי יושר (ח"א סי' ג) הוכיח מהלכה זו (ח"מ רצ, טו) שאפוטרופוס מצווה על חינוכו של היתום. וכך הסיקו הר"ח פלאג'י (חיים ומלך' הל' אבלות פרק ח) ושו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' צה). אולם לדעה הסוברת שאין מצוות חיונו באפוטרופוס (מובאת בדברי הר"ח פלאג'י שם), תירוץ זה נדחה.

142. נראה להסביר שזו מצווה שאין לה קצבה משום שגביית הצדקה הציבורית משתנה בשיעורה לפי הצרכים המשתנים של העניים בקהילה. אולם היתומים חייבים רק בשיעור המינימלי של צדקה, שהוא סכום קצוב "שלישית השקל בשנה" (שו"ע יו"ד רמט, ב), או בנתינת צדקה לקרובים בסכום קצוב שנקבע עוד בחיי אביהם (רמ"א יו"ד רמח, ג וערוה"ש סע' ט).

כנגד זה ישנה שיטה אחרת. בסיבת הפטור של היתומים ממצוות שאין להן קצבה, כותב רש"י (גיטין נב, א ד"ה צדקה): "אין להם קצבה, דהא בכל שעתא קיימי עניים; נמצאו נכסיהם פלים".<sup>143</sup> הבחנה זו יכולה להיאמר גם לפי ההבנה שהחרש והשוטה חייבים בצדקה מכוח שייכותם למצוות הצדקה הציבורית. עקרונית גם היתומים שייכים בחובת הציבור,<sup>144</sup> אלא שחכמים פטרו אותם מלהוציא הוצאות על מצווה שאין לה קצבה מחשש שמא יישארו בשל כך בחוסר כול.<sup>145</sup> בכיוון זה הולך היעב"ץ (שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' ג), כשהוא תולה במפורש את חובת היתומים בצדקה במצווה הציבורית:

הצדקה מן התורה אינה תלויה ברצון הנותן אלא בצורך המקבל וחסרון העני. ובאופן זה יראה ג"כ שמוציאין אף מן היתומים... שהציבור כופין ג"כ על זה, לפרנס ענייהן במה שצריכין... והוא הדין ביתומים היכא דצריכין לכך כדי להחיות נפשות מישאל. ומה שאמרו: "אין פוסקין צדקה על היתומים" - היינו בפסיקה שעושים ציבור בינוני, וסתמא דמילתא אין ציבור עני, ויכולין ליתן גם מה שיפסקו על היתומים. אבל במקום שאי אפשר ולא סגי בלא"ה, ודאי מטילין עליהם. ונמצינו למדין לפ"ז דזימנין משכחת לה איפכא: דיתמי בדבר שיש לו קצבה אין נותנין צדקה, ובדבר שאין לו קצבה נותנין כמסת אשר יכולין שאת. והכול לפי העניין ולפי הסיבות המחייבות כאמור.<sup>146</sup>

במסקנת הדיון יש לומר, שההסבר הקושר את הגבייה מן השוטה למצוות הצדקה הציבורית יכול להיאמר בדעת הרמב"ם והב"י, שלא הסבירו את הפטור של הקטן מצדקה, אך לא בדעת הרמ"א והנמוקי, שכתבו במפורש בטעם הדבר שהקטן פטור ממצוות.

#### 4. מי שיצא למדינת הים

דיון נוסף שעולה מסוגיית הגמרא בכתובות (מח, א) הוא באדם שהלך למדינת הים. וכך נאמר שם בברייתא: "מי שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות, בית דין יורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו, אבל לא בניו ובנותיו ולא דבר אחר". לפי הפירוש ש"דבר אחר" הוא צדקה, יוצא מכאן שאין פוסקים צדקה על נכסיו. בהסבר הדבר כותב הכסף משנה (הל' נחלות פ"א הי"א): "וכשהלך למדינת הים אין פוסקין צדקה, מפני שהוא עושה צדקה בכל מקום שהוא".

143. וכן כתב מהר"י מינץ בתשובה (סי' א, מובאת ברמ"א יו"ד רמח, ג): "דחיישינן שמא יבלו נכסיהם".  
 144. אין לתלות את הדיון הזה במחלוקת האמוראים (ב"ב קעד, א) אם "יתמי בני מיעבד מצווה ניהו", מפני שיסוד המחלוקת אינו חיוב קטנים במצוות אלא השאלה אם "שעבודא דאורייתא" או שפירעון החוב נובע רק מן המצווה שבדבר. ולכל הדעות שם אין היתומים הקטנים חייבים במצוות פריעת חוב.  
 145. בדומה לתקנת חז"ל ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומש" (כתובות ג, א). אולם זה מעלה את הקושי, מדוע אם כן, לא נקבע שאף השוטה פטור מצדקה שאין לה קצבה.  
 146. כפי שהבאנו לעיל, פרק ב, 5, הוא הולך בשיטת הריטב"א, הרדב"ז והמהר"ל.

לאור זה יש להסביר גם את פסיקת הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י), שהגבייה ממי שאינו רוצה לתת צדקה נעשית דווקא בפניו, וזאת משום שאם אינו נמצא כאן, ייתכן שהוא נותן במקום אחר.<sup>147</sup>

הסבר נוסף לפסיקה זו של הרמב"ם מובא בערוה"ש (יו"ד רמח, ה-ו), הכותב שהכוונה היא שאין פוסקים צדקה חדשה על האדם שלא נמצא כאן, אך לכו"ע גובים את הצדקה שנתחייב בה לפני הליכתו. ומבחינה זו דינו שווה לשוטה ולקטן. כפייה זו יכולה לבוא מכוחה של התחייבותו, או מכוח המצווה האישית המוטלת עליו להמשיך לפרנס את אלה שמסתמכים עליו.

לכאורה משמע מסוגיה זו שחובת הצדקה היא אישית ואינה ציבורית, שהלוא אם החובה היא ציבורית, נתינתו במקום השני אינה פוטרת אותו מחובתו כחלק מהציבור בעירו, כשם שמסתבר שהוא חייב בכל החובות הכספיות המוטלות על תושבי העיר שיצא ממנה כל זמן שלא עזב אותה לצמיתות.

ניתן להשיב על כך בשני אופנים:

א. הר"ש ישראלי (חיות בנימין ח"ב סי' צב אות י) מסביר שמי שהלך למדינת הים אינו מוגדר עוד כבן מקום זה, אלא כבן מדינת הים, ומתחייב בתשלומים הציבוריים רק במקום שבו הוא חי כעת. ניתן להביא ראיה לדבריו מדברי התוספתא (ב"מ פ"א ה"ז):

מי שיש לו חצר בעיר אחרת - בני העיר משעבדין אותו לחפור עמהן בורות שיחין ומערות, ולתקן את המקוואות ואמת המים, ושאר כל הדברים אין משעבדין אותו. ואם היה שרוי עמהן באותה העיר - משעבדין אותו על הכול.

מי שיש לו נכסים בעיר שאינו גר בה - משלם על מערכת אספקת המים, אולם אין זה מכוח הגדרתו הקטגורית כ'תושב העיר', אלא שהתשלום הוא על ההנאה שיש לו מאמת המים; וכיוון שהוא בעל בית בעיר, הוא ממשיך ליהנות מן החפירה גם אם אינו משתמש במים הללו כעת.<sup>148</sup>

הר"ש ישראלי מוסיף שלוקחים לצדקה מנכסי מי שהלך למדינת הים רק כאשר מדובר בחובות אישיות שלו שאינן שייכות לחובת הציבור, כמו פרנסת ילדיו שמעל לגיל שש (שו"ע אה"ע ע"א, א); וכפייה זו באה מכוחה של חובתו האישית ולא מכוחה של הצדקה הציבורית.

ב. ישנה אחריות על הציבור לפרנס את העניים. אחריות זו יכולה להתממש ע"י הכנסות שיש לציבור ממקורות שונים, כגון אוצרות טבע, ויכולה להתממש ע"י

147. כך כותב הרב שלמה לוי במאמרו "צדקה, כפייה או נדיבות לב - אחריות הרשויות או הפרט", באתר 'דעת'. ועיין בכל דבריו שם.

148. הרמ"א (חו"מ סי' קסג, בסוף ההגה"ה) כותב בשם מהר"י מינץ, שמי שגר בעיר משלם על כל השירותים העירוניים אף אם אינו נהנה מהם באופן אישי. לדעת המרדכי (ב"ב פ"א סי' תעה) הדבר כולל את המס שהקהילה משלמת למלכות. ועי' שו"ת באוהלה של תורה (ח"א סי' ב פרק ו).



שימוש בכספי הצדקה שבהם מצווה כל אחד. כאשר המימון לפרנסת העניים בא מכספי הצדקה של היחידים, לא ניתן לחייב את אותו אדם פעמיים, גם מכוח הצדקה האישית וגם מכוח הצדקה הציבורית. מסיבה זו, אדם שנותן צדקה במקום אחר אינו חייב לתת גם יחד עם בני עירו.<sup>149</sup> ואין להשוות בין מקרה זה לבין ההלכה שקובעת שבתנאים מסוימים ניתן לחייב גם את נכסיו של אדם שאינו חייב במצוות, כמו שוטה או קטן (לעיל, סע' 3-2).

## 5. "ולשנותן לכל מה שירצו"

מאחת ההלכות שנאמרה על קופת הצדקה ניתן להביא ראייה נוספת למצווה הציבורית.

נאמר במסכת בבא בתרא (ה, ב): "ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו".

על כך כותב הרא"ש (פרק א ס"י כט):

פירש ר"ת, "ולשנותן לכל מה שירצו" - אפילו לדבר הרשות, והתיר ליתן מעות הקופה לשומרי העיר, לפי שעל דעת בני העיר נותנין אותה...

וה"ר יוסף הלוי [אבן מיגאש] ז"ל כתב (ד"ה לעשות), דהא דקאמר "ולשנותן לכל מה שירצו" - דווקא לדבר שהוא צורך עניים, כגון כסות ובית לינה וקבורה... אבל לדברים שאין צורך עניים אין להם רשות לשנותן, דהוה ליה כגוזל עניים. והביא ראייה מהא דתנן במס' שקלים (פ"ב מ"ה): "מותר עניים - לעניים". ונ"ל דאין ראייה ממה שהביא מההיא דשקלים, דהתם לא איירי במעות של קופה אלא ע"י מקרה, שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים... ובהא הוא דאמר דמה שהגבו לשמם לא ישנוה ליתנו לעניים אחרים. אבל בני העיר שעשו קופה, בסתם לדעתם עשאוה, ולשנותן לכל מה שירצו... וגרסינן בירושלמי דשקלים (פ"ב ה"ה): "מותר עניים לעניים... ואין ממחין ביד הפרנסים" - כלומר, אם ראו שיש צורך בדבר ובאו לשנות, אין ממחין בידן. על כן נראה דברי ר"ת.

בין הראשונים ישנה מחלוקת על תנאי ההיתר לשנות: כדעת הר"י מיגאש כתבו גם הרא"ה (מובא בשטמ"ק) והיד רמה (ד"ה והא דקתני). לדעתם, ההיתר הוא דווקא בשינוי מצדקה מסוג מסוים לצדקה מסוג אחר, מפני שהעניים כבר זכו בכסף שנאסף בעבורם. ואילו הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ז), ר"ת (בתוס' ד"ה ולשנותה) ועוד

149. עם זאת, מצינו שרבים שפסקו עליהם צדקה במקום אחר, נותנים ומביאים אותה אח"כ לעניי עירם (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ז ה"ד) משום שכאשר מדובר ברבים אין הם נגררים אחרי בני המקום, אלא משתייכים לעירם.

ראשונים<sup>150</sup> סוברים שניתן לשנות לכל צורך ציבורי, ואפילו לצורכי רשות.<sup>151</sup> הרא"ש (שם) מסביר שלדעה זו, אם יתעורר צורך של עניים, יקיימו לשם כך מגבית חדשה,<sup>152</sup> ואילו הרדב"ז (לרמב"ם שם) אינו מתנה את ההיתר בכך.<sup>153</sup>

להלכה נפסק שמותר לשנות לכל צורך מצורכי הציבור, אף שהכסף נגבה לצורכי צדקה (שו"ע יו"ד רנו, ד). הנימוק הוא שהכסף ניתן על דעת הציבור (תוס' שם ד"ה ולשנותו), ומשום כך אסור לשנות אם הנותן פירש שרוצה לתת דווקא לעניים.

הרב יהודה זולדן ('באר יהודה' בבא בתרא סי' יד, עמ' 231-232) מבאר את המחלוקת שבין הראשונים:

לפי ר"ת, מותר לשנות את ייעוד הצדקה ולתת את הכסף גם לצורכי ציבור אחרים... הנימוק הוא שגבאי הצדקה... הוא ידו הארוכה של הציבור, ולא רק ידם הארוכה של העניים.<sup>154</sup> אך הר"י מיגאש (בבא בתרא שם) כתב אחרת... לדבריו כסף שיועד לצדקה הוא רכושם של העניים, ולכן אפשר לשנות את הייעוד רק במסגרת צורכי העניים.<sup>155</sup>

והוא מוסיף (עמ' 233):

אפשר גם שנקודת המחלוקת... היא רק באשר לצדקה ציבורית. לשיטת הר"י מיגאש אין הבדל בין אופי הצדקות, ומשהגיע כסף הצדקה ליד הגבאי זהו

- 
150. כך בשיטה לא נודע למי המובאת בשטמ"ק. וכך ניתן להבין מפסקי הרי"ד.
151. וכך כתב הריטב"א (ד"ה ורש"י) על תרומה שאין שם בעליה עליה ואינה נחוצה כעת לצורכי צדקה. וכך כתב ר' יצחק קרקווא (בשיטת הקדמונים) בדעת הרי"ף.
152. בדומה לכך כתב ר' יצחק קרקווא (בשיטת הקדמונים): "דכי אמרינן הכא שבני העיר רש"י לשנות קופה ותמחוי לכל מה שירצו, בש"י הפסד לעניים באותו שינוי, שאם לא היו משניין לא היו מוסיפין בכך קצבתם לעניי העיר. לפי שקצבה ידועה נותנין להם ואם ישנו מן הקופה לצורכי ציבור כמו כן יחזרו ויגבו מן הציבור לצורך העניים, כמנהגם לגבות להם כפי הקצבה הידועה להם. אבל אם גבו לצורך עניים לפי שעה, כגון שמטה ידם בשנת בצורת [ולא ה"י] יודעים כמה עניים יש בעיר, וגבו להם יותר מן הצורך, ודאי אין להם לשנות [אותו מותר] לצרכי ציבור ולהפסיד את העניים, כיון שאינן רגילין לגבות להם קצבה ידועה [לזונם אלא] שעשו כן לפי הזמן. ועל זה שנינו מותר עניים לעניים. ואילו הייתה פרנסתם על הציבור לחוק, היאך ייקרא מותר?".
- דברי הרא"ש מובאים להלכה על ידי נושאי הכלים בשו"ע (יו"ד סי' רנו): ט"ז (ס"ק ד); ש"ך (ס"ק ז); ערוה"ש (סע' יא).
153. וכן בדרך אמונה (לרמב"ם שם).
154. ועי' נתיבות המשפט (סי' שא, ביאורים ס"ק ו), שכתב שמעות שבידי גבאי הצדקה מוגדרות כשייכות לציבור, ולכן הן מוגדרות כ"ממון שיש לו תובעין", בעוד שכלפי העניים זה נחשב "ממון שאין לו תובעין".
155. בדבריו הוא מסתמך על מה שכתב הרב מרדכי פרום במאמרו "משנים מצדקה לצדקה" ('פרי הארץ', גיליון ח עמ' 4), ועל דברי הרב יעקב אריאל (שו"ת באוהלה של תורה ח"ה סי' עה סע' ג, עמ' 528): "והשאלה שבה נחלקו ר"ת והר"י מיגאש היא, מה מעמדם של הפרנסים? האם ידם כידו של השבוי והעני או שידם כיד התורמים? אם תפקידם הוא כשל גבאי צדקה שידם כיד העניים, הכסף ודאי אינו שלהם, והם אינם רשאים להוציאו ולהשתמש בו לשום צורך אחר, ואף המותר שגבו שייך להם. אך אם הם עומדים במקומם של התורמים, הרי הם רשאים לעשות במותר כפי הבנתם, כמו התורם עצמו שהפריש כספים לצדקה והותירו לו".

כספם של העניים... אך ר"ת הבחין בין צדקה אישית לבין צדקה ציבורית. גדרי צדקה הרגילים תקפים בצדקה האישית, ולכן כשהגיע הכסף ליד הגבאי לא ניתן לשנות... אך צדקה ציבורית היא סוג של מס, ולכן לא חלים עליה הכללים הרגילים.<sup>156</sup>

ישנם ראשונים שהלכו בדרך ביניים: הרמב"ן והרשב"א (שם, ד"ה ולשנותו), הר"ן (ד"ה רשאי, בפירושו השני),<sup>157</sup> רבנו יונה (ד"ה ת"ר וד"ה אמר) והמאירי (בשם גדולי הצרפתים)<sup>158</sup> כותבים שהכוונה היא רק ללוות מהצדקה במטרה להחזיר לעניים לאחר זמן. ורבנו יונה (שם) מתנה את ההיתר ללוות בכך שבאותו רגע יש עודף בקופה. לעומת זאת, הגר"א (יו"ד סי' רנו ס"ק ט, ליקוט) מוכיח מהירושלמי (מגילה פ"ג ה"א) שהציבור אינו חייב לפרוע לקופת הצדקה את מה שהחליט לתת למטרה אחרת.<sup>159</sup>

מביאור הגר"א לפסיקת השו"ע עולה שהנתינה לצדקה היא חובה של הפרט כלפי הציבור, ומהווה חלק מהניהול של העיר, גם אם היא נגבית בנפרד מן המיסים הקהילתיים.<sup>160</sup> לעומת זאת, מדברי נושאי הכלים האחרים של השו"ע, הסוברים שהדבר מותר רק באופן זמני, בהסתמך על כך שיגבו בעתיד לצורך העניים, קשה להוכיח: מצד אחד, ניתן להבין שהם רואים את השימוש בכספי הצדקה לצורכי ציבור כסוג של הלוואה מקופת הצדקה; ומצד שני הכיסוי לכך יבוא מגבייה חדשה לצורך צדקה, ומכאן שבסופו של דבר הקופה הציבורית וקופת הצדקה הן סוג של "כיס אחד".<sup>161</sup>

## 6. זיקת הפרט לצדקה הציבורית

הגמרא במסכת נדרים (סוה, ב) דנה באדם שהדיר את חבריו שלא ייהנה מנכסיו, ומעלה את השאלה כיצד יוכל לתת לו צדקה אם יזדקק לכך. בתוך הדיון עולה טענה אפשרית של המדיר: "כל דמעני לאו עלי נפיל; מאי דמטי לי לפרנסו, בהדי כו"ע מפרנסנא ליה". כלומר, שאף אם המדיר נותן מכספו לקופת הצדקה הציבורית, העני

156. וכן בשו"ת באוהלה של תורה שם (סע' א, עמ' 525).

157. בפירושו הראשון כותב הר"ן שגם אם זה לא נעשה בדרך הלוואה, זה נחשב כהלוואה, מפני שחזקה על הציבור שכאשר יתעורר צורך של עניים יגבה כסף חדש למטרה זו. וכן דעת הנמוקי" (לר"ף שם ה, ב ד"ה ורשאיין). ומסתבר שלכך התכוון הרא"ש כשביאר את דעת ר"ת.

158. כוונתו לרבנו תם. והוא מוסיף שיייתכן שאף גאוני ספרד מודים להם בכך.

159. ועל פיו פסק גם בדרך אמונה (על הרמב"ם שם).

160. עי' לעיל, פרק ב, 4.

161. הצפנת פענח (הל' מתנות עניים פ"ט הי"ד) מסביר, שהכסף שבקופת הצדקה הציבורית הוא ממונם של העניים; ולדעתו ישנה הפרדה גמורה בין התקציב הציבורי לבין קופת הצדקה. ולשיטתו, הוא מסביר (שם ה"ז) שההיתר לשנות אמור בכספי צדקה הנמצאים בידי 'בני העיר' ולא בכסף הנמצא בידיהם של גבאי הצדקה. ולפי זה יש מקום לומר שכספי צדקה נכללים מלכתחילה בתקציב הכללי, והם הופכים להיות ממון עניים רק בשלב מאוחר יותר, לאחר שנמסרו לגבאים.

יכול להתפרנס ממנה, וקבלת הצדקה על ידי המודר לא נחשבת כהנאה מרכושו של המדיר אלא מקופת הציבור.

וכך כותב המאירי (ד"ה ובזו של עוני): "ולמדנו מכאן, שהמודר הנאה מאחד לא נאסר בקופה ותמחוי ובשאר ענייני הציבור, אף על פי שיש למדיר חלק בהם". הוא אינו מסביר מה מנתק בין הנותן לבין המקבל. וייתכן לומר בדעתו, שהקופה הציבורית היא יישות בפני עצמה, ולא יד ארוכה של כל אחד ואחד מתושבי העיר. הכסף שבקופה אינו רכוש משותף של כל הנותנים, אלא של היישות הציבורית.<sup>162</sup>

פרשנים אחרים מסבירים שההיתר לאדם לתת צדקה באמצעות הגבאי למי שנאסר בהנאתו אינו נובע מעצמאותה של קופת הצדקה, אלא מכך שיש לגבאי שיקול דעת עצמאי בחלוקת הכסף; וזה מה שמנתק בין הנותן לבין המקבל. וכך כותב הר"ן (ד"ה ולימא):

ורשאי הוא בכך אף על פי שאסר עליו נכסיו, שהרי לא יתן בידו אלא ליד גבאי; וכיוון שאם רצה גבאי ליתן לאחר הרשות בידו - שרי, דהוה ליה כי היא דנתן (לעיל מח, א): "נותן לאחר משום מתנה והלה מותר בו".

כך מסביר גם הנמוק"י (לרי"ף שם כא, א ד"ה גמ'), ובדומה לכך גם הרא"ם (בשטמ"ק שם ד"ה לימנו) בפירושו השני.<sup>163</sup>

הסבר אחר להיתר הוא על ידי 'ברירה', הקובעת שכספו של המדיר ניתן לעניים אחרים והמודר הנהנה ממה שתרמו אחרים. כך כתבו הרא"ש (ד"ה מאי) והרא"ם (בשטמ"ק שם, בפירושו הראשון).

המחנה אפרים (הל' שבועות סי' טו) מסביר שהרא"ש חולק על נימוקו של הר"ן, וטעמו הוא:

כשנתן ליד הגבאי כדי שיחלק לעניים, נהי שבידו של גבאי ליתן לאיזה עני שירצה, מ"מ עדיין לא פקע כוח הבעלים לגמרי מהם עד שיתנם לעניים; ולא יצאו המעות מרשות הבעלים עד שיתנם לעניים.

162. לקמן (פרק 4ו) מובאת תשובתו של הרב יששכר שלמה טייכטל (ירושת פליטה, סי' לז), שהציבור בכל קהילה יהודית הוא ישות בפני עצמה, ולא שותפות של כל היחידים שבו, לכל ענייני ממון הציבור. אולם הוא לא מתייחס שם לקופת הצדקה. ועי' במאמרו של הרב יעקב אריאל, "חיי ההלכה בקיבוץ" (שו"ת באוהלה של תורה ח"א סי' ג, פרקים ו-ז, עמ' 53-51 והע' 35-33).

להגדרתה של קופת הצדקה כשליחה של הנותנים, כשליחה של המקבלים או כישות ציבורית בפני עצמה - ישנה השלכה לשאלה אם מותר לה להלוות בריבית דאורייתא. עי' 'תורת ריבית' (פרק י סע' כד והע' נח-נט).

163. בדומה לכך כתב ר' אליעזר ממיץ, שמוזבא באו"ז (ח"א, צדקה סי' ט) והמרדכי (בבא בתרא פרק א רמז תצג).

לדעתו, בזה נחלקו הראשונים: לדעת הר"ן וסיעתו, הכסף שביד הגבאי יצא מרשותו של הנותן;<sup>164</sup> ואילו לדעת הרא"ש וסיעתו, הכסף נותר ברשותו, והגבאי אינו אלא שליח שלו לתת את הצדקה לעני, ולכן הם מסתמכים על "ברירה". אולם, המהרי"ט (ח"א סי' ה) כתב שהרא"ש אינו חולק בעיקרון על הר"ן והמרדכי, שהכסף יצא מרשותו של הנותן, והציע את ה"ברירה" רק לרווחא דמילתא.

הסבר אחר הוא של הרנב<sup>165</sup> (מובא בשטמ"ק שם): "ושמעין מיהא שהמודר הנאה מחברו מותר ליהנות מקופה של צדקה אף על פי שיש בה חלק מן המדיר, שלא נתכוון אלא להדירו משל המיוחד לו". וכך סבור גם הריטב"א (שטמ"ק שם). גם לדעה זו, נראה שהכסף שייך באופן עקרוני למדיר ולא לקופת הצדקה.

הקרן אורה (שם) מביא ראיה לדעה הסוברת שקופת הצדקה היא גוף עצמאי שאינו שליח של הנותנים, ממה שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד רנא, ה): "מי שנתן ממון לגבאים לצדקה - אין לו ולא ליורשיו שום כוח בהם, והקהל יעשו הטוב בעיני אלהים ואדם". ומכאן יש ללמוד שהצדקה הציבורית איננה זרוע ארוכה של הנותנים אלא יישות העומדת בפני עצמה. ייתכן אפוא להסיק מכאן, שזו גם מצווה בפני עצמה שאינה נובעת מן המצווה המוטלת על היחידים.

## 7. הקרובים והקהילה - מי קודם?

בהמשך אותה סוגיה (נדרים סה, ב) נאמר שהמדיר אינו יכול להסתמך על קופת הצדקה הציבורית שתסייע לקרובו הנזקק, ואומרת: "כל הנופל, אינו נופל לידי גבאי תחילה". כלומר, כאשר אדם נופל על סביבתו ונזקק לעזרתה, האחריות אינה מוטלת באופן מיידי על גבאי הצדקה הציבורית. התוס' (ד"ה אינו) והריטב"א (לרי"ף שם כב, א ד"ה א"ל) מפרשים שהאחריות נופלת על ה"יחידים", דהיינו כל אדם פרטי או ארגון צדקה פרטי. אולם רוב הראשונים מפרשים שמדובר בקרובי המשפחה של העני.<sup>166</sup>

בביאור של האחריות הקודמת מצד בני המשפחה או היחידים, כותב המאירי (שם ד"ה ובזו של עוני): "שאינן הגבאי יודע בצערו". מדבריו משמע שאין כאן קביעה הלכתית, אלא תיאור של המציאות. ייקח זמן רב עד שמערכת הצדקה העירונית תדע על צערו של הנזקק החדש, ולפיכך בינתיים הוא מתפרנס ע"י קרוביו. בדומה לזה נראית גם כוונת הר"ן שם (ד"ה כל הנופל), שכותב: "אלא שואל מקרוביו ומתפרנס", דהיינו שכך

164. הקרן אורה (שם) אומר בהסבר דעה זו שאכן "משבא ליד גבאי אין לנותן עוד שום כוח ורשות בהם".

165. הרנב"י הוא ר' נתן בן יוסף, תלמיד הרמב"ן (עי' במבוא שכתב הרב מרדכי פופוביץ' לשטמ"ק נדרים, הוצאת מוסד הרב קוק).

166. כך מפרשים: רש"י ד"ה הא; ר"ן ד"ה כל; רא"ש ד"ה אינו; ר' אברהם מן ההר ד"ה כל הנופל; יראים (מובא במרדכי בבא בתרא פ"א רמז תצג; ובאו"ז, ח"א, צדקה סי' ט); ועוד.

קורה במציאות.<sup>167</sup> ולפי הסבר זה, אי אפשר להסיק מהגמרא כאן קביעה עקרונית ביחס לקדימות האחריות על הצדקה.

ראשונים אחרים מסבירים שיש כאן קביעה עקרונית: כל עוד העני יכול להתפרנס ע"י קרוביו, לא חלה כלפיו מצוות הצדקה הציבורית. זוהי דעת הרא"ש שם (ד"ה אינו): "כשהעני אדם, מוטל על הקרובים תחילה לפרנסו עד שיעיינו הגבאין; אם אין סיפק ביד הקרובים, אז יפרנסוהו". וכך גם תלמידו, הרא"ם (מובא בשטמ"ק ד"ה גמרא לימנו, וב־מרדכי ב"ב רמז תצג):<sup>168</sup> "כל הנופל בעוני צריך למזונות ואינו נופל ליד גבאי תחילה - אינו מוטל על הגבאי לפרנסו, אלא הקרובים מחויבים לפרנסו ועליהם מוטל עשה ד'וחי אחיך עמך".<sup>169</sup> ומוסיף: "תחילה - פירוש, עד שיעיינו בית דין אם אין סיפק לקרובים; אבל לאחר שיעיינו שאין סיפק לקרובים, מוטל על הגבאים".

על פי כלל זה פסק המהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תקמא; מובא בתשובות מיימוניות לספר שופטים, סי' טו), שכאשר יש צורך לפרנס אלמנה ענייה, כופים את בניה לפרנס אותה, ואף מונעים מצב שבו הבן העשיר מטיל על אחיו העני לחזר על הפתחים בשבילה. מכך משמע שגבאי הצדקה אינם מפרנסים אותה, כל זמן שניתן לגבות מבניה.<sup>170</sup>

גם הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רצב) כתב שמי שיש לו אב עשיר, יעשו גבאי העיר כל שביכולתם כדי לגבות עבורו דווקא מאביו העשיר ולא משאר אנשי העיר; ורק אם אי אפשר להוציא מהאב, יפרנסוהו אחרים. וכן נכתב במקורות נוספים.<sup>171</sup>

167. כך הבין הקרן אורה שם.

הריטב"א (לרי"ף נדרים כב, א ד"ה א"ל) והנמוק"י (ד"ה אין) מציינים שבשלב זה העני מתפרנס ע"י היחידים או הקרובים **בצנעא**. ייתכן שגם זה תיאור מציאות וייתכן שזה מבטא העדפה עקרונית.

168. דברי היראים הובאו גם בשטמ"ק (ד"ה דלימנו) ובאור זרוע (שם). ועי' באגודה (על הגמרא בנדרים שם, ד"ה אמר לו אדם) שנסתפק בין שתי האפשרויות. וכך עולה גם מפירוש הרא"ש (על הש"ס, נדרים שם, ד"ה גמ' א"ל).

169. הוא מוסיף שם ואומר: "ושמעין נמי מהכא דאדם שנותן צדקה לסתם עניים - שהקרובים עניים זוכים בה; הואיל והגבאי אינו חייב לפרנסם ועליו מוטל עשה ד'וחי אחיך עמך", הרי הם זוכים בהן". וכן כתב גם האר"ז (שם).

170. וכך פסק תלמידו, המרדכי (ב"מ פרק ז רמז סז), גם ביחס לפדיון שבויים: "האב ששלח את בנו בשליחות ונתפש, ואין לו ממון לבן, דהאב חייב לפדותו אי אית ליה לאב, דלאו כל הימנו שיעשיר את עצמו ויפיל את בנו על הציבור. ולא יהא אלא אחד [קרוב] - דקרוב קרוב קודם".

171. כך כותב האגודה (נדרים שם): "כל הנופל אינו נופל ליד גבאי תחילה - פירוש, אלא ליד קרובים, והם מצווים לפרנסו. מכאן משמע דקרובי העני מצווין לפרנסו". ומוסיף: "אכן ר"י פירש פירוש אחר, אינו נופל ליד גבאי - ומפני הבושה יפרנסוהו". וכן המהר"ם מינץ (סי' ז): "וכן שמעתי וראיתי כמה זימנין, הלכה למעשה, לכוף עשירים לסייע עניים [קרוביהם]".

כך עולה גם ממה שכתב הרמב"ם בנוגע לפרנסת ילדיו של האדם (הל' אישות פ"ב ה"ו): "אם היה אמוד שיש לו ממון הראוי ליתן ממנו צדקה המספקת להן - מוציאין ממנו בעל כורחו משום צדקה, וזנין אותן עד שיגדלו"; ומשמע שלא מטילים את הילדים על הציבור כל זמן שאביהם יכול לפרנס אותם. וכך פסק גם השו"ע (אה"ע עא, א). ועי' שו"ת עטרת פז (ח"א, כרך ג, אה"ע סי' י אות ז).

בעניין מזונות דן גם המהרש"ם (אה"ע סי' קצג), כשהוא עוסק בחובתו של הדוד למזונותיו של אחיינו היתום מאביו: "היה נראה שגבאי הצדקה יש להם לשלם ההנקה, כיון שאין לו אב ולא נכסים. אך אמנם כיוון שיש לתינוק אח אביו... הקרוב יותר חייב להשגיח... וכתב הרשב"א בתשובה דכופין את האב לזון בנו

לעומת זאת, מדברי רבנו ירוחם (מישרים, נתיב כג, ח"ה) עולה שאין כופים על האב לפרנס את בנו העני מעבר לחובתו הכללית כלפי כלל העניים.<sup>172</sup>

בשו"ע (יו"ד רנא, ד) נפסק כדעת רוב הראשונים: "מחייבין האב לזון בנו עני; ואפילו הוא גדול, מחייבין אותו יותר משאר עשירים שבעיר".<sup>173</sup> ועל כך מוסיף הרמ"א: "וכן שאר קרובים".

כמו כן נפסק בשו"ע גם ביחס לפדיון שבויים (יו"ד רנב, יא-יב): "האב חייב לפדות את הבן, אי אית ליה לאב ולית ליה לבן". ועל כך מוסיף הרמ"א (שם): "וה"ה קרוב אחר, קרוב קרוב קודם, דלא כל הימנו שיעשירו עצמם ויטילו קרוביהם על הציבור".<sup>174</sup> מפסיקה זו עולה שאין גבאי הצדקה חייבים בפרנסת מי שקרוביו עשירים.

כך כותב במפורש המרדכי (ב"ב רמז תצד): "עני שיש לו קרובים עשירים שיכולין לפרנסו - אין גבאי העיר חייבים לפרנסו, אף על גב דקרוביו גם כן נותנים בכיס".<sup>175</sup> דבריו מובאים בלשונם בשו"ע בהל' צדקה (יו"ד רנז, ח).<sup>176</sup> ועל פי זה פוסק ערוך השולחן (רנז, טז): "וגם ייזהר הגבאי שהעני שיש לו קרובים עשירים בעיר, שלא יתן לו מקופת הצדקה, אלא קרוביו יפרנסוהו". וכך פסקו רבים מגדולי האחרונים, שהגבאי אינו צריך לפרנס עני שיש לו קרובים עשירים.<sup>177</sup> המשמעות של כל זה היא שהחובה הראשונית לצדקה אינה מוטלת על הציבור.

---

עני ואפילו הוא גדול כופין אותו יותר משאר עשירים... ואין לומר דווקא אב, לא שאר קרובים, דוודאי ה"ה נמי לשאר קרובים הקרוב קודם יותר... נמצינו למדים דכל שיש כוח בקרוב לפרנס הוא חייב ולא הגבאי".

172. וכך כותב המחנה אפרים (הל' צדקה סי' א): "אין כופין את העשיר לזון את קרובו יותר משאר העשירים שבעיר דכולם חייבים לפרנסו". ומרחיב: "מדברי רבינו ירוחם ז"ל... נראה שחולק עם הרשב"א וס"ל דאע"פ שקרובו קודם לכל אדם, מ"מ אין כופין אותו על כך; שכתב ז"ל, דהא דכופין את האב לזון את בנו בתורת צדקה - היינו בעודם קטנים, אבל אם הגדילו אין כופין אותו אלא כמו שכופין אותו על שאר העניים". כדעה זו נראה שסובר גם החתם סופר בתשובה (חו"מ סי' קעז ד"ה וע' רי"ף).

173. מדברי השו"ע משמע קצת, שגם עשירים אחרים חייבים בכך, אלא שהוא חייב יותר מהם. אבל מדבריו בעניין פדיון שבויים משמע שהחובה של האב היא מוחלטת.

174. וכך פוסק גם ערוה"ש (סעי' יג), ועי' רמב"ם (הל' עבדים פ"ב ה"ז).

175. ומקורו באור זרוע (ח"א, הל' צדקה סי' ט). וכך כתב האור זרוע בהמשך (סי' כב): "אם הפריש הצדקה בסתם ולא גילה בדעתו בשעת הפרשה שיש דעתו לחלקה בין עניי העיר ובין עניים דעלמא... זכו בה קרוביו עניים. הואיל והוא עשיר, קרובים העניים אינם מוטלים על הגבאי שבעיר לפרנסם כי אם עליו, כדפרישית לעיל".

176. וכן פסקו גם הדרישה (אה"ע סי' עא ס"ק ג) והמהרשד"ם (אה"ע סי' קצג). וכך עולה גם מדברי הב"ח (אה"ע סי' עא, בקונטרס אחרון).

177. חכמת אדם (קמז, י'); פלא יועץ (ערך 'קרובים'); צפנת פענח (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א). ברוח זו כתב גם הפת"ש (סי' רנב ס"ק ד) בשם תשובת כנסת יחזקאל (סי' לח) בעניין פדיון שבויים: "באחד שישב בחצר המטרה קרוב לסכנת נפשות, דצריכין לפזר עליו מעות; אך הקרובים יתנו הערכה כפי שישמרו עליהם הפרנסים, והמותר מקופת הקהל". ועי' נקדש בצדקה' (פרק יד).

עמד על כך הרש"ר הירש בפירושו לפרשת הצדקה (דברים טו, ח):

יתר על כן, חכמים אמרו: "כל הנופל אינו נופל לידי גבאי תחילה" - משהגיע אדם לגבול העוני אין הוא נופל מיד לידי קופת הצדקה של הציבור, אלא חובה על קרוביו להיחלץ לעזרתו תחילה, ורק אם תמיכתם איננה מספקת חובה על הציבור להשלים את מעשיהם.

כך כתב גם הר"ש ישראלי ('חוות בנימין' ח"ב סי' צב אות ז): "נפסקה הלכה, שאם יש בעיר קרוב שיכול לכלכל עני קרובו - אין הגבאים נזקקים כלל אליו, כי זוהי חובתו של הקרוב קרוב קודם". והוא מוסיף: "אכן ישנה מצוות צדקה כחובה אישית, וזה כגון מזון הילדים, וכן חובת הצדקה לקרובים, הנצרך הקרוב קרוב קודם, זוהי חובה פרטית שכל עוד הוא יכול למלא אותה אין גבאי הצדקה נזקקים להם".

הטעם לכך שקופת הצדקה אינה נחלצת לעזרת עני שיש לו קרובים, הוא שיש להעדיף את מי שהמשפחה אינה יכולה לתמוך בו. כך כותב הרקנאטי (סי' נו): "ושמא לא אמרו אלא בגבאי דווקא, מאחר שצריך ליתן לאחרים". וכך עולה גם ממה שכתב ערוה"ש (י"ד רנז, טז): "ואף על גב שהעשירים נותנים להקופה, מ"מ לא יתן לו מזה; דהקופה שייך לעניים שאין להם קרובים עשירים". וכך כתב גם הרב אליהו בקשי דורון, במאמרו "אב שוויתר על זכויותיו מבנו" (בספר 'דברים שיש להם שיעור', עמ' 209; שו"ת בנין אב ח"א סי' מה): "שאינ בכוח האב למחול על מצוות הצדקה של בנו ולהטיל את עצמו על הציבור".

הרחיב על כך הרב משה בארי, במאמרו "חובת אישה לזון את בעלה מדין צדקה" ('תחומין' כז, עמ' 285-286):

הטעם לחובת אדם לזון את קרוביו, לפי הרמ"א... משמע שטובת הציבור היא העומדת במוקד דין זה. הקרובים העניים שוב אינם זקוקים ליטול מקופת הציבור. וגם אם נגרע מקופת הציבור חלקם של הקרובים העשירים, התומכים עתה בקרוביהם העניים - מכל מקום יש להניח שהזן את קרוביו מוציא מכיסו יותר מאשר אילו היה זן עניים זרים.

ברם, אפשר לנמק את העדפת הקרובים באופן אחר: קיימות בעולם שתי קופות נפרדות - לעם ישראל כולו יש קופה משותפת המאפשרת לכולם לחיות ולהתקיים; ובנוסף לכך יש קופה משפחתית המחייבת את קרובי המשפחה לזון זה את זה באופן הדדי. כל עוד הקופה המשפחתית אינה מרוקנת, בני המשפחה אינם נחשבים לעניים ואינם יכולים ליטול מקופת הכללית...

ובסוף הדברים, הסיק ש"מן הפוסקים עולה שהנימוק המתקבל הוא הנימוק השני - ראיית התא המשפחתי כתא בעל קופה משותפת".

יש לשים לב למספר נקודות בהקשר זה:



א. אחריותם של בני המשפחה: אפשר לראות בהנחיה לבדוק את מצבם הכלכלי של קרובי האדם מעין 'בדיקת הכנסות' מורחבת. וכאשר יש לבני המשפחה המורחבת יכולת כלכלית לפרנס את קרובם העני, הציבור לא אמור לקחת עליו את האחריות.<sup>178</sup> וכבר עמדנו על כך שאם הקרובים מסרבים לתמוך בו ואין דרך לאלץ אותם למלא את חובתם כלפיו, החובה חוזרת אל הציבור. כך עולה מדברי הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' קמז - א'ריח), כשהוא מתייחס למצב בו ישנם בני משפחה היכולים לפרנס את העני, אך אינם רוצים לעשות זאת:

שאלת ממני על ראובן שיש לו קרובים עשירים, אם חייבים הציבור לתת לו מן הצדקה אע"פ שהקרובים נותנים לקופה של צדקה, לפי שראית בזה מחלוקת כמי נפסוק להלכה למעשה.

תשובה: אמת שכך כתב באור זרוע משם רבי אליעזר ממיץ... אבל קשה לי על עיקר הדין: הרי שאין קרוביו רוצים לפרנסו, האם ימות העני ברעב?! לפיכך אני אומר שלא אמרה הרב אלא היכא דמציון [=היכן שיכולים אנו] לכפות אותם, ד"ענייך קודמין". אבל היכא דלא מציון למכפייהו [=היכן שאיננו יכולים לכפותם] לא אמר אדם מעולם שימות העני ברעב, אלא ודאי מוטל על הציבור.<sup>179</sup>

ומכאן נובע שאחריותם של קרובי המשפחה קודמת לאחריותה של המדינה. עמד על כך הציץ אליעזר (ח"ד סי' לח) בתשובה שמתייחסת לחוק לתיקון דיני משפחה (מזונות), שנחקק בשנת תשי"ט:<sup>180</sup> "עצם חקיקת חוק לחייב בפרנסת העני את הקרוב קרוב קודם טרם שיפול למעמסה על הציבור, יש לו מקור בהלכה".

בספר 'נקדש בצדקה' (פרק יד, סעי' שטז עמ' 252) מדייק זאת הרב נפתלי בר-אילן ממה שכתב הרמב"ם (הל' עבדים פ"ב ה"ז) בעניין פדיון שבויים, שאם התברר שהקרובים אינם נותנים - חייבים בכך הרחוקים.<sup>181</sup> בהמשך הדברים (שם, סי' שיז עמ' 253) הוא מדייק מלשון השו"ע והרמ"א שכשיש קרובים עשירים - הרחוקים פטורים, או לכל הפחות הקופה הציבורית פטורה, גם אם הרחוקים עצמם חייבים.

178. הרחיב על כך פרופ' בנימין פורת במאמרו "מדינת הרווחה מול תמיכת המשפחה באדם החי בעוני" (מחקרי משפט' כרך לה; עדיין לא פורסם).

179. דברי הרדב"ז מובאים להלכה בחכמת אדם (כלל קמז סעי' י).

180. על פי סעי' 4 לחוק לתיקון דיני המשפחה (מזונות), התשי"ט-1959, "אדם חייב במזונות שאר בני משפחתו", הכוללים הורים, ילדים בגירים, נכדים, סבים וסבתות, אחים ואחיות.

181. כך כותב הרמב"ם (הל' עבדים פ"ב ה"ז): "הנמכר לעכו"ם, אם לא השיגה ידו לגאול - קרוביו פודין אותו, וקרוב קרוב קודם, שנאמר (ויקרא כה, מט), 'או דודו או בן דודו יגאלנו'; ובי"ד כופין את קרוביו לפדותו שלא ייטמע בעכו"ם. לא פדאוהו קרוביו או שאין ידם משגת - מצוה על כל אדם מישראל לפדותו". ובדומה לכך כתב גם המאירי (קידושין טו, ב ד"ה כבר ביארנו). אולם דברי הרמב"ם עוסקים ביחס שבין קרובים לרחוקים ולא ביחס שבין הקרובים לבין הקופה הציבורית, והוא כותב ש"מצווה על כל אדם מישראל לפדותו", כחובה אישית. ואילו המאירי כותב "מצווה על כל ישראל לפדותו", וייתכן שכוונתו לקופה הציבורית.

אחריות הפרנסה של עני מוטלת על קרוביו, אבל אם אי אפשר להוציא כסף מהקרוב העשיר, חוזרת האחריות אל הציבור. ויש להסתפק האם חובת הציבור לכפות את הקרוב לפרנס את בן משפחתו העני באה מכוחה של האחריות לכפייה על קיום המצוות בכללן, או מכוחה של אחריות הציבור לפרנסתו של אותו עני.<sup>182</sup>

ב. מי מוגדר כ'קרוב'? הדוגמאות הבודדות שמובאות בפוסקים עוסקות בחיובים שבין אב לבן והפוסקים מרחיבים את ההלכה הזאת גם ל"שאר קרובים". אולם לא ברור מהו הגבול של הקרבה שבגינה כופים על קרוביו של העני לפרנס אותו.<sup>183</sup>

ג. חובתם של אנשים שאינם קרובי משפחתו של הנזקק. כל האמור כאן מדובר דווקא על קרוביו של העני, ולא על מעגלים נוספים. ממילא קשה להוציא מכאן אמירה כללית על אחריותם של גורמים אחרים, כמו אנשים פרטיים או ארגונים אזרחיים, לפני הציבור בכללותו. במידה מסוימת ניתן להסיק מכאן את ההיפך - במידה ואין לאדם קרובים היכולים לפרנסו הרי שהאחריות עוברת לציבור, ולא לחבריו או שכניו של האדם או לאנשים אחרים היכולים לפרנסו מכיסם הפרטי.

כך עולה גם מתשובת הרשב"א (ח"א סי' שפ) שנזכרה לעיל (פרק א, 2). הרשב"א דן במקרה שבו עשירי העיר רוצים שהעניים יחזרו על הפתחים וכך יתחלק הנטל בין כולם, וקובע שניתן לחייב גבייה לקופה הציבורית. דהיינו, לצדקה ציבורית יש עדיפות על פני צדקה הניתנת בידי יחידים, וכך נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד רנ, ד).

הסיבה להבחין בין אנשים פרטיים, כמו חבריו ושכניו של הנזקק, לבין קרובי משפחתו נראית פשוטה: קרבת משפחה היא מושג אובייקטיבי שניתן להגדיר אותו בבירור.

182. עי' במאמרו של הרב ישראל מאיר לאו, "כפייה על מצוות כיבוד אב ואם" (דברים שיש להם שיעור), עמ' 54; שו"ת יחל ישראל ח"א סי' 1, שאומר שאומנם אין כופים על קיום מצוות כיבוד אב ואם כי מתן שכרה בצדה, אולם במקום שיש צורך לאב - כופים, מפני שהציבור אחראי לכך שצרכיו של האב יבואו על סיפוקם. וזאת כמו שאומר הריטב"א לגבי מצוות צדקה שכופים עליה משום צרכו של העני (עי' לעיל פרק 5, ב).

183. על שאלה זו עמדו הרב משה בארי ('תחומין' שם, עמ' 286), ופרופ' בנימין פורת במאמרו "מדיניות הרווחה מול תמיכת המשפחה באדם החי בעוני" פרק ג, 3 ('מחקרי משפט' כרך לה, עדיין לא פורסם). החתם סופר בתשובה (ח"מ סי' קכז) דן באדם שציווה לפני מותו לחלק סכום נכבד לקרוביו. הוא כותב שם שאם 'קרובים' הם דווקא פסולי עדות מן התורה, הרי יש שם בעיר רק שניים או שלושה אנשים כאלה ולא מסתבר שכונת הנותן הייתה לחלק ביניהם סכום כל כך גדול. הוא מעלה את האפשרות (על פי רש"י ב"מ עא, א) שיש להכיר גם בקרבה מדור עשירי, ודוחה אותה, מפני ש"זה רחוק קצת מאומדן הדעת". הוא מסיק: "אבל יותר נראה בעיני... דעד רביעי ברביעי נקראו 'קרובים' בלשון בני אדם, וה'נ' בצדקה אזלינן בתר אומדן דעת ולשון בני אדם". אולם, יש לחלק בין נידונו של החתם סופר, שתלוי באומדן דעתו של הנפטר, לבין נידונו, שתלוי בהגדרות אובייקטיביות.

בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' לח אות ו) דן בשאלה אם קרובי אשתו מוגדרים כקרובים לעניין זה, ושם (אות ז) דן בחובות ההדדיות שבין נכד לסבו ובין חתן לחמיו. בהמשך (אות י) הוא קובע את רשימת הקרובים לפי סדר העדיפויות הבא: הורים, בנים גדולים, בני בנים, הורי הורים, הורי אשתו, אחים ואחיות, בני אחים, קרובי התחנות.

קשרי החברות או השכנות שונים ממנה בכך שלא ניתן להגדיר אותם, ומסיבה זו גם לא ניתן לכפות עליהם. לפי הסבר זה, אם גבאי הצדקה מעריך שהחלטתו להימנע מלסייע לנזקק כלשהו תביא לכך שחבריו יבואו לעזרתו מרצונם, חוזר הדין להיות כמו בקרובים. דרך אחרת להסביר את ההבדל שבין קרובים לאחרים הוא היציבות של הקשר. קשרי משפחה הם יציבים מאוד. קשרי דם לא ניתנים כלל להפקעה, וקשרי משפחה הנוצרים עקב נישואין גם הם יציבים למדי. לעומת זאת, קשרי שכנות וחברות יכולים להתמוסס בקלות, עקב מעבר דירה או סכסוך, ולכן קשה יותר להסתמך עליהם. ההבדל הזה קשור להבדל נוסף. בקבלת עזרה מקרובי משפחה יש הרבה פחות בושה מאשר הסתמכות על נדיבות לבם של שכנים וחברים. בהסתמכות על הקרובים, כל אחד מהם מעריך שאם יתהפך הגלגל והוא זה שיזדקק לעזרה, הרי שמי שנעזר בו עתה יעזור לו בבוא העת.

מכל זה למדנו שהאחריות היא בראש ובראשונה על הפרט, ואחריות הציבור היא רק למה שהפרט אינו יכול לעשות, או שהוא יכול אך אין דרך לכפות עליו לעשות. ומכאן שהחובה הציבורית היא דרך ליישם ביעילות את הצדקה הפרטית, ואינה מערכת שבאה להחליף את החובה האישית במושג חדש לחלוטין.

## 8. מחובת הפרט לאחריות הציבור

ממה שנכתב בסעיפים הקודמים עולה המסקנה שהמצווה הציבורית נמשכת מן המצווה האישית ואינה עומדת בפני עצמה.

ראיה חזקה נוספת להבנה זו היא מכך שאין דרך לחייב בצדקה הציבורית את מי שאינו חייב בצדקה הפרטית. לעיל (ס' ע' 3) עמדנו על כך שאף שיתומים קטנים חייבים לשלם לציבור בעד כל שירות שהם מקבלים ממנו, כמו שמירה או אספקת מים, הם פטורים מלשלם לצורכי צדקה או בניית בית כנסת. מנימוקו של הרמ"א, הסובר שהדבר נובע מכך ש"לאו בני מיעבד מצוות ניהו", יש ללמוד שחובתו של אדם להשתתף במצווה הציבורית נובעת מן המצווה האישית המוטלת עליו. כשם שמי שפטור מתפילה אינו צריך לממן בניין בית כנסת, כך מי שפטור ממצוות צדקה ברמה האישית אינו נושא באחריות למצווה הציבורית. חיובו של שוטה (ס' ע' 2) שונה מקטן, מפני שכבר התחייב במצווה זו לפני שנשתטה והכול מצפים לכך שיחזור וישתפה בקרוב ויתחייב מחדש, וגם עתה יש לגביו אומדן ברור שהוא רוצה לקיים את המצווה האישית; ולכן גובים ממנו גם לצורך המצווה הציבורית. המסקנה הנובעת מכאן היא שהמצווה הציבורית אינה עומדת בפני עצמה אלא נמשכת מחובתם האישית של היחידים.

ראיה נוספת לראיית הצדקה הציבורית כנמשכת מן המצווה האישית עולה מן ההפרדה במערך גביית הכספים. מדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א) והשו"ע (יו"ד רנו, א) עולה שבכל קהילה היו שתי מערכות גבייה נפרדות: מערכת אחת עסקה

בגביית מיסי הקהילה, ומערכת שנייה נוהלה על ידי גבאי הצדקה ועסקה בגביית הצדקה.

הביטוי הבולט ביותר לכך נמצא בברייתא (בבא בתרא ה, א) המגדירה את חיובו של תושב חדש לתשלומים שונים המוטלים על בני העיר: "שלושים יום - לתמחוי, שלושה חודשים - לקופה, שישה - לכסות, תשעה - לקבורה, שנים עשר - לפסי העיר". הרי שלצורכי צדקה שונים נקבעו ארבע תקופות מגורים שונות, ואילו למס שנגבה בגין אספקת שירותים עירוניים נקבעה תקופת מגורים אחרת. על כך מעיר הרב פרופ' יצחק טברסקי, במאמרו "כמה היבטים בגישת היהדות כלפי מדינת הרווחה" (מבקשי צדק' עמ' 331):

רק לאחר שהאדם נעשה תושב לכל דבר והוא כפוף לסמכות המשפטית של הקהילה, עליו... להשתתף בהוצאותיה. אבל הצדקה היא חובה אישית, וכדי לקיימה אין להמתין עד שאדם נעשה כפוף לסמכות הקהילה. ועם זה, הקהילה משמשת זרוע הביצוע המארגנת את החלוקה, מוציאה אותה אל הפועל ומחלקת את משאביה.

אילו הייתה לציבור חובה עצמאית לתת צדקה מן המשאבים העומדים לרשותו, שרובם בא מגביית מיסים, מדוע הפרידו ממנה את מערכת הגבייה לצדקה?

הפרדה זו באה לידי ביטוי בהלכה הקובעת שאף שתלמידי חכמים פטורים ממיסים, הם חייבים בצדקה. כך כותב גם כף החיים (או"ח סי' תכט אות ז) בעניין 'מעות חיטין':

ומנהג קושטא שאפילו תלמידי חכמים שאינם פורעין מס נותנין חלק בזה...<sup>184</sup> והטעם כתב שם הר"ז, לפי שצדקה היא זו. ומיהו, עיין ביפה ללב אות ב, שהביא פלוגתא בזה... אבל מ"מ נראה היכא דיש מנהג הת"ח ליתן, אין לשנות.

וכן נכתב גם בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ב, יו"ד סי' לט), שאף שתלמידי חכמים פטורים ממס הקהילה, הם חייבים לשלם את מה שנקצב עליהם לקופת הצדקה הקהילתית. ומכאן שכספי הצדקה אינם חלק ממערכת המיסים של הקהילה.

ניתן לדחות את הראיה הזאת ולטעון ש'מעות חיטין' הן דין מיוחד ושונה מצדקה רגילה,<sup>185</sup> או שההפרדה נבעה משיקולים מעשיים ואינה מבטאת שום הבחנה עקרונית. דוגמה טובה להפרדה בין מס רגיל לבין צדקה ניתן לראות בימינו, כאשר המדינה מבחינה בין מערכת המיסים הרגילה, שגם חלק ממנה מופנה לצורכי רווחה, לבין מערכת הגבייה של הביטוח הלאומי. אלו שתי זרועות של מדיניות רווחה כוללת.

184. הוא מסתמך על שיירי כנסת הגדולה בהגהות הטור אות ב; א"ר אות ה; חוק יוסף אות ו; שולחן גבוה אות ג.

185. המקור חיים (ביאורים ס"ק ד) כותב שדווקא 'מעות חיטין' הן סוג של מס, והן שונות מצדקה. ומדבריו עולה הפרדה עוד יותר יסודית בין מס לבין צדקה. הגדרת 'מעות חיטין' כ'מס' מוזכרת גם באור זרוע (סי' רנה) ובשו"ע הרב (סעי' ה). ועיי' שו"ת 'משנת יעבץ' (או"ח סי' ז); שו"ת 'נהרות איתן' (ח"א סי' כו).

ראיה נוספת לכך שהצדקה הציבורית נמשכת מן הצדקה האישית היא מה שנפסק להלכה, שגבאי הצדקה אינם מפרנסים את מי שקרובי משפחתו יכולים לפרנס אותו (לעיל ס' 7). משמעות הדבר היא שהצדקה הציבורית נועדה רק למלא את מה שהצדקה האישית אינה מצליחה לעשות. כנגד זה ניתן לומר שהצדקה הציבורית היא חובה העומדת בפני עצמה, אלא שהיא חלה רק כלפי אדם שאין מי שיפרנס אותו.<sup>186</sup>

עוד ראיה ניתן להביא מדברי הר"ש ישראלי ('חוות בנימין' ח"ב ס' צב אות ז):

ונראה דחובה זו שהיא על הציבור, ביסודו של דבר כולם מתחייבים בה במידה שווה, או כמעט שווה, דאם למשל הימצא ימצא בעיר עשיר מופלג שיכול לכסות את צורכי כל העניים, לא נאמר שהוא לבדו יעשה זאת, כיוון שזוהי חובת הציבור. כמו דמצינו לכל דבר מצורכי הציבור, חלוקת הנטל לפי מידת ההשתמשות של כל אחד.

מאחר שכל אחד מבני העיר מצווה לתת צדקה באופן אישי, עליו לתת את חלקו במצווה הציבורית במידה שווה לחבריו.<sup>187</sup>

לעיל (פרק 3, א) הובאו מספר נימוקים לקיומה של הצדקה הציבורית. מכל הנימוקים הללו עולה שעיקר המצווה מוטל על הפרט, וחז"ל תיקנו התארגנות ציבורית כדי לקיים את המצווה הזאת בצורה טובה ויעילה יותר. ומכאן ניתן להסיק, שבמקרים שבהם הצדקה הציבורית אינה יעילה יותר, אין חובה לקיים את המצווה דווקא בדרך זו.

186. שאלה זו תלויה בשני ההסברים של הרב משה בארי שהבאנו שם.

187. המהרי"ק בתשובה (שורש יז) מדייק בדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א-ה"ב) וכותב: "גיבוי הקופה דבר קצוב כפי הממון אשר תשיג כל אחד ואחד, העשיר ירבה והדל ימעט... אבל גיבוי התמחוי אין דבר קצוב אלא גובין מאת כל איש אשר ידבנו לבו". גם לדעת הציץ אליעזר (ח"ז ס' לח אות יא) הגבייה לצדקה היא דיפרנציאלית: "ובסוף כדאי להזכיר בזה גם הכלל שכלל לנו השו"ע ביו"ד שם בס"י רמ סע' ה בנוגע לפרנסת בנים לאביהם, דאם יש לו בנים רבים מחשבים לפי ממון שלהם ואי מקצתן עשירים ומקצתן עניים מחייבים העשירים בלבד. ועיין מה שמובא בזה גם בפתחי תשובה יו"ד ס' רנ"ב סק"ה... ומשם ניקח ללמוד בגזירה שווה בכל בדומה לזה בדיונונו בסדרי ואופני יתר סוגי החיובים". כך כתב גם הרב יעקב אריאל ('הלכה בימינו', עמ' 348): "הקהילה היא האחראית אפוא על הצדקה והיא גובה לשם כך כסף ומצרכים מהציבור. מס זה הוא פרוגרסיבי". וכך נקט גם הרב יהודה זולדן ('באר יהודה' בבא בתרא ס' יד, עמ' 231) כדבר פשוט ש"הגבייה היא דיפרנציאלית", ו"על כל אחד מוטל לשלם סכום אחר". אולם גם אם נאמר שמחלקים לפי ממון, אין בכך סתירה לעיקרון שהציב הר"ש ישראלי. על מס דיפרנציאלי לצדקה, עיי' במאמרו של הרב יהודה שביב, "מיסים במועצה האזורית" ('תחומין', עמ' 284-285).

## 9. ערכה של הציבוריות הישראלית

ניתן לראות את הצדקה הציבורית כמי שמבטאת רובד עמוק יותר. בהלכה לא מצאנו שהקמת קופת צדקה ציבורית תלויה בנסיבות כאלה ואחרות, וייתכן שהחובה הזאת קיימת גם במקום שבו לא ניתן לטעון שזה יותר יעיל. אם נקבל את הטענה הזאת, הדבר יחזק את ההבנה שהיה לחז"ל גם נימוק עקרוני, מתוך הבנת הערך המיוחד שיש בציבוריות הישראלית. התורה לא ניתנה לכל אחד מבני ישראל כפרט, כאשר ההתאגדות הציבורית באה לסייע לו בקיומה. התורה נועדה להתקיים בציבור, ולא רק ברמה הלאומית אלא גם ברמה הקהילתית. על כל קהילה יהודית מוטלות מצוות שונות שהיא חייבת בהן כיחידה חברתית לכידה, כמו: לבנות מקווה טהרה,<sup>188</sup> לבנות בית כנסת,<sup>189</sup> לקנות ספרי תורה שבכתב ובשעל פה,<sup>190</sup> להחזיק רב,<sup>191</sup> שליח ציבור,<sup>192</sup> תלמוד תורה לילדים<sup>193</sup> ומניין בימים הנוראים,<sup>194</sup> וכמובן - לקיים קופת צדקה קהילתית.

וכך כותב הרב יעקב אריאל, במאמרו "פירוק שותפות או פלגנות", שמוקדש למושג הדתי:<sup>195</sup>

דבר פשוט ומוסכם - שמותר לשותפים להתפרק מרצונם משותפותם... לעומת זאת, פירוד חברתי של חיי קהילה נחשב חמור ביותר, ויש בו משום איסור "לא תתגודדו" (דברים יד, א), הנחשב לעבירה מהתורה.<sup>196</sup> אסור לפרוש מן הציבור, וכל המוציא את עצמו מן הכלל, כפר בעיקר. והשאלה נשאלת: על מה הרעש הגדול? על מה הקצף? מה בין זה לבין פירוק שותפות?

יש להבחין בין שני סוגים של שותפויות: יש שותפות ערכית, ויש שותפות כלכלית... שותפות ערכית, לזו יש משמעות דתית ממדרגה ראשונה. ציבור המקיים מצווה ביחד, מקדש את שם ה' ברבים. קידוש ה' הוא מושג ציבורי... קיום מצווה בציבור אינו רק מושג כמותי, של כך וכך אנשים המקיימים מצווה. הוא הופך להיות מושג איכותי. לציבור המקיים מצווה ביחד יש משמעות דתית אחרת מזו של יחידים המקיימים מצווה...

הוגי הדעות שייסדו את המושב התייחסו אליו בהתייחסות ערכית מובהקת. המושב לא בא לפתור בעיות כלכליות של חבריו... למושב נועדו ייעודים

188. שו"ע (חו"מ קסג, ג).

189. שו"ע (או"ח נג, כד), משנ"ב (ס"ק עא, ובה"ל ד"ה ש"צ).

190. שו"ע (או"ח קנ, א) ומשנ"ב (ס"ק ג).

191. שו"ע (או"ח נג, כד) ומשנ"ב (ס"ק עא, ובה"ל ד"ה ש"צ).

192. שם (וכן בסי" נה, כא-כב).

193. רמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ב ה"א); רמ"א (חו"מ קסג, ג) וביאור הגר"א (שם ס"ק פ).

194. שו"ע (או"ח נה, כא-כב).

195. הרב פרסם את המאמר הזה ב'שיחן' (עלון כפר מימון ומרכז תושייה), חנוכה תשד"ם.

196. רמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ב הי"ד).

חלוציים, לאומיים וחברתיים ממדרגה ראשונה...

המושב **כולו** - כציבור - מהווה **קהילה דתית** בעלת משמעות רוחנית מיוחדת, שלגביה יישוב הארץ הוא אחת ממצוות היסוד **שבתורה**, שחיים חברתיים מגובשים הם עבורה מצווה יסודית **בתורה**, שגאולת העם והארץ היא בשבילה ערך מערכי **התורה**.

מדבריו אלו הסיק הרב אריאל לחובת הצדקה הציבורית במושב:

מכאן מתבקשות השלכות רבות על כל תחומי חיינו ואיכותם. דוגמא לכך היא חבר שנקלע להסתבכות כלכלית חמורה, ההופך להיות נטל על שכמו של כל ה**ציבור**. אילו רק היינו מסגרת כלכלית בלבד, המסקנה המתבקשת צריכה הייתה להיות כפייה על אותו חבר למכור את משקו ולהביא במקומו אדם שיוכל לחלץ את המשק מבעייתו. אך אם המושב הוא מסגרת רעיונית-חברתית - היא תימנע מלחשוב על צעד כזה, ותנקוט בו רק **מחוסר ברירה**, כשגם לחבר וגם לחברה כולה אין אפשרות להמשיך ולהחזיק את המשק.

הוסיף על כך הרב אריאל במאמרו "ממלכת כוהנים וגוי קדוש - הגיגים על חג השבועות במושב דתי" ("מאוהלי תורה", סי' קפ, ח"ב עמ' 263):

מושב עובדים דתי... אינו התאגדות חקלאית למטרות כלכליות, כשבמקרה הם גם דתיים. ההיפך הוא הנכון. מושב עובדים דתי פרושו חברה דתית שהמאחד אותה הוא רעיון תורני של עבודת הקודש בחקלאות ובשדה אשר ברכו ה'. השותפות החקלאית מתבטאת לא רק בפעילות משקית, אלא גם, ובעיקר, בשותפות רוחנית; בתפילה בציבור, במעשי צדקה וחסד בתוך הציבור ובציבורים אחרים.<sup>197</sup>

הציבוריות היהודית נושאת ערכים, וערכים אלו אמורים לבוא לידי ביטוי בהתנהלותה המעשית של כל קהילה בישראל. מכוח זה מתבקש קיומה של מצוות הצדקה גם באופן ציבורי.<sup>198</sup>

197. וכך כתב גם במאמרו "הרב במושב" (בספר 'איש על העדה', עמ' 271): "מושב דתי אין פירושו רק שכל פרט ופרט בו דתי הוא, אלא שהמושב כולו דתי. כלומר, שכל אותם הדברים, שהם עיסוקו של המושב - התיישבות, חקלאות, ענייני כספים, עניינים שבין אדם לחבירו - הכול חייב להיות עניין דתי". במאמרו "חיי ההלכה בקיבוץ" (שו"ת באוהלה של תורה ח"א סי' ג פרק יא) הוסיף הרב אריאל וכתב על הקיבוץ הדתי: "בזאת שונה המסגרת הקיבוצית הדתית מכל חברה בע"מ. כי בעוד שמטרתה של כל חברה בע"מ היא כלכלית בלבד, ייעודה של הקבוצה הדתית הוא יצירת מסגרת ערכית, שבה ייושמו מצוות התורה לא רק בחיי הפרט, כי אם גם בחיי החברה כולה".

198. לפי כיוון מחשבה זה, יש מקום לומר, שחז"ל למדו את המצווה הציבורית ברמת הקהילה מן ההבנה שזה מה שציוו הנביאים את המלכים, לעסוק בצדקה ברמת הממלכה (עי' לקמן פרק ד, 2-3).

**10. מסקנה**

בתחילת פרק זה ביקשנו להביא ראיות לכך שהצדקה הציבורית היא מצווה בפני עצמה. אולם כל אחת מן הראיות תלויה במחלוקות שבין הפרשנים והפוסקים, ואין לסברה זו הוכחות מכריעות. ולעומת זאת ישנן ראיות כבדות משקל לסברה ההפוכה, שהצדקה הציבורית נמשכת מן המצווה האישית ואינה עומדת בפני עצמה. לאור זה נראה לומר שגם אם המערכת הציבורית בנויה כך שהיא מנותקת מן היחידים בהגדרה הקניינית שלה, היא נמשכת ממצוות הצדקה האישית, ומהווה רק דרך מיטבית למימוש שלה בפועל.

מעבר לכל זה יש בצדקה הציבורית גם ממד ערכי שעומד בפני עצמו. ועדיין נדרש לברר את ההגדרה ההלכתית המדויקת הנובעת מכך - האם זו חובה גמורה (מן התורה או מדרבנן) שאינה תלויה בנסיבות, חובה גמישה שתלויה בשיקולים של יעילות או ערך מוסרי חשוב שהגדרתו ההלכתית היא מידת חסידות ברמה ציבורית. בשער השני נדון בעיקרון זה ברמת המדינה.





שער שני

# צדקה ממלכתית





## שער שני צדקה ממלכתית

המאפיין הבסיסי של מדינת הרווחה המודרנית הוא אחריותה של המדינה לרווחתם הכלכלית של אזרחיה, אף שיש ויכוח בנוגע להיקפה של אחריות זו. גם בעולם העתיק ידועים מלכים שהעניקו הטבות כלכליות וחברתיות שונות. דוגמה בולטת לדאגה של הממלכה למצבם הכלכלי של האזרחים היא המדיניות הכלכלית שנקט יוסף במצרים, כשאסף את עודפי התבואה בשנות השבע לצורך שנות הרעב שבאו אחריהן. אולם, לא ניתן לראות בכך סוג של "מדינת רווחה". יוסף לא סיפק את התבואה בחינם לתושבי מצרים, אלא מכר אותה בכסף מלא.<sup>1</sup> במדינת הרווחה המודרנית תמיכות אלה אינן נתפסות כביטוי לרצונו הטוב של השלטון, וודאי שהן לא נועדו לסחור בהן או להשתמש בהן כדרך לקדם את האינטרסים של השליט. התמיכה מוכרת כיום כזכות אזרחית, וכחובה של המדינה לתמוך באופן אקטיבי באזרחיה הנזקקים לכך. הדבר מעלה את השאלה המרכזית של הספר: האם גם התורה מורה על צדקה ממלכתית?

כפי שנתבאר בשער הקודם, מוטלת על הציבור אחריות למתן צדקה לעניים שבתוכו. ניתן לראות את האחריות הזאת באופנים שונים: כחובה ציבורית עצמאית, כחובה הנמשכת מן המצווה האישית או כהנהגה ראויה לכל ציבור בישראל להשתמש בסמכותו לגבות מיסים לצורכי צדקה כמו לשאר צורכי הציבור. השאלה שיש לשאול היא: מיהו ה'ציבור' שעליו מדובר? במקורות חז"ל שהובאו לעיל, וכן במקורות ההלכה המאוחרים יותר, ה'ציבור' הוא 'בני העיר', ובלשוננו: הקהילה. יש מקום לשאול: האם אחריות זו מוטלת על 'בני העיר' בדווקא, או שמא המקורות עסקו ב'בני העיר' משום שזו הייתה המסגרת הציבורית הקיימת בזמנם, אך בשורשו של דבר החובה חלה על כלל ישראל? ואם נקבל את האפשרות שזוהי חובתו של העם בכללותו, יהיה מקום ללמוד מכאן שכאשר קיים שלטון יהודי מרכזי, החובה תחול עליו. לשאלה זו יוקדשו הפרקים הבאים.

### ד. צדקה ממלכתית בתורה שבכתב

לבירור סוגייה זו יש להתבונן קודם כול בתפקידי המלך וההנהגה הציבורית הלאומית, כפי שאלה עולים מן התורה שבכתב ומדברי הנביאים.

1. הרחבה על כך, בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ו.

## 1. צדקה פרטית וממלכתית בתורה

מצוות הצדקה וההלוואה נאמרו בתורה במפורש ביחס לפרט. כך בפרשת משפטים (שמות כב, כד), וכך בפרשת ראה (דברים טו, ז-יא, ועוד).<sup>2</sup> פרשות אלה עוסקות במצב האידיאלי ביותר, שבו עם ישראל חי כעם עצמאי בארצו, כל שבט יושב בנחלתו ושמיטה ויובל נוהגים בכל הלכותיהם, פרטיהם ודקדוקיהם.<sup>3</sup> ואף בזמן זה - שבחלקו הגדול התקיימה מלכות בישראל - מופנית הדרישה המפורשת לצדקה רק כלפי הפרט, בהיותו בקרבה **גיאוגרפית** לנזקק - שכנו ("באחד שעריך") או בן עמו ("בארצך").

ההתמקדות במחויבות של הפרט בולטת עוד יותר בפרשת בהר (ויקרא כה, כה-מט), שאף היא מתייחסת לתקופה האידיאלית, שבה העם כולו חי בארצו ומקיים בה את השמיטה והיובל.<sup>4</sup> בזמן כזה, כאשר נוצרים מצבים שונים של עוני - בבחינת "כי ימוך אחיך", התורה מטילה את חובת העזרה על הפרט הקרוב אליו ביותר:

כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו, ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו... וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב עמך... אחד מאחיו יגאלנו. או דודו או בן דודו יגאלנו, או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו.

בפרשה זו מדגישה התורה את האחוה **המשפחתית**, המבוססת על הקרבה **הביולוגית**, ואילו בפרשת ראה עוסקת התורה באחוה **הלאומית** ומדגישה את הקרבה **הגיאוגרפית**. וכך נאמר שם (דברים ט, ז-יא):

כי יהיה בך אביון מאחד אחיך, **באחד שעריך**, בארצך אשר ה' אלהיך נותן לך, לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיו האביון... כי לא יחדל אביון **מקרב הארץ**, על כן אנוכי מצווך לאמור: פתוח תפתח את ירך לאחיו לענייך ולאביוןך בארצך.

בכך באה לידי ביטוי גם החובה האישית גם כלפי קרובי המשפחה וגם כלפי קרובי המגורים.<sup>5</sup>

גם הציוויים על מתנות העניים שבשדה - לקט, שכחה ופאה, פרט ועוללות, וכן מעשר עני - מוטלים על הפרט, ומדרך הטבע מסייעים בעיקר לעניים החיים במרחב הגיאוגרפי הקרוב.

2. הרחבנו על כך לעיל, פרק א, 1.  
 3. בפרשת משפטים (שמות כג, י-יא): "ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה. והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חיית השדה...". ובפרשת ראה (דברים טו, א-ב): "וזה דבר השמיטה, שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו. לא יגוש את רעהו ואת אחיו".  
 4. שם בפרשה (ויקרא כה, ב-ג): "כי תבואו אל הארץ... ושבתה הארץ שבת לה'... ובשנה השביעית, שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה'... וקידשתם את שנת החמישים שנה, וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה... ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו... בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו".  
 5. עיי' ספרי, פר' ראה סי' קטז.

המיקוד של המצווה המוטלת על הפרט בסביבתו המשפחתית והגיאוגרפית מהווה רקע לצדקה הקהילתית, שעליה דיברו חז"ל, אבל אין בכך מקור לצדקה במערכת רחבה יותר. בשלוש הפרשות אין אזכור לחובה המוטלת על הממלכה, אף שהן מדברות על מצב שבו עם ישראל נהנה מעצמאות מדינית.

גם עיון בפרשת המלך בתורה (דברים יז, יד-כ) אינו מצביע על כך שהמלך נדרש לטפל בענייני כלכלה ורווחה. בפרשת המלך אין הגדרה לתפקידי המלך; ומשום כך לא ניתן ללמוד ממנה על חובת המלך לעסוק בצדקה.

על כך כתב פרופ' בנימין פורת, בספרו 'צדק דלים' (עמ' 43):

חשוב להדגיש כי עמדתה זו של התורה אינה הכרח הנובע מכך שרעיון הקמת קרן ציבורית מצוי מחוץ לאופק ראייתה. בהקשרים אחרים התורה בהחלט מכירה את אפשרות הקמתה של קרן במימון ציבורי שנועדה לתכליות שונות. כך, למשל... יוסף מתואר כמי שיצר מנגנון שעניינו אגירה ציבורית של התבואה כדי לקיים את מצרים בשנות הרעב הקשות. גם בניית המשכן נעשתה באמצעות גיוס מרוכז מבני ישראל. האפשרות של הקמת קופה ציבורית לצורך תמיכה בעניים אינה אפשרות רחוקה מן הדעת עבור התורה... 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.

פרופ' פורת (שם, עמ' 41-40) עומד על כך שבעולם העתיק היו מלכים שנקטו פעולות נמרצות למען העניים, כמו: שמיטת חובות, שחרור עבדים וחלוקה מחודשת של הקרקעות; אולם התורה הפקיעה את כל הפעולות הללו משיקול דעתו של המלך וקבעה להם זמנים שאינם תלויים ברצונו, ואף אינם תלויים כלל בקיומה של מדינה עצמאית. בכך היא שללה מן השלטונות את היכולת לקנות את לבו של העם באמצעות פעילות חברתית ברמה הממלכתית.

## 2. צדקה ממלכתית - מצווה מדברי נביאים?

גם עיון בפרשת המלך בספר שמואל א (פרק ח), אינו מוביל למסקנה שהמלך אחראי על הטיפול בענייני חברה וכלכלה. ניכר כי העם מגדיר את תפקיד המלך בצמצום רב. בתחילת הפרק אומרים זקני העם לשמואל (פס' ה): "שימה לנו מלך לשופטנו ככל הגויים". בהמשך הדברים אומר העם (פס' ט): "והיינו גם אנחנו ככל הגויים, ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו". ומפרש הרד"ק: "ושפטנו מלכנו - בדברי הדיינין, או פירוש, ייקח משפטנו מיד אויבינו, כמו 'שופטני ה' וריבה ריבי' (עפ"י

תהילים מג, א). אם כן, תפקידו של המלך הוא רק במה שקשור בהפעלת כוח - כלפי פנים (משפט) וכלפי חוץ (מלחמות). ואין שם התייחסות לרעיון שתפקידו של המלך הוא גם טיפול במצוקות הכלכליות של האזרחים.<sup>6</sup>

בהקשר לכך כותב פרופ' בנימין פורת (שם, עמ' 42, הע' 77):

צריך לזכור כי בשונה מהממלכות החזקות והריכוזיות המוכרות לנו מן העת העתיקה, התורה רואה לנגד עיניה ממלכה שהשלטון המרכזי בה הוא בעל סמכויות מוגבלות... הדבר אינו מחליש את הטענה בדבר העדפתה של התורה להטיל את האחריות לשלומה של העני על כתפי היחידים, ואולי דווקא מחזק אותה.

עיון נוסף בספר שמואל יכול להראות כי תפקידו של המלך הוא גם בתחום החברתי-כלכלי. וכך נאמר על דוד (שמו"ב ח, טו): "וימלוך דוד על כל ישראל, ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו". פסוק זה מתאר את מעשיו של דוד בפועל,<sup>7</sup> אבל לא את מה שנדרש ממנו לעשות.<sup>8</sup>

מדבריה של מלכת שבא לשלמה (מל"א י, ט) עולה גם הציפייה מן המלך לעשות צדקה: "יהי ה' אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כיסא ישראל... וישמך למלך לעשות משפט וצדקה". וכן בנבואת ישעיהו (י, ט) על חזקיהו או על המשיח: "למרבה המשרה ולשלום אין קץ, על כיסא דוד ועל ממלכתו, להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם".

בנבואת ירמיהו הדברים מופיעים כציווי מפורש. וכך אומר ירמיהו ליהויקים (כב, ג): "כה אמר ה': עשו משפט וצדקה, והצילו גזול מיד עֲשׂוֹק, וגר יתום ואלמנה אל תונו,

6. וכן עולה מדברי הפירוש המיוחס לרש"י לפסוק (דהי"א יא, ג): "ויבואו כל זקני ישראל אל המלך חברונה ויכרות להם דויד ברית בחברון לפני ה', וימשחו את דויד למלך על ישראל". על תוכנה של הברית הוא כותב: "כאותו ברית שכרת יהוידע, דכתיב (מל"ב יא, ז), 'ויכרות יהוידע את הברית בין ה' ובין המלך ובין העם להיות לעם לה'... וגם בין המלך ובין העם להיות לו לעבדים כמשפט המלך, וגם המלך לעשות כחוק לעבדיו ללחום מלחמותם". רש"י אינו מזכיר שם חובות נוספות שנכללו בברית שבין המלך לבין העם. הרחבה של דיון זה, בקשר לדעת הרמב"ם, תובא לקמן (פרק ה).

7. עי' 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ג סע' רסז, עמ' 1305). ושם (הע' 25) הוא מונה מנהיגים רבים שעשו צדקה.

8. מסתבר שכל מעשה של המלך שאנו מוצאים בתנ"ך, כאשר פשוטו של מקרא, הפרשנים וחז"ל מתייחסים אליו כמעשה חיובי - יש לראותו כערך שעלינו לאמץ גם במדינה בת זמננו. וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "המדינה והקורונה", פרק ב ('מכת מדינה' עמ' 13): "יש ללמוד מהכשרים שבמלכים כיצד רואה היהדות את אחריותו של השלטון לאזרחיו... דוד היה אמנם גם גיבור מלחמה, אולם כמלך ראה את תפקידו המרכזי בבניית חברה טובה". עם זאת, אף שניתן ללמוד מדברים אלה שזוהי הנהגה ראויה, אין בכך כדי להוכיח שהדבר מהווה חובה הלכתית. ואכן, אנו רואים ב"אישא אחת מנשי בני הנביאים" שאינה פונה אל המלך במצוקתה הכלכלית אלא אל אלישע הנביא (מל"ב ד, א-ז); וכן ראינו אצל אחאב (אף שלא בכל דבר נהג בניגוד לתורה), שבזמן בצורת דאג רק לבהמותיו ולא לכלל הציבור (מל"א יח, ה), ומכאן שאין לראות את הצדקה כחלק מחובותיו של המלך.

אל תחמוסו, ודם נקי אל תשפכו במקום הזה". בהמשך הפרק (פס' טו-טז) מוסיף הנביא ומשווה בין היוקים לאביו, יאשיהו: "אביך הלוא אכל ושתה ועשה משפט וצדקה, אז טוב לו. דן דין עני ואביון, אז טוב. הלוא היא הדעת אותי, נאום ה'". בפרק הבא (כג, ב-ו) ירמיהו מוכיח את מנהיגי העם, תוך שהוא מגדיר את תפקידו של מנהיג בישראל: "כה אמר ה' אלהי ישראל על הרועים הרועים את עמי, אתם הפיצתם את צאני ותדיחום ולא פקדתם אותם; הנני פוקד עליכם את רוע מעלליכם, נאום ה'... הנה ימים באים, נאום ה', והקימותי לדוד צמח צדיק, ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תיוושע יהודה וישראל ישכון לבטח, וזה שמו אשר יקראו: ה' צִדְקָנו".<sup>9</sup> בהמשך לכך, הוא מנבא על זמן הגאולה (לג, טו-טז): "בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח צדקה, ועשה משפט וצדקה בארץ. בימים ההם תיוושע יהודה וירושלים תשכון לבטח, וזה אשר יקרא לה: ה' צִדְקָנו".

גם יחזקאל (מה, ט-י) מצווה את נשיאי ישראל לעשות צדקה: "כה אמר ה' אלהים: רב לכם נשיאי ישראל, חמס ושוד הסיירו, ומשפט וצדקה עשו, הרימו גְרוֹשׁוֹתֵיכֶם מעל עמי, נאום ה' אלהים. מאזני צדק ואיפת צדק ובת צדק יהי לכם".

האם יש להסיק מכל זה שעל המלך מוטלת מצוות עשה מדברי נביאים להקים מערכת של צדקה ממלכתית?

על שאלה זו עונה הרב יעקב אריאל במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית" (פרק ז-ח; תחומין' מ, עמ' 174-173). הוא מתייחס שם לנבואת ירמיהו (פרק כב), שבה הוא משבח את יאשיהו ש"עשה משפט וצדקה" ו"דן דין עני ואביון", וכותב:

ירמיהו... מציג את יחודה של מדינה ישראלית כמי שייעודה אינו רק קיומה של מסגרת חברתית בעלמא, אלא חברה השוחרת צדקה ומשפט.

יש להבחין בין צדק לצדקה. צדק הוא שמירת חוק וסדר, צדקה היא חסד. כאמור, מלכי ישראל מלכי חסד הם, ולכן הציפייה ממלכות ישראלית היא שלא תסתפק בחברה רגילה של חוק וסדר, אלא של צדקה וחסד. לדוגמא, שהפערים בחברה לא יהיו עמוקים מדי, שלא יהיה אדם ללא קורת גג ראויה, שלא יימצא זוג שיימנע מלהקים משפחה בגלל העדר דיור מינימאלי, שלכל אדם תהיה תעסוקה, שחולה לא ימתין במיון זמן רב מדי וכו'. מסר זה של מדינת צדקה ומשפט עובר כחוט השני בכל התנ"ך. זהו תפקידה העיקרי של המלכות. וכן מצינו לדוד שהעדיף את העיקר והותר את ניהול הצבא ליואב:

9. על פסוק זה כותב הרב קוק זצ"ל ('שמונה קבצים', ז, סא): "מנהיגי המדינות, וכל הגאונים החברתיים, הם מושרשים ביסוד השקפת הפירוד, בכוח המדמה, המראה את המציאות בתכונתה המפורדה, ואין העולם כדאי עדיין להנהיגה הבאה מתוך השקפת האחדות בטהרתה. תוכן אורו של משיח, מושב כיסא ד' בעולם, 'זוה שמו אשר יקראו ד' צדקנו', בנוי הוא על פי יסוד השקפת האחדות המציאותית, כשהיא מתגברת כל כך עד שהיא חודרת בכל הפרטים ובכל העלילות כולם...". בכך הוא מניח את התשתית הרעיונית לציפייה מן המלך לעסוק בצדקה מתוך תודעה של אחדות לאומית היוצרת ערבות הדדית בממלכתו.

"ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו. ויואב בן צרויה על הצבא" (שמו"ב ח, טו-טז). וכן שלמה כשביקש: "לב שומע לשפוט את עמך" (מל"א ג, ה), ולא נצחון צבאי ורווחה כלכלית.

לקמן נראה שיש בהבנת הפסוקים הללו צדדים לכאן ולכאן.

### 3. משמעות המילה 'צדקה' בתנ"ך

כדי לענות על השאלה האם יש מצווה מדברי נביאים על המלך לעסוק בצדקה, עלינו להבין את משמעותה של המילה 'צדקה' בלשון התנ"ך. מפשוטו של מקרא אין הכרע חד-משמעית לשאלת משמעותה מילה זו, אם היא מתת חסד, כמו שהיא בעברית המודרנית, או שזהו שם נרדף בלשונו לצדק או יושר, כפי שבפסוקים רבים בתנ"ך מופיעה הצדקה בצלע שנייה של הפסוק כמקבילה ל'מישרים'<sup>10</sup> או 'משפט'. גם בנבואות ירמיהו ויחזקאל שהבאנו לעיל עומדים המשפט והצדקה לצד "דין עני ואביון", ומנוגדים לגזל, חמס, הונאה ועושיק עניים, ולא להימנעות מעשיית חסד.

משמעותה הלשונית של המילה 'צדקה' הייתה שנויה במחלוקת כבר בתקופת המשנה, ובגמרא (סנהדרין ו, ב) מובאת מחלוקת בין התנאים. הדעה הראשונה סוברת ש'צדקה' היא אכן מתת חסד:

איזהו משפט שיש בו שלום? - הוי אומר: זה ביצוע [=פשרה]. וכן בדוד הוא אומר: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה". והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה, וצדקה אין משפט! אלא איזהו משפט שיש בו צדקה? - הוי אומר: זה ביצוע. אתאן לתנא קמא: דן את הדין, זיכה את הזכאי וחייב את החייב, וראה שנתחייב עני ממון ושילם לו מתוך ביתו - זה משפט וצדקה, משפט לזה, וצדקה לזה, משפט לזה - שהחזיר לו ממון, וצדקה לזה - ששילם לו מתוך ביתו.

דעה אחרת סוברת ש'צדקה' היא סוג של צדק משפטי:

קשיא ליה לרבי: האי "לכל עמו"? 'לעניים' מיבעי ליה! אלא... משפט לזה - שהחזיר לו ממון, וצדקה לזה - שהוציא גזילה מתחת ידו.

יש להעיר כי גם לפי הדעה הראשונה, לא עולה מן הכתוב שדוד עסק בצדקה ברמה הממלכתית, אלא שעשה מעשי צדקה עם עניים שנתחייבו בפניו בדין; ולכל היותר ניתן ללמוד מכך על הציפייה מן המלך לתת צדקה ברמה האישית יותר מאנשים אחרים.

10. את המילה 'מישרים' מפרש הרש"ר הירש כמושג ביניים, בין 'משפט' ל'צדקה', ומשמעותה היא "ויתור מרצון על תביעות משפטיות המבוססות למדי, וזהו יישור בהתאם לנסיבות" (פירושו לתהילים ט, ט). פרופ' בנימין פורת ('צדק דלים', עמ' 39-40) עומד על פירושה של המילה 'מישרים' בשפות אחרות במזרח הקדום.



מדרשי אגדה נוספים מפרשים את הביטוי "משפט וצדקה" שנאמר במלכי ישראל, כמתן צדקה לעניים, וכמשמעותה של המילה כיום. דוגמה לכך – במדרש משלי (יד, לד):

גדולה צדקה שנשתבח בה דוד מלך ישראל, שנאמר: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו". גדולה צדקה שבה נשתבח שלמה המלך, שנאמר: "יהי ה' אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כיסא ישראל באהבת ה' את ישראל לעולם, וישימך למלך לעשות משפט וצדקה".<sup>11</sup>

גם בין מפרשי התנ"ך מצויים שני המובנים למילה צדקה, וישנם רבים שמפרשים אותה פעם אחת במובן אחד ופעם אחרת במובן אחר, על פי ההקשר של הפסוק. גם חוקרים שונים האריכו, איש איש בדרכו, לבאר את המילה הזאת בדרכים מגוונות.<sup>12</sup> המילה צדקה מתפרשת כמתת חסד,<sup>13</sup> כמילה נרדפת לאמת,<sup>14</sup> כדבר העתיד להתקיים,<sup>15</sup> כמילה נרדפת לישועה,<sup>16</sup> כסוג של צדק,<sup>17</sup> או כ"יושר ואמת בהערכת

11. במקום נוסף במדרש משלי (טז, לא): "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא" (משלי טז, לא). אם ראית אדם שהוא מתעסק בתורה ובמעשים טובים ובגמילות חסדים, עתיד לזכות לעטרת שיבה... וכן בדוד, 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו', וכתוב (מל"א א, א), 'המלך דוד זקן בא בימים'. וכן בתנא דבי אליהו זוטא (פרשה א), בתוך רצף דרשות בעניין צדקה: "אבותינו הראשונים, מפני מה זכו בעולם הזה ולימות המשיח ולעולם הבא? מפני שנהגו עצמן בצדקה... דוד לא נשתבח אלא בצדקה, שנאמר: 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה'".

12. ע"י דעת מקרא (משלי י, ב; דניאל ד, כד); פרופ' נחמה ליבוביץ' (עיונים בספר בראשית, עמ' 122-123); הרב ד"ר רפאל פוזן ('פרשגן' בראשית יח, יט והע' 54; ויקרא יט, טו והע' 66); פרופ' בנימין פורת ('צדק דלים' עמ' 70-71 והע' 58-61).

13. חזקוני ומלבי"ם בראשית טו, ו; מצודת דוד ורד"ק ישעיהו מו, יב; אברבנאל שמו"ב ח, טו; משך חכמה בראשית יח, יט; ועוד.

וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "המדינה והקורונה", פרק ב ('מכת מדינה' עמ' 13): "יש להבחין בין צדק לצדקה. צדק הוא שמירת חוק וסדר, צדקה היא חסד, מעבר לחוק. כאמור, מלכי ישראל מלכי חסד הם, ולכן הציפייה ממלכות ישראלית היא שלא תסתפק בחברה רגילה השומרת על חוק וסדר, אלא תוביל לחברה שיש לה ייעוד של צדקה וחסד".

14. ר' יוסף אבן קספי (בראשית טו, ו).

15. דעת מקרא (בראשית טו, ו); רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"א).

16. רש"י ומלבי"ם (ישעיהו מו, יב); דעת מקרא (ישעיהו ה, יז; נו, א; נט, ט; תהילים כב, לב; כד, ה; לא, ב; עא, טו).

17. רש"י, ראב"ע ואברבנאל (בראשית טו, ו); מלבי"ם (יחזקאל מה, ט). ניתן ללמוד זאת מן הפסוק במשלי (טז, יב): "תועבת מלכים עשות רשע כי בצדקה ייכון כיסא". מן ההקשר של הפרק ניתן ללמוד כי מדובר על צדק משפטי ולא על מתת חסד. וכך נאמר שם (פס' ח-יג): "טוב מעט בצדקה מרוב תבואות בלא משפט... קסם על שפתי מלך, במשפט לא ימעל פיו. פלס ומאזני משפט לה' מעשה כל אבני כיס... רצון מלכים שפתי צדק ודובר משפטים יאהב".

לעומת זאת כותב בעל הפירוש למסכת תענית המיוחס לרש"י (ח, א ד"ה שנאמר): "אמת מארץ תצמח - אז צדק משמים נשקף. 'צדקה' אין כתיב כאן, אלא 'צדק' - דמשמע דין". ומכאן ש'צדקה' שונה מ'צדק'.

המשפט<sup>18</sup>. יש אומרים ש'צדקה' היא מושג ביניים, שבין 'צדק' ל'משפט'.<sup>19</sup> ויש אומרים ש'צדקה' היא קיום המצוות שבין אדם למקום, בשונה מ'משפט', שהוא המצוות שבין אדם לחבירו.<sup>20</sup>

גם בהקשר למטבע הלשון "משפט וצדקה" שנאמר על המלכים בישראל, ישנם פירושים שונים ומנוגדים: יש המפרשים אותו כעשיית צדק במשפט.<sup>21</sup> יש המפרשים אותו כצדקה לעניים, במובנה של המילה צדקה כיום.<sup>22</sup> דעה נוספת מפרשת גם היא את ה'צדקה' בהקשר זה כדאגה לעניים, אבל מבחינה בין 'צדקה' לבין 'חסד' ורואה את הצדקה כמושג ביניים, בין חסד לדין.<sup>23</sup> ולכן לא ניתן להוכיח שבהקשר הזה המילה 'צדקה' תתפרש בהכרח על פי המובן שלה כיום.

אומנם מדברי הנביאים עולה בבירור חובתו של המלך לדאוג לעניים, שהם החולייה החלשה בחברה. אולם מה שנכתב במפורש הוא החובה שמוטלת כלפיהם בתחום המשפטי, להבטיח שיזכו למשפט הוגן ושלא ייפגעו מתגרת ידם של החזקים העושקים אותם. החובה של המלך לעסוק בצדקה, במובנה המקובל כיום, אינה מפורשת בתורה או בספרי הנביאים והכתובים, מאחר שיש פירושים שונים למילה 'צדקה'. לכן לא ניתן להוכיח שחובתו של המלך לעניים כוללת בתוכה גם עזרה כלכלית ברמה הממלכתית.

אף אם ננקוט כדעה הסוברת שיש לפרש את המילה 'צדקה' כסיוע כלכלי לעניים, לא מעט פרשנים כותבים שהצדקה של המלך נעשתה מכיסו הפרטי<sup>24</sup> ולא מאוצר

18. דעת מקרא (שמו"ב ח, טו).

19. רמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ב ה"ד; מורה הנבוכים ח"ג פנ"ג); רלב"ג (שמו"ב ח, טו); רד"ק (ירמיהו ט, כג; וגם אברבנאל שם הולך בכיוון דומה); רש"י הירש ודעת מקרא (בראשית טו, ו); ר"ד סולובייצ'יק (ימי זיכרון' עמ' 43-44; 'האדם ועולמו' עמ' 71). ועי' לקמן, פרק ה, 2.

20. מלבי"ם (ישעיהו ט, ו, ביאור המילות; ירמיהו כב, טו).

21. רש"י (דה"א יח, יד); אברבנאל (בראשית טו, ו; ירמיהו כ, ה); מעייני הישועה, מעיין י תמר ד; דעת מקרא (שמו"ב ח, טו; ירמיהו פרק כב פס' ג ופס' טו).

22. רד"ק, אברבנאל, מצודת דוד ומלבי"ם (שמו"ב ח, טו); דרך מצוותיך (מצוות מינוי מלך, דף קח, ב). פרופ' משה ויינפלד, במאמרו 'משפט וצדקה בישראל ובעמים', פרק א ('מבקשי צדק', עמ' 252) מעלה אפשרות שלישית: לדעתו משמעות המונח 'משפט וצדקה' כלל אינה קשורה להליך משפטי של עשיית צדק, אלא רק לעשיית טוב ועזרה לחלש. ושם (עמ' 254-252) הוא מבסס את הפירוש הזה על השוואה לתעודות מלכותיות ממצרים וממסופוטמיה באותה תקופה ולמונחים דומים בשפות השמיות של המזרח הקדום. ועי' בתגובתו של פרופ' יעקב בזק, במאמרו "למשמעות הצמד משפט וצדקה במקרא" ('בית מקרא' גיליון לב, עמ' 135-148).

23. רלב"ג (שמו"ב ח, טו). עי' לעיל, הע' 19.

24. אברבנאל (שמו"ב כב, כא); רד"ק (תהילים עב, טו); ספורנו (שם פס' ד, ועי' בפירושו לפס' טו); מלבי"ם (שם פס' יג ופס' טו); מהר"ם אלשיך (שם פס' י ופס' טו); מצודת דוד (שמו"ב ח, טו). וכך מפורש על חזקיהו (דה"ב ל, כד) שנתן לעם בהמות לקורבן, ועל יאשיהו (שם לה, ז), שנתן את הקורבנות לעם "מרכוש המלך". גם בספר נחמיה (ה, י-יא) נאמר שהוא שמט את חובותיהם של העניים כלפי באופן אישי ולאחר מכן תבע גם מן העשירים לשמוט כמוהו את חובותיהם של העניים כלפיהם, ולא השתמש בקופה הציבורית לשם כך. עי' בהרחבה בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ד, ופרק ה, 2.

הממלכה,<sup>25</sup> ולכן לא ניתן להוכיח מכאן שישנה חובה הלכתית לקיים מערכת צדקה ממלכתית.<sup>26</sup>

לעומת כל זה, הרב יעקב אריאל<sup>27</sup> הולך על פי משמעותה העכשווית של המילה 'צדקה' ומעיר: "כתוב שדוד עשה צדקה 'לכל עמו', ולא מסתבר שיכול היה לפרנס את כל עניי ישראל מכספו הפרטי".<sup>28</sup> הרב אריאל מרחיב על כך במכתב ברכה לספר 'שולחן מלכים' (כרך א):

עיקר תפקידו של המלך הוא התמסרות למשפט וצדקה, כמו שנאמר בדוד (שמו"ב ה, טו)... ואילו על הצבא מונה יואב (שם, פס' טז). לדעת הר"ח (סנהדרין כ, ב),<sup>29</sup> התנגדות שמואל למינוי מלך הייתה בגלל שהעם רצה מלך שיילחם את מלחמותינו.<sup>30</sup> ואכן שמואל עצמו בדברי תוכחתו לעם אומר זאת במפורש: "ותראו כי נחש מלך בני עמון בא עליכם, ותאמרו לא כי מלך ימלוך עלינו" (שמו"א יב, יב). יש כאן מסר חשוב. עיקר תפקידו של המלך הוא בפנים - בצדקה ומשפט. ואכן זו הייתה בקשת שלמה מה' (מל"א ג, ט, ור' תהילים עב). ומכאן גם תפקידה העיקרי של 'מדינת הלכה' ממלכתית ישראלית; ודוק.

לדעתו, מצוות הצדקה הממלכתית מעוגנת בדברי הנביאים.<sup>31</sup>

- 
- לעיל בפרק זה הבאנו את דברי הגמרא (סנהדרין ו, ב), שאת הצדקה שדוד היה עושה עם העני שהתחייב בדיון "שילם לו מתוך ביתו". גם על ר' יהודה הנשיא מסופר בגמרא (כלה רבתי פרק ב; ב"ב ח, א) שפתח אוצרות בשנת רעב וחילק לתלמידי חכמים עניים, וכאשר חשב בטעות שנתן למי שלא היה תלמיד חכם, אמר: "אוי לי שנתתי מפתי לעם הארץ". ומשמע מלשון זו שמדובר באוצרו הפרטי של רבי ולא מן התקציב הציבורי שעמד לרשותו כנשיא. לאור זה גם מובן מדוע נתן רק לתלמידי חכמים, מפני שאילו היה נתון מאוצרות השייכים לציבור, כיצד יכול היה למנוע סיוע חיוני מעמי הארצות?
- נאמר בגמרא (סנהדרין מט, א): "ויואב יחיה את שאר העיר (דה"א יא, ח) - אמר רב יהודה, אפילו מוניני וצחנתא טעים פריס להו". ומפרש רש"י (ד"ה פריס להו): "משלח להם למזונות, לעניים של עיר". ומוסיף (ד"ה פריס): לשון פרס, שנוטלין מבית המלך". ואילו היד רמ"ה מפרש שיואב נתן להם משלו.
25. היה מקום לטעון שבעולם העתיק לא הייתה הפרדה בין אוצר המלכות לבין רכושו הפרטי של המלך, שלא כמקובל בתפיסת השלטון המודרנית (כך אמרה לנו ד"ר נילי סמט, מהמחלקה למקרא באוניברסיטת בר אילן). אולם נראה שהפרשנים נקטו אחרת. ועיי' לקמן (הע' 99), שם נידונה דעת הרמב"ם בשאלה זו. ועיי' בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ה, 2 והע' 33.
26. ישנם מקומות נוספים בתנ"ך העוסקים בצדקה של המלך, אולם אין בהם לשון ציווי, ולכן לא עסקנו בהם כאן.
27. בהערה למאמר 'אורות החברה', פרק ה, 1 הע' 94 'זחי אחיך עמך', עמ' 123).
28. בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו" (פרק ה, 2), הבאנו סימוכין לכך מדברי הנצי"ב.
29. וכך כותב רבינו חננאל: "זקנים כהוגן שאלו, שנאמר, ועתה שימה לנו מלך לשופטנו, ועמי הארץ הן שקלקלו ואמרו, ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".
30. עמד על כך גם הרש"ר הירש בפירושו לברכת יעקב ליהודה (בראשית מט, יא) ובפירושו לפרשת המלך (דברים יז, יד), שתפקיד המלך הוא דווקא הנהגת העם בעת שלום, לאחר שנסתיימו המלחמות לכיבוש הארץ. ועיי' 'שולחן מלכים' פ"א ה"ב, הע' 24.
31. וכך כתב גם במאמרו 'המדינה והקורונה', פרק ב ('מכת מדינה' עמ' 13).

אולם כפי שכתבנו לעיל, אין מפסוקים אלה ראייה מוכרחת - הן משום שהמילה 'צדקה' יכולה להתפרש באופן אחר, הן משום שייתכן שהדרישה של הנביאים מן המלך לעסוק בצדקה אינה מתייחסת לרובד הממלכתי אלא לרובד האישי. על כך יש להוסיף את דברי הרד"ק (יחזקאל לד, ב): "למה נתמנו רועים? אלא לרעות אותם דעה ובינה והשכל, כמו שנאמר בודד שהיה רועה נאמן: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו". ומכאן שעל המלך לקחת אחריות חינוך את העם לערכי המשפט והצדקה ולא לעשות את זה במקומו.

לכך יש להוסיף שבדברי חז"ל - במשנה ובתוספתא, בתלמודים ובמדרשי ההלכה, לא מצאנו מקור שקובע **חובה הלכתית** על המלך או הממלכה לעשות צדקה - לא כמצוות עשה מדברי נביאים ולא כמצווה מדרבנן, וההתייחסות היחידה של חז"ל לצדקה הציבורית היא בהקשר הקהילתי. וייתכן אפוא שהצדקה הממלכתית היא ערך חשוב שראוי למלך להנהיג אותו במדינה אבל אינו מהווה חובה הלכתית פורמלית.

אף אם נסיק מדברי הנביאים את מושג הצדקה הממלכתית, אין זה בא למעט מן המצווה המוטלת על כל אדם באופן אישי. הצדקה האישית מודגש בנבואת ישעיהו (נח, ו-י): "הלוא זה צום אבחרהו... הלוא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכיסיתו ומבשרך לא תתעלם... ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע". לאור זה נראה לומר, שכל מה שכתוב על העיסוק של המלך בצדקה הוא רק אחריות שלו להביא לכך שכל אחד מבני העם יקיים את המצווה המוטלת עליו; ומתוך כך העם הוא זה שיקיים מערכת צדקה נרחבת בכל הרמות - האישית, המשפחתית, הקהילתית, השבטית והלאומית.

#### 4. צדקה ממלכתית ב'בית האוצר'

ראייה נוספת לצדקה ממלכתית ניתן להביא מ'בית האוצר', שעליו נאמר בנבואת מלאכי (ג, י): "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת, אמר ה' צב-אות, אם לא אפתח לכם את ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די". הרב יעקב אריאל הביא הוכחה מכאן למצוות הצדקה הממלכתית. וכתב:<sup>32</sup> "ומשמע ש'בית האוצר' במקדש שימש מרכז חלוקה למעשרות - כולל גם מעשר עני - לכלל עניי המדינה".

'בית האוצר' התקיים בשלהי ימי הבית הראשון ובתחילת ימי הבית השני, ובאמצעותו חולקו התרומות והמעשרות על ידי מוסד ציבורי מסודר. אומנם לא מדובר שם על מלכות ועל מדינה, אבל בהחלט מדובר על מערכת כלל ארצית שאיננה מערכת קהילתית גרידא.

32. בהערה למאמר 'אורות החברה', פרק ה, 1, הע' 93 ('וחי אחיך עמך', עמ' 123).

הרב אריאל דייק מלשון הפסוק, האומר: "הביאו את כל המעשר", ומסיק שבית האוצר במקדש שימש מרכז חלוקה לכל המעשרות - כולל מעשר עני - לעניי המדינה. ולדעתו יש להוכיח ממוסד זה שחובת הציבור לעניים אינה מצטמצמת לרמה הקהילתית, אלא נעשית ברמה לאומית וממלכתית. לדעתו, אומנם מדובר כאן רק על מעשר עני, אבל יש ללמוד מכך את העיקרון שמערכת ציבורית גדולה עדיפה על מערכת פרטית או קהילתית.

קדם לו ה'תורה תמימה' (דברים יב, ה), הסובר שפעילותו של בית האוצר הקיפה גם את מתנות העניים ולא רק את התרומות לכוהנים והמעשר ללויים.<sup>33</sup> הוא דן בדברי הגמרא במסכת ראש השנה (ד, ב):

חייבי דמים וערכין... עולות ושלמים, **צדקות** ומעשרות, בכור ופסח, לקט שכחה ופאה [מצוה להביא ברגל שפגע תחילה, שנאמר: "ובאת שמה, והבאתם שמה"].

על כך הוא מעיר (הערה כד):

ר"ל, בעת שתבוא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו ותיתן כל חוב שעליך לשם, ולכן אם הגיע הרגל ולא הביא הרי זה ביטל מצוות עשה.

ומוסיף:

כבר כתב הרמב"ן בנימוקיו כאן, דעל דרך הפשט "הזכיר הכתוב שיביא שם המעשר והתרומה שיתן אותם לכוהנים וללויים משרתי המקדש... כעניין שנאמר, 'הביאו את כל המעשר אל בית האוצר'... וכן יסדו בבית שני בתרומות ובתרומת המעשר שיביאום למקדש". ופשוט דהוא הדין **בשאר מתנות עניים**, שכן כללם הכתוב עם הכוהן והלוי בכ"מ בתורה... הנה כן הוא פשטות הכתוב המתאמת גם עם דעת חז"ל מפורש.

ניתן להביא ראייה לכך שבית האוצר היה מיועד לעניים, מדברי בעלי התוספות בסוגיה העוסקת בקנס שהטיל עזרא על הלויים (כתובות כו, א), ושם מובאת מחלוקת אם הקנס היה לכוהנים או לעניים. על כך כתבו בעלי התוס' (כתובות כו, א ד"ה בתר):

וה"ר יוסף פירש מדכתיב: "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר", דבית האוצר היה לשכה שתיקן עזרא לתת שם תרומת הכוהנים... וכיוון שאומר להביא שם המעשר, אם כן של כוהנים הוא... ולמ"ד "לעניים" נקט "אל בית האוצר" משום דכוהנים עניים שכיחי טפי... אי נמי "אל בית האוצר" - לא ליתן לכוהנים אלא **לחלק לעניים**...

33. בגמרא (תענית ט, א) למדו מפסוק זה שבנתינת המעשרות מותר לנסות את הקב"ה. מקורות רבים מצביעים על כך שעיקרון זה נאמר גם על צדקה: טור יו"ד סי' רמז; רמ"א שם סע' ד (וכן אחרונים רבים שם); רבנו יונה (שערי תשובה שער ג אות ל; פירוש למסכת אבות פ"ג מ"ג); של"ה (שער האותיות, קדושת האכילה אות קכה; מסכת מגילה, פרק נר מצווה אות כה); החפץ חיים (אהבת חסד ח"ב פרק יח סע' א). ולעומתם כתב בשאלת יעבץ (ח"א סי' ג) שאין הדברים אמורים אלא בתרומות ומעשרות ולא בצדקה. וייתכן שלכך התכוון גם הבית יוסף שם. אבל לכ"ע מעשר עני בכלל הברכה.

לפי ההסבר השני של התוס' בעניין "קנסא לעניים" שימש בית האוצר את העניים.<sup>34</sup> אולם יש לציין שהסבר זה אינו מובא במקבילה בתוס' הרא"ש (ד"ה מפני),<sup>35</sup> ומאחר שגם בתוס' שלפנינו יש הסבר נוסף, אין להוכיח מכאן שבית האוצר היה מיועד למעשר עני, אלא דווקא לתרומה.

ראיה נוספת לכך שבית האוצר שימש גם לחלוקת מעשר עני, ניתן להביא מדברי הספרי המתייחסים למה שנאמר במעשר עני (דברים יד, כח), "והנחת בשעריך". ועל כך נאמר שם: "והנחת בשעריך - אם אין שם עני, הניחו באוצר". אולם שם מדובר על מצב שבו בעל המעשר אינו מוצא עני לתת לו את המעשר, ואין ללמוד מכאן שבית האוצר הוא הדרך העיקרית לחלוקת מעשר העני. יתרה מכך כותב הרש"ר הירש (שם): "בספרי אמרו שאם אין בעל הפירות יכול לחלק אותם בעצמו, יתן אותם לאוצר העניים של העיר". ולדעתו לא מדובר על מערכת ארצית אלא על מערכת מקומית-קהילתית.

ניתן לדחות את הראיה מ'בית האוצר' מנימוקים נוספים:

א. לדעת הרמב"ן (דברים יב, ו), האברבנאל, המצודות והמלבי"ם (מלאכי ג, י), שימש 'בית האוצר' שבמקדש למתנות המיועדות **לעובדי המקדש**,<sup>36</sup> שהם הכהנים והלוויים. לא מדובר בהקשר זה על מעשר העני, שכן העניים לא עבדו במקדש; וכן משמע מדברי בעל 'עקידת יצחק' (שער כה ושער מז). במקום אחר (שער צד) מביא בעל העקידה בהקשר לכך את הכתוב על חזקיהו בספר דברי הימים ב (לא, ד-ו):

ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלוויים, למען יחזקו בתורת ה'. וכפרוץ הדבר הרבו בני ישראל ראשית דגן, תירוש ויצהר ודבש וכל תבואת שדה, ומעשר הכול לרוב הביאו. ובני ישראל ויהודה היושבים בערי יהודה גם הם מעשר בקר וצאן ומעשר קדשים המקודשים לה' אלהיהם, הביאו ויתנו ערימות ערימות.

ומכאן מוכח שבית האוצר היה מיועד רק למתנות כהונה ולוייה ולא למתנות עניים.

כך עולה גם מפסוקי האמנה שנכרתה בספר נחמיה (י, לח-מ), שבהם מוזכרות רק מתנות הכהונה והלווייה:

ואת ראשית עריסותינו ותרומותינו ופרי כל עץ, תירוש ויצהר, נביא לכהנים אל לשכות בית אלהינו, ומעשר אדמתנו ללוויים, והם הלוויים המעשרים בכל

34. וכך גם בקרבן העדה (סוטה פ"ט ה"א ד"ה בראשונה וד"ה ושלש).

35. ואכן הפני משה (סוטה שם ד"ה בראשונה) מפרש שמדובר שם על המעשר הראשון, שחלק ממנו ניתן לעניים מפני שהוא חולין.

36. כך מוכח גם מדברי מהר"י קורקוס (הל' מעשר פ"א ה"ד): "דאוצר היא לשכה שתיקן עזרא לתת שם תרומת הכהנים, כדמשמע בעזרא... וכיוון שציווה לתת שם מעשר, א"כ הוא לכהנים לבד". ומכאן שיבית האוצר' לא היה מיועד לעניים.

ערי עבודתנו. והיה הכוהן בן אהרן עם הלויים בעשר הלויים, והלויים יעלו את מעשר המעשר לבית אלהינו, אל הלשכות לבית האוצר. כי אל הלשכות יביאו בני ישראל ובני הלוי את תרומת הדגן, התירוש והיצהר, ושם כלי המקדש והכוהנים המשרתים והשוערים והמשוררים.

וכן שם (יב, מד-מז):

ויפקדו ביום ההוא אנשים על הנשכות לאוצרות לתרומות לראשית ולמעשרות, לכנוס בהם לשדי הערים מנאות התורה לכוהנים וללויים, כי שמחת יהודה על הכוהנים ועל הלויים העומדים... וכל ישראל בימי זרובבל ובימי נחמיה נותנים מניות המשוררים והשוערים דבר יום ביומו, ומקדישים ללויים, והלויים מקדישים לבני אהרן.

ושם (יג, ד-יד), מסופר על היישום של הנחיה זו:

ושם היו לפעמים נותנים את... מעשר הדגן, התירוש והיצהר, מצוות הלויים... ותרומת הכוהנים... ואדעה כי מניות הלויים לא ניתנה... ואריבה את הסגנים, ואומרה: מדוע נעזב בית האלהים... וכל יהודה הביאו מעשר הדגן והתירוש והיצהר לאוצרות. ואוצרה על אוצרות שלמיה הכוהן וצדוק הסופר ופדיה מן הלויים... כי נאמנים נחשבו, ועליהם לחלוק לאחיהם.

ומכל זה עולה שלבית האוצר הובאו רק מתנות כהונה ולוייה.

ב. הר"ן (נדרים נה, א ד"ה וכפרוץ הדבר) מנמק את תקנתו של חזקיהו וכותב: "מקרא הוא בדברי הימים, דבימי חזקיה לא היו זריזין להפריש תרומות ומעשרות, עמד חזקיה ותיקן שיביאו אותם בית ה'". מדבריו משמע שאף אם בית האוצר כלל בתוכו גם מעשר עני, מטרתה של התקנה לא הייתה לארגן את חלוקת המעשרות באופן ציבורי ממלכתי אלא לדאוג לכך שכולם יפרישו את המעשרות כהלכה.<sup>37</sup>

ג. בית האוצר נהג למעשה רק בסוף ימי הבית הראשון ובראשית ימי הבית השני, ולא הייתה בו מצווה לדורות.<sup>38</sup> הוא נהג לכל היותר בזמן המקדש. ולכן, אף אם נלמד מבית האוצר שמעשר העני צריך להתחלק על ידי מערכת ציבורית ברמה הלאומית, יש להבחין בין בית המקדש לבין המדינה. אף שהמקדש היה מוסד לאומי, הוא לא היווה חלק מן הממסד הממלכתי והיה לו קיום עצמאי לחלוטין גם בהעדר

37. הרא"ש (ד"ה וכפרוץ) הרא"ם, הרי"ף והריטב"א (בשטמ"ק שם) מוסיפים, שחזקיהו גזר להפריש תרומה גם ממינים שלא התחייבו בהפרשה מן התורה ואינם מתייחסים להבאה לבית האוצר. והרחיב על כך החתם סופר בחידושו (כתובות שם). לעומת זאת, מדברי המאירי (ד"ה ולעניין) משמע שהתקנה הייתה הבאת המעשרות לבית האוצר ולא עצם ההפרשה מגידולים שלא התחייבו מן התורה.

38. ניתן להוכיח זאת גם מדברי מהר"י קורקוס (שם), שכתב: "ואפשר דמה שכתב רבינו 'בזמנו' היינו שבזמנו היו נוטלין הכוהנים לבד כדמשמע מקרא, '(ו)הביאו את כל המעשר אל בית האוצר...' וכיוון דעיקר קנסא משם אנו למדין אותו, ואותו פסוק מוכיח דלכוהנים לבד... וע"כ קנס זה בזמנו לבד היה ואחר זמנו חזרו הלויים ליטול".

עצמאות מדינית, כפי שהיה בראשית ימי הבית השני ובסופם. וייתכן אפוא, שגם אם בית האוצר נתן ביטוי לאחריות הציבורית ברמה הלאומית, הוא לא ניתן בידיה של הממלכה.<sup>39</sup> אפשרות אחרת היא שבית האוצר נהג דווקא בתקופות שבהן נדרש היה לחדש את נתינת המעשרות לאחר תקופה ארוכה שבה לא קיימו את המצווה - כמו בימי חזקיהו, לאחר תקופת מלכותו של אחז, בימי יאשיהו, לאחר מלכות מנשה ואמון, ובימי עזרא ונחמיה, לאחר ששבו מגלות בבל. ואכן, לא מצאנו מקורות מפורשים לכך שבית האוצר נהג בתקופות אחרות.<sup>40</sup>

אומנם מצאנו שהייתה בבית המקדש גם מערכת שעסקה בצדקה, כפי שנכתב במשנה (שקלים פ"ה מ"ו): "שתי לשכות היו במקדש... לשכת חשאיין - יריאי חטא נותנין לתוכה בחשאי, וענייים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשאי", אולם לא ברור מה היה היקפה של מערכת זו, ומשמע שהייתה וולונטרית ופעלה בהיקף מצומצם - רק מ"יריאי חטא" ל"ענייים בני טובים". כמו כן, לא מצאנו עדויות על קיומה של לשכה כזאת לאחר חורבן הבית.

## 5. מסקנות

הצדקה הממלכתית אינה כתובה בתורה שבכתב או במדרשי ההלכה; ואין שום מקור מפורש לכך שיש מצווה מן התורה בקיומה. גם לא מצאנו הוכחה שיש בה מצוות עשה מדברי קבלה, אף שבדברי הנביאים מצאנו שציוו על מלכי יהודה לעשות "משפט וצדקה". בהחלט ניתן להוכיח מדברי הנביאים שהם רואים ערך גדול בנוכחותה של הצדקה בפעילותו של המלך, הן בחייו האישיים הן בתפקידו הציבורי, אף שלא נתבארה דרך הביטוי המעשית לכך.

## ה. דעת הרמב"ם על צדקה ממלכתית

כדי להעמיק את הבירור ההלכתי בשאלת הצדקה הממלכתית, עלינו לדון בהרחבה בשיטתו של הרמב"ם. הרמב"ם הוא היחיד מבין הראשונים שניתן לחלץ מדבריו משנה סדורה בנושא זה.

39. לקמן (פרק ה, 3) נידונה בהרחבה "הפרדת הרשויות" במדינה היהודית. שם נבחן ההבדל האפשרי בין הממלכה לבין מוסדות ציבוריים אחרים, כמו הסנהדרין והכהונה, והועלתה האפשרות שמצוות הצדקה הציבורית מוטלת דווקא עליהם ולא על המלך.

40. הרב קוק ז"ל כותב בעין איה (מעשר שני, סי' כב): "שמעתי בקול ד' אלהי, [הביאותיו לבית הבחירה] - ייאמר על המעשה, גם היותר אלהית ומקודשת כהבאת השלמים לבית הבחירה, או התרומות בלשכות על פי התקנה שבבית שני (כן ביאר הגר"מ מלבי"ם ז"ל [דברים כו, יד])." ומדבריו עולה שהבאת המתנות לבית האוצר נהגה גם בתקופות מאוחרות יותר.



לעיל (פרק ב, 7) עמדנו על דעת הרמב"ם כשהוא דן בכפייה על הצדקה, ומתוך כך עמדנו על שיטתו בנוגע לצדקה הציבורית ברמת הקהילה. ומתוך כך יש לשאול: מה דעת הרמב"ם על מצוות צדקה ברמת הממלכה?

## 1. "משפט ומלחמות", וצדקה?

כאשר הרמב"ם מגדיר את תפקידי המלך בישראל, הוא מצמצם אותם מאוד. וכך הוא כותב בספר המצוות (מצוות עשה קעג): "שציוונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". ובהל' מלכים ומלחמותיהם (פ"ד ה"י) הוא מפרט:

ובכול יהיו מעשיו לשם שמים. ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהילחם מלחמות ה'. שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות,<sup>41</sup> שנאמר (שמו"א ח, כ): "ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו".<sup>42</sup>

41. את תפקיד עשיית המלחמות מילאו באופן בולט שאול ודוד. את תפקיד עשיית המשפט מילא שלמה באופן בולט (עי' מל"א פרק ג). וכך נכתב בהרחבה על היושפט (דהי"ב יט, ה-י): "ויעמד שופטים בארץ בכל ערי יהודה... ויאמר אל השופטים, ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה', ועמכם בדבר משפט... וגם בירושלים העמיד היושפט... למשפט ה' ולריב... ויצו עליהם לאמור, כה תעשון ביראת ה' באמונה ובלבב שלם. וכל ריב אשר יבוא עליכם מאחיכם... והזהרתם אותם ולא יאשמו לה'...". וכן בספר עזרא (ז, כה-כו): "ואנת עזרא כחכמת אלהך די בידך מני שפטין ודיינין די להוון דאינין לכל עמה די בעבר נהרה".

42. דברי הרמב"ם צריכים עיון. הוא מונה ארבעה תפקידים של המלך, שכולם עוסקים ב"תיקון עולם במלכות שדי", גם כלפי העולם, ולאחר מכן הוא מנמק את הקביעה הזאת בכך "שאינן ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות", שזהו תחום מעשי שנועד לתועלת של עם ישראל בלבד (עמד על כך פרופ' יעקב בלידשטיין בספרו 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם', עמ' 110-105). לא ברור מה הקשר בין הנימוק לבין המסקנה. ייתכן שהרמב"ם מחלק בין שני תפקידים של המלך: הקומה הבסיסית היא מילוי צרכים של העם ("מקלט בטוח") והקומה שמעליה היא מימוש של ערכים הנובעים מייעודו של העם ("כיסא ה' בעולם"). על הקומה הבסיסית, של הצרכים, כותב הרמב"ם "שאינן ממליכים מלך תחילה אלא...". ואילו בקומת המשפט, שהיא רמת הערכים, יש לו תפקיד רחב בהרבה. הראיה של הרמב"ם מספר שמואל מתייחסת לצמצומה של קומת הצרכים בלבד (ואת זה הוא מבסס על דברי העם לשמואל, שהביקורת עליהם נובעת מכך שהציבו מגמה נמוכה למלכות ישראל): ואילו את קומת הערכים הוא כונה על מקורות אחרים שלא הזכיר אותם כאן. מקור אפשרי למה שכתב הרמב"ם שתפקיד המלך הוא "להרים דת האמת" הוא דברי הגמרא (סנהדרין כ, ב): "שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה... כשהוא אומר (שמות יז, טז), 'כי יד על כס יה מלחמה לה' בעמלק', הו אומר: להעמיד להם מלך תחילה, ואין כיסא אלא מלך, שנאמר (דהי"א כט, כג), 'וישב שלמה על כיסא ה' למלך' ". דברי הגמרא מובאים להלכה ע"י הרמב"ם בהל' מלכים (פ"א ה"א-ב). מחייבת עמלק שייכת ל"מלחמות ה' ", והגדרת המלך כיושב "על כיסא ה' למלך" מהווה מקור לציווי "להרים דת האמת", מה שבא לידי ביטוי מיוחד בבניית בית המקדש. תפקידו של המלך "למלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים" חוזר ונשנה בדברי הנביאים לדורותיהם (עי' לעיל, פרק ד, 3. ועי' בנספח לספר זה, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרקים א-ב).

ואם כן, תפקידו של המלך הוא כפול: מצד אחד - תפקיד אמוני, דתי ומוסרי, "לתקן עולם במלכות שדי", ומצד שני - תפקיד בטחוני:<sup>43</sup>

משפט (כלפי פנים)<sup>44</sup> ומלחמות (כלפי חוץ)<sup>45</sup>; ואילו הרווחה הכלכלית והחברתית לא נמנית על ידי הרמב"ם בין תפקידיו וחובותיו של המלך.<sup>46</sup> וכך כתבו ד"ר יצחק איזק וד"ר אלכסנדר קליין, בביאור 'בנבכי המלכים' על הל' מלכים לרמב"ם (עמ' 93):

מתברר, כי על פי משנתו המדינית של הרמב"ם, תפקידו העיקריים של המלך הם נטילת אחריות על מערכת המשפט וענייניה הצבאיים של הממלכה... מכל מקום, אין מצפים ממנו כי ידאג לרווחת העם באמצעות מפעלים כלכליים, ומוסדות חינוך, מערכת בריאות וכדו', כפי שמוכר מן החשיבה המדינית של התקופה המודרנית.<sup>47</sup>

עם זאת, אם מצוקה כלכלית ברמה הלאומית מחייבת יציאה למלחמה, הדבר נכלל בתפקידו של המלך "לעשות משפט ומלחמות", וממילא יבואו הקשיים של הפרט על פתרונם.<sup>48</sup>

43. הגדרה אחרת ל"משפט ומלחמות" נותן הרב יעקב אריאל במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית", פרק ב' (תחומין' מ, עמ' 163): "עשיית 'משפט' משמעותה עשיית צדק ומיגור האנרכיה בתוך המדינה, גם ב'מלחמות' הכוונה לעשיית צדק בין ישראל לאויביהם. ולפי זה מה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו: 'ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת' אין כוונתו למונח 'דת' במשמעות ימינו, כלומר, לתחום שבין אדם למקום, אלא במשמעותו המקראית, דהיינו - חוק, כפי שהוא מופיע רבות במגילת אסתר 'יודעי דת ודין' (א, יג), 'זאת דתי המלך אינם עושים' (ג, ח) 'דתי פרס ומדי' (א, יט), וכדו'."

44. היישום של תפקיד זה מובא ברמב"ם בפרק שלפני כן (פ"ג ה"י): "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה, אפילו בעד אחד... - יש למלך רשות להורגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה... להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם". והוא מרחיב במורה הנבוכים (ח"ג פמ"א): "ומבואר הוא שאחר שאי אפשר מבלתי עונשים ומשפטים... ואי אפשר מבלתי מלך, שיפחדו וייראו ממנו וימנעו במינים רבים מן המניעה ויחזקו יד השופטים ויסמוך אותם."

45. מדברי הרמב"ם עולה שסמכות המלך לגבות מיסים היא בעיקרה לצורך מימון המלחמות. עי' הל' מלכים פ"ד ה"א: "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות". ושם ה"ו: "ולוקח השדות... לעבדו, כשילכו למלחמה". ואכן דוד לא גבה מס לצורך בניין בית המקדש אלא ביקש מן העם להתנדב לכך (דחי"א כט, ה-ז). ביחס לשלמה ישנה סתירה: מצד אחד נאמר (מל"א ה, כז-כט, ושם ט, טו) שהטיל מס עובד על ישראל לצורך זה; ואילו במקומות אחרים (מל"א ט, כ-כב; דחי"ב א, יז; שם ח, ז-ט) משמע שאותו מס עובד הוטל רק על הגויים שחיו בארץ (ועי' יבמות עט, א). וצ"ע.

עם זאת, כתב הרב נפתלי בר אילן ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ב סע' רלד, עמ' 1161 הע' 23): "המלך רשאי להוציא את כספו גם למטרות שאינן כלולות ישירות בתחום תפקידו, כגון צדקה וחזיון שמירת מצוות".

46. לא ברור מה הביא את הרמב"ם ללמוד דווקא מן הפסוק בספר שמואל, שבו מובאת הציפייה של העם מן המלך, ולא מן הפסוקים בירמיהו, שבהם הנביא מצווה על המלך לעשות "משפט וצדקה" (לעיל, פרק ד, 2). ייתכן שמאחר שהעם הוא זה שממנה את המלך הוא זה שמגדיר את תפקידו. ולפי זה כיום, כאשר ישנה הסכמה רחבה על הצורך במדינת רווחה (תוך חילוקי דעות על היקפה ומדיניותה), תיכלל גם הצדקה בין תפקידיו של המלך. ועי' לקמן, פרק 7.

47. הם חוזרים על רעיון זה גם בתחילת הפרק (עמ' 79). וכך כתב גם פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק ה' (משפטים' כרך נא עמ' 415-414).

48. עי' ברכות ג, ב; סנהדרין ט, א. סוגיה זו נידונה בהרחבה לקמן, פרק 1.ז.

את תפקידו של המלך בתיקון האמוני של העם ושל העולם מציין הרמב"ם במקומות נוספים. כך הוא כותב (הל' חגיגה פרק ג) על מצוות 'הקהל':

א. מצוות עשה להקהיל כל ישראל... ולקרות באוזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת...

ג. והמלך הוא שיקרא באוזניהם...<sup>49</sup>

ו. ...חייבין להכין ליבם ולהקשיב אוזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני... שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

וכך הוא כותב גם על המלך המשיח (הל' מלכים פי"א ה"ד):

ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה

עיקרון דומה כותב הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פי"ג), כשהוא דן בשאלה אם הכוכבים נבראו לשרת את האדם. הוא מדמה שם את התועלת שיש לאדם מאורם של הכוכבים לתועלת שיש לבטחוננו האישי של האדם מכוחו של המלך, וביחס לשניהם הוא רואה את התועלת האישית כתוצאה עקיפה מן ההנהגה הכללית ולא מהגדרה ישירה של תפקיד המלך או הכוכבים כמשרתי האדם הפרטי. משמעות הדברים היא שאין לראות את הביטחון האישי של האדם כתפקידו של המלך. האדם הפרטי נהנה בעקיפין מן הסדר והביטחון שהמלך יוצר ברמה הלאומית הכללית. וכך כותב הרב יהונתן בלס, בספרו 'מנופת צוף' (עמ' 800): "המלך אינו קיים כדי לשמור את בעל הבית הפרטי; אך מציאותו היא לתועלת המדינה בכללותה. הכלל הוא חשוב אף מהפרט המעולה ביותר השותף לו. הפרט המעולה אינו אמצעי, שתכליתו הפרט השפל ממנו; אך כל פרט, מעולה ושפל כאחד, משרת את הכלל" (ועי' מו"נ ח"ג פל"ד). משמעות הדבר ביחס למדינה היא מבנה היררכי שבו כלל הציבור הוא הדבר החשוב ביותר, תחתיו נמצא המלך, המשרת את הכלל, ותחת המלך נמצאים האזרחים הפרטיים. אומנם הם נדרשים מידי פעם לשרת את המלך, אולם הם גם נהנים מן הביטחון שהוא מעניק למדינה בכללותה.

תפקידו המרכזי של המלך במעמד 'הקהל' עולה מכך שבמשנה (סוטה פ"ז מ"ב) נקרא מעמד זה בשם: "פרשת המלך".<sup>49</sup>

על המקור לכך שזהו המלך נכתב בספר יראים (ס" רסו) ובסמ"ג (עשין, מצווה רל): "דבר זה מדברי נביאים למדנו, שנאמר ביאשיהו (מלכים ב כג, א-ב): 'וישלח המלך ויאספו אליו' וגו', ונאמר: 'ויקרא באזניהם את כל דברי הברית הנמצא בית ה' ". האברבנאל (דברים לא, יא) לומד את זה מסברה: "כי הכתוב אמר 'נגד כל ישראל'. מכלל שיהיה קורא אחד ויהיה נגד כל ישראל. ויתחייב מזה שיהיה הקורא אחד וראוי שיהיה הראש והגדול אשר בעם שהוא המלך. לפי שהמלך... הוא נפש כללית לעם, ובהיותו הוא הקורא היה כל ישראל קורא". לדעת התו"ט (סוטה פ"ז מ"ח), "...דבר הלמד מעניינו הוא. שמשא אמר ליהושע (דברים לא, יא), 'תקרא' וגו', ויהושע מלך היה". לדעת המלבי"ם (פס"י): "אם היה מצווה הכותנים היה הקורא כוהן גדול, ואם ציווה הזקנים היה הקורא האב בית דין, לכן ציווה שניהם, שיקרא אחד שעל גבי שניהם, שהוא המלך". ה'תורה תמימה' (דברים יז, יח, הע' צג) לומד זאת מן המצווה שנאמרה למלך לכתוב לו את 'משנה התורה הזאת' ולקורא בו (דברים יז, יח-ט). עוד ניתן ללמוד מהמדובר במלך, מתוך ריבוי של מטבעות לשון החוזרות על עצמן גם בפרשת מינוי מלך (שם, טו-טז) לבין פרשת 'הקהל' (שם לא, יא-ג).

על ההיבט הרעיוני של הקריאה על ידי המלך, עי' מלבי"ם (דברים לא, ג); אמרי אמת (פר' וילך תרצ"ג; סוכות, יום ב תרצ"ב). ועי' מאמרי הראי"ה (עמ' 173).

לעומת זאת יש אומרים שמלך לא דווקא, ובלבד שיהיה אדם גדול בדורו. עי' מנחת חינוך, מצווה תריב; תפארת ישראל סוטה פ"ז מ"ח אות נג; רש"י הירש, דברים לא, יא-יב. ועי' בהרחבה במה שכתב על כך האדר"ת, בקונטרס 'זכר למקדש', פרק א (ספר 'הקהל' עמ' 513-508).

שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בְּדָקָה, ויילחם מלחמות ה' - הרי זה בחזקת שהוא משיח.

על כל פנים, לא מצאנו בדברי הרמב"ם התייחסות (ודאי לא מפורשת) לחובה הלכתית ספציפית המוטלת על המלך בתחומי הצדקה והרווחה.<sup>50</sup> להעמקה נוספת בהבנת דברי הרמב"ם, ניעזר בדבריו של פרופ' משה קופל, במאמרו "המדינה כרוֹעָה: על דת ומדינה בישראל"<sup>51</sup>:

מדינות... מתחבטות תדיר בשתי שאלות... השאלה הראשונה היא עד לאיזו רמה על המדינה לנקוט בפטרנליזם שוחר טוב; עד כמה עליה להטיל מיסים על אזרחיה העשירים יותר כדי לשפר את הכנסת אזרחיה העניים יותר? עד כמה עליה להסדיר את פעולותיו של הפרט ולפקח עליהן, כדי לקדם את רווחת הכלל והפרט? קיצורו של דבר, האם על המדינה לקדם רווחה?

השאלה השנייה נוגעת למידה בה על המדינה לעודד ערכים או לאכוף אותם, באמצעות חקיקה האוסרת על התנהגות הנחשבת לפסולה על-ידי רבים, או על-ידי השרשתם של תכונות אופי או של ערכים דתיים, אשר השלטון תופש כהכרחיים עבור אזרחיו. בקיצור, האם על השלטון לקדם מידות טובות?<sup>52</sup>

ניתן לראות שהאידיאולוגיות המודרניות ביקשו לתת תשובה לשאלות אלו. התפיסה הגורסת כי תפקיד המדינה לקדם את הרווחה נמצאת בשמאל הכלכלי; ואילו תפיסות שניתן לייחס אותן דווקא לימין הכלכלי, עוסקות יותר בהיבט המוסרי של חיי האזרחים.<sup>53</sup> בשני הקצוות נמצאות עוד שתי תפיסות: בקצה האחד

50. יש להקשות על דברי הרמב"ם מדברי הגמרא (יומא עב, ב): "שלושה זירים הן; של מזבח ושל ארון ושל שולחן... של שולחן - זכה דוד ונטלו". ומכאן שתפקידו של המלך הוא בתחום הכלכלי. אולם אין להקשות מדברי אגדה. גם פרשנים אחרים לא פירשו כך את דברי הגמרא. לדעת רש"י ("ד"ה שלושה) והמהר"ל (דרך חיים פ"ו מ"ד), השולחן מבטא את עושרו האישי של המלך. וכך עולה גם עולה מדברי המדרש (במדבר רבה ד, ד). לדעת רבנו בחיי (שמות כה, כג) השולחן מבטא את הסעודות למקורביו של המלך. מדברי המהר"ל בחידושי אגדות (גיטין נז, א) עולה כי הקשר בין השולחן לבין המלכות קשור דווקא לתפקידו של המלך לעשות מלחמה: "כי טור מלכא הוא מתייחס לצפון לקבל משם כוח וגבורה, והרמז בזה שולחן הקודש שהיה לו כתר מלכות, והיה בצפון, כי המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה... והגבורה למלחמה מצד שמאל במה שהיה זה בר דרומא בטור מלכא... ואז היה להם כוח לעשות חיל למלחמה". וזה עולה בקנה אחד עם שיטתו של הרמב"ם.

51. פורסם באתר 'מידה'.

52. תשובתו של הרמב"ם לשאלה זו תינתן לקמן, סע' 6.

53. ניתן להבין כך את הוויכוח בארה"ב, בין הדמוקרטים, התומכים בביטוח בריאות ממלכתי, מתוך דאגה לרווחתם של כל האזרחים, לבין הרפובליקנים, התומכים דווקא באיסור על הפלות, מתוך דאגה דווקא למצבם המוסרי. מבחינה זו יש הבדל בין מערב אירופה לארה"ב. התפיסה הרווחת בקרב המפלגה הרפובליקנית האמריקנית רואה בחברה האמריקנית ישות אורגנית, שיש לה ערכים משותפים ואשר חברה קשורים בקשרי ברית (שהיא 'ברית ייעוד' יותר משהיא 'ברית גורל'), ועל כן הם רואים את עצמם מחויבים להנחיל את ערכי היסוד של ארצות הברית לכל אזרחי המדינה. ומאחר שהחירות הכלכלית, האחוריות האישיות וכיבוד זכויות הקניין הם חלק מאותם ערכי יסוד, הם מתנגדים להתערבות המדינה בנושאי כלכלה ורווחה. לעומת זאת, התפיסה הליברלית האירופית רואה את החברה כאוסף של פרטים,

התפיסה ה'סטייטיסטית', הרואה את המדינה כאחראית גם על המוסר והערכים וגם על הרווחה - תפיסה שניתן לזהות אותה עם 'הפועל המזרחי' בשלושים השנה הראשונות לקיומה של המדינה.<sup>54</sup> ובקצה השני - התפיסה ה'ליברטריאנית'.<sup>55</sup>

מדברי הרמב"ם עולה לכאורה כי הוא תומך בתפיסה המזוהה עם הימין השמרני, שכן הוא מותיר למלך בישראל, מלבד המונופול על הכפייה והפעלת הכוח ("לעשות משפט ומלחמות", וכן "לשבור זרוע הרשעים"), רק את התיקון הדתי והמוסרי ("להרים דת האמת ולמלאות העולם צדק").

כיוון מחשבה זה עולה גם מדברי הרב קוק צ"ל (עין איה שבת א, י):

מהי התכלית בעצם חיי החברה עצמם? ... העם הנתון בעול תאוותיו החומריות, לא יצייר תכלית אחרת לחיי החברה שלו, כי אם שיתפתחו יפה אצלו חיי החומריים... אומנם עם קדוש ונעלה, עם ד' אלה, המה מכירים כי... תכלית החברה האנושית לא תובן אצלנו רק בסדרי חיייהם החומריים... אומנם תכלית חיי החברה האנושית היא מצד שמהחיים האנושיים אפשר למלא חיים של אור וטוב, של צדק ודעת את ד'... המלך, רק אז ראוי שיוכר בתור משיח ד'... כשכוח המשפט הכללי של האומה מתנשא לתעודה הרוחנית... "אי לך ארץ שמלך נער" (קהלת י, טז) - כלומר משרת... באשר אינו עומד להרים את העם באורחות נאצלות... "אשריך ארץ שמלך בן חורים" (שם, יז) - תכלית מציאותו היא לרומם את הכלל אל השאיפה של הצדק האלהי, של הנשגב והקדוש, שראוי לחול בלב ונפש מלך משיח ד'.<sup>56</sup>

הרמב"ם אינו מביא בדבריו נימוקים לגישה המצמצמת את תפקידיה של המדינה, ולכל היותר אפשר להציע לכך מספר השערות:<sup>57</sup>

הקשורים ביניהם בקשר של חוזה, ולכן הם פוסלים מעורבות של המדינה בנושאים ערכיים או דתיים, ותומכים ברשת ביטחון של המדינה לכל אזרחיה.

על כך מוסיף הרב חיים נבון, בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 143): "המדינה הרזה המשתקפת במקרא אינה מתנזרת מאמירות ערכיות ודתיות... ההתארגנות המדינית... מבטאת את הזהות הקולקטיבית של תושביה. מדינה הנשענת על ברית אינה יכולה להתנזר מערכים ומזהות".

54. כיום ניתן לראות נימות 'סטייטיסטיות' בולטות דווקא אצל השמאל הפרוגרסיבי, כשהוא דוגל בתפיסה כלכלית וחברתית סוציאליסטית, תוך שהוא משתמש בכוחן של המדינה ומערכת המשפט כדי לכפות על כלל הציבור את ערכי הליברליזם הרדיקלי, את פוליטיקת הזהויות ואת התקינות הפוליטית.

55. תפיסה מעין זו יש לר"מ פינשטיין, ב'דרש משה', דרוש י (מובא בספרו של הרב חיים נבון, 'מדינה קטנה לעם גדול', עמ' 170-169). אולם הוא כותב שם במפורש שדבריו אמורים רק ביחס למדינה נוכרית ולא ביחס למלכות ישראל.

56. ועי' 'אורות' (אורות התחיה פרק י).

57. על כך כתב הר"ד סלובייצ'יק, במאמרו 'המלכות בישראל' ('האדם ועולמו', עמ' 182): "היהדות זהירה מאוד בעניין צבירת כוח ועוצמה בידי האדם, לא רק בתחום הפוליטי-הביצועי, כי אם בכל הנוגע לתחום המשפטי של השלטון".

על התפיסה היהודית של "מלוכה מוגבלת" מרחיב גם פרופ' יאיר לורברבוים, בספרו 'מלך אביון - המלוכה

- (א) חשש מפירוק או החלשה של המסגרות החברתיות הקטנות יותר - המשפחה הגרעינית והמורחבת, הקהילה והשבט.<sup>58</sup>
- (ב) ההכרה בחוסר היעילות שבמקרים רבים מאפיין מערכת ביורוקרטית גדולה.<sup>59</sup>
- (ג) הפגיעה באחריות האישית של האזרח, אם יתרגל להשליך את יהבו על משאבי המדינה, המביאה בסופו של דבר לפגיעה בחירותו.<sup>60</sup>
- (ד) הסתירה לעיקרון של "ה' ימשול בכם" (שופטים ת, כג),<sup>61</sup> כאשר האזרח מטפח תלות באדם במקום בקב"ה.<sup>62</sup>

- בספרות היהודית הקלאסית, 'עמ' 44-39. לכך מוקדש גם ספרו של הרב חיים נבון 'מדינה קטנה לעם גדול'. ובדומה לכך כותב גם הרב עדו רכניץ בספרו 'מדינה כהלכה' (עמ' 34-33 והע' 38).
58. בפרשת במדבר, פרקים א-ב, נבנה עם ישראל במבנה מסודר: בתי אב, משפחות, שבטים ודגלים. עיי' לקמן, פרק 1.1. על תרומתה האפשרית של המדינה להתפוררות של המבנה הזה, עיי' לקמן, פרק 5. הרב יונתן זקס כתב בהקשר זה, בספרו 'מועדים לשיחה', עמ' 265: "החברה קודמת למדינה, המשפחה קודמת לשתייה". והוא מרחיב בעניין זה בספרו 'שיג ושיח' (ח"ב עמ' 111-112): "אלקסיס דה-טוקוויל כתב כי 'כל זמן שנשמר הרגש המשפחתי, מעולם לא היה המתנגד לעריצות בודד לנפשו; הוא הביט סביב ומצא לו תומכים, ידידי מורשת ושארי בשר'. הביולוגיה, המוסר והחברה נפגשים. משפחות חזקות הן בסיס לחברה חופשית".
- וכך כותב גם הרב נבון בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 37): "התורה אינה מנסה לבנות חברה של אינדיבידואלים הנשלטים בידי המדינה, אלא חברה של קהילות חזקות" (והוא מרחיב בעמ' 36-34).
59. תיאור מפורט של ביורוקרטיה מעין זו מובא בעין איה ברכות ט, קיז.
60. על כך כתב הרב קוק זצ"ל בעין איה למסכת ברכות (ט, קסט): "התועלת הבאה מהגדלת כוח העם עיי' העם עיי' יושר לב המלוכה, תוצאות טובות יש מזה לתכלית הרוחניות, כי גבר העם בכוחו העצמי בדעת ומידות טובות ותורה ועבודת ד', עיי' הכרתו את חופשו ושאר רוחו, ובגשמיות שמחת החופש ומיעוט העול של בשר ודם".
- וכן כתב על כך הרב יונתן זקס (שם): "במקרא מבקש אלהים שבני אדם חופשיים יעבדו אותו מרצונם החופשי, ושניים מהעזים במגיניה של החירות הם הקניין הפרטי והעצמאות הכלכלית".
- על הסכנה לפגיעה בחירותם של האזרחים כתוצאה מאחריות השלטון על חייהם ניתן ללמוד ממה שקרה במצרים במהלך שנות הרעב (בראשית מז, יג-כו). על כך הרחבנו בנספח לספר זה, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרישיו", פרק ו.
61. כך כותב ר' יצחק אברבנאל (שם): "ד"ל כי המלכות והממשלה אינו נאות לאיש מבני אדם, כי איך ימשול בצדיקים וטובים ממנו? ואיך ימשול ומחר ימות? אבל תאזן לשי"ת, כי הוא אלהי האלהים, חי וקיים הוא". ומוסיף הרי"ד סולובייצ'יק ('חזון ומנהיגות' עמ' 181): "בעיקרו של דבר היהדות אינה רואה בעין יפה כל צורה של שליטת אדם ברעהו. ישנן נגיעות ברורות של אנרכיזם פוליטי בחוסר הרצון שלנו להכיר באדם כממלך. הקב"ה הוא השליט; איש אינו יכול לתפוס שלא כדין את זכותו זו" (ועיי' שם, עמ' 139).
62. מקורו של רעיון זה - בדברי המהר"ל (גבורות ה' פרק ז): "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר; ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ומתוך כך הוא כותב שם (פרק ט): "כי הגאולה היא החירות אשר עיי' ההתדבקות בו יתברך ואין רשות לאחר עליו". והוא מוסיף בדרך חיים (פ"ג מ"ד): "שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו; שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו והוא נכנס תחת רשות אחר". ולאו דווקא זה הוא מסיק (נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק יח): "כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכן המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם, רק הוא תחת רשותו של הקב"ה... אבל הפרנסה שהוא קיום של אדם כי אחר שנברא האדם צריך לקיום... והנה העליונים ג"כ צריכים אל הקיום מן ה' יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם... ולפיכך הפרנסה

(ה) החשש מגאווה של המנהיג.<sup>63</sup>

(ו) כאשר המלך מתפקד כ'אבא גדול' שבאחריותו לדאוג לכל צורכיהם של האזרחים ומחזיק לשם כך בסמכויות רחבות ביותר ובכוח כמעט בלתי מוגבל - עולה חשש להאלהה שלו,<sup>64</sup> ובימינו - להאלהה של המדינה.

(ז) ההבנה שכוח עלול להשחית,<sup>65</sup> והמלכות תידרדר לעריצות.<sup>66</sup>

היא על ידי ה' יתברך בעצמו". ועי' במה שכתב על כך הרב יונתן זקס בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 278-289).

63. עי' דברים טז, כ: "בלבתי רום לבבו מאחיו".

64. על כך נכתב בנבואת יחזקאל על מלך צור (כח, ב-ז): "יען גבה לבך ותאמר אל אני, מושב אלהים ישבתי בלב ימים, ואתה אדם ולא אל ותתן לבך כלב אלהים... יען תתך את לבבך כלב אלהים. לכן הנני מביא עליך זרים... וחיללו יפעתך... האמור תאמר אלהים אני לפני הורגך?! ואתה אדם ולא אל ביד מחללך...". וכן על מלך מצרים (כט, ג-ט): "הנני עליך פרעה מלך מצרים... אשר אמר: לי יאורי ואני עשיתיני... והייתה ארץ מצרים לשממה וחורבה וידעו כי אני ה', יען אמר: יאור לי ואני עשיתי". ועי' שם (פרק לא).

באופן מתון יותר מופיע הרעיון הזה בספר שמואל, כאשר העם מבקש מלך, והקב"ה אומר על כך (שמו"א ח, ז): "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוק עליהם".

65. על הפסוק (ויקרא ד, כב): "אשר נשיא יחטא", אומרים הפרשנים, שהלשון בו שונה מחטאיהם של אחרים, עליהם נאמרה לשון "אם". וכך כותב רבנו בחיי (שם): "אפשר לאמור שהוא לשון ודאי, ולזה לא נכתב 'אם נשיא יחטא'... לפי שהנשיא לבו גם מאוד בו, ומידת הגאווה שהיא סיבת החטא מצויה עמו לגודל ממשלתו, ולזה הזהירה התורה את המלך ותוכיחנו במידה הזאת, הוא שכתוב (דברים יז, כ) 'לבבתי רום לבבו מאחיו'...". וכך גם ה'כלי יקר' (שם, פס' ב): "אבל הנשיא המתנשא לכל ראש ונוהג נשיאותו ברמה, מתוך רום לבבו ודאי יבוא לידי חטא. לכן נאמר 'אשר נשיא יחטא', כי לשון 'אשר' מורה על דבר שוודאי יהיה ואין בו ספק, וכן תמצא בספר הזוהר, וברבינו בחיי, ובתולדות יצחק". הרחיב על כך הרב נפתלי בר אילן ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ב סע' קנ-קנא, עמ' 729-738). עמד על כך גם הר"ד סולובייצ'יק ('חזון ומנהיגות', עמ' 136-139).

וכך גם בעולם החול, ידועה האמרה של הלורד אקטון: "כוח נוטה להשחית, וכוח מוחלט משחית באופן מוחלט. אנשים גדולים הם כמעט תמיד אנשים רעים". הרחיב על כך אייל לוינטר במאמרו "פשיזם - הסיפור האמיתי" (מגזין 'אפוק' גיליון 329). ומאידך, במאמרה של דינה גורדון "האם כוח משחית" (שם) גיליון 360, עמ' 71-70) מובאים דבריו של ד"ר סטיבן היקס שמסייג את הדברים: "היקס מזמין את המאזינים לחשוב על כמה דוגמאות נגדיות... למשל, אימהות ואבות יש להם שליטה על המזון וההגנה של ילדיהם, ומתוך כך כוח הקובע חיים ומוות. זהו כוח כמעט אבסולוטי. דוגמה אחרת היא מורים... האם הכוח שיש להורים ולמורים הופך אותם בהכרח למושחיתים? ברור שלא. ברוב המקרים הם פועלים כמיטב יכולתם להיטיב עם אחרים. רק מיעוט קטן של הורים ומורים משתמשים בכוחם להרע. 'במקרים כאלה אנחנו אומרים בצדק שהאופי של המעורבים בעניין הוא מושחת', אומר היקס... 'הכוח הוא כלי, והאופן שמשתמשים בו תלוי באופי של האדם המחזיק בכלי' ". ומכאן שהדבר החשוב ביותר למניעת עריצות ושחיתות הוא טיפוח מידות טובות בקרב המנהיגים. וכך כותב גם הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ז, כג) בנוגע להתעללות בעבדים: "יסוד הרעות שנמצאו בעבדות בא רק מתגרת יד האדונים הרשעים שהתאכזרו בעבדיהם ולא חסו על חייהם ורגשותיהם; אבל תכלית התורה הוא שיהיה עם ד' מצוין במידותיהם הטובות. ואז העבדות תהיה אחת מעמודי העולם וישובו קודם שתבוא התעודה היותר מאושרת...". ועי' לקמן, סע' 6.

66. עי' בספרו של הרב נפתלי בר אילן 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' קנ, עמ' 733). ושם (הע' 46) הוא מביא את דברי החתם סופר ('תורת משה', לפרשת קורח, שם בהפטרה לשבת ור"ה, ושם בפרשת שופטים). המסביר שמינוי המלך בא רק לאחר כיבוש הארץ, כדי שלא יוכל להשתרר על העם. על סכנת העריצות עומד שמואל הנביא כשהוא מתאר בפני העם את 'משפט המלך' (שמו"א ח, י-יח). על

על כך כותב הרב יונתן זקס, בספרו 'לכבוד השוני' (עמ' 75):

המקרא כולו הוא ביקורת מתמשכת על מה שהיינו מכנים היום 'ממשלה גדולה'... ההשקפה היהודית הקלסית היא שממשלות נחוצות לשם הגנה ולשם שמירה על סדר חברתי... לכל פעולה של המדינה נדרשת הצדקה, מפני שכל ממשלה... מצמצמת בעצם קיומה זכויות יסוד מסוימות, ובהן זכותו של אדם ליהנות מפירות עבודתו. קיומה של ממשלה מוצדק בכך שבהיעדר כוח מרכזי, המגן על הפרט מפני חוסר חוק מחד גיסא ופלישה מבחוץ מאידך גיסא, זכויות אלו לא יישמרו כלל. וכך, שנים רבות לפני הובס, לוק וג'פרסון, הציעה היהדות המקראית תאוריה של **ממשלה מוגבלת**. התעקשות עקרונית זו על גבולותיו המוסריים של הכוח היא ההגנה הבטוחה היחידה שעומדת ליחיד מפני הקולקטיב: מפני עריצותם של מלכים.<sup>67</sup>

לעומת כל הטיעונים התומכים בכך שהצדקה אינה נמנית בין תפקידי המלך, כותב הרב יעקב אריאל:<sup>68</sup>

משפט בא בדרך כלל צמוד לצדקה, כפי שנאמר באברהם (בראשית יח, ט): "כי ידעתי למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". וכן נאמר בדוד (שמו"ב ב, טו): "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו".<sup>69</sup>

לדעתו יש אפוא לומר, שהמושג 'משפט' הוא רחב הרבה יותר, ומשמעותו כוללת את כל ענייני הפנים של המדינה, בעוד ש'מלחמות' כוללות את ענייני החוץ. המונח 'משפט', אפוא, כולל בתוכו כל פעולה הנדרשת לסידור תקין של החיים החברתיים במדינה.<sup>70</sup> כשם שמונח זה הוא הבסיס לאחריות של המדינה על תחום התשתיות (תחבורה, אנרגיה, מים, תקשורת וכדו'), כך ניתן להרחיב את המשמעות של 'משפט' גם לתחומים אחרים הדורשים סידור תקין, כמו רווחה, חינוך ובריאות. עוד ניתן לומר שכל מצב בעל משמעות אזרחית שבו המלך נדרש להפעיל כוח כפייה על האזרחים נקרא 'משפט', וזה כולל בתוכו כל תפקיד ממלכתי שכרוך בהטלת מיסים, הפקעת רכוש וכדו'.<sup>71</sup>

ניתן להביא ראיה לדבריו ממה שכתב הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"ה ה"א) על ערכה של מצוות צדקה:

הרחקת העריצות כתב גם הרא"י וולדינברג, 'הלכות מדינה' (ח"ג עמ' מה-מו, עמ' סג-סד ועמ' קצ).  
67. הוא הוסיף על כך בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 130-132).  
ועי' במה שכתב בחריפות הרמ"א עמיאל, 'לנבוכי התקופה - פרקי הסתכלות במהות היהדות' (עמ' 147).  
68. בהערה למאמר 'אורות החברה', פרק ה, 1, הע' 85 ('וחי אחיך עמך', עמ' 119).  
69. עי' בהרחבה לעיל, פרק ד, 2-3.  
70. דברים דומים כתב הר"ש גורן ('משיב מלחמה', ח"א עמ' צא-צב).  
71. יש להעיר שיתכן שנושאים אלו הם אומנם בתחום הסמכות של המלך, ובדרך כלל הוא ישתמש בה כאשר הדבר נדרש; אבל אין ללמוד מכאן על חובותיו ההלכתיות.



חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה... **ואין כיסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה**, שנאמר: "בצדקה תיכונני".<sup>72</sup>

באופן פשוט "כיסא ישראל" - הוא הממלכה היהודית,<sup>73</sup> ו"דת האמת" היא האמונה היהודית. ואם כן, בניית מדינה שיש בה צדקה היא חלק בלתי נפרד מן המגמה "להרים דת האמת", העומדת לצד המגמה ליצור חברה מתוקנת, שהיא "למלאות העולם צדק". שתי המגמות הללו מבקשות לתקן את העולם בשני מובנים המשלימים זה את זה - במובן הדתי-אמוני ובמובן החברתי.

אולם, קשה מאוד להסיק מסקנות מדברים אלו של הרמב"ם, שהם דברי אגדה, על שיטתו ההלכתית. וייתכן אפוא שלדעתו, אומנם אין חובה הלכתית לקיים צדקה ממלכתית אבל למרות זאת יש בה ערך גדול וראוי שהמדינה תעסוק בה. וכך נאמר במסכת כלה רבתי (היגר, פ"ה ה"ו):

שהמלכות נקנית בשלושים מעלות...<sup>74</sup> במשפט, **בחסד, ובצדקה**, שנאמר (משלי טו, יב): "כי בצדקה ייכון כיסא", וכתוב (שם כ, כח): "וסעד בחסד כסאו".

## 2. 'צדק' ו'צדקה' בלשונו של הרמב"ם

בהלכה שהובאה לעיל (הל' מלכים פ"ד ה"י), כותב הרמב"ם על מגמתו של המלך, "למלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים". ההבנה הפשוטה של המושג 'צדק' כפשוטו, היא מילה נרדפת ל'משפט'. ואם כן, המגמה "לשבור זרוע הרשעים" כלולה במגמה "למלאות העולם צדק", ועל כן היא נראית מיותרת.

ניתן להבין את המילה 'צדק' בהלכה זו על פי מה שהרמב"ם עצמו כותב במורה הנבוכים (ח"ג פנ"ג), כשהוא עומד על ההבחנה בין שלוש מידותיו של הקב"ה, החסד, הצדקה והמשפט:<sup>75</sup>

**'חסד'** עניינו... הפלגת גמילות הטוב יותר. וידוע שגמילות הטוב כולל שני עניינים: האחד מהם, לגמול טוב מי שאין לו חוק עליך כלל. והשני להטיב למי שראוי לטובה יותר **ממה שהיה ראוי**. ורוב שימוש ספרי הנבואה במילת 'חסד'

72. דברים דומים כותב הרמב"ם בדרשה על דברי קהלת (כתבי רמב"ם ח"ב עמ' קו): "ויהי דוד עושה משפט וצדקה... שאפילו המלכים, אין מלכותם מתקיימת אלא בצדקה".

73. כך נאמר על שלמה המלך (מל"א י, ט): "יהי ה' אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתת על **כיסא ישראל**... וישימך למלך לעשות **משפט וצדקה**". וכן בנבואת ירמיהו (לג, טו-ז): "בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח **צדקה**, ועשה משפט וצדקה בארץ. בימים ההם תיושע יהודה וירושלים תשכון לבטח, וזה אשר יקרא לה, ה' **צִדְקָנו**. כי כה אמר ה', לא ייכרת לדוד איש יושב על **כיסא בית ישראל**". 'כיסא' במובן של מלכות מופיע ברמב"ם גם בהל' מלכים פ"א ה"ז וה"ט. ועי' שם פ"ג ה"א.

74. ברשימת שלושים המעלות של המלך לא מופיעה אף חובה הלכתית.

75. הרחבה על כך - במאמר "לא בעל זכות: האדם הראוי לטוב", פרק א (שיח הראיונות, עמ' 109-106), ובמאמר "מפני מעלות המידות - המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית, עיון במשנת הרמב"ם" (שם, עמ' 136).

הוא בהטבה למי שאין לו חוק עליך כלל. ומילת 'צדקה', היא נגזרת מ'צדק'<sup>76</sup>,  
והוא היושר.<sup>77</sup>

הזהות שבין ה'צדק' או ה'צדקה' לבין ה'יושר' מובאת בעוד מקום במורה הנבוכים (ח"ב פל"ט), ושם כותב הרמב"ם: "וכבר ידעת שעניין 'צדיקים' - שווים", דהיינו: "מאוזנים"<sup>78</sup>. ומכאן שה'צדק' הוא נקודת האיזון שבין שני הקצוות שהם ה'חסד' וה'דין'.

הרמב"ם (שם, פנ"ג) ממשיך בהגדרת המילה 'צדקה' כמילה מקבילה ל'יושר':

היושר הוא להגיע כל בעל חוק לחוקו,<sup>79</sup> ולתת לכל נמצא מן הנמצאות כפי

76. על כך ש'צדק' אינו זהה למשפט' אלא מנוגד לו, עמד גם הרד"ק (תהילים פט, טו): "צדק ומשפט - ... כיום העולם שיהיה כמו שהוא קיים לנצח ולא יישחת הוא צדק האל ומשפטו וחסד ואמת מאתו... כי **צדק וחסד אחד, ומשפט ואמת אחד**... הצדק והחסד הוא שעושה עם הברואים בהעמידו העולם על מכונו, והוא משפט ואמת מאת לקיים דברו שאמר (בראשית ט, יב), 'זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה לדורות עולם'."

וכך כתב גם המלבי"ם (תהילים שם). ובסגנון אחר הוא כותב (שם פה, יא): "גדר הצדק, שהוא ממוצע בין המשפט ובין החסד, כי התשלומין שהם מוגבלים כפי המעשה שהוא האמת הם בדרך משפט, אבל גדר הצדק והיבדלו מן משפט שהוא לא יסקיף על חוקות המשפט הכלליים] רק יעשה לפני משורת הדין, והוא דבר ממוצע בין האמת שהוא הדין הגמור ובין החסד הגמור, כי הוא חסד מורכב עם משפט, שבהצדק ייפגשו יחדו חסד ואמת, הנתונה לפי האמת והדין, והנתונה לפי החסד ולפנים משורת הדין".

המלבי"ם חוזר על הרעיון הזה גם בפירושו לתוכחתו של ירמיהו (כב, יג) ליהויקים: "הוי בונה ביתו בלא צדק ועלייתו בלא משפט", והוא כותב: "מנבא על יהויקים, שבנה לו בית מלכות ולא שילם שטר הפועלים. והנה מן הדין שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף... אבל היה ראוי שישלם להם תחילה מצד הצדק שהוא לפני משורת הדין, ובנה הבית 'בלא צדק'. אבל בעת שבנה העלייה, שכבר נגמר הבית, כבר היה מחויב מצד המשפט לשלם להפועלים: וכשלא שילם בנה 'בלא משפט'". ובביאור המילות שם הוא כותב בקיצור: "משפט - הוא לפי הדין, והצדק - לפני משורת הדין (איילת השחר סי' תקיז)".

77. הר"י קאפח, בתרגומו למורה הנבוכים, מבאר בהע" 5: "תרגום מילולי של 'צדק', וענינה קו האיזון המדויק". וכן בתרגום השבעים לתורה, המילה צדקה מתורגמת במילה היוונית δικαιόστροφος, שמשמעותה היא 'יושר'.

בעקבות הרמב"ם הולך בעל 'עקידת יצחק' (שמות שער לו): "הוא הצדיק הוא הצדק הוא הישר הוא היושר הוא האמיתי הוא האמת. באמיתתו ישוערו ויוצדקו כל הנמצאים ובו נתכנו צדק ומשפט ומישרים". הגדרה דומה של מושג ה'יושר' מופיעה בפירושו של הרש"ר הירש, תהילים צו, י.

כך כותב גם הרב קוק זצ"ל בספרו 'ראש מילין', אות צ, ש"מושג הצדק, בכלליות ובפרטיות, הרי הוא משתכלל בקיבוץ הצבעים כולם, בעריכת כל הכוחות כולם על מכונם ועל סדרם, במקומם ושיעורם". וכן הרי"ד סולובייצ'יק, במאמרו "על הגדרתו הדתית של האדם" (האדם ועולמו עמ' 70).

לעומת זאת, בהל' מתנות עניים (פ"ה ה"א) מפרש הרמב"ם את המילה 'צדקה' במובנה כיום, וכותב: "חייבין אנו להיזהר במצוות צדקה יותר מכל מצוות עשה... ואין כיסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה, שנאמר, 'בצדקה תיכוננו'".

רו' יוסף אבן כספי (בראשית טו, ו) כתב על דברי הרמב"ם: "וכבר פירש זה המורה (פ"ג משלישי [=כוונתו למו"נ ח"ג פנ"ג]). ובכלל כל שורש 'צדק' מטעם אמרנו צודק, ויצדק, שהוא קרוב לאמת".

78. כך בתרגום הר"י קאפח. וכמו כן בתרגומו של פרופ' מיכאל שוורץ: "יודע אתה שצדיקים פירושה מאוזנים, כי הם עבודות שאין בהן טורח והגזמה".

79. בעקבות דברי הרמב"ם כותב הרש"ר הירש (בראשית ו, ט): "מי שנותן לכול את המגיע לו, הרי הוא 'צדיק'.

מבחינה זו קרוב 'צדק' ל'שדך': לספק, לתת את המגיע. הצדיק הוא אובייקטיבי לכול; הוא רואה כל דבר מבחינת חובתו, ולא מבחינת עניינו האישי. עיקר הוראת 'צדק' היא צדק סוציאלי, והוא קשור בדרך כלל עם 'פעל' ו'עשה', - לשונות המעשה והפעולה: 'פעולת צדיק', 'עשה צדקה' וכו'. וניכר שמקור דבריו הוא בדברים אלו של הרמב"ם.

הרב יהונתן בלס, בספרו 'מנופת צוף' (ח"א עמ' 176-175; ח"ב עמ' 578 הע' 32), עומד על כך שמידת הרחמים, הממוצעת בין החסד לבין המשפט, שייכת לתחום ה'צדקה'. ומוסיף (ח"ב עמ' 577): "הצדקה מתבטאת בבריאה בכך שכל בריה נבראה כשצרכיה ההכרחיים בהישג ידה, כגון האוויר והמים, ההכרחיים לקיומם של בעלי חיים ומצויים בשפע". במובן זה, מידת הרחמים לא נובעת מהמפגש הקשה עם מסכנותו של העני, אלא להיפך, מן ההכרה בכך שהוא ראוי לסיוע.

וכך כותב הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"א פנ"ד): "כשהושגה דקות הנהגתו בהוויית עובר בעלי חיים, והמציא כוחות בו, ובמי שיגדלוהו אחר לידתו, שימנעוהו מן המוות ומן האבדון וישמרוהו מכל היזק ויעילוהו בשימושיו ההכרחיים... נאמר עליו יתעלה: 'רחום'... כמו שאנחנו, כשיינתן דבר למי שאין לו חוק עלינו, ייקרא זה בלשוננו 'חנינה'... והוא יתעלה ימציא וינהיג מי שאין לו חוק עליו להמציאו והנהיגו, לזה נקרא 'חנן'".

בניסוח אחר כותב הרמב"ם (שם, ח"ג פ"ג): "ולפי שתי הבחינות האלו יתבאר לך חסדי ה' יתברך על בראוי מהמציאו ההכרחי על הסדר [=צדקה] והשוותו בין אישי המין בבריאתם [=משפט]. ולפי זאת הבחינה האמתית אמר אדון הנביאים (דברים לב, ד), 'כי כל דרכיו משפט', ואמר דוד (תהילים כה, י), 'כל אורחות ה' חסד ואמת' וגו'... ובביאור אמר דוד (שם קמה, ט), 'טוב ה' לכול רוחמי על כל מעשיו', כי המצאתנו הוא הטוב הגדול הגמור... ובריאית הכוח המנהיג לבעלי חיים היא הרחמים עליו". הרב יהונתן בלס ('מנופת צוף', ח"א עמ' 176-174, ח"ב עמ' 580-577) מסביר ש"המציאו ההכרחי" ו"בריאית הכוח המנהיג" שייכים למידות הרחמים והצדקה, "השוותו בין אישי המין" שייכת למידת המשפט, ו"המצאתנו הוא הטוב הגמור" שייכת למידת החסד.

בתרגום הר"י קאפח: "להביא לכל בעל זכות את המגיע לו וליתן לכל מצוי מן הנמצאים כפי הראוי לו". ובדומה לכך בתרגומו של מיכאל שוורץ: "צדק הוא לספק לכל מי שיש לו זכות את מה שמגיע לו, ולתת לכל נמצא מן הנמצאים בהתאם למה שהוא ראוי לו".

האפודי מבאר: "שמילת 'צדקה' תאמר על מי שיעשה חוקו הראוי לו, כמי שיפרע חובו או שכירו וכיוצא בו. והענין השני שיאמר מילת 'צדקה' הוא במי שנותן מה שראוי כפי הראוי לו לאיזה נמצא שיהיה, כמי שיפרא איזה חולה או שיציל איזה אדם מן הרע המוכן לו, וזה מפני מעלת מידותיו ושלמותם". דבריו קשים להבנה, מפני שהרמב"ם כותב במפורש שתשלום חוב ושכר שכיר אינם 'צדקה' אלא 'דין', ולפי הבנתו של האפודי, לפחות אחת ההמשמעויות 'צדקה' זהה למשמעות של 'משפט'.

וה'שם טוב' מבאר: "א"כ ה'צדקה' תיאמר על ב' מינים, אף שהעניין הראשון לא ייקרא בספרי הנבואה 'צדקה', כי החוקים שאתה חייב לזולתך כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובותיך לא ייקרא צדקה... והנה בעשותנו המצוות יגיע לנו מעלת הצדק שהוא מן היושר להשלים הנפש החסרה ולתת לה חוקה הראוי לה". נראה שהוא מבאר כמו האפודי, שמובנו של המונח 'צדקה' בדברי הרמב"ם כולל בתוכו גם מה שנקרא בלשוננו 'צדק', והוא רחב יותר מאשר בדברי הנביאים, שנתנו לו משמעות מצומצמת יותר.

דברי הרמב"ם מובאים על ידי כמה מפרשני התנ"ך: רלב"ג שמו"א ח, טו; רד"ק ירמיהו ט, כג ד"ה באלה; רבנו בחיי דברים טז, יח. ועי' מלבי"ם ירמיהו כב, יג.

האברבנאל מביא את דברי הרמב"ם בפירושו לספר דברים (ו, כה): "וכבר כתב הרב המורה בח"ג פ"ג [צ"ל: פנ"ג] ש'צדקה' יאמר על חוק הדבר ומשפטו יסכים לזה. וזהו דרך אחר בפירוש הפסוקים". בפירושו לספר בראשית, (טו, ו) הוא כותב: "והרב המורה בסוף ספרו פירש שם 'צדקה' בדרך אחר. וכל דרך איש ישר בעיניו...". ובפירושו לירמיהו (ט, כג) הוא מביא את דברי הרמב"ם.

הגר"א, בביאורו לספר משלי (ח, יח) הולך בדרכו של הרמב"ם בנוגע לביאור המילה 'צדקה'; אולם הוא מבדיל בין 'צדק' לבין 'צדקה' וכותב: "צדק היא מה שמגיע לו לפי מידת הדין, וצדקה הוא כל מה שישטרך, אף שאינו מגיע לו לפי הדין". ועי' 'הגיוני עוזיאל' (עמ' 105-104).

ה'חסד' אינו נובע כלל מהתנהגותו או ממצבו של המקבל אלא מרצונו הטוב של הנותן בלבד. ה'דין' או ה'משפט' תלוי לגמרי בהתנהגותו או במצבו של המקבל. ואילו ה'צדקה' היא התנהגות ממוצעת, המכירה בכך שהמקבל ראוי לטוב אף אם אינו זכאי לקבל אותו בדין.<sup>81</sup> וכך כותב הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"ז ה"א): "לתת צדקה לעני כפי מה שראוי לעני". על פי זה, ניתן להבין לאשורם את דברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"תרלב): "שהזהירונו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו... וזה אזהרה מלקנות מידת הכילות והאכזריות שתמנע מעשות הראוי". וגם כאן הוא אינו כותב על מעשה הצדקה שהוא "מחויב" אלא שהוא "ראוי". וכן במורה הנבוכים (ח"ג פרק לו): "אם ייעזר בך איש נכבד, שראוי לך לעשות מה שראוי לו".

על המחויבות כלפי מי שהדבר "ראוי לו" כותב עוד הרמב"ם (שם פרק מב):

ומדיני ממונות - גם כן הירושות, והם מידה מעולה, רצוני לומר: שלא ימנע האדם טוב ממי שהוא ראוי לו, ואחר שהוא הולך למות שלא יקנא בירשיו ולא יפזר ממונו, אבל יניחהו למי שהוא יותר ראוי לו מכל בני אדם, והוא הקרוב לו יותר לשארו הקרוב אליו ממשפחתו... וזאת המידה, תשמרה ותחזקה זאת התורה הישרה מאוד, רצוני לומר נשיאת פני הקרובים והיטיב להם, כמו שאמר הנביא (משלי י"א, ז'): "ועוכר שארו - אכזרי", ודברי התורה בצדקות (דברים טו, יא): "לאחיך לענייך".

ההכרה בכך שהזולת ראוי לסיוע היא התשתית למחויבות כלפיו, גם בנוגע לצדקה וגם בנוגע לירושת הקרובים. והרמב"ם מוסיף (שם, פרק נג):

ולפי העניין הראשון ["להגיע כל בעל חוק לחוקו"], לא ייקראו בספרי הנבואה החוקים שאתה חייב בהם לזולתך כשתשלם, 'צדקה', כי כשתפרע לשכיר שכרו או תפרע חובך לא ייקרא 'צדקה'. אבל החוקים הראויים עליך לזולתך מפני מעלות המידות, כרפואת מחץ כל לחוץ, ייקרא 'צדק'.<sup>82</sup>

81. כך כתב גם הרש"ר הירש (בראשית טו, ו): "אך מאידך, 'צדקה' איננה זהה עם 'משפט'; היא נזכרת תמיד בצד 'משפט' וישונה אפוא ממנו. הוראת 'שפט' - להשליט סדר. שונה ממנו 'צדקה' - משורש 'צדק'. אומר: לתת לזולת את מה שהוא זקוק לו, להיטיב עמו, לדרוש שלומו וטובתו". ועי' בפירושו לבראשית (ו, ט).

82. בתרגום הר"י קאפח: ולפי העניין הראשון לא ייקראו בספרי הנביאים הזכויות המוטלות עליך לזולתך, אם נתתם, 'צדקה', לפי שאם שילמת לשכיר את שכרו או פרעת חובך - אין זה נקרא 'צדקה'. אבל הזכויות המוטלות עליך לזולתך מצד המידות הטובות, כגון לקומם כל כושל, הרי זו נקראת, 'צדקה'. ובדומה לכך בתרגומו של רפופ' שוורץ: "אך בספרי הנבואה, החובות המוטלות עליך כלפי זולתך - כאשר קיימת אותן - אינן קרויות 'צדקה' בהתאם למשמעות הראשונה, מפני שאם אתה משלם לשכיר את שכרו או פורע את חובך, אין זה נקרא 'צדקה'. אבל החובות המוטלות עליך כלפי זולתך בגלל מידת אופי טובה, כגון איחוי שברו של כל בעל שבר, הן קרויות 'צדקה'".

הרב יהונתן בלס הסביר לנו, שכונת הרמב"ם היא לשלול את ההבנה האפשרית ש"להגיע כל בעל חוק לחוקו" פירושו חובות משפטיות, אלא חובות שאינן משפטיות. 'חוק' במובן זה הוא כמו בפסוק (משלי ל, ח): "לחם חוקי הטרפיני" - שפירושו הוא: המזון הדרוש והראוי לי.

לעומת זאת, כתב הרמב"ם במקום אחר (ח"ג פמ"ט): "אומנם היושר אשר למדנו ממנו, הוא אומר לנו לנקות עצמו מגזולתו, ושהוא לא שינה ולא ביטל מה שהסכים עמה עליו... וזהו היושר אשר ירשו מאברהם יצחק

ומפני זה אמר בהשבת המשכון (דברים כד, יג): "ולך תהיה צדקה", כי כשתלך בדרך מעלות המידות,<sup>83</sup> כבר עשית צדק לנפשך המְשְׁכֶלֶת כי שילמת לה חוקה; ומפני זה תיקרא כל מעלת מידות, 'צדקה'.<sup>84</sup>

ה'צדקה' איננה זכות של המקבל, שהוא יכול לתבוע אותה בדין, ולכן אין לראות אותה כמו כל חובה משפטית אחרת. הצדקה ניתנת מתוך רצון טוב הנובע ממידותיו הטובות של הנותן; אולם אין מדובר כאן על הענקת חסד, אלא בהכרה ב'ראויות' של המקבל, בהיותו ראוי לטוב.<sup>85</sup> והרמב"ם מסכם:

אבל מידת 'משפט' היא לדון במה שראוי על הנדון - יהיה זה חסד או נקמה.<sup>86</sup> התבאר ש'חסד' נופל על גמילות חסד גמור, ו'צדקה' - על טובה שתעשה אותה מפני מעלת מידות להשלים בה נפשך, ו'משפט' - פעמים שתהיה תולדתו נקמה ופעמים שיהיה טוב...<sup>87</sup>

ומתוך כך הוא מציג הנהגות או מידות שונות של הקב"ה:

והיה לפי המציאו הכול נקרא [=הקב"ה] 'חסידי'; ולפי רחמיו על העניינים [נ"א: העניינים]<sup>88</sup> - ר"ל, הנהגתו בע"ח בכוחותיהם, ייקרא 'צדיק'; ולפי מה שיתחדש

ויעקב, שלא ישנה אדם בדיבורו, ולא יחליף תנאו ושייתן לכל איש חוקו משלם. ושאין הפרש בין מה שיהיה בידו ממון חברו ע"ד הלוואה, או ע"ד פיקדון, או על אי זה צד שיתחייב לו משכירות או זולתו. והר"י קאפח מתרגם: "אבל הצדק אשר למדנוהו הוא אומרו בנקותו את עצמו שלא גזלה ולא שיקר ולא גרע ממה שהסכים עמה עליו... וזהו הוא הצדק אשר נחלוהו מיעקב ויצחק ואברהם, שלא לשנות דיבור ולא להחליף מועד, ליתן כל החובות בשלמות ובמלואם. ושאין הבדל בין מה שקיבלת ממנו הזולת על דרך ההלוואה או הפיקדון או מה שמגיע לו אצלך באיזה אופן שהגיע לו בשכר או בזולתו". ובתרגומו של פרופ' שוורץ: "ואילו היושר שלמדנו הוא שהוא אמר שהוא נקי מלקח אותה... ולא גרע ממה שהסכים עמה עליו... זהו היושר שהם ירשו מיעקב ויצחק ואברהם, שאין לשנות דיבור ואין להפר הבטחה ויש לשלם את המגיע בשלמות ועד תום. ושאין הבדל בין מה שאתה מקבל ממנו של הזולת בתור הלוואה או פיקדון לבין מה שמגיע לו ממך... בתור שכר או באופן אחר". וצ"ע.

83. מידות אלה כוללות בתוכן את 'מידות הנתנה' - החסד והנדיבות, החמלה והרחמים, מכאן, ואת 'מידות השייכות' - האהבה והאחוה, מכאן, עי' במאמר "מפני מעלות המידות - המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית - עיון במשנת הרמב"ם" (שיח הראויות, עמ' 142-137).

84. ולכן, אדם שיש לו מידות טובות נקרא בשם 'צדיק'.

85. על מושג ה'ראויות' העולה מכאן, עי' במאמר "לא בעל זכות; האדם הראוי לטוב" (שיח הראויות, עמ' 110-114), במאמר "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", פרק יא (ראויים לטוב; עמ' 159-157), ובספר 'קשר אמיתי' (פרק יג, עמ' 132-130; פרק יח, עמ' 213-206).

86. בתרגום הר"י קאפח: "אבל מילת משפט היא הדין כפי הראוי על הנדון, יהיה זה לטוב או לנקמה". ובתרגומו של פרופ' שוורץ: "הביטוי משפט הוא הדין מה מתחייב הנידון, אם טובה, אם עונש".

87. בתרגום הר"י קאפח: "מסקנת הדברים, כי 'חסד' נאמר על ההטבה בהחלט, ו'צדקה' על כל טובה שתעשה מצד המעלה המידותית אשר בה אתה מביא שלמות לנפשך, ו'משפט' אפשר שתהיה התוצאה שלו נקמה ואפשר שתהיה טובה". ובתרגומו של פרופ' שוורץ: "סיכומו של דבר, שה'חסד' מציין הענתת טובה יתרה במחולט. צדקה - כל טוב שאתה עושה בגלל מידת האופי הטובה אשר בה אתה מביא את עצמך לידי שלמות. 'משפט' יש שתוצאתו עונש ויש שתוצאתו הטבה".

88. בתרגום הר"י קאפח: "ובגלל רחמיו על החלשים, כלומר, הנהגת החי בכוחותיו, נקרא צדיק". הוא מעיר שם שתרגומו של ר"ש: "העניינים" - מוטעה. ואכן הרב יהונתן בלס תיקן בספרו 'מנופת צוף' וכתב

בעולם מן הטובות המצטרפות ומן הרעות הגדולות המצטרפות, אשר חייב אותם הדין הנמשך אחר החכמה - 'יקרא' **משפט**.<sup>89</sup>

ה'צדק' כאן אינו מה שנדרש על פי הדין והמשפט אלא המעשה הראוי לפניו משורת הדין.

את דברי הרמב"ם מבאר הרי"ד סלובייצ'יק במאמרו "הברכות ביהדות" (ימי זיכרון עמ' 44-43):

הביטוי 'צדקה' אינו מובן כראוי. בדרך כלל מפרשים אנו את עניין הצדקה כמובן עשיית טובה לאולת. לכאורה פירוש זה הוא נכון, שהרי איננו חבים לעני שום חוב. לפיכך מה שאנו נותנים לו היא בבחינת טובה שהעני אינו זכאי לתבוע אותה מאתנו. אבל כבר הוכיח הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פנ"ג), שתפיסה זו היא מוטעית. אילו תפסה התורה את עניין הצדקה בדרך הזו - הרי שהייתה קוראת לה 'חסד', שהוא מעשה שהזולת אינו זכאי לתבוע אותו מאתנו. אם התורה קוראת לה 'צדקה' - ביטוי הזהה עם 'צדק' - סימן מובהק הוא כי אין אני עושה שום טובה לעני. זהו מעשה של צדק. עשיית צדק היא חובה ולא חסד... רוב רבותינו הראשונים מסכימים... שיש שיעבוד נכסים לגבי צדקה כשם שיש שיעבוד נכסים לגבי הלוואה.<sup>90</sup> צדקה וצדק הם עניינים זהים. כאשר האדם מבין מדעתו שהצדק דורש פעולה מסוימת, למשל: לפרוע חוב... - הרי נקרא היושר המקובל והרווח בשם 'צדק'. אולם כאשר האדם... אינו תופס פעולות מסוימות בגדר הצדק אלא כסבור שהן בגדר החסד - הרי זה אינו מבין את משמעותה של ה-'ה'א' שבצדקה. ה'ה'א' בתפיסתם של חז"ל מבטאת כהות - "והיה לך לאות על ידכה (שמות יג, טו) - יד כהה... כשם שיד שמאל היא יד על אף שהיא יד כהה, כך הצדקה זהה עם הצדק, על אף שלפנינו **צדק כהה**...

"העניינים" במקום "העניינים". וכן בתרגומו של פרופ' שוורץ: "מפאת שהביא לידי מציאות את הכול הוא נקרא חסיד. ומפאת רחמיו על החלשים, כלומר, הנהגת בעלי החיים בכוחותיהם, הוא נקרא צדיק. מפאת הדברים הטובים יחסית והייסורים הגדולים יחסית ההווים בעולם שמחייב אותם הדין הנובע מן החוכמה הוא נקרא שופט".

89. על ערך הגדול והיסודי של שלוש מידות אלה: החסד, המשפט והצדקה, כותב הרמב"ם בסוף מורה הנבוכים (ח"ג פנ"ד), כשהוא מבאר את הפסוק (ירמיהו ט, כג): "כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ". וכך הוא כותב: "שלא הספיק לו בזה הפסוק לבאר שהשגתו ית' לבד היא הנכבדת שבשלמויות... אבל אמר שאין להתהלל רק בהשגתו ובידיעת דרכיו... וביאר לנו בזה הפסוק שהפעולות ההם שראוי שיודעו ויעשה בהם, הם **חסד משפט וצדקה**. והוסיף עניין אחר צריך מאוד, והוא אמרו 'בארץ'... שהשגתו ג"כ בארץ כפי מה שהיא... ואח"כ השלים העניין ואמר... בחסד במשפט וצדקה חפצתי נאום ה', ר"ל שכוונתי שיצא מכם חסד משפט וצדקה בארץ... כי הכוונה להידמות בהם ושנלך על דרכם. א"כ הכוונה אשר זכרה בזה הפסוק... ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת, הוא להגיע אל השגת ה' כפי היכולת, ולדעת השגתו בברואיו בהמציאו אותם והנהיגו אותם, איך היא, וללכת אחרי ההשגה היא בדרכים שיתכוון בהם תמיד **לעשות חסד ומשפט וצדקה**".

ועי' 'מאמרי הראייה' (עמ' 109-108); 'פנקסי הראייה' (ח"א עמ' רל, ס"ו); הרב יהונתן בלס (מנופת צוף, ח"א עמ' 183-173, ועמ' 430-427; ח"ב עמ' 584-571, ועמ' 840).

90. עי' לעיל, פרק ב, ופרק ג, 2.

אברהם אבינו היה הראשון שגילה את מידת הצדקה בעולם, כנאמר: "למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט) - דוק: 'צדק' לא נאמר אלא 'צדקה', לומר לך ש'צדק' בלשון זכר אף אחרים הבינו, אבל 'צדקה' בלשון נקבה, לא תפסו אחרים כלל. ה'ה"א' האפילה על ה'צדק'.

והוא מרחיב במאמרו "הגדרתו הדתית של האדם" ('האדם ועולמו' עמ' 71-70):

מהו בעצם פירוש של המושג 'צדקה'? בדרך כלל אומרים הבריות כי המילה 'צדקה' היא תרגומה העברי של המילה הלטינית 'charitas'. אולם מילה זו צריכה בעצם להיתרגם לעברית כ'חסד' ואילו 'צדקה' זהה עם המילה 'צדק', ביטוי המורה על עשיית צדק ויושר בין הבריות... 'צדק' הוא תרגומו המדויק של הביטוי הלטיני 'justicia'...

'justicia' הוא מושג משפטי, ואילו 'charitas' - מושג מוסרי... אלא שישנם שני סוגים של 'justicia'. הסוג הראשון שייך לתחום הפשוט והרגיל - אם לווה אתה מחברך כסף, צריך אתה לשלמו; והסוג השני שייך יותר לתחום היושר. עניין היושר, עם שאינו משפטי מובהק, הריהו קרוב למושג זה, ובכל זאת אינו נכלל במושג 'charitas'... 'charitas' הוא אפוא עניין וולונטרי והמניע הוא מוסרי לחלוטין.

קדם לו בכך הרש"ר הירש בפירושו לספר דברים (טו, ח, בהערת שוליים). הוא מעיר שם שהמשמעות של המילה 'צדקה' בעברית נגזרת מ'צדק', לעומת האנגלית, שבה 'צדקה' היא 'charity' ו'צדק' הוא 'justice'. 'צדקה', בשפות האירופאיות מזוהה עם 'לחם חסד' ולא עם 'צדק'.

את הרעיון הזה מבאר המהר"ל (חידושי אגדות, בבא בתרא יא, א ד"ה צדקה):

מה שישראל עושים נקרא 'צדקה', כי הצדקה הוא מלשון צדק ויושר, שהוא לשם אמת... אף כי הצדקה הוא דבר שהוא יוצא מן הדין, כי אין מחויב עליו הצדקה, עם כל זה הצדקה נעשית מהם באמת וביושר... אבל אצל האומות נקראת 'חסד', שזה הלשון משמש על דבר שאינו חייב לעשות והוא עושה לפנים משורת הדין. וכאשר רואה האדם שהוא עושה לפנים משורת הדין לגמרי ואין עליו המעשה הזה דבר צדק, אז כאשר עשה - אין האדם עושה, רק לטובתו ולהנאתו. ולכך קרא המעשה שהוא הצדקה בלשון 'צדק' אצל ישראל ואצל האומות בלשון 'חסד'.

הרחיב על כך הרב יהונתן בלס, בספרו על מורה הנבוכים ('מנופת צוף' ח"א עמ' 177):  
**הצדקה** איננה הברכה היורדת מלמעלה, ולא השפע המגיע למקבל התובע את שלו מלמטה; אלא **דרגת ביניים המשלבת ברכה עם מצבו של המקבל**. היא איננה בנויה כולה על **נתוניו של המקבל** - אין לו זכות תביעה אובייקטיבית,

ולכן ההטבה מותנית במידותיו של המשפיע. אך היא איננה בנויה כולה על אופיו הנדיב של המשפיע - שהרי היא נגזרת מצרכיו של המקבל. היא מבטאת שילוב וחיבור בין המשפיע למקבל השפע.

והוא מוסיף (שם, ח"ב עמ' 576):

אמנם אין לנזקק זכות שבדין המאפשרת לו לתבוע במשפט תרומה מאדם אחר, אך אדם בעל מידות טובות ירגיש מחויב לסייע לו, כיון שראוי מההיבט המוסרי לעשות צדקה ולתרום לנזקקים. סירובו לא יפגע בזכות ממונית של הנזקק - שאינה קיימת - אלא במעמד המוסרי של המסרב.<sup>91</sup>

הגדרה זו של הצדקה כ'ראויות' - שבין הזכות המשפטית הנוקשה לבין החסד הגמור - נמצאת גם אצל הרלב"ג (שמ"ב ח, טו), כשהוא מפרש את המונחים "משפט" ו"צדקה" בעקבות דברי הרמב"ם:

הנה 'צדקה' יאמר על יותר ממה שיאמר 'משפט'. כי למשפט יהיה מה שיחוייב לפי הדין, והצדקה תהיה מה שיחוייב לפי המידות השלמות מההגעה לכל איש הראוי למו, אם לחסד אם למשפט.

תפיסה זו של הרמב"ם, ש'צדקה' איננה פעולה של חסד גרידא, אלא דבר ממוצע בין חסד לדין, עולה גם ממה שפסק בהלכה בהל' סנהדרין (פכ"ב ה"ד):

וכל בית דין שעושים פשרה תמיד - הרי זה משובח... וכן בדוד הוא אומר: "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו". איזהו משפט שיש עמו צדקה? הוי אומר זהו ביצוע, והיא הפשרה.

המשמעות הזאת של המילה 'צדק' כזהה ל'צדקה' ומציינת ערך מוסרי שבין 'חסד' לבין 'משפט', מופיעה בכמה מקומות גם במשנה תורה להרמב"ם:

א. בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פי"ג הי"ב) כותב הרמב"ם:

שתי ספינות שהיו עוברות בנהר ופוגעות זו בזו, אם עוברות שתיהן בבת אחת טובעות ואם עברו זו אחר זו עוברות... כיצד הן עושין? טעונה ושאינה טעונה - תידחה שאינה טעונה מפני הטעונה. קרובה ורחוקה - תידחה קרובה מפני שאינה קרובה. שתיהן רחוקות שתיהן קרובות שתיהן טעונות, הואיל וכולן בדוחק אחד - הטל פשרה ביניהן והן מעלות שכר זה לזה. ובזה וכיוצא בו נאמר (ויקרא יט, טו): "בצדק תשפוט עמיתך".

ומכאן שה'צדק' הוא מידת ביניים בין חסד למשפט, לא רק במובן הרעיוני אלא גם ההלכתי.<sup>92</sup>

91. הרחבה נוספת - שם בהמשך הדברים (עמ' 581-580).

92. בהתאם לכך כך מסביר גם המאירי (סנהדרין לב, ב) את הסוגיה: "יש דברים שאין מידת הדין שולטת בהם



ב. בהלכות ברכות (פ"ב ה"ח) מביא הרמב"ם את נוסח הברכה הרביעית שמברכים בברכת המזון בבית האבל, ובה נאמר בין השאר: "אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, שליט בעולמו לעשות בו כרצונו". בנוסח הברכה המופיע בגמרא (ברכות מו, ב) ישנם עוד כמה שבחים לקב"ה, ושם נאמר: "הטוב והמטיב, אל אמת, דיין אמת, שופט בצדק, לוקח [נפשות] במשפט, ושליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט". על כך מעירים ההגה"מ והכס"מ, שבה"ג והרי"ף השמיטו שבחים אלו מכוח דברי הגמרא (שבת נה, ב), שיש מיתה בלא חטא, ואם כן לא ייתכן לומר "לוקח נפשות במשפט". ומכאן יוצא שהרמב"ם, שהביא את הביטוי "שופט בצדק" ולעומת זאת השמיט את המילים "לוקח נפשות במשפט", סובר שיש הבדל בין ה'צדק', שהוא הדבר הראוי, לבין ה'משפט', שהוא הדין הגמור.

ג. מובן קרוב למילה 'צדק' מופיע גם בהלכות גניבה (פ"ח ה"ב): "מנין שחייב המוכר להכריע ללוקח בעת ששוקל לו? שנאמר (דברים כה, טו): 'אבן שלמה וצדק'. אמרה תורה, צִדְקָה משלך ותן לו". ה'צדק' כאן הוא ויתור, שהוא המעשה הראוי בהקשר המדובר. אין זה חסד, וגם לא מה שמתחייב מכוח הדין והמשפט.<sup>93</sup> אלא שמצוות התורה לקחה את ההנהגה שמקורה ב"לפנים משורת הדין" והפכה אותה להלכה מחייבת.

ד. זיהוי של המונח 'צדק' עם ה'צדקה', שהיא 'מעשה ראוי' שאינו נובע מן הדין והמשפט, עולה גם מדברי הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"ט ה"ד): "וכל תענית שאכלו העם ולנו ולא חילקו צדקה לעניים - הרי אלו כשופכי דמים, ועליהם נאמר בקבלה (ישעיהו א, כא), 'צדק ילין בה ועתה מרצחים'".

ה. כך יתפרשו גם דברי הרמב"ם בהל' עבדים (פ"ט ה"ח):

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואף על פי שהדין כך, מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו... ולא ירבה

---

ואתה צריך לחזר בהם אחר מה שראוי יותר, ולהכריע את האחד למה שאין מידת הדין מחייבתו דרך פשרא ומידה מעולה, והוא שאמרו, כתוב אחד אומר 'בצדק תשפוט עמיתך', וכתוב אחד אומר 'צדק צדק תרדוף', כאן לדין כאן לפשרא". ולדעתו, ה'צדק' הוא הליכה בדרך של מידות טובות בכדי למצוא את הנתונה הנכונה ביותר.

מדברי המאירי למד הרב שלום מרדכי סגל, במאמרו "התור בהלכה" (צהר' ד, עמ' קעב), שדין זה של הגמרא אינו נובע ביסודו מצד הדין אלא מצד ההנהגה הראויה. חשוב להדגיש שלמעשה מדובר בהלכה פסוקה ומחייבת, שכן היא מובאת ברמב"ם ובשו"ע באופן החלטי, אלא שמקורה אינו בעולם המשפט והדין אלא בעולם הצדק והראוי. כך משמע גם מהמשך דברי המאירי שם, כשהוא משווה את ההלכה הזאת להלכה העוסקת בהקדמת בעלי דין במשפט, שגם היא הלכה פסוקה. גם מדברי הרב יצחק זילברשטיין במאמרו "סדר עדיפות בניתוח" (הלכה ורפואה' ג, עמ' צג) משמע שהמאירי לומד קדימות זו לדינא.

באותו כיוון לשוני הולך המאירי בסוגיה נוספת (סנהדרין נו, ב), וכותב: "בני נח מצווין על הדין ועל הפשרות שנאמר 'לעשות צדקה ומשפט', וכבר התבאר ש'צדקה' - זו ביצוע [=פשרה]".

93. כך נאמר גם במסכת חולין (קלד, א): "אדמר ר"ש בן לקיש: מאי דכתיב 'עני ורש הצדיק?' מאי הצדיקו, אילימא בדינים - והא כתיב: 'ודל לא תהדר בריבוי! אלא - צִדְקָה (נתן) משלך ותן לו'. על פי זה פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ד ה"ט), "...שספק הלקט לקט".

עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת וישמע טענותיו. וכן מפורש בדרכי איוב הטובים שהשתבח בהן: "אם אמאס משפט עבדי ואמתי בריבם עמדי, הלא בבטן עושני עשהו ויכוננו ברחם אחד"..." אבל זרעו של אברהם אבינו... שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וציווה אותם בחוקים ומשפטים **צדיקים**, רחמנים הם על הכול.

ה'צדק' קשור כאן למידת הרחמים ולהנהגה שלפנים משורת הדין, ולא לחסד או למשפט.<sup>94</sup>

ו. בהמשך לדבריו בהל' עבדים ובמורה הנבוכים, מכנה הרמב"ם בהל' דעות (פ"א ה"ד) את מי שהולך בדרך הבינונית, שהיא הדרך הראויה: "**צדיק**".

ז. נאמר בגמרא (שבועות ל,א): " 'בצדק תשפוט עמיתך' - הוי דן את חבירך לכף זכות". הנחיה זו מובאת בהרחבה בדברי הרמב"ם בפירושו המשנה למסכת אבות (פ"א מ"ו), ומכאן שגם הוא מקבל את הפרשנות למילה 'צדק' כהנהגה ראויה שהתורה הפכה לחובה הלכתית, ולא דווקא כצדק במובן המשפטי החמור.

לפי הבנה מחודשת זו, שמזהה את ה'צדק' עם ה'צדקה' ועם 'לפנים משורת הדין' ולא עם הצדק המשפטי, יוצא שמשמעותה של המגמה "למלאות העולם צדק" היא יצירת **חברה של צדקה**, או חברה של אנשים 'צדיקים', הדואגים לזולת. ומכאן יש ללמוד שהצדקה היא חלק בלתי נפרד מן החובות הממלכתיות.

אולם יש לדייק בדברי הרמב"ם. הוא לא כתב שמגמת המלך היא 'למלאות את העולם צדקה' - במובן פרטני של צדקה לעניים, אלא "למלאות העולם צדק" - כהנחיה כללית לנהוג על פי מידת הצדק, שכפי שהראינו, משמעותה היא לעשות לפנים משורת הדין. חלק בלתי נפרד מהנחיה זו הוא גם צדקה לעניים. מגמתו של המלך היא ליצור חברה מוסרית שאינה נוהגת רק על פי הדין, כמידת סדום,<sup>95</sup> אלא

94. ניתן לבסס את ההבנה הזאת גם על דברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רעט): "שהזהיר הדיין שלא לרחם על מי שהרג חבירו... שלא יאמר... ארחם עליו ואעשה לו צדקה בעונש לעונשו הגדול".

95. עיי' מהר"ל, נתיבות עולם (נתיב גמילות חסדים פרק ה): "כמה גדול חטאו מי שמעמיד כל דבריו על הדין עד שבסוף בא לידי כמה דברים, כי מי שאינו רוצה לוותר בשום דבר, הוא בא לדקדק כל כך עד שהוא בא לגזל ולחמס גמור, כי מתחילה הוא מדקדק שאינו רוצה לוותר, ובסוף כאשר יראה שום דבר שיש לו שום צד שהוא שלו הוא לוקח אותו בכוח, וכאשר הורגל בזה בא לידי חמס גמור. כמו שתראה באנשי סדום שהיה זה מידתם שלא לוותר, שכך אמרו רבותינו ז"ל (אבות פ"ה מ"י), 'שלי שלי ושלך שלך הוא מידת סדום', ובכל מקום (כתובות קג, א) אומרים, 'כופים על מידת סדום', ויש להקשות וכי לא היה להם רק זה שלא היו רוצים לוותר? והרי היה להם כל החטאים שכך אמר הכתוב (בראשית יג, ד), 'ואנשי סדום רעים וחטאים'. אלא כאשר היה להם מידה זאת שלא לוותר, הגיעו אל המידות המגוננות בשביל זה, ובסוף בא עליהם דין הגדול אשר לא נהיה בשום נברא דין כמו זה".

וכן הרש"ר הירש (בראשית יח, יז): "אולם כאן קדמה 'צדקה', מאחר שכאן יש להכריז על המחאה הגדולה מצד תורת ישראל נגד השקפת החיים ותורת המדינה של סדום. לא במשפט תיפדה הארץ אלא בצדקה... 'משפט', או כעין משפט, נמצא גם בסדום. גדולה מזו, סדום היא המראה לנו, כיצד עולם רודף תענוגות... עלול להפוך גם את רעיון המשפט לחרב פיפיות חדה של סופיוס חסר בושה, האומר 'שלי שלי

גם לפני משורת הדין, ומתוך כך יש בה נתינה רבה של צדקה לעניים. כאשר מדובר על הצדקה כחלק ממכלול של עשיית "לפנים משורת הדין", אי אפשר לראות אותה כחלק מן הדין ומחובות המלך הנובעות ממנו, אף שהיא מוטלת כחובה הלכתית על כל אדם באופן אישי. מגמה זו, "למלאות העולם צדק", תתממש בעולם המעשה על ידי בני העם החדורים בתודעה של עשיית לפני משורת הדין, ויתור וצדקה, ומממשים אותה בחייהם מכוח השפעתו הברוכה של המלך. על פי זה מובן מדוע לא מצאנו את הצדקה הממלכתית כמצווה מחייבת מדברי נביאים, ואף לא כמצווה מדרבנן.

עם זאת, חשוב לציין שבמקומות אחרים ברמב"ם - הן ביד החזקה,<sup>96</sup> הן בפירוש המשנה<sup>97</sup> הן במורה הנבוכים<sup>98</sup> - המילה 'צדק' אכן מופיעה כמילה נרדפת ל'אמת' או 'משפט'. ולכן, אף שההסבר שהבאנו הוא אפשרי ומסתבר, אין לראות בו ראיה מכריעה לביאור מה שכתב הרמב"ם "למלאות העולם צדק". ייתכן אפוא שכוונתו כאן לצדק משפטי ודבריו אינם מתייחסים לצדקה אפילו בעקיפין.

לעיל (פרק ד, 2-3) נידונה המשמעות ההלכתית של מה שהנביאים ציוו את מלכי יהודה לעשות משפט וצדקה. לאור דברינו עולה השאלה: כיצד הבין הרמב"ם את הציווי הזה? הרי אילו היה סובר שיש מצווה מדברי נביאים על צדקה ממלכתית, היה עליו להזכיר זאת בהל' מלכים או בהל' מתנות עניים! עלינו לומר, אפוא, שלפי ההבנה ש'צדקה' כוללת בתוכה את מה שמוגדר כ'לפנים משורת הדין', משמעות הציווי היא שעל המלך לעשות גם 'משפט', שהוא הדין, וגם 'צדקה', שכוללת בתוכה את כל ההנהגות שהן 'לפנים משורת הדין'. אומנם בהל' מתנות עניים הוא מדבר על 'צדקה' במובן שיש לה בלשונם של חז"ל, כסיוע חומרי לעניים, אבל כבר עמדנו על כך ש"לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד" (עבודה זרה נח, ב). ואם יטען הטוען שלדעת הרמב"ם יש לפרש את הציווי של הנביאים שעל המלכים לתת צדקה לעניים, נוכל לפרש כפי שכתבנו לפני כן (פרק ד, 3 בסופו) שציווי זה מחייב את המלך לתת צדקה מכיסו הפרטי, הרבה מעבר לחובה המוטלת על כל אדם מישראל, אבל לא מן הקופה הציבורית.<sup>99</sup>

ושלך שלי; וכך שם את האנוכיות הערטילאית ליסוד חיים מקודש... במשטר של מידת סדום, בו אין זכות לאדם אלא לפי עבודתו ולא לפי צרכיו, שם בזים לעני ולאביון; שם, אולי, תהיה זכות לבעל רכוש כלוט - העתיד לספק עבודה ופרנסה; אבל 'פשיטת יד אסורה'; ומסכנים חסרי מזון וצדיה צפויים לעונש, למאסר ולגירוש. אכן, טול מן המשפט את הצדקה - ונטלת ממנו את הזיק האנושי, והפכת אותו לאכזרי. בניגוד לכך הרי צוואתו של אברהם; היא מקדימה את הצדקה למשפט.

96. עי' הל' ברכות פ"י ה"ז; הל' גניבה פ"ח ה"א; הל' סנהדרין פ"ב ה"י, פכ"א ה"א, פכ"ג ה"ו. וכך גם מתפרש בדבריו במקומות רבים המושג 'גר צדק' כגר אמיתי.

97. עי' הקדמה למשנה, ד"ה אבל קביעתו; פירוש המשנה שביעית פ"י מ"ט; שם עוקצין פ"ג מ"ב.

98. עי' ח"ב פכ"ח ופמ"ז.

99. מכמה וכמה מקומות בדברי הרמב"ם עולה שהייתה הפרדה בין אוצר הממלכה לבין אוצרו הפרטי של המלך (עי' לעיל, הע' 34-35).

### 3. כפיית צדקה על ידי המלך

הבנה אפשרית נוספת בדעת הרמב"ם היא שאכן אין מצווה מיוחדת על המלך לעסוק בצדקה - לא מדברי נביאים ולא מדאורייתא או מדרבנן, אולם הוא חייב לדאוג לקיומה של מצוות צדקה כחלק בלתי נפרד מן המגמה הכללית שלו "להרים דת האמת".

לאור זה יש לשאול, האם המלך מצווה להטיל על הציבור מס מיוחד לצורכי צדקה ולחלק אותו לעניים, ובמילים אחרות: לקיים 'מדינת רווחה'?

וכך הוא כותב (הל' מלכים פ"ג ה"ד): "ולא ירבה לו כסף וזהב להניח בגזיו ולהתגאות בו או להתנאות בו, אלא כדי שיתן לחיילותיו ולעבדיו ולשמשיו, וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצורכי הציבור ולמלחמותם הרי זה מצוה להרבותו, ואין אסור אלא להרבות לעצמו בבית גזיו, שנאמר 'ולא ירבה לו', ואם הרבה לוקה". (וכן דעת ספר החינוך, מצווה תקב, שכתב על האיסור המוטל על המלך שלא להרבות לו כסף וזהב: "מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל (סנהדרין כא, ב), שלעצמו הוא דאינו מרבה, אבל מרבה הוא לצורך ישראל ולתועלתם... ומלך העובר על זה ושם מגמתו למלא אוצרות ממון להשלים חפצו לבד, לא שתהא כוונתו לתועלת העם ושמירתם, עבר על לא זה... צריך הוא להשים כל השגחתו בטובת עמו ולא בכבוד עצמו והשלמת תאוותיו". ומשמע שיש הבחנה בין האוצר הפרטי של המלך, שעליו חל האיסור, לבין הקופה הציבורית, שאותה מותר להרבות). וכך דייק גם בספר 'חוקת עולם' (ח"ב עמ' 493). וכך כותב הרמב"ם גם בפרק ד (הל' א): "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות". הרב נפתלי בר אילן, בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (מהדורת תשס"ז ח"ג סע' רלד, עמ' 1159 הע' 2), כותב על כך: "מכאן שהמלך מנהל שני תקציבים, האחד תקציב אישי 'לצרכיו' והשני לצורכי הציבור, 'לצורך המלחמות' ושם (סע' רלז, עמ' 1175, הע' 30) הוא כותב: "ראה מלבי"ם על שמואל ב, ט... ומכאן שעל המלך להפריד בין תקציבו הפרטי לבין התקציב של הציבור" (כנ"ל). הערות אלה אינן מופיעות במהדורת תשע"ג.

עוד כותב הרמב"ם שם (הל' ז): "ויש לו מעשר מן הזרעים ומן האילנות ומן הבהמה, שנאמר (שמו"א ח, טו), 'וזרעכם וכרמיכם יעשור וגו', צאנכם יעשור". והלח"מ (הל' ו) והרד"ק (שמו"א ח, טו) מסבירים שאת המעשר הזה המלך לוקח לעצמו אם ירצה.

ושם (הל' ח): "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלושה עשר".

ושם (הל' ט): "כל הרוגי המלך - ממונן למלך, וכל הממלכות שכובש הרי אוצרות המלכים למלך, ושאר הביזה שבזוין בזוין ונותנין לפניו והוא נוטל מחצה בראש". ועל כך אומנם יש אומרים שמותר לו לקחת לצורך המדינה בלבד (מנחת חינוך מצווה תקב; ספר העיקרים מאמר ד פרק כו). ויש אומרים שמותר לו לקחת גם לצורך עצמו (קומץ המנחה שם עפ"י חידושי הר"ן והיד רמ"ה סנהדרין כא, ב).

ועוד שם (הל' י): "כל הארץ שכובש הרי היא שלו, נתן לעבדיו לאנשי המלחמה כפי מה שיראה, ומניח לעצמו כפי מה שירצה".

ברוח זו כתבו כתבו הרב ד"ר יצחק איזק וד"ר אלכסנדר קליין, בביאור 'בנבכי המלכים' על הל' מלכים לרמב"ם (עמ' 64): "למלך יש שתי קופות - 'בית גזיו', שהוא מעין קופה פרטית לכיסוי הוצאו ניהול חצר המלוכה, ו'אוצר בית ה'', שהוא מעין קופה ציבורית לכיסוי הוצאות על פעילויות הנעשות לצורכי הציבור".

ניתן לדחות ולומר שהרמב"ם מבחין בין שני סוגי רכוש מלכותי: חלק אחד נועד לשימוש האישי וחלק אחר נועד לטובת צורכי הציבור. שני סוגי הרכוש הללו הם רכוש מלכותי, ורק הייעוד של כל אחד מהם הוא שונה. הדבר דומה למעין תקציב (ציבורי) לניהול בית ראש הממשלה. כיוון זה עולה גם ממה שנאמר על מלכי יהודה: ע"ד ה"ב לא, ג-ד ויחזקאל מה, יג-יז, ומלבי"ם שם. אולם מלשונו של הרמב"ם בהלכות שבפרק ד עולה שמדובר ברכוש פרטי לחלוטין, שהוא יכול להוריש לבניו אחריו, כולל אלה שלא יזכו למלוכה.

מקורות נוספים הובאו בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ה, 2 והע' 33.

בראשית הדין עלינו לשאול: האם לדעת הרמב"ם, יש למלך סמכות לגבות מס לצורכי צדקה?

על הסמכות להטיל מיסים הוא כותב (הל' מלכים פ"ד ה"א): "רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות". ההבנה המילולית הפשוטה של דברי הרמב"ם היא שאין למלך סמכות לגבות מיסים לצרכים אחרים.<sup>100</sup> הדבר עולה בקנה אחד עם מה שהוא כותב בהמשך (פ"ד ה"י) שתפקיד המלך הוא רק "משפט ומלחמות".

אם נקבל את העמדה המרחיבה את תפקידי המלך (לעיל סעי' 1), מסתבר יהיה לפרש ברוח זו גם את דברי הרמב"ם. הרי הוא אינו מזכיר גביית מיסים לצורך קיומה של המערכת המופקדת על 'משפט המלך', וברור שלא ניתן לקיים מערכת כזאת בלי תקציב הולם. ואם כן, יש לומר שהביטוי "לצרכיו" אינו מוגבל לצרכיו הפרטיים של המלך אלא כולל את מה שהוא רואה כנצרך.

ראיה חזקה יותר ניתן להביא ממה שכתב הרמב"ם בהל' גזלה ואבדה (פ"ה ה"ז) שהמלך רשאי להפקיע רכוש לצורך בנייה של גשרים ודרכים, למרות שאין בזה 'משפט' או 'מלחמה' אלא צורך ציבורי אחר; ולא מסתבר שמה שההלכה מתירה למלך גוי מכוח 'דינא דמלכותא' יהיה אסור על מלך ישראל כשהוא מתבסס על משפטי המלוכה של התורה.<sup>101</sup> מכאן מתבקש לומר שהשלטון ממונה על צרכי הציבור, ולשם כך הוא גובה מיסים ומשתמש בכסף שנצבר כפי שיקול דעתו. ואם כך, כשם שמצאנו לעיל (פרק ב, 4) ש'בני העיר' גובים מיסים ועושים בהם צדקה כחלק מצורכי הציבור, הוא הדין גם למלך.<sup>102</sup> אולם "דינא דמלכותא" מבסס רק את סמכותו של המלך ולא את חובותיו, ולכן, אף שיש למלך סמכות לגבות מס לצורכי צדקה, אין להוכיח מכאן שהוא חייב בכך. ועם זאת, גם אם לא ניתן להסיק מכאן על חיוב גמור, יש להניח שהתורה אינה מעניקה סמכות ללא צורך. ומכאן נובע ש"רצון התורה" הוא שהמלך ינצל כראוי את הסמכות הזאת לטובת העם.

ניתן להעלות כיוון אחר, ולומר, שאף אם אין למלך סמכות להטיל מס למען מטרות שאינן "משפט ומלחמות" במובן המצומצם של מילים אלו, יש לו סמכות ואחריות לכפות על הצדקה. הכפייה על הצדקה איננה גבייה של 'מס' אלא לקיחת כספי הצדקה שאנשים חייבים בהם מן התורה במטרה לחלקם בשמם לעניים. ועל כן, גם אם יש הגבלות קשות על סמכותו של המלך להטיל מיסים, זה לא אמור למנוע ממנו

100. כך כתבו גם הרב נפתלי בר אילן (מובא לקמן פרק 4, 2) והרב רועי ז"ק, בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (פרק א, עמ' 29 והע' 65), וכן הרב ד"ר יצחק איזק וד"ר אלכסנדר קליין, בביאור 'בנבכי המלכים' על הל' מלכים לרמב"ם (עמ' 79).

101. וכך כותב הרמב"ם שם, ה"א: "בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל".

102. הר"ש ישראלי, במאמרו "תוקף משפטי המלוכה בימינו" ('עמוד הימיני', ס' ט) כותב שהיקף הסמכות של המלך נגזר מהסכמת העם. ומדבריו עולה שאם העם הסמיך את המלך לגבות מיסים לצורכי צדקה, הרי שיש למלך סמכות לכך. והוסיף (אות ט-יב), שכך היא גם דעת הרמב"ם.

לגבות כסף לצורכי צדקה. כיוון חשיבה זה מעלה שאלה עקרונית: האם יש למלך תפקיד וסמכות לכפות על הצדקה?

הרמב"ם כותב כמה פעמים על כפייה בצדקה,<sup>103</sup> ואכן יש מקום לכפייה בצדקה, כשם שכופים על קיום של מצוות עשה אחרות.<sup>104</sup> אולם הוא כותב על כפייה בצדקה רק בהל' מתנות עניים ולא בהל' מלכים, והוא לא מזכיר את המלך אלא את בית הדין (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י). בין אם מדובר בבית דין מקומי-קהילתי ובין אם מדובר על בית הדין הגדול, הכפייה נעשית בידי בית הדין, שהוא סמכות ציבורית-דתית, ולא על ידי המלך, שהוא סמכות שלטונית-פוליטית.<sup>105</sup> אומנם מצאנו כפייה באמצעות גבאי צדקה שנתמנו לכך באופן מיוחד על ידי הציבור (שם, פרק ט), אולם לדעה המגבילה את סמכויותיו של המלך בגביית מיסים, יש להבחין בין מיסים מוניציפליים לבין המיסים של המלך.<sup>106</sup> ואם כן, הכפייה על הצדקה אינה מתפקידו של המלך.<sup>107</sup>

עוד נראה לומר שהבחנה זו שעולה מדברי הרמב"ם, בין המלך לבין בית הדין, אינה מקרית, והיא נובעת מהבדל עקרוני בין התפיסה המודרנית של מדינה לבין תפיסתו של הרמב"ם את המדינה היהודית.

אחד העקרונות המנחים של המדינה המודרנית הוא עקרון 'הפרדת הרשויות', המפריד בין רשות מחוקקת, רשות מבצעת ורשות שופטת.<sup>108</sup> חלוקה דומה במידת

103. על כפייה בצדקה, עי' בהרחבה לעיל, פרק ב.

דעת הרמב"ם נידונה שם, סעי' 7. הוא לא התקשה במה שהתקשו בו שאר הראשונים, כיצד כופים על מצוות עשה שמתן שכרה בצדה (עי' שם, סעי' 6-1). והוא מוסיף שכופים גם על פדיון שבויים (הל' עבדים פ"ב ה"ז) ועל ליווי אורחים (הל' אבל פ"ד ה"ג).

104. עי' כתובות פו, א-ב: "במצוות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה - מכין אותו עד שתצא נפשו". וכן: חולין (קלב, ב); תוס' (בבא בתרא קנז, א-ב ד"ה מצוה); ספר החינוך (מצווה ו); ספר יראים (סי' קסד); ולדעתו מדובר רק בבי"ד של סמוכים); ב"י (ח"מ סי' צז אות כג); שו"ע (ח"מ קז, א): "מצוה על היורשים לפרוע חוב אביהם, וכופים אותם בכך כמו שכופים את אביהם"; ט"ז (יר"ד סי' רמ ס"ק א). הרמב"ם מביא את ההלכה הזאת בפירושו המשנה (כתובות פ"ד מ"ו). ועי' ספר המצוות להרמב"ם (שורש יד). הרמב"ם אינו מביא את ההלכה הזאת במשנה תורה, ומדבריו בהל' איסורי ביאה (פ"א ה"ח) משמע שהכפייה היא רשות. בדעתו, עי' אבן האזל (הל' קריאת שמע פ"ב ה"ג באמצע דבריו); הר"ש גורן ('תורת המדינה' עמ' 231). ועי' שו"ת חתם סופר (או"ח סי' קעז); אור שמח (הל' ממרים פ"ד ה"ג). הלכה זו מובאת בראשונים ואחרונים רבים. ועי' במאמרו של הרב יהודה שביב, "כפייה על המצוות" (תחומין' יח, עמ' 194-190).

105. על הבחנה זו, שבין רשויות המדינה לבין בית הדין, נכתב גם בספר 'קשר אמיץ' (עמ' 182-177).

106. על ההבדלים שבין 'תקנות הקהל' לבין 'משפטי המלוכה' עמדנו לקמן, פרק 4.

107. כך כתב הר"ש גורן, 'תורת המדינה' עמ' 235. אומנם הוא סובר שיש מצווה על צדקה ממלכתית (עי' לקמן, פרק 1, ז), אולם נראה שאינו רואה אותה ככפייה על היחידים אלא כמצווה המוטלת על הממלכה מצד עצמה.

108. רעיון זה מיוחס לשארל לואי מונטסקייה, בספרו 'רוח החוקים' (ספר 11 פרק 6), אם כי קדמו לו בכך הוגים מן הדורות שלפניו.

עי' בהרחבה בספרו של הרב נפתלי בר אילן, 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סעי' קנא-קנג, עמ' 747-737), במאמרו של הרב איתמר ורפהטיג, "מלך מול חכמים" (תחומין' טו, עמ' 160-143), בספרו של הרב יונתן זקס, 'מוסריות' (עמ' 309), בספרו של פרופ' אמנון שפירא, 'מה חידשה היהדות בעולם? -

מה - אם כי שונה במאפיינים בולטים - קיימת גם בהלכה, כאשר לצד המלך עומדת הסנהדרין. הסנהדרין אינה מעורבת בניהול השוטף של הממלכה, והמלך לא יונק ממנה את סמכותו, למעט דבר אחד, שהסנהדרין שותפה לפעמים במינוי של המלך (רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג),<sup>109</sup>

אלא שהמבנה של המדינה היהודית הוא דגם מיוחד. במדינה המודרנית, שלוש הרשויות מרכיבות את הממסד של המדינה; אולם במדינה היהודית המבנה הוא שונה:<sup>110</sup> הסנהדרין אינה חלק מן הממסד הממלכתי ואינה יונקת את סמכותה מן המדינה.<sup>111</sup> גם כאשר היא ממנה את המלך, לאחר המינוי יש לה כלפיו סמכויות בתחום ההלכתי בלבד ולא בתחומי ההנהגה וקביעת המדיניות, וכל זמן שהמלך אינו עובר על ההלכה, אין לסנהדרין סמכות להתערב בהחלטות שלו.<sup>112</sup> יתירה מכך, בעוד שמעמדו של המלך תלוי בקיומה של ממלכה עצמאית (לפחות למחצה), קיומה של הסנהדרין אינו תלוי כלל בעצמאות מדינית, והיא יכולה להתקיים, ואף התקיימה שנים רבות, תחת שלטון זר. הסנהדרין אינה יונקת את סמכותה מן הממלכה<sup>113</sup> אלא

התנ"ך, 80 מהפכות' (עמ' 266-263), בספרו של ד"ר יהושע ברמן, 'נבראו שווים' (עמ' 224-120) ובספריו של הרב עדו רכניץ, 'מדינה כהלכה' (עמ' 246-239) ו'מדינת התורה הדמוקרטית' (עמ' 203-191, -270-280), ועוד. ולהשוואה - ע"ב ספרה של השופטת דפנה ברק-ארז, 'לקרוא משפטים בתנ"ך' (עמ' 28-26).  
109. על היחס שבין בית הדין לבין גורמים נוספים, ע"ב בהרחבה במה שנכתב ב'שולחן מלכים' שם. וע"ב בהל' סנהדרין (פ"ה ה"א) ובפירושו המשנה (כריתות פ"א מ"א).

הריא"ה הרצוג, בספרו 'תחוקה לישראל על פי התורה' (ח"א עמ' 144-134), דן בהרחבה על מקומו של העם מול הסנהדרין ועל בחירה על ידי העם בהעדר סנהדרין. וע"ב במה שכתב הרב נפתלי בר אילן ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה': סע' קי-קיב, עמ' 555-545), כותב שהסנהדרין פועלת בעניין זה כנציגות של הציבור ובשליחותו ולא מכוח סמכותה כבית דין, אולם עליה להביא בחשבון גם שיקולים רוחניים; ועם זאת, ייתכן שניתן למנות מלך גם בדרכים אחרות.

110. עמד על כך בהרחבה הרב אורי שרקי, בספרו 'דעה צלולה' (עמ' 199-191).

111. הרמב"ם כותב בהל' סנהדרין (פ"ב ה"ח) שבית הדין הגדול הוא שהיה ממנה את הדיינים בערים השונות. ובהמשך (פ"ג ה"ח) הוא מוסיף את הדין בדיעבד, אם המלך מינה דין שאינו הגון. ומכאן שאף שמלכתחילה לא נכון שהמלך ימנה דיינים, הדבר נמצא בסמכותו, כפי שעשה יהושפט (דה"ב י"ט, ח). וע"ב 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ב סע' קיג, עמ' 557. (ובעמ' 558 דן במעורבות המלך במינוי הכהן הגדול).

112. זאת למעט דבר אחד, אותו מזכיר הרמב"ם (הל' מלכים פ"ה ה"ב): "מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין... אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". ייתכן שהדבר נובע מהצורך בהסכמת העם, והסנהדרין היא הגוף המייצג את העם. וייתכן שהדבר נובע מכך שהחלטה לצאת למלחמה צריכה לעמוד גם במבחן ערכי ומוסרי. וע"ב במה שכתבו על כך הר"ש ישראלי ('עמוד הימיני', ס"י יד) והרב יעקב אריאל (בחוברת 'בעל מלחמות, מצמיו ישיעות', עמ' 82-81).  
דין נרחב בשיטתו של הריא"ה הרצוג בהקשר זה, מופיע בספרו של הרב עדו רכניץ, 'מדינת התורה הדמוקרטית' (עמ' 115-111).

113. אומנם מצאנו בספר עזרא (ז, כה-כו), שהמלך ארתחשסתא הסמיך את עזרא לדון ולהעניש: "ואנת עזרא כחכמת אלהך די בידך מני שפטין ודיינין די להוון דאינין לכל עמא די בעבר נהרה לכל ידעי דתי אלהך ודי לא ידע תהודעון. וכל די לא להווא עבד דתא די אלהך ודתא די מלכא אספרנא דינה להווא מתעבד מיניה, הן למות הן לשרושי, הן לענש נכסין ולאסורין". אולם מפסוקים אלה לומדת הגמרא (מועד קטן טז, א) על הסמכויות שיש לכל בית דין בישראל אף אם לא קיבל ייפוי כוח מן המלכות. וכך פוסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ד ה"ט), וכותב עוד, שסמכויות אלה קיימות "תמיד" (הל' ו), "בכל מקום ובכל זמן" (הל' ה). ומכאן שמבחינה הלכתית, לא צו המלך היה מקור סמכותו של עזרא, אלא שעזרא לא יכול היה להשתמש

מכוח התורה,<sup>114</sup> ובכפיפות מסוימת לקבלת האומה.<sup>115</sup> אם כן, הסנהדרין אינה מרכיב של המדינה, אלא אחד ממכשיריה האחרים של האומה (שלעיתים מיוצגת על ידי המלך או ראש הגולה).<sup>116</sup> מעמדו של המלך מצומצם למדי, והוא חולק את שלטונו עם גופים מקבילים.<sup>117</sup> אומנם יש לו גם סמכות שיפוטית מסוימת מכוח משפטי

- בסמכויותיו ההלכתיות בלי רשות מפורשת ממלך פרס, שאם לא כן היה נתפס כמורד במלכות. עם זאת, ראינו שיש משמעות רבה לדיינים שקיבלו רשות לדון מראש הגולה, והוא קיבל את הרשות לכך ממלכי פרס. עי' רמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"ג-ה"ט"ו, ופ"ו ה"ב). תפקידם המדויק וסמכויותיהם של ראש הגולה בבבל והנשיא בארץ ישראל דורשים עיון נוסף, ואכמ"ל.
114. על דרך מיני הדיינים בסנהדרין, עי' רמב"ם (הל' סנהדרין פרק א, ובעיקר בהל' ז-ח, ושם פ"ד ה"א והי"א, וכן בפיה"מ סנהדרין פ"א מ"ג ובכורות פ"ד מ"ג).
115. עי' רמב"ם (הל' ממרים פרק ב), ואכמ"ל.
116. על מעמדו של בית הדין כמנהיגות ציבורית, עי' במאמרו של הרב אורי סדן "סמכות ואחריות המדינה בעניין בריאות הציבור", פרק 4 'מכת מדינה', עמ' 107-111).
- על יתרונה של 'הפרדת רשויות' מעין זו כותב הרב יונתן זקס בספרו 'לא בשם האל' (עמ' 227-228), ומוסיף על כך בספרו 'מועדים לשיחה' (עמ' 166), שבו הוא כותב על ה"מבנה המשטרי הייחודי של התורה, שבו הריבונות שייכת כולה לאלהים והצד האנושי בברית אינו מלך, כוהן גדול או נביא, אלא העם כולו, האחריות מתפזרת במידה מרבית והאתיקה ממלאת את התפקיד שבשיטות אחרות ממלאת הפוליטיקה". כך כתב גם הרב אורי שרקי ('דעה צלולה' עמ' 196): "מונטסקייה טען שיש להפריד את הרשויות משום שרצה למנוע עריצות... בהידות, לעומת זאת, סיבת הפרדת הרשויות היא כי אין באמת מלך זולת הקב"ה... פרופ' שמואל טריגנו... העיר הערה מעניינת בנושא. במרכז הפוליס ביוון הייתה ה'אגורה', כיכר מרכזית שבה התכנסה אסיפת העם; ואילו במרכז המדינה העברית ניצב המשכן או המקדש, ובתוכו קודש הקודשים שאליו איש לא היה נכנס... משום שיש מישהו אחר שנוכח שם. לכן ארבעת הרשויות - מלך, שופט, כוהן, נביא - הן ראשי תיבות 'משכ"ן' - מקום השכינה".
- על אופן מיוחד זה של 'הפרדת רשויות' בציבוריות היהודית לדורותיה, כתב בהרחבה פרופ' סטיוארט א' כהן, במאמרו 'מושג שלושת הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכתו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית' (בספר 'מחשבות על דמוקרטיה יהודית'). הוא עומד על כך שבמשך ההיסטוריה היהודית הורכבה המערכת השלטונית שלה משלושה גופים נפרדים שכל מהם קיבל את סמכותו ממקור אחר ודרך אחרת. אלו הם שלושת הכתרים המוזכרים במסכת אבות (פ"ד מ"א): כתר תורה (המוחזק בידי הנביאים או חכמי התורה, ומקור סמכותו הוא דתי אך תלוי בקבלתו על ידי העם), כתר כהונה (שמקורו ביולוגי) וכתר מלכות (שמקור סמכותו הוא העם, בשיתוף הסנהדרין והנביא). במאמרו, מראה פרופ' כהן איך התנהל דגם זה הלכה למעשה בקהילה היהודית בגלות. וכן כתב גם הרב אורי שרקי ('דעה צלולה', עמ' 197-198). ועי' פרופ' יעקב בלידשטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם' (עמ' 112-114).
117. ועי' מאמר הרב שילת 'עקרונות המשטר המודרני - הלכה ומציאות' (המעייין 247, עמ' 287-284). גם לכהונה ישנו מעמד עצמאי מול המלך. רבים סוברים כי המלך אינו יכול להיות כוהן גדול. עי' ירושלמי שקלים פ"ד ה"א, סוטה פ"ח ה"ג, הוריות פ"ג ה"ב; רמב"ן (בראשית מט, י); אברבנאל (זכריה ג, ג); מהר"ל (דרך חיים פ"ו מ"א). לעומתם, הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"א) אינו מעלה שום הסתייגות ממלכותם של החשבונאים אף שהיו כוהנים. ועי' בבלי (קידושין סו, א), ובספרו של הרב יונתן זקס 'שיעורים במנהיגות' (עמ' 77-81). על יכולתו של כוהן להתמנות למלך, עי' בהרחבה 'שולחן מלכים' (פ"א ה"ח אות ב).
- בעלי התוס' (יומא יב, ב ד"ה כהן) כתבו שהמלך שותף במינוי של הכוהן הגדול. וכמו כן מצאנו בגמרא בנימה של ביקורת (יומא יח, א): "תרכבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא על דאוקמיה ליהושע בן גמלא ככהן רבבי". בעלי התוס' (ד"ה עיילא) מעירים שהמינוי לא נעשה על ידי מלך ישראל (ומסתבר שהיה זה נציב רומאי עם שם בעל צליל דומה). לעומת זאת כותב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ד הט"ו): "אין מעמידין כוהן גדול אלא ב"ד של אחד ושבעים". ובפירושו למשנה (כריתות פ"א מ"א) הוא מעלה אפשרות שהכוהן הגדול ימנה את המלך.
- אף שהכוהן הגדול כפוף למלך בכל הנוגע להנהגת המדינה, הוא עצמאי לחלוטין בנוגע לבית המקדש. וכך נאמר בגמרא (סוטה מב, א): "כוהן גדול נמי, האיכא מלך על גביו! בעבודתו קאמר".



המלוכה,<sup>118</sup> אך גם היא מוגבלת על ידי הסנהדרין.<sup>119</sup> על פי הבנה זו מסתבר שגם הקהילה היא ממסד **מקביל** למלוכה, ואף היא יונקת את כוחה במישרין מן הציבור ולא מן המלך. ל'תקנות הקהל' היה תוקף גם בהעדר מדינה.<sup>120</sup> צמצום זה של מעמד המלך, תפקידו וסמכויותיו, אינו מקרי, והוא תואם את שיטתו של הרמב"ם בדבר 'מדינה רזה' ככל האפשר.<sup>121</sup>

על פי זה נבין מדוע הרמב"ם מתייחס למצווה הציבורית של הצדקה ולכפייה על הצדקה רק בהלכות מתנות עניים ולא בהלכות מלכים. מצוות הצדקה, גם בחלק הציבורי שלה, אינה חלק מ'**משפטי המלוכה**' אלא חלק מ'**תורת האומה**!<sup>122</sup> ועל כן, הכפייה על הצדקה אינה אמורה לבוא מכוחו של המלך אלא מכוחם של גופים מקבילים, כמו הקהילה או בית הדין, שהם באים מכוחה של האומה (כולה, או חלק ממנה). ועל כן, המצווה הציבורית של הצדקה (שעליה עמדנו בפרקים הקודמים) מוטלת דווקא על **הקהילה** ולא על המלך.

עם זאת, ייתכן שכאשר אין בית דין או גוף קהילתי שכופה על הצדקה, המצווה חוזרת אל המלך. מסתבר שהמצווה מוטלת על האומה בכללה, ועליה להשתמש בכלים הארגוניים העומדים לרשותה באותה העת. וגם אם נכון שגוף אחר יכפה על

118. ע"י רמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ח-ה"י).

119. ע"י דרשות הר"ן (הדרוש האחד עשר). לדעת בעלי התוס' (שבת נו, א ד"ה שהיה), גם מורד במלכות היה נידון בסנהדרין ולא על ידי המלך או באי כוחו. על השאלה מי דן את המורד במלכות, המלך או בית הדין, נכתב בהרחבה בספר 'שולחן מלכים' (פ"ג ה"ח אות ט).

לדעת הרי"א הרצוג ('תחוקה לישראל על פי התורה' ח"א עמ' 55-56 ועמ' 166-172; ח"ב עמ' 74-82; ח"ג עמ' 283), לא היו בישראל שתי מערכות משפט מקבילות, אלא מערכת אחת שדנה על פי התורה, ו'משפט המלך' היה רק בהוראת שעה.

הרחיבו בנושא זה הרב איתמר ורהפטיג במאמרו "מלך מול חכמים" ('תחומין' טו, עמ' 149-150), והרב עדו רכניץ בספרו 'מדינה כהלכה' (עמ' 36-42. ועי' גם בעמ' 84).

120. על מקור סמכותה של הקהילה ע"י רמב"ם (הל' מכירה פ"ד ה"ט-ה"א); שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תשכט וח"ג סי' תיא); שו"ע (ח"מ רלא, כז, יו"ד רכה, לג-לד); 'עמוד הימיני' (סי' ז אות ח, סי' ט אות יב); שו"ת באוהלה של תורה (ח"א סי' ב). על תוקפן של תקנות הקהל, ע"י שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' תיז), ובהרחבה בשו"ע (ח"מ סי' קסג).

121. הרחבנו על כך לעיל, סע' 1.

כתבו על כך הרב עדו רכניץ, 'מדינה כהלכה' (עמ' 33-34), והרב חיים נבון, 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 30).

122. על ההבחנה שבין כוח הממלכה לבין כוח האומה עמד הרב קוק זצ"ל ('עין איה ברכות ט, קסח-קסט): "חל ולא בנו שתייה את בית ישראל, לאה ממנה יצאה **מלוכה**... וכלל האומה שכוח המלוכה חל עליו נקרא על שם יוסף... כוח **המלכות** ראוי שיצא מגזע אחד ושורש אחד... אמנם צד האומה הוא בעל מעלות ומפלגות שונות... והנה די לחלק האומה שיהיה נמצא בו חלק של אצילים בעלי משרה ויתר העם יהיו לעובדים נכנעים לגמרי להנהגת השלטון. אמנם מלכות ישראל מיוסדת על פי מידת הענווה... על כן... דנה לאה, בעלת המלוכה, דין בעצמה שראוי שיהיה חלק האצילים בעם גדול ג"כ בכמות כאחד מחלקי העובדים לפלגותיהם... התועלת הבאה מהגדלת כוח העם ע"י העם ע"י **יושר לב המלוכה**, תוצאות טובות יש מזה לתכלית הרוחניות, כי **יגבר העם בכוחו העצמי** בדעת ומידות טובות ותורה ועבודת ד', ע"י הכרתו את חופשו ושאר רוחו, ובגשמיות - שמחת החופש ומיעוט העול של בשר ודם".

הצדקה, אם גוף כזה אינו קיים או שאין בכוחו לקיים את המצווה, יש לקיים אותה בעזרת הגוף שהכוח הנדרש עומד לרשותו.<sup>123</sup>

#### 4. כפיית המצוות בידי המלך

בקביעתנו שהכפייה על הצדקה אינה מוטלת על המלך, מובלעת ההנחה שאין למלך תפקיד או סמכות לכפות על קיומן של המצוות, ותפקידו "להרים דת האמת" (הל' מלכים פ"ד ה"י) אינו כולל שימוש בדרכי כפייה.

על כך יש להקשות מדברי הרמב"ם עצמו בהל' מלכים (פי"א ה"ד) על המשיח: "ואם יעמוד מלך... הוגה בתורה ועוסק במצוות... ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בַּדָּקָה". מכאן יש ללמוד שהאחריות לכפייה בצדקה מוטלת על המלך כפי שהוא כופה על יתר המצוות שבתורה. אולם ייתכן שהכפייה עליה מדובר בדברי הרמב"ם כאן היא לדאוג באופן כללי להליכה בדרך התורה, ולא בכפייה פרטנית, על קיומה של מצווה כזאת או אחרת, שזה תפקידו של בית הדין. רמז לכך נמצא בהמשך הדברים (שם): "שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצוותן".

הדבר עולה בקנה אחד עם תפקידו הכללי של המלך "להרים דת האמת", ועם מה שכותב הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ט ה"ב) על המשיח: "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא, קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'...". משמעות הדבר היא שהמלך המשיח אינו אמור לכפות על קיום המצוות אלא לחנך את העם לכך.<sup>124</sup>

123. עי' בספרו של הרב אורי סדן, 'הרשות המקומית בהלכה' (עמ' 471-472).

מצאנו בהלכה תקדימים לכך שכאשר גורם מסוים אינו יכול למלא את תפקידו, התפקיד עובר לידי הציבור. כך מצאנו בקשר למצוות מילה (רמב"ם הל' מילה פ"א ה"ב). וכן מצאנו שאפוטרופוס של יתומים, שמתמנה על ידי בית הדין, אחראי גם לחנך אותם למצוות. כך כתבו ר' חיים פלאגי (חיים ומלך, הל' אבלות פרק ת, והביא שם גם את דעת החולקים) וש"ת שבט הלוי (ח"ח סי' צה). לעומת זאת, בית הדין אינו פודה בכור שבאיו לא פדה אותו (רמב"ם הל' ביכורים פי"א ה"ב). ובנוגע לתלמוד תורה, בית הדין רק כופה על האב למלא את חובתו, אבל אינו לוקח אחריות ישירה ללמד את הבן (רמ"א י"ד רמה, ד; שערי עוזיאל ח"א שער ד פרק ג, סע' א והע' א). דיון נרחב על כל זה – בספר 'קשר אמיץ' (פרק יא ופרק טו).

124. על כך כתב הרב יעקב אריאל במאמרו "הלכה ודמוקרטיה" (הלכה בימינו' עמ' 292): "גם כשיופיע מלך המשיח א"ה, לא יהיה שלטונו כוחני, דיקטטורי. 'קנה רצון לא ישובר ופשתה כהה לא יכבנה' (ישעיהו מב, ג). העם והעולם יקבלו את סמכותו מרצונם הטוב. כלומר, תהיה זו מלוכה דמוקרטית יותר מכל דמוקרטיה כיום. ויפה דייק האדמו"ר מלובביץ' מהפסוק (יחזקאל לז, כד): 'ודוד עבדי מלך עליהם... ואח"כ (פס' כה): 'ועבדי דוד נשיא להם לעולם'. גם אם המלך האידיאלי אינו כופה את העם, הוא בכל זאת מעליהם. ואילו הנשיא – מלך המשיח – יתעלה גם מעל דרגה זו ויהיה נשיא להם. לעולם". האדמו"ר מלובביץ' מתייחס לכך ב'ליקוטי שיחות' (כרך כה, עמ' 458), והוא מפרש שהביטוי 'ויכוף' שנאמר על המשיח הוא בעל משמעות כפולה: "וכמדובר כמה פעמים שהפירוש ד'לכוף' הוא גם בדרכי נועם ודרכי שלום. וראיה לדבר שהרמב"ם כתב לשון זה ('לכוף') בזמנו, כאשר לא היה מצב דידי ישראל תקיפה, שהרי היו תחת שלטון מצרים או ספרד וכיוצא בזה, ואם כן בוודאי שנכלל בזה גם בדרכי נועם ושלום". במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית", פרק ב ('תחומין' מ, עמ' 177, סע' ב) מוסיף הרב אריאל

את העיקרון שתפקידו של המלך הוא לחזק באופן כללי את קיום המצוות באומה מבטא הרמב"ם בהרחבה בעניין מעמד 'הקהל' (הל' חגיגה פ"ג ה"א-ה"ג):

מצוות עשה להקהיל כל ישראל... בכל מוצאי שמיטה... ולקרות באוזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת... והמלך הוא שיקרא באוזניהם... שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת.

עוד ייתכן לומר, שיש הבדל יסודי בין מלכות המשיח לבין מלכות ישראל בעידן שלפני המשיח - שהוא "העולם הזה". בעוד שבהלכות מלכים הרגילות ישנה הפרדה בין התפקידים השונים של ההנהגה,<sup>125</sup> הרי שבעידן הגאולה, המשיח - כמו משה רבנו לפניו - יאחד באישיותו את כל התפקידים: המלך, הנביא והשופט.<sup>126</sup>

מדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ב פ"מ) עולה שאכן, תפקידו של המלך הוא לכפות על קיום המצוות:

שיהיה לאישיו כוח הנהגה... מהם מי שיהיה להם כוח לחייב לעשות מה שציווה הנביא ההוא ולהימשך אחריו ולהוציאו לפועל, והם המלך הלוקח הנימוס [=החוק] ההוא.<sup>127</sup>

ביחס לתפקידו של משיח בתיקון חברתי: "הדרך לכך צריכה להיות בעיקר חינוכית, כש'מלאה הארץ דעה את ה'" ממילא 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קודשי' (ישעיהו יא, ט). והוא מוסיף ומסתמך על ביאור הגר"א (משלי כז, כז). ובמאמרו "כפיית הלכה במדינת הלכה" ('צהר' לו, עמ' 63 הע' 15) הוא כותב: "הלכה זו עוסקת במי שהוא 'בחזקת משיח' ולא במשיח עצמו. וייתכן שכוונתו לומר שאפילו מי שילך בדרך הכפייה, שאינה הדרך הרצויה, אם הצליח בכל זאת לכוף את ישראל לילך בדרך התורה הרי הוא 'בחזקת משיח'. וכן באשר למלחמותיו. הרי האידיאל המשיחי הוא השלום, כפי שהוא מתואר בנביאים ובדברי הרמב"ם עצמו שם בפרק יב. אלא שאף על פי כן, אם בכל זאת הצליח במלחמותיו לתקן את העולם, הרי הוא 'בחזקת משיח'; אולם המשיח האידיאלי לא ילך בהכרח בדרך זו".

ההבנה שהמשיח לא ישתמש באמצעי כפייה עולה גם מדברי הרב קוק צ"ל (פנקסי הראי"ה ח"א עמ' נג, סי' לד): "מציאות מלך אמנם אפשרית בממשלה רחבה או מצומצמת. ונראה שכשהעם במצב יותר טוב מוסרי, ממילא ממשלת מלך מצטמצמת. על כן לעתיד לבוא נאמר 'דודי עבדי נשיא להם לעולם', נשיא תחת מלך. ובתורה נקרא מלך בשם נשיא, אלא שאין על גביו אלא ד' אלהיו. ואין זה חיסרון למלך, כי אם עילוי לו מצד עילוי העם המונהג על ידו". הרחיב על כך הרב אורי שרקי ('דעה צלולה', עמ' 212-209).

125. הפרדה מעין זו הייתה אפילו בין ר' עקיבא לבר כוכבא, כפי שכותב הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ג): "דבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך". ר' עקיבא לא היה המלך בעצמו, אלא עמד לצדו של המלך. אומנם ר' עקיבא ראה את בר כוכבא כמי שהוא 'בחזקת משיח' (שם ה"ד), אולם הוא לא ראה את המצב כגאולה שלמה אלא כשלב התחלתי שלה. וכך נכתב בשיחות הרצי"ה לל"ג בעומר (מועדים ח"ב עמ' 266-264).

126. עי' 'מציאות קטן' (ראש אמנה ס"ו); הרב נפתלי בר אילן, 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (סע' ח עמ' 45 הע' 40; סע' קנב עמ' 744 והע' 51-52).

127. ייתכן שאחריות זו אינה נובעת במהותה מתפקידו הממלכתי, אלא מן הסיבה הפשוטה, שיש בידו יכולת. ניתן ללמוד זאת מדברי הגמרא (שבת נד, ב): "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו... בכל העולם כולו - נתפס על כל העולם כולו". לאור זה אומר שם רב פפא: "והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא". ומפרש רש"י: "בכל העולם כולו - בכל ישראל, כגון מלך ונשיא שאפשר לו למחות, שיראין מפניו ומקיימין דבריו". וכן רבינו יהונתן מלוניל (לר"ף ב"מ יז, א): "והני דבי ריש גלותא מתפסי אכולי עלמא, לפי שיש בידם למחות ולעשות ולכפות לכל המורדים בהם בכל מיני עישוי". המהר"ל, בנתיבות עולם (נתיב התוכחה פרק ב), מוסיף לכך נופך רעיוני עמוק, וכותב: "כאשר אחד מישראל עובר

וכך כותב בדעת הרמב"ם פרופ' יעקב בלידשטיין בספרו 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם' (עמ' 103):

על כל פנים באחריות המדינה להביא לידי שיתוף פעולה אזרחי בתחומים שונים. פעולות המנהיגות תכלולנה, כמובן, את החינוך לקראת ההדדיות, אך עיקר תפקידה לאכוף הרגלים אלה.

אולם הבנה זו אינה מוכרחת. הרמב"ם לא כתב שהאכיפה היא תפקיד של המלך שמוטל עליו לבצע אותה, אלא שחשוב שיהיה לו כוח לכך. וייתכן אפוא לפרש את דבריו בשתי דרכים: האחת - שהמלך נדרש לפעול בדרכי כפייה גם לשם קיומן של מצוות פרטיות, ואם כן, מסתבר שגם מצוות צדקה בכלל זה. והשנייה - שאף שהכפייה על המצוות אינה בין תפקידיו של המלך ביומיום, חיוני שיעמוד לרשותו כוח של כפייה שבו יוכל להשתמש במצבים מיוחדים הדורשים התערבות מצדו, מעין 'הוראת שעה', כדי לשנות את הנורמות הציבוריות שנתקלקלו,<sup>128</sup> כפי שנראה לקמן.

דוגמה למלך שכפה על העם את קיום המצוות אנו מוצאים בגמרא (סנהדרין צד, ב):

"וחובל עול מפני שמן" (ישעיהו י, כז). אמר רבי יצחק נפחא: חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיהו שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מה עשה? נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר: כל מי שאינו עוסק בתורה יידקר בחרב זו. בדקו מדן ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ, מגבת ועד אנטיפטריס ולא מצאו תינוק ותינוקת, איש ואישה, שלא היו בקיין בהלכות טומאה וטהרה.<sup>129</sup>

עבירה מרגישים בחטא זה כל ישראל שהם כמו אדם אחד כי הם עם אחד. וכאשר יש בידו למחות, אז נתפס על כל הדור שאז הוא דומה לאבר הראש כמו הלב, ואם אין אותו האבר פועל פעולתו והוא יוצא ממה שנברא לתת קיום אל שאר איברים, והרי כל המכשול תלוי בו במה שנברא אותו אבר לקיום הכול. וכך כותב גם הרמב"ם עצמו (הל' דעות פ"ו ה"ז): "כל שאפשר בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפש בעוון אלו כיון שאפשר לו למחות בהם".

את העיקרון הזה לומדים גם מן הפסוק (דברים כז, כו): "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם, ואמר כל העם אמן". על כך נאמר בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד): "וכי יש תורה נופלת?! ...רבי שמעון בן חלפתא אומר, זה הבית שלמטון [=בית המלוכה]; דאמר רב חונה רב יהודה בשם שמואל, על הדבר הזה קרע יאשיהו ואמר, עלי להקים. ר' אחא בשם רבי תנחום ברבי חייה, למד ולימד ושמר ועשה והייתה ספיקה בידו להחזיק ולא החזיק - הרי זה בכלל ארור". פעולותיהם של חזקיהו ויאשיהו מובאות בהרחבה בספר דברי הימים ב, פרקים כט-ל ופרק לה. הרמב"ן (שם) מביא את דברי הירושלמי, ומוסיף: "ידרשו בהקמה הזאת, בית המלך והנשיאות שבידם להקים את התורה ביד המבטלים אותה".

מכל המקורות הללו עולה שלא התפקיד הממלכתי הוא המחייב את המלך למחות בעוברי עבירה, אלא היכולת שלו לעשות כן. והראיה - מכך שאותה תביעה מופנה כלפי כל מי שאפשר לו למחות באנשי ביתו או באנשי עירו, אף שאינו נושא במשרה ממלכתית.

וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית", פרק ב (תחומין' מ, עמ' 163): "אומנם מצינו בתנ"ך יוזמות מלכותיות לאכיפת מצוות במרחב הציבורי, כגון ביעור עבודה זרה. המלכים לא פעלו שם בהכרח בתפקידם המלכותי, אלא כמנהיגים בכירים שרק בידם היכולת לעשות זאת. כדברי הירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד) שהביא הרמב"ן".

128. על כפיית המצוות ביד המלך הרחיב הרב עדו רכניץ ('מדינה כהלכה' עמ' 42-40).

129. חשוב לציין שכפייה זו לא הועילה כל כך, והדור שלאחר מלכות חזקיהו, בימי מנשה, חטא יותר מכל

על כך נכתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ אות ח):

הא דחזקיהו המלך נעץ חרב על פתח ביהמ"ד ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה יידקר בחבר זז... חזקיהו הא היה מלך, שעל כל מעשיו וגזירותיו לטובת המדינה אסור לעבור... ומה שלא עשו מלכים הצדיקים האחרים כן, הוא משום שבעצם הא וודאי עדיף ללמוד תורה מצד רצון עצמו... שכן הא היה בימי דוד ושלמה. אבל בימי חזקיהו המלך, אחרי שאחז סגר בתי כנסיות ובתי מדרשות... הוצרך חזקיהו שמלך אחריו לגזור להיפך, שילמדו תורה, מאחר שהורגלו למאס בתורה ובמצוותיה, עד שלמדו כל ישראל את התורה, והייתה חביבה להם.<sup>130</sup>

והיינו כמו האפשרות השנייה שכתבנו, שעל המלך להשתמש בכוח הכפייה שלו לצורך קיומן של מצוות התורה רק לעתים נדירות, כ"הוראת שעה" במטרה לקבע בעם נורמות ראויות. והר"מ פיינשטיין מוסיף כאן נופך עקרוני יותר:

וגם אפשר שבעצם רצון השי"ת שילמדו התורה מצד ציווי השי"ת, ולא לערב בזה ציווי מלכות. אבל כיוון שאחז מדין מלכות גזר שלא ללמוד, להיפוך מדין התורה, שעיקר מצוות מלך הוא לראות שישמרו כל ישראל דיני התורה - הוצרך חזקיהו להראות... לא רק שהיה ניחא לו בלימוד התורה, והיה מסייע בכל כוחו, עוד גזר שילמדו תורה מדיני המלך.

הכפייה הממלכתית על לימוד התורה לא הייתה רצויה ברמה העקרונית, ונדרשה רק כדי לאזן את התודעה הלקויה שנוצרה בידי אחז - שלא רק פגע אנושות בלימוד התורה אלא גם עיצב בצורה מקולקלת את דמותו של המלך בנושא תפקיד חילוני בלבד, בניגוד לתפיסה היהודית הרואה את המלך כמי שתפקידו לחזק את לימוד התורה וקיום מצוותיה.

דוגמה נוספת מצאנו בנחמיה (יג, טו-טז) שכפה על שמירת השבת:

בימים ההמה ראיתי ביהודה דורכי גיתות בשבת... וכל משא, ומביאים ירושלים ביום השבת. ואריבה את חורי יהודה... ויהי כאשר צללו שערי ירושלים לפני השבת, ואומרה, וייסגרו הדלתות, ואומרה אשר לא יפתחום עד אחר השבת,

הדורות שלפניו. כך עולה גם מחזון ישעיהו (פרק א) שמוקיע דור שמצד אחד עובד את ה' בבית המקדש ומצד שני לוקה בכשלים מוסריים חמורים, ולא ניתן לייחס את התופעה הזאת לדורו של מנשה שעבד עבודה זרה. ועי' איכה רבה (א, ג); רש"י (ירמיהו ג, י).

130. ועי' 'מרגליות הים' (סנהדרין שם אות ח).

סברה דומה כתב הר"ש גורן במאמרו 'חופש בחירה או כפייה דתית' ('תורת המדינה', עמ' 235-236). הוא מסתמך על הדיון בירושלמי (תענית פ"ד ה"ז) בעניין הושע בן אלה שסילק את המשמרות שמנעו מן העם לעלות לרגל לירושלים. עם ישראל גלה דווקא בדורו, מפני שבנסיבות המיוחדות הללו נדרש ממנו לכפות על העלייה לירושלים והוא נמנע מכך.

לעומת זאת כותב הר"מ פיינשטיין עצמו ב'דרש משה' (דרוש י): "דרך התורה הוא גם כן שמלכות ישראל תשגיח גם על דיני התורה, ועל זה מורה המקדש שזהו יסוד אומנתו". וייתכן שהוא מבחין בין לימוד תורה, שצריך להיות מרצון, לבין קיום מצוות, שנכון שיהיה גם בכפייה, וצ"ע.

ומנעך העמדתי על השערים, לא יבוא משא ביום השבת. ולינו הרוכלים ומוכרי כל ממכר מחוץ לירושלים פעם ושתיים. ואעידה בהם ואמרה אליהם: ... אם תשנו, יד אשלח בכם. מן העת היא לא באו בשבת.

ושם (פס' כג-כה) הוא כפה גם על איסור נישואי תערובת:

גם בימים ההם ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות... ואריב עמם ואקלם, ואכה מהם אנשים, ואמרטם, ואשביעם באלהים אם תתנו בנותיכם לבניהם ואם תשאו מבנותיהם לבניכם ולכם.

אבל במצוות אחרות לא ראינו שעזרא ונחמיה השתמשו באמצעי כפייה אלא באמצעי שכנוע.<sup>131</sup>

על כך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית", פרק ב ('תחומין' מ, עמ' 162-163):

לא מצינו בהל' מלכים... חיוב על המלך לכפות על כל יחיד לקיים מצוות. אלא רק בנושאים ציבוריים מיוחדים השומרים על אחדות הציבור וזהותו הישראלית.

בכלל הנושאים הציבוריים המיוחדים שבהם המלך כופה את היחידים, נמצא כל מה שקשור למקדש. וכך כותב הרב אריאל (שם):

כמו כן מצוות בניין בית המקדש הוטלה על המלך... וממילא גם שמירת סדרי המקדש היו באחריות המלכים (יואש - מלכים ב, יב, ויאשיהו - שם כג). ומכאן הביקורת על חלק מהמלכים, החוזרת ונשנית בספר מלכים "עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות". הבמות, אע"פ שאינן עבודה זרה ממש, הן דומות לה במידה מסוימת ומהוות גם הן סכנה לאומית כי הן מפוררות את אחדות העם ואת ייחוד האמונה הבאים לידי ביטוי בעבודת המקדש. לכן חיסולן הוא משימה מלכותית.

והוא הדין לכל מצווה שיש לה משמעות ציבורית רחבה. על כך הוא כותב (עמ' 163 הע' 5): "הפרת מצוות ציבוריות חמורות מסכנת את קיומה של החברה הישראלית, ומשום כך היא באחריותו של המלך". דוגמה לכך היא עבודה זרה, שמלכי ישראל הכשרים פעלו לבער אותה מן הארץ.<sup>132</sup> וכך כותב בעל הטורים (דברים יז, ד): "אחר

131. כאשר עזרא ונחמיה ראו שיש התרופפות בקיומן של מצוות רבות, הם נקטו בדרך של הסברה וכתרו אמנה עם בני העם על שמירתן (נחמיה פרק ח-י). כאשר נחמיה ראה שהעם לא נותן ללויים את המעשרות, הוא הסתפק בנזיפה חמורה (פרק י-יא). נחמיה (פרק ה) גם נמנע מכפייה גם בנוגע לשמיטת חובות ושחרור של מי שנלקחו לעבדים כאשר החובות לא שולמו ופעל בדרך של הסברה ודוגמה אישית (עי' בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ד).

132. אסא (מל"א טו, יב-יג); יהושפט (שם כב, מז); יהוא (מל"ב י, יח-כח); חזקיהו (שם יח, ד); יאשיהו (שם כג, א-כ). וכן במקבילות בדברי הימים. ומסתבר שזה היה השיקול של שאול, כשביער את האבות והידעונים מן הארץ (שמו"א כח, ג).

פרשת עבודה זרה ואשרה כתיב פרשת מלך. לומר, שהמלך מצווה להסיר האשרות ולבער עבודה זרה.

לאור זה שהמלך אינו כופה על המצוות בכללן, כותב הריא"ה הרצוג (תחוקה לישראל על פי התורה ח"ב עמ' 78) על פי דברי ה'אבני נזר' (ח"ב סי' שיב אות מט):

והגאון ז"ל כבר מעיר, שמהרמב"ם ז"ל ברור שאין כוח המלך יפה אלא במקרי הצניחה,<sup>133</sup> אבל לא בחילול שבת וכדומה.

על היחס לכפייה מצד המלך במצוות אחרות, ניתן ללמוד ממה שהרב אריאל כותב בהמשך דבריו (עמ' 165, הע' 9):

משמעות השורש מל"כ אינה בהכרח הפעלת כוח - "ומלכותו ברצון קיבלו עליהם". על הפסוק (בראשית לז, ח) "המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו" אומר הראב"ע: "אנחנו נשימך למלך או אתה תמשול עלינו בחוזה". כלומר, 'מוש' הוא מי ששולט בכוח, 'מלך' הוא מי שמנהיג בהסכמה.<sup>134</sup> משמעותם של המונחים 'מלוכה' ו'ממשלה' בלשון ימינו הפוכה מלשון התנ"ך.

כיוון אחר עולה ממה שכותב הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה ח"א סע' ב, עמ' 42 אות ט-י) על תפקידו של המלך: "מתן גיבוי לבית הדין הגדול, למערכת המשפט ולרשויות המקומיות. פעילות בשליחות כל ישראל בכל עת שיש צורך לפעול לחיזוק הדת ולתיקון העולם". הוא מוסיף (עמ' 60 סע' ב) בנוגע למערכת החינוך: "המלך היה שותף פעיל בקבלת התקנות וסייע באכיפתן".<sup>135</sup> ולדעתו, הכפייה הישירה על המצוות אכן איננה בין תפקידיו של המלך בישראל, ורק מוטל עליו לסייע לרשויות אחרות במילוי תפקידיהן.<sup>136</sup>

לעומת זאת, כתב החזו"א באגרותיו (ח"ב קעג, כה):

עניין המלך על פי התורה הוא שיהיה המפקח על העם כי לא ילוז דרכיו ולא יטה מדרך החכמה להרבות הדעת ביהודה והדעת בציון, כי יהיה עם חכם ונבון הגוי כולו. זאת היא תעודת המלך וחותרם תוכניתו.<sup>137</sup>

133. כוונתו לדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"י): "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בעד אחד... יש למלך רשות להורג ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה". ועי' אור שמח (שם).

134. הבתנה זו נמצאת גם בביאור הגר"א (משלי כז, כז).

135. במהדורת תשס"ז (ח"א סע' י עמ' 59 הע' 53), הניסוח הוא: "נראה שהמלך היה צריך לסייע לבית הדין, כי רק לרשות המלך עומדים אמצעי כפייה יעילים לכופ את ההורים לשלוח את הילדים ללמוד, ולדאוג לכך שיהיו מלמדי תינוקות בכל מקום".

136. הוא מסתמך בכך על הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ב פ"מ; ח"ג פ"מ"א) ועל שו"ת חתם סופר (חור"מ סי' קעז).

137. על כך כתב לנו הרב בר אילן: "הרמב"ם מגדיר את תפקיד המלך 'לעשות משפט ומלחמות', ולפי החזו"א יש שתי אפשרויות לבאר את הרמב"ם כדי שיתאימו לדבריו. או שחיזוק שמירת מצוות כלול ב'משפט' (שזה קצת דוחק), או שזה חלק מחובת כל מנהיג בישראל לפעול לחיזוק הדת ולתיקון העולם, כדברי הרמב"ן המפורסמים בפירושו לדברים כז, כו. אולם לכאורה גם הרמב"ן מודה שאין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, והאחריות הראשונה על שמירת המצוות מוטלת על בית הדין הגדול ותפקיד המלך הוא לסייע

אולם ייתכן שבמילה "לפקח" אין כוונתו לכפייה באמצעים פיזיים אלא לכפייה בדברים, כפי שכתב הרמ"מ מליובביץ' בדעת הרמב"ם.<sup>138</sup>

דברים מפורשים יותר כותב השל"ה (שופטים, דרך חיים תוכחת מוסר, אות לד):

מצוות מינוי המלך. על דרך הפשט הוא שיהיה מוראה של מלכות על עם ה', בקיום התורה והמצוות.

בדרך זו הולך גם הר"ש ישראלי בספרו 'משפטי שאול' (ארץ ומדינה סי' צז, עמ' שכח-שכ).<sup>139</sup> הוא חולק על האור שמח (הל' מלכים פ"ג ה"י), וסובר שהמלך מעניש מכוחם של משפטי המלוכה גם בעבירות שבין אדם למקום. הוא מוכיח את דבריו מיהושע שדן את עכן (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ח ה"ז), למרות שעבר עבירה שבין אדם למקום.<sup>140</sup> ומוסיף הוכחה מן הירושלמי (סנהדרין פ"ו ה"ג בסופה) שהמלך דן למוות גם על גילוי עריות:

מעשה בחסיד אחד שהיה מהלך בדרך וראה שני בני אדם נזקקין לכלבה. אמרין: נן ידעין דו גברא חסידה אזיל ומסהיד עלן, ומרן דוד קטיל לן, אלא ניקדמיה וניסהוד עלוי אסהידו עליה ונגמר דינו ליהרג.

אולם, הרמב"ם לא הביא את דברי הירושלמי הללו להלכה.

גם אם נקבל את הדעה שלפיה תפקידו של המלך הוא לכפות על המצוות ובכללן על מצוות צדקה, אין להוכיח מכאן שמשמעות הדבר העמדת מערכת של צדקה ממלכתית. אם תפקידו של המלך הוא כפייה על המצוות, המטרה הפשוטה של כפייה זו אינה אמורה להיות השגת **התוצאה ברמה הציבורית**, שיהיה לעניים מה לאכול, אלא **במעשה**, שכל אדם מישראל יקיים במצוות הצדקה את חובתו **האישית**. הכפייה על הצדקה מדין "כפייה על המצוות" לא נועדה להשיג את התוצאה **המעשית**, אלא לפעול פעולה **חינוכית**.<sup>141</sup> הכפייה על הפרטים לתת צדקה - בין אם היא נעשית באופן

במקום שיש בו צורך; והמילה האחרונה אמורה להיות של בית דין הגדול. ואכן גם בתחום החינוך בית דין הגדול הוא שקיבל תקנה לדורות שמעמידים מלמדי תינוקות וכו', וחזקה לא פעל אלא משום צורך השעה". וזה כפי שכתב הר"מ פיינשטיין, כאן למעלה. ובעניין זה הפנה הרב בר אילן לדברי הגמרא (ברכות י, ב): "שישה דברים עשה חזקיהו המלך, על שלושה הודו לו ועל שלושה לא הודו לו".

138. ע"ל לעיל, הע' 124.

139. ייתכן שזוהי עמדתו העקרונית, שהמדינה מצווה לכפות על המצוות במקום שבו הדבר מועיל. ע"ל עמוד הימיני, סי' י - "החובה להשלטת התורה בישראל, לבירור דרכם של נציגי היהדות הדתית בכנסת" (פרק ה סעי' יד) וסי' יא - "בהלכות קואליציה", על חקיקת "חוק שבת ארצי".

140. בתשובה להשגות העורך למאמר 'תחומין' שם, עמ' 176, סי' א), שהביא את טענתו של הרב ישראלי, עונה הרב אריאל, שעבירה זו נעשתה במהלך המלחמה ביריחו ופגעה בעם ישראל במלחמתו בעי, ויש לה דין מרידה במלכות בשל הפרת פקודה בשעת מלחמה (ע"ל העמק שאלה, מצווה קמב).

141. וכך כותב פרופ' יעקב בלידשטיין, בספרו 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם' (עמ' 104-103): "באחריות המדינה להביא לידי שיתוף פעולה אזרחי בתחומים שונים. פעולות המנהיגות תכלולנה, כמובן, את החינוך לקראת ההדדיות, אך עיקר תפקידה - לאנוף הרגלים אלו. תכופות מורה הרמב"ם כי המושל



קבוע ובין אם בזמנים חריגים - באה ליצור מצב שבו אין בחברה לגיטימציה למידות כמו צרות עין או קמצנות, אכזריות או אדישות, ואילו מידות האהבה והאחוה, החסד והנדיבות, הופכות להיות חלק בלתי נפרד מן התרבות והתודעה של הפרט ושל הציבור. ולכן אותה כפייה המכוונת לדאוג לגורלו של העני, המוזכרת בהל' מתנות עניים, אינה מתפקידו של המלך אלא מאחריותם של גבאי הצדקה בקהילה ושל בית הדין.

## 5. חובת המלך להיות בעל מידות טובות

מקור אפשרי נוסף לאחריותו של המלך לצדקה ניתן להביא מדברי הרמב"ם במקום אחר בהל' מלכים (פ"ב ה"ו), שם הוא מתאר את אישיותו של המלך:

כדרך שחלק לו הכתוב הגדול... כך ציווהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר (תהילים קט, כב): "ולבי חלל בקרבי". ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר (דברים יז, כ): "לבלתי רום לבבו מאחיו".

ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבוא בחפציהם ובטובתם,<sup>142</sup> ויחוס על כבוד קטן שבקטנים.

מכאן אנו לומדים שמצופה מן המלך לדאוג לגורלו של כל אחד ואחד מאזרחיו.<sup>143</sup>

מחויב וכופה את הסידורים החברתיים הרצויים... תפקידה, המתרכז סביב החוק, הוא חברתי במהותו ומתייחס להתנהגות הכלל (בין שמדובר בתפקוד חברתי בין שמדובר בהקניית דעות אמיתיות). אם כי התנאים החברתיים שייוצרו עשויים להשפיע על דרכו והצלחתו של היחיד".

142. לפי יד פשוטה ו'אמרות מלך' (כאן, חידושים כז), כוונת הרמב"ם כאן לכלל ענייני הנהגת המדינה. וכך כתב ר' עובדיה ספורנו (במדבר כז, יז): "ואשר יוציאים - בענייני הנהגת המדינה". וכן דעת ספר החינוך (מצווה תקב): "צריך הוא להשים כל השגחתו בטובת עמו ולא בכבוד עצמו והשלמת תאוותיו". ובפירוש 'הכתב והקבלה' (דברים יז, כ): "כי אחיו כולל כל ישראל - כורמים ויוגבים ודלת עם הארץ - שלא יהיה לבבו רם מהם, אלא יחשוב כל אחד כמוהו לחמול עליו ולהיטיב עמו". ועי' 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"א סע' כז, עמ' 137-136).

מקור לדברי הרמב"ם נמצא במדרש תהלים (כה, יד), על הפסוק (שם, טז): "פנה אלי וחנני כי יחיד ועני אני". וכך נאמר שם: "אמר דוד לפני הקב"ה, לפי שנתמנתי מלך על בניך, ועיניהם תלויות בי, ואני יחיד כנגדך, וכולן צריכין לי, ואני עני כנגדך, ועיני תלויים בך שהם בניך, לכן נאמר, 'כי יחיד ועני אני'".

143. אחד המקורות לכך הוא במסכת ברכות (כח, א), שם אומר ר' יהושע לרבן גמליאל: "אוי לו לדור שאתה פרנסו ואוי לה לספינה שאתה קברניטה, שאין אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים". על כך כותב הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ד, כב): "הנהגת הדור הראויה צריכה להיות שהמנהיג ישתדל לחדור למצבו של כל יחיד כפיו כוחו, ובמה שישתדל לתקן גם כן כל המצבים הפרטיים יתרומם מצב הכלל כולו. ונגד הנהגת הפרטי ייקרא... פרנס-הדור, שהדור מורכב מפרטים ואישים שונים וצריך שיפרנסם כולם, כל אחד לפי עניינו. וקברניטה-של-הספינה ייקרא על שם ההוראה של הנהגה הכוללת, כשם שמנהיג הספינה מנהיג כל אישיה הנקבצים לתוכה בהנהגה אחת, ובבואם אל מחוז חפצם יבור לו כל אחד דרכו הפרטי. על כן, בהתעלמם מדעת המצב הפרטי של תלמיד חכם שפועל הרבה על תיקון הדור, אי אפשר שתסודר יפה הנהגה הכללית. שאם היית בא לדקדק המצב הפרטי לא היה נעלם ממנו ערך של כל אחד ואחד ולא היה דרוש להתנהג בהנהגה כוללת עם אנשים שמפני יקרתם ראויים הם שיהיו בהנהגה יוצאים מן הכלל, לכבדם ולרוממם". אולם מדבריו לא ברור אם מחויבות זו של המנהיג היא

הרמב"ם גם כותב (הל' מלכים פ"ג ה"ה): "המלך... יהיה עוסק בתורה ובצורכי ישראל ביום ובלילה". ולפי דבריו לעיל, כוונתו אינה רק לצורכי עם ישראל בכללותו אלא גם לצורכי כל אחד ואחד מן היחידים שמרכיבים אותו.

אולם, נראה כי הרמב"ם אינו מדבר כאן על חובתו החוקית של המלך ברמה האובייקטיבית, אלא על המידות הטובות הנדרשות ממנו ברמה הסובייקטיבית, ועל הגישה שצריך שתהיה לו לתפקידו מכוחן של מידות אלה. אומנם כל אדם מישראל נדרש להיות בעל מידות טובות של ענווה ושל חסד ורחמים,<sup>144</sup> אך חובה יתרה מוטלת על המלך לטפח את המידות הללו באישיותו ולהתנהג על פיהן. הדבר מוכח ממכלול דברי הרמב"ם, שבהם הוא מונה את המידות הטובות שעל המלך לטפח ואת ההתנהגויות הנובעות מהן.<sup>145</sup> וכך הוא ממשיך (פ"ב ה"ו):

וכשמדבר אל כל הקהל בלשון רבים ידבר רכות, שנאמר (דהי"א כח, ב): "שמעוני אחי ועמי", ואומר (מל"א יב, ז): "אם היום תהיה עבד לעם הזה" וגו'. לעולם יתנהג בענווה יתירה; אין לנו גדול ממשה רבינו, והרי הוא אומר: (שמות טז, ח): "ונחננו מה". ויסבול טורחם ומשאם ותלונותם וקצפם, כאשר יישא האומן את היונק.

דברי הרמב"ם הללו אינם עוסקים בתפקידו של המלך ובתוצאות שעליו להשיג, אלא באישיותו ובתודעה המלווה אותו, ומתוך כך בדרך תפקודו, ועל כן הרמב"ם ממקד את דבריו במידות הטובות הנדרשות מהמלך.<sup>146</sup>

כך נכתב גם בספר החינוך (מצווה תצה), שבדברים רבים הולך בדרכו של הרמב"ם:

שורש המצווה [=למנות מלך רק מישראל] ידוע, כי מהיות הממונה לראש נשמע לכל בכל אשר ידבר, צריך להיות על כל פנים מזרע ישראל שהם רחמנים בני רחמנים, כדי שירחם על העם שלא להכביד עולם בשום דבר מכל הדברים, ויאהב האמת והצדק והיושר, כידוע בכול שהוא ממשפחת אברהם אבינו ע"ה שיש בה כל טובות אלו, וכעין שאמרו חכמי הטבע שטבע האב צפון בבניו.

כלפי כל אדם או דווקא כלפי תלמידי חכמים.

144. הל' דעות, פ"א ה"ו ופ"ב ה"ג.

145. עי' בהרחבה בספרו של פרופ' יעקב בלידשיטיין, 'עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם' (עמ' 190-191).

146. הרמב"ם עוסק בכך גם במורה הנבוכים (ח"א פנ"ד), על בקשתו של משה (שמות לג, יג) "הודיעני נא את דרכיך ואדעך... וראה כי עמך הגוי הזה". והוא מסביר: "וזאת הייתה אחרית כוונת שאלתו... אשר אני צריך להנהיגם בפעולות אלך בהם בדרך פעולותיך בהנהגתם". ומוסיף: "וצריך למנהיג המדינה כשיהיה נביא שידמה באלו התארים ויבואו מאתו אלו הפעולות כשיעור וכפי הדין... ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים רחום וחנון, לא לעניין הרחמנות והחמלה לבד, אלא כפי מה שיהיה ראוי, ויהיה בקצת הפעמים ולקצת האנשים נוטר ונוקם ובעל חמה כפי התחייבם, לא לענין הכעס לבד... אבל כפי מה שיראהו... ויביט מה שתיבא הפעולה הזאת מן התועלת העצומה בעם רב... ועם זה כולו צריך שיהיו פעולות הרחמנות והחמילה והחמלה והחנינה באות ממנהיגי המדינה יותר הרבה מפעולות העונש, שאלו השלוש עשרה מידות כולם מדות רחמים, בלתי אחת".

עיקרון זה נרמז בנימוק שנותן הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ו) לאיסור להרבות נשים למלך: "על הסרת לבו הקפידה תורה, שנאמר: 'ולא יסור לבבו', שלבו הוא לב כל קהל ישראל".<sup>147</sup> עמד על כך הר"ד סולובייצ'יק, במאמרו "המלכות בישראל" (האדם ועולמו, עמ' 187-186):

בדבריו על המלך בישראל משתמש הרמב"ם בביטוי מעניין ביותר, "שלבו הוא לב כל קהל ישראל"; ומשמעות הביטוי הזה היא, שלא זו בלבד שלבו צריך להיות מודע לקיומם של אזרחיו, כי אם גם שעליו להרגיש ולחוות את הקיום הזה. "לבו, לב כל קהל ישראל" הוא. **מלכות בישראל מחייבת הזדהות, רגישות ודאגה כלפי כל בני העם.** לא סתם היכרות, ולא רק יחסים שאפשר להגדירם כ'רעות' בלתי מחייבת, כי אם שותפות אמת שהיא בבחינת **אחוה**. זוהי הדרגה העליונה ביותר מכל צורות ההיכרות והרעות; אחווה היא דרגת הקרבה העולה על כל שאר הצורות של ידידות והיכרות. 'אח' - משמעותו אחדות קיומית. ביהדות כל המושגים השייכים לענייני צדקה וחסד ועשיית הטוב עם הזולת קשורים תמיד עם אחווה... בתחום היחסים שבין אדם לחבירו דורשת התורה לא רק היכרות, כי אם גם השתתפות, ערבות של ממש, עשיית הטוב בפועל - ולצורות עזרה אלה שייך הביטוי 'אחיק'.

ואם כך הם פני הדברים, הרי שיש מקום לומר שלדעת הרמב"ם, אומנם האחריות החברתית מוטלת ביסודה על העם כולו, אולם המלך הוא נציגו ומנהיגו גם לעניין זה.<sup>148</sup> ייתכן שרעיון זה בא לידי ביטוי בדברי הרמב"ם בהמשך ההלכה שהבאנו לעיל (הל' מלכים פ"ב ה"ו):

רועה קראו הכתוב, לרעות ביעקב עמו,<sup>149</sup> ודרכו של רועה מפורש בקבלה (ישעיהו מ, יא): "כרועה עדרו ירעה, בזרועו יקבץ טלאים ובחיקו יישא" וגו'.<sup>150</sup>

147. מקור קרוב לכך נמצא במדרש (במדבר רבה יט, כח): "זישלח ישראל" (במדבר כא, כא), ובמקום אחר תלה שלוחות במשה, שנאמר (דברים ב, כו): 'זישלח מלאכים ממדבר קדמות, וכתוב (שופטים יא, ז): 'זישלח ישראל מלאכים אל מלך אדום'... הכתובים האלו צריכין זה לזה, שמשה הוא ישראל וישראל הן משה; ללמדך שראש הדור כל הדור". ועיין דה"ב יב, א: 'זיהי כהכין מלכות רחבעם וכחזקתו עזב את תורת ה' וכל ישראל עמו", ועל כך כתב ר' יוסף אבן כספי (שם): "כי עיקר הדבר תלוי במלך". וכן במל"א ט, ד-ז, ומלבי"ם שם פס' ז: "שהם יומשכו אחר המלך במעשיהם".

148. כפי שעולה מדברי המהר"ל (מובאים לקמן, סע' 7).

149. הרמב"ם רומז כאן לפסוקים בתהילים (עח, ע-עב): 'זיבחר בדוד עבדו, וייקחו ממכלאות צאן, מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו ובישראל נחלתו. וירעם כתום לבבו ובתבונות כפיו ינחם".

150. וכך נאמר במדרש (שמו"ר ב, ב) על משה רבנו: "אמר הקב"ה, יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חייך תרעה את עמי ישראל".

דברים דומים כותב הרמב"ם על הדיין (הל' סנהדרין פרק כה): (א) אסור לאדם לנהוג בשררה על הציבור ובגסות הרוח אלא בענווה ויראה... (ב) וכן אסור לו לנהוג בהן קלות ראש אף על פי שהן עמי הארץ, ולא יפסיע על ראשי עם הקודש. אף על פי שהן הדיוטות ושפלים - בני אברהם יצחק ויעקב הם וצבאות ה' שהוציא מארץ מצרים בכוח גדול וביד חזקה, וסובל טורח הציבור ומשאן כמשה רבינו, שנאמר בו (במדבר יא, יב) 'כאשר יישא האומן את היונק', והרי הוא אומר (דברים א, טז) 'זאצווה את שופטיכם' - זו אזהרה לדיין שייסבול את הציבור כאשר יישא האומן את היונק. צא ולמד ממשה, רבן של כל הנביאים. כיון ששלחו הקב"ה במצרים, ונאמר (שמות ו, יג) 'ויצוים אל בני ישראל', אמרו מפי הקבלה שאמר להם למשה ולאהרן,

הרמב"ם משווה את המלך לרועה צאן, שמצופה ממנו לדאוג לצרכיו של כל אחד ואחד מן הפרטים המרכיבים את העדר עד כדי נשיאה שלהם בידו;<sup>151</sup> אולם הרמב"ם לא מונה את הדאגה הזאת בין **תפקידיו** של המלך אלא מביא אותה בסוף ההלכה העוסקת ב**מידותיו הטובות** ובתודעה הפנימית שלו.

גם דברי הרמב"ם על תפקיד המלך כ'רועה', המובאים בסופה של רשימת המידות הטובות, אינם מגדירים את החובות החוקיות המוטלות עליו אלא את **הגישה** שצריכה להיות לו כלפי תפקידו הממלכתי.<sup>152</sup> לכן הרמב"ם לא הביא פסוקים המתארים את **המלך עצמו** כרועה, כמו נבואת הרועים של יחזקאל (פרק לד), אלא דווקא פסוק המתאר את **הקב"ה** כרועה, כאשר מצופה מן המלך ללכת בדרך זו כמו כל אדם מישראל, המצווה במצוות התורה (דברים כח, ט): "והלכת בדרכיו".<sup>153</sup>

על כל פנים, עולה מכאן כי אכן מצופה מן המלך כ'רועה' לדאוג ב**מישרין** לרווחתו של כל אחד מבני העם. אולם, אף שהדברים נכתבו על ידי הרמב"ם בהלכות מלכים, הם אינם שייכים לתחום החוקי של "הלכות מלכים" אלא לתחום של "הלכות דעות" המיוחדות לאישיותו של המלך.<sup>154</sup>

## 6. צדקה ממלכתית מכוח המידות הטובות

המסקנה העולה מכל מה שכתבנו בבירור דעת הרמב"ם, היא שלא ניתן ללמוד מדבריו על חובה הלכתית לקיים מערכת צדקה ממלכתית. בהחלט עולה מדבריו

- 
- על מנת שיהיו מקללים אתכם וסוקלין אתכם באבנים".  
 לדעת הרב יוסף חיון, בספרו 'מילי דאבות' (פ"ו מ"ה, הסבר ב), חובת המלך להיות רחמן כלפי עמו כרועה, היא הלכה גמורה מדברי קבלה.
151. ניתן לחזק את הזיקה שבין התואר 'רועה' לבין האחריות לזון כל אחד ואחד מן האזרחים על פי תרגום אונקלוס למילה 'רועה'. כאשר הוא מתרגם פסוק העוסק ברעיית צאן כפשוטה, הוא מתרגם את המילה 'רועה' כ'רעי' (עי' בראשית ד, ב; במדבר כז, יז, ועוד). לעומת זאת, כאשר ה'רועה' מופיע בתורה כמנהיג, הוא מתרגם: 'זן'. כך הוא בפרשת ויחי (בראשית מח, טו): "האלהים ה**רועה** אותי" – "ה' דזן יתי". ובהמשך (מט, כד): "מידי אביר יעקב, משם **רועה** אבן ישראל" – "מן קדם אל תקיפא דיעקב דבמימריה זן אבהן ובנין זרעא דישראל". ובדומה לכך בתרגום המיוחס ליונתן "למהוי פרנסא" (בעוד שבתרגום ירושלמי מתרגם 'רועה' מלשון הנהגה: "דמתחות אדרע גבורתיה **מדברין** ו**אתין** שבטיא דישראל").
- וכך גם בתרגום המיוחס ליונתן לנביאים. 'רועה' כפשוטו מתורגם בלשון 'רעי', כך לדוגמה על הפסוק בישיעיהו (מ, יא): "כרועה עדרו ייעה", התרגום הוא: "כרעי' דעדרה רעי". אולם כאשר מדובר על הרועה כמשל למנהיג, התרגום הוא לפעמים בלשון 'מלכא', וכאשר הכוונה היא למנהיג הדואג לבני העם התרגום הוא בלשון 'פרנס'. עי' בתרגום ליחזקאל לד, זכריה יא, ועוד מקומות רבים.
152. עי' בנספח "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", בפרק ב, העוסק בנבואת הרועים של יחזקאל.
153. עי' רמב"ם, ספר המצוות (מצוות עשה ח); הל' דעות (פ"א ה"ו).
154. הדבר מתבטא בסיפור לידתו של דוד המלך מתוך מגילת רות, שעליה נאמר במדרש (רות רבה ב, יד): "מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר. ולמה נכתבה? ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים". וכך היה ידוע בין כל העמים, כפי שנאמר על בן הדד מלך ארם (מ"א כ, לא): "ויאמרו אלי עבדיו, הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל, כי מלכי חסד הם".

שערך הצדקה צריך לבוא לידי ביטוי בממלכה; אולם אין זה מכוח חובתו החוקית של המלך אלא מכוח מידותיו הטובות ומכוח השפעתו על העם.<sup>155</sup>

את הרעיון הזה מבטא הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פרק כז), שם הוא עוסק במטרותיהן של מצוות התורה, ומתוך כך הוא מתייחס לתפקודה הרצוי של כל חברה אנושית:

כוונת כלל התורה שני דברים, והם: תיקון הנפש ותיקון הגוף...<sup>156</sup>

ואמנם תיקון הגוף יהיה **כתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם**. וזה העניין יושלם בשני דברים: האחד מהם, **להסיר החמס מביניהם**, והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וברצונו וביכולתו, אבל **יעשה<sup>157</sup> כל אחד מהם מה שבו תועלת הכול**.<sup>158</sup> והשני - **ללמד כל איש מבני אדם מידות מועילות בהכרח**,<sup>159</sup> עד **שיסודר עניין המדינה**.<sup>160</sup>

תיקון הגוף כולל שני דברים: "סור מרע" - בסילוק העוול, ו"עשה טוב" - בהקניית מידות טובות. תיקון זה הוא חיוני בהיותו קומת הבסיס לקומה העיקרית, שהיא תיקון הנפש:

ודע, ששתי הכוונות האלה, האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה, והוא תיקון הנפש...<sup>161</sup>

155. הדברים אמורים ביחס לכל מנהיג בישראל. וכך כותב הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ט, כז): "פרנס טוב, זהו ודאי המניע העיקרי אל הגדלת המוסר ואור היראה ואהבת ד' ודרכיו בארץ... כי ברבות צדיקים והרים קרן חסידים וישרי לב תרומם הצדקה והמישרים, יראת ד' וכל דרך ישרה של חסד משפט צדקה, שאלה המה חפץ ד' ודעת אותו, יגברו, והכול ע"י פרנס טוב".

156. וכן בתרגום הר"י קאפח: "אולם בתרגומו של פרופ' מיכאל שוורץ: "תקינות הנפש ותקינות הגוף".

157. בתרגום הר"י קאפח: "כפף למה שיש בו תועלת הכלל", ומשמע שהאדם יכפיף את עצמו מתוך משמעת עצמית. ואילו בתרגומו של פרופ' שוורץ: "יכפוהו לעשות מה שמועיל לכול".

158. ה'חמס' בדברי הרמב"ם כאן (וכן ה'עוול' לקמן) אינו סוג של גזל, אלא כל התנהגות הנובעת מאנוכיות ואינה מכוונת לתועלת הכלל. וכך הוא כותב (שם פמ"ב): "המצוות אשר כלל אותם הכלל השביעי, והם דיני ממונות... סיבתם מבוארת, וזה שהם שיעור משפטי יושר בעסקים הנהוגים בין בני אדם בהכרח, ושיעזרו העוסקים זה את זה להועיל כל אחד את חברו, לא שיכוון האחד משני העוסקים לרבות חלקו בכול ושיהיה הוא המרוויח מכל צד". בתרגום הר"י קאפח הדברים ברורים יותר: "ושלא תהא בהן חריגה מן הסיוע המועיל לשני הצדדים, עד שיתכוון אחד המתעסקים להגדיל חלקו לגמרי ויהא הוא המרוויח מכל הצדדים". ובדומה לכך תרגם גם פרופ' שוורץ.

159. לפי מה שכתבנו בהערה הקודמת, שה'חמס' או ה'עוול' כוללים בתוכם את ההתנהגות האנוכית הפוגעת בצורכי הכלל, מסתבר ש'מידות טובות' כאן הן מידות של נתינה, כמו: חסד ונדיבות, חמלה ורחמים.

160. בתרגום הר"י קאפח: "כדי שיהיו ענייני המדינה תקינים". ואילו בתרגומו של פרופ' שוורץ: "שיקנו לכל איש מידות המועילות בחיי היחיד, כדי שהמדינה תהיה הרמונית".

וכן כותב הרמב"ם במקום אחר במורה הנבוכים (ח"ג פרק לה): "ידוע שבטוב המידות תשלם חברת בני אדם וקבוציהם, אשר הוא הכרחי לסיודור בני אדם". ושם (פרק לח): "המצוות... אשר ספרונם בהלכות דעות, ותועלת כולם מבוארות מפני שהם כולם מידות שבהם יתוקן עניין חברת בני אדם".

ד"ר שגיא ברמק, באמרו "הבלבול הליברלי: מהו ליברליזם? מרומא העתיקה עד המאה ה-21" (באתר 'זווית אחרת'), עומד על כך שהמידות הטובות הנחוצות לקיומה של חברה בריאה הן המשמעות המקורית של המונח 'ליברליזם'. מידות אלו אפיינו בעת העתיקה ובימי הביניים בעיקר את בני המעמדות האריסטוקרטיים שנהגו מרמה גבוהה של חירות אישית; ומכאן הזיהוי של מידות אלה עם מושג החירות.

והשנית קודמת בטבע ובזמן, ר"ל תיקון הגוף והוא הנהגת המדינה ותיקון ענייני אנשיה כפי היכולת, וזאת השנית היא הצריכה יותר תחילה... מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת... ושלמותו הראשון הוא שיהיה בריא על הטוב שבענייניו הגשמיים. וזה לא ייתכן אלא במוצאו צרכיו בכל עת אשר יבקשם, והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו כדירה ומרחץ וזולתם, וזה לא ישלם לאיש אחר לבדו כלל. **אי אפשר להגיע כל אדם אל זה השיעור אלא בקיבוץ המדיני**, כמו שנודע שהאדם מדיני בטבע.

כדי להגיע לתיקון הנפש, האדם זקוק לסיפוקם של כל צרכיו הגופניים, והמצב שבו הדבר הזה קורה הוא חלק בלתי נפרד מ"תיקון המדינה".

מדברים אלו של הרמב"ם הסיק הרב יעקב אריאל,<sup>161</sup> ש"מצבה המוסרי של החברה הוא כן מעניינה של המדינה". ומכאן הסיק על חובתה של המדינה לקחת אחריות על הצדקה.<sup>162</sup>

אולם דיוק בדבריו של הרמב"ם מראה שהוא אינו קובע קביעה עקרונית שעל ההנהגה מוטלת האחריות הישירה לסיפוקם של הצרכים הללו, אלא שעליה ליצור את התנאים הסביבתיים שיגרמו לאזרחים ליטול את האחריות לכך - לעצמם ולאחרים.<sup>163</sup> תנאים אלו הם שניים: סילוק האנוכיות והעוול מכאן, וטיפול מידות טובות של נתינה מכאן.<sup>164</sup> הרמב"ם חוזר על כך פעם נוספת:

והתורה האמיתית... והיא תורת משה רבינו, אמנם באה לתת לנו שתי השלמויות יחד: ר"ל, תיקון ענייני בני אדם קצתם עם קצתם, בהסיר העוול ובקנות המידות הטובות המעולות עד שתיתכן עמידת אנשי הארץ והתמדתם על סדר אחד להגיע כל אחד מהם אל שלמותו הראשון, [שהוא] תיקון האמונות ונתינת דעות אמיתיות.

דברי הרמב"ם הללו אינם מתייחסים ל'מדינה' במובנה בעברית המודרנית, כסוג של 'ממלכה', אלא לכל חברה באשר היא, וגם קהילה בכלל זה. הרמב"ם מתייחס לממלכה במקום אחר (ח"ב פ"מ), כשהוא מתאר את המדינה היהודית שבה ההנהגה המעשית של המלך באה ליישם את ההנהגה הרוחנית של הנביא:

161. בהערה למאמר "אורות החברה", פרק ה, 1 ('וחי אחיך עמך', עמ' 119, הע' 86).

162. וכך כתב גם במאמרו "המדינה והקורונה", פרק א ('מכת מדינה' עמ' 12).

163. בדומה לכך כותב הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"א פ"ב): "אומנם האדם לבד אילו ישוער איש ממנו לבדו, נמצא שיהיה נעדר ההנהגה ושב כבהמות היה אובד לשעתו... והוא בעבור שמזונותיו אשר בהם עמידתו צריכים אל מלאכה והנהגה ארוכה, לא תשלם אלא במחשבה והשתכלות בכלים רבים ובאישים רבים, יתייחד כל אחד מהם בעסק אחד. ולזה הוא צריך למי שינהיגם ויקבצם עד שיסודר קיבוץם ויימשך להיעזר קצתם בקצתם". הרמב"ם מדגיש שלא המלך הוא העוזר לפרט במישרין אלא מי שמנהיג את הכלל באופן כזה שהפרטים ייעזרו זה בזה.

164. על כך כתב הרב יונתן זקס ('מועדים לשיחה', עמ' 265): "בלי מידות טובות, הפוליטיקה תיכשל... חברה חופשית תלויה באופיים של האזרחים בה ובמידותיהם, בנכונותם לוותר למען הזולת...".

והיה מחכמת אלהים בהעמיד זה המין למה שרצה מציאותו, ששם בטבעו שיהיה לאישיו כוח הנהגה. ומהם מי שיהיה הוא עצמו אשר ניבא בהנהגה ההיא, והוא הנביא או מניח הנימוס, ומהם מי שיהיה להם כוח לחייב לעשות מה שציווה הנביא ההוא... והם **המלך** הלוקח הנימוס ההוא.

הרמב"ם מרחיב בהמשך הדברים שם, כשהוא משווה בין מדינה המונהגת על ידי 'תורה נימוסית' - שתכליתה היא סדר חברתי תקין, לבין מדינה המונהגת על ידי 'תורה אלהית', שיש לה ייעוד רוחני ומוסרי:

כשתמצא תורה שכל כוונתה... הוא סדר המדינה ועניינה **ולהסיר העול והחמס** ממנה,<sup>165</sup> ולא יהיה בה הבטה בשום פנים לעניינים עיוניים, ולא השגה להשלים הכוח הדברי, ולא ירגיש בה על היות הדעות בריאות או עלולות, אבל הכוונה כולה סדר ענייני בני אדם קצתם עם קצתם באי זה פנים שיהיה, ושיגיע להם קצת **הצלחה** כפי דעת ראה אותו הראש ההוא - דע כי התורה היא **נימוסית**... וכשתמצא תורה שכל הנהגותיה מעויינים [=מאוזנים] במה שקדם מתיקון העניינים הגופיים ובתיקון האמונה גם כן, ותשים כוונתה **לתת דעות אמיתיות** בה' ית'... והשתדל לחכם בני אדם ולהבינם ולהעירם עד שידעו המציאות כולו על תכונת האמת - תדע שזאת ההנהגה מאתו ית' ושהתורה היא **אלהית**.

מדברי הרמב"ם הללו עולה הנחיה למלכים ולמנהיגי המדינות ליצור חברה מתוקנת. תיקון זה מתמקד בדאגה למצבה **המוסרי** של החברה, **שכתוצאה** ממנו תהיה רווחה כלכלית לכול. בחברה המתנהלת ביושר כלפי כל בניה מצד אחד, וחבריה פועלים מתוך ערבות הדדית חזקה מצד שני, העוני לא יהיה תופעה נפוצה ולא יישארו בה עניים מופקרים לגורלם.<sup>166</sup> בדברים אלו ניתן לראות שהרמב"ם נמנע מלהטיל על המדינה אחריות **ישירה** לרווחה הכלכלית של אזרחיה, אלא רק אחריות ליצור **תרבות חברתית** של צדק ויושר, חסד ואחוה.<sup>167</sup> תרבות זו היא שתביא לרווחה כלכלית, באופן טבעי ובלתי ממוסד.

165. היינו: משפט. הר"י קאפח מתרגם: "העושק והאלימות". ופרופ' שוורץ: "העושק וההשתלטות ההדדית".

166. הרחבה על עיקרון זה, במאמר "אורות החברה", פרק ת, 5, 'וחי אחיך עמך', עמ' 148-146). ושם נכתב בסיכום הדיון: "מטרתה של הצדקה היא להקים **חברה המושתתת על ערכי החסד** הנובעים מתוך אחווה ואהבת הבריות, ולא **לפתור באמצעים טכניים או חוקיים את הליקוי הקיים בחברה** שבה יש עושר מופלג לצד עוני מחפיר. על כן, שום תיקון חברתי לא יהיה תיקון ראוי אם לא ייבנה על התשתית של חינוך האדם לערכים אלו, להפנים אותם, לחיות אותם וליישם אותם בחייו הפרטיים והחברתיים. התנהלותה של המדינה תהיה כבר פועל יוצא של הרמה המוסרית הגבוהה שבה יחיו האזרחים כפרטים".

167. בעקבות הרמב"ם הולך הרב ד"ר שמעון פדרבוש, בספרו 'משפט המלוכה בישראל' (עמ' 18-13). הוא מפתח את התפיסה של מלכות ישראל כמלכות שבאה לכונן עיקרון מוסרי, בניגוד לכל המלכויות בעולם העתיק. והוא מראה שם שאצל אפלטון ואריסטו אומנם יש התקדמות משמעותית בראיית המלכות, הנתפסת כמי שבאה לחנך לערכים נעלים; אולם ערכים אלה מכוונים לשכבה דקה של האוכלוסייה, בעוד היחס לכל האחרים הוא משפיל.

וכן כתב הרב יהונתן בלס בספרו 'מנופת צוף' (ח"ב עמ' 840): "ניתן לעשות חסד, משפט וצדקה **בארץ**, רק באמצעות קיבוץ מדיני שחוקיו נקבעו על פי מידות אלו. רק הנהגת הקיבוץ המדיני, ולא הפרט, היא המחוקקת אילו מידות מחייבות ינהגו בארץ".

דברי הרמב"ם מובנים לאור מה שכתב פרופ' יעקב בלידשטיין (עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 116):

אין ספק כי כוחו של המלך ליצור יציבות חברתית, שהוא עיקר תפקידו במורה נבוכים, מבוסס על סמכותו בתור מנהיג... הדימוי הלב=שליט מבוסס היטב בדברי המורה. מבחינה פיזית, הלב שולט על כל יתר חלקי הגוף ומשגר להם את הכוחות הנחוצים להם... הלב גם מקנה אינטגרליות והוויה מאוחדת לחלקים השונים והנפרדים, ומגבש אותם לכדי אורגניזם אחד. הלב... כדימוי לשלטון בחברה: "ולזה הוא [=בני האדם] צריך למי שינהגם ויקבצם עד שיסדר קיבוצם ויימשך להיעזר קצתם בקצתם" <sup>168</sup>... כשהרמב"ם אומר במשנה תורה כי "לבו הוא לב כל קהל ישראל", כוונתו להורות: (א) כי המלך עצמו הוא לב האומה מבחינת מעמדו ומרכזיותו, וכי הוא משמש לה גורם ומנהיג, מאחד ומפרנס. (ב) כי לב המלך (כלומר כוחות הרציה והמחשבה שלו) משפיע השפעה מכרעת על התכנים הרצוניים והמחשבתיים של החברה כולה.

כך כותב גם הרב יונתן זקס בספרו 'מועדים לשיחה' (עמ' 265), כשהוא עוסק במגילת רות:

חברה חופשית תלויה באופיים של האזרחים בה ובמידותיהם, בנכונותם לוותר למען הזולת ולקבל עליהם אחריות לחלש ולפגיע, ליתום, לאלמנה ולגר אשר בשערים. אברם מקבל אחריות על לוט, רות מקבלת אחריות על נעמי, ובוועז - על רות. הם שומרי אחיהם ושומרי אחיותיהם. החברה קודמת למדינה, המשפחה קודמת לשתיהן, וכולן גם יחד תלויות בחסד, שהוא האות לגדולה האנושית וסימן הזיהוי לאנשים המבינים מה ה' באמת רוצה מאיתנו.

והוא מסכם:

דוד המלך, ששמו הוא המילה האחרונה במגילה, יישפט בסופו של דבר לא על פי גאונותו הצבאית או חזונו המדיני, אלא על פי האיכות המוסרית האישית שלו.

איכות מוסרית זו תטביע את חותמה גם על נתיניו של המלך.

על רעיון זה עמד הרש"ר הירש (בראשית י, בביאורו למילה 'מלך'):

אולי יורשה לנו להביע השערה על אותיות השורש בשפה העברית: כל אות היא סימן למושג, המובע באותו שורש... מושג המלך כלול בסימנים: מ' ל' ך'. מ' - הכול ממנו; ל' - הכול חוזר אליו; כ' - הוא דוגמה ואידיאל לכול. וזה ההבדל שבין 'מלך' ל'מושל'. ב'משל' חסרה את כ"ף, המביעה דוגמה ומופת. מלך ישראל הוא דוגמה לעמו, הוא המובחר והחכם, המאיר לעמו את הדרך. ואכן, יש ייעוד למלכות בכתבי הקודש - במסגרת מלכות ה' המתכוננת בארץ...



הדוגמה האישית והמוסרית איננה מובעה במושג 'משל': המושל הוא נגיד ומצווה; הוא הגוזר מה טיבו של דבר או מה עליו להיות (אות ש"ן).

עיקרון זה, שעל המנהיגות לטפח ערכים של אהבה ונתינה בקרב האזרחים, מובא על ידי הרב נפתלי בר אילן, בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סעי' קסט עמ' 828), וכך הוא כותב: "הפרנסים מצווים לחזק אחווה". במהדורת תשס"ז (סעי' קעד, עמ' 863), כשהוא עוסק במצוות גמילות חסדים, הוא כותב ביתר הרחבה: "אין מצווה מוגדרת לפרנסים בנדון דידן. עם זאת, עליהם לחזק שמירת מצוות באופן כללי, ובכלל זה את המצווה לסייע לזולת". בדבריו הוא מסתמך על דברי הרלב"ג (סוף פרשת ויצא, התועלת השלישית):

שראוי לאדם להישיר האנשים אל הטוב בכל הפנים שאפשר, כי בזה מתיקון המדינה מה שלא ייעלם, עם שבזה תגדל האהבה בין האנשים, בהראותם זה לזה שהם משגיחים בענייניהם ומשתדלים שיהיו בתכלית התיקון והשלמות.

הרב בר אילן מביא לזה ראיה מיהושע בן נון, שנחשב מלך,<sup>169</sup> ותיקן עשר תקנות,<sup>170</sup> "שכולן ללא יוצא מן הכלל נוגעות ליחסי ידידות והתחשבות בצורכי הזולת".<sup>171</sup>

## 7. הרמב"ם לעומת ריה"ל והמהר"ל

הבנה זו בדברי הרמב"ם - שאחריותו החברתית של המלך מתמקדת בתחום החינוכי ולא בעשייה ישירה - בולטת עוד יותר אם נעמיד אותה אל מול דבריו של ר' יהודה הלוי, שכתב בספר הכוזרי (ג, ג-ה):

החסיד הוא, הנזהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפם וכל ספקם, וינהג בהם בצדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו...

החסיד... הוא המוכן לממשלה, כי אילו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו, וחסם הכוחות התאוויים ומנע אותם מן הריבוי אחר אשר נתן להם חלקם, והספיק להם מה שימלא חסרונם, מהמאכל המספיק והמשתה המספיק על הדרך השווה, והרחיצה וכל צרכיה על הדרך השווה גם כן.

לדעת ריה"ל, תפקידו של המושל הוא לדאוג באופן ישיר לצרכיו של כל אחד מן האזרחים, והוא אינו מסתפק בכך שהמושל ייצור את האקלים המתאים לסיפוקם של צרכים אלו באופן עקיף. ומדבריו הסיק הרב יעקב אריאל (בהערה למאמר "אורות החברה")<sup>172</sup> על חובתו של המלך לטפל בנושאים כלכליים וחברתיים.

169. עי' סנהדרין (מט, א); נו"כ לרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ח); 'שולחן מלכים' (פ"א ה"ג ע' 5).

170. בבא קמא (פא, א); רמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ה ה"ג).

171. ושם (עמ' 864 והע' 76-75) הוא מעיר על היעדרו של ערך האחוה מן המחשבה המדינית בימינו.

172. פרק ה, 1, הע' 87 'וחי אחיך עמך', עמ' 120).

אולם נראה שהרמב"ם, שיייתכן מאוד שהכיר את דברי ריה"ל (שחי בספרד בדור שלפניו),  
הכיר אף את מקור דבריו בכתבי אפלטון ('המדינה', ספר ד עמ' תלא) – 173 – הולך בדרך אחרת,  
ואינו רואה את הדאגה לרווחת האזרחים כחלק מתפקידו הישיר של המושל.<sup>174</sup>

יתכן שגם המהר"ל, כאשר הוא מציג את תפיסת המדינה שלו (נתיבות עולם, נתיב הענווה  
פרק ה) הולך בדרכו של ספר הכוזרי:

מה שאמר כי הנשיא והמלך עבד לעם - כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו  
**לצורך העם**; ואם כן משועבד הוא לעם... כי שאר אדם, שהוא בתוך הכלל, כל  
אחד משועבד לחברו. משל למה הדבר דומה? הלב, הוא המלך על כל האברים  
משלח **הפרנסה והחיות** לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים  
ביחד, ושאר אברים גם כן זה מקבל מזה עד שכל אחד משועבד לחברו. וכך  
**העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה**, עד שעל כל אחד מן העם יש [בו]  
עבדות; **והמלך משועבד אל הכול**.<sup>175</sup>

מכאן ניתן ללמוד כי לדעתו, מוטלת על המלך האחריות לענייני צדקה וחסד כלפי  
כל אחד מבני העם;<sup>176</sup> אולם לא ברור אם הוא רואה באחריות זו חובה הלכתית או

173. הרב יעקב אריאל העיר על כך (שם): "אומנם הכוזרי מאמץ כאן את רעיונו של אפלטון בספרו 'המדינה',  
אך הוא רואה בו רעיון יהודי".

174. "יתכן שהרמב"ם ראה את הדגם האפלטוני כבעיית למדי. בהמשך אותה פסקה (סי' ג), ריה"ל מתאר את  
התוצאה של הנהגת החסיד כמושל במדינתו: "כי על כן הוא מוצא את כולם, בשעה שהוא צריך להם,  
נשמעים לו, ממהרים להיענות לקריאתו, עושים ככל אשר יצוו ונזהרים בכל אשר יאסור עליהם".  
ובהמשך (סי' ה) הוא מפרט את הדרך בה משתמש החסיד-המושל בכל אחד מכוחות הנפש שלו כדי  
לממש את מטרתו, שהיא "להידבק במדרגה האלהית". בדגם זה של מדינה, אומנם המלך דואג לכל  
הצרכים של כל אחד מאזרחיו, אולם הוא אינו עושה זאת למען אושרם והצלחתם אלא כדי להטיל עליהם  
משמעת ולהשתמש בהם ביעילות לקידום מטרתיו האישיות. דגם זה ממחיש את הסכנה החבויה במדינה  
הדואגת לאזרחיה ומתוך כך משעבדת אותם לצרכיה. המדינה של אפלטון מהווה משל טוב להנהגת האדם  
את כוחות הנפש שלו, אולם כשלעצמה, היא דגם בעייתית ומסוכן. עי' בנספח לספר, "צדקה ממלכתית  
בתנ"ך ומפרשיו" (פרק ו).

175. הגדרה דומה ביחס למלך כותב גם הרמב"ם (הל' מלכים פ"ג ה"ו): "ש'לבו הוא לב כל קהל ישראל...". אולם  
בהמשך, הרמב"ם לוקח את הדברים הללו דווקא לכיוון של תיקון רוחני, וכותב: "לפיכך דַּקְקוּ הַכְּתוּב  
בתורה יתר משאר העם, שנאמר, [והייתה עמו וקרא בו] כל ימי חייו".

176. נראה לכאורה שהמהר"ל חוזר על רעיון זה בדרשתו לשבת תשובה (ד"ה בפרק האישה), כשהוא עומד  
שם על סדר האותיות במילה 'מלך': 'ואותיות 'מלך', סדר כתיבתן - המ"ם בתחילה ואחר כך הלמ"ד ואחר  
כך הכ"ף [=בסדר יורד]. והנה סדר האותיות שלו הולך אל העשר אותיות [=יורד מהאות מ' לכיוון האות  
י], שהם הכלל [=המיוצג על ידי המספר 10]. והמהר"ל מסביר: "ודבר זה - כי אין עניין המלך שיהיה  
לעצמו, רק שיהיה פונה אל העם להשגיח עליהם ולתקן ענייניהם מה שחסר להם. וכאשר מביט ומשגיח  
עליהם, יותר יהיה משגיח ומביט אל עני ונכה רוח משיהיה מביט אל הגדולים". המהר"ל חוזר ומסביר את  
הזיקה שבין אותיות המילה 'מלך' לבין האות י' הסמוכה להן בסדר הא"ב: "ולכך היו"ד היא ראשונה אל  
'מלך' [=הקודמת בא"ב לאותיות המילה 'מלך'], שהיא היותר קטנה באותיות [=בצורתה], לומר שיהיה  
ראשונה מביט אל העני אשר הוא קטן בעיני הכול". אולם מדבריו בהמשך עולה בבירור שהמבט של המלך  
אל העני לא מכוון לתת לו צדקה אלא להציל אותו במשפט צדק מן העשירים והחזקים שמתנכלים לו.  
וכך הוא מפרש את הפסוקים בספר תהילים (פרק עב) העוסקים בתפקידו של המלך כלפי העניים; וגם  
פסוקים שיכולים היו להתפרש כאחריות לתת צדקה הוא מפרש כאחריות לספק להם הגנה משפטית.

הנהגה ראויה.

יש להבחין בין מה שעולה מדברי המהר"ל לבין דברי ריה"ל. ריה"ל מדבר על תפקיד המלך כמי שעומד בראש **המדינה**, בעוד שהמהר"ל מדבר על המלך כמי שעומד בראש **האומה**. בדברי המהר"ל, האומה היא יישות אורגנית, שבה יש ערבות הדדית חזקה ביותר. המלך, כמי שעומד בראש האומה - אחראי בשמה ומכוחה לדאוג לגורלו ולרווחתו של כל אחד מבניה. אחריות זו איננה נובעת מהגדרה של תפקיד **המדינה** כלפי אזרחיה בעזרת המנגנון הביורוקרטי שלה, אלא מתפיסה של **האומה** כברית של אחווה וערבות הדדית בין כל בניה, שיכולה לבוא לידי ביטוי גם בדרכים פחות ממוסדות. תפקידו של המלך הוא לתת ביטוי לאחריות של בני האומה אלו לאלו, ולא שמעצם מעמדו הממלכתי הוא נושא באחריות אישית לדאוג לכל אחד מאזרחיו.

ייתכן שריה"ל חולק על הרמב"ם גם בנקודה השנייה, שהיא אחריות המלך להתנהגותם התקינה של האזרחים. הרמב"ם נוקט כדבר פשוט, שהתנהגות המוסרית של האזרחים נובעת מפעולתו של המלך, והוא כותב (מורה הנבוכים ח"א פמ"ו):

אם רצית להודיע מלך של ארץ מסוימת לאחד מבני ארצו שאינו יודעו... פעמים תורה על מציאותו בדברים שהם יותר נעלמים... כגון אם ישאלך אדם היש למדינה הזו מלך, ותאמר לו... שהשולחני הזה, כפי שאתה רואהו אדם חלש בעל גוף קטן, ולפניו הכמות הגדולה הזו מן הדינרים, והאדם השני הזה בעל הגוף הגדול והחזק העני עומד לפניו ומבקש ממנו שיתנדב לו גרה אחת, ולא נתן, ואף גער בו ודחהו מעליו בדבריו; ואלמלי מורא המלך היה הורגו מידי, או דוחפו ולוקח ממון שברשותו - הנה זו הוכחה שיש מלך למדינה זו. נמצא שהוכחת את מציאותו בתקינות מצב המדינה, אשר סיבתו מורא המלך והחשש מעונשו.

לדעת הרמב"ם, התנהגותם המוסרית של האזרחים מעידה על כך שיש להם מלך הדורש זאת מהם. לעומת זאת, לדעת ריה"ל, אין קשר הכרחי בין התנהגותם של האזרחים לבין מציאותו ואופיו של המלך. וכך הוא כותב בספר הכוזרי (א. יט-כ):

**אמר החבר:** אילו אמרו לך כי מלך הודו איש חסד הוא, ועליך להעריצו ולהגדיל שמו ולספר מעשי חסדו - וכל זה רק לפי שמועה שהגיעה אליך על דבר צדקת אנשי ארצו ומידותיהם הטובות, ומשאם ומתנם באמונה. האם היית רואה צורך לנפשך לעשות כן?

---

אולם בדבריו בנתיב הענווה הוא מדבר על הלב כמי שמספק פרנסה לכל האיברים, ומשמע שלא מדובר בסיוע במשפט אלא בצדקה.

אמר הכוזרי: מדוע אראה צורך כזה לנפשי? הייתי מטיל ספק בדבר: אולי צדקת אנשי הודו מצד עצמם היא; אף ייתכן כי אין להם מלך כלל; ואולי באמת מצד מלכם היא; ואולי משני הצדדים גם יחד?

לדעת ריה"ל, אומנם אפשר שפעולותיו של המלך משפיעות על ההתנהגות של האזרחים, אבל תיתכן בהחלט התנהגות מוסרית המאפיינת את המדינה כולה שאינה מושפעת מן המלך אלא מגורמים אחרים.<sup>177</sup>

עם זאת, ייתכן שהרמב"ם וריה"ל אינם חולקים, שכן הרמב"ם מדבר על התנהגות מוסרית הנובעת מן הכפייה והאיום של המלך, בעוד שריה"ל מדבר על התנהגות מוסרית הנובעת ממידותיהם הטובות של האזרחים, וייתכן שהתרבות האזרחית מטפחת אותן הרבה יותר מאשר ההשפעה של המלך.

## 8. דעת הרמב"ם - סיכום ומסקנות

נסכם כאן את מה שעולה מדברי הרמב"ם:<sup>178</sup>

לעיל (סעי' 1) עמדנו על כך שלדעת הרמב"ם לא הוטלה על המלך חובה להקים מערכת ממלכתית של צדקה - לא מן התורה, לא מדברי נביאים ולא מדרבנן.

בהמשך (סעי' 2) ראינו שלדעת הרמב"ם המונח 'צדקה' מובחן גם מן המונח 'חסד' וגם מן המונח 'זכות' ולכן אינו ניתן לתביעה משפטית. לאור זה, לא ניתן לומר שהצדקה היא חובתו המשפטית או החוקתית של המלך לאזרחיו שאותה הם יכולים לתבוע ממנו, אלא **שמן הראוי** שהמלך יתן את דעתו על צורכי העניים ויפעל כדי שיהיה מי שיספק אותם.

לאחר מכן (סעי' 3-4) ראינו שאומנם המלך נדרש לטפח את קיום המצוות בקרב העם, ובכלל זה מצוות צדקה, אולם מסתבר שכפייה על המצוות בכלל, ועל הצדקה בפרט, אינה כלולה בתפקיד זה של המלך.

בהמשך (סעי' 5-6) ראינו שאף שלא ניתן לבסס על דברי הרמב"ם חובה חוקית-

177. על כך כתב הרב הנזיר בביאוריו לספר הכוזרי, ח"א עמ' מג: "מצדק אנשי הודו אין ראיה גמורה על מלך צדיק... שמא זו מדינה בלי מלך, ריפובליקה... או משני הפנים, מדינה דימוקרטית, שלטון העם והמלך כאחד".

הרש"ר הירש (ויקרא יט, א) הולך צעד נוסף בהרחקת המוסר החברתי מן המדינה: "המצוות החברתיות שנתחדשו בפרק זה מצוות בעיקר על מידות ותכונות אופי; הן מחנכות ליושר ולנאמנות, לאחוה ולפייסנות, והן משתיתות את חיי החברה על אהבת רע; הרי אלו מידות טובות - שכוח המדינה לא יכפה עליהן, ושופט בשר ודם לא יעניש עליהן; ושליטתן בחברה תלויה רק באופי חבריה".

178. מדברי ריה"ל קשה לחלץ משנה סדורה. גם אם דבריו בנוגע להנהגת המלך מבטאים את משנתו המדינית ולא מהווים רק משל לחסיד המושל ברוחו, לא ברור על אילו תחומים משתרעת אחריותו של המלך לאזרחיו.

משפטית של המלך לעסוק בצדקה, הוא מחויב להיות בעל מידות טובות (חסד, נדיבות, רחמים, אחווה ואהבת הבריות) ולממש אותן בפעולותיו.

לאור כל זה, מובן מדוע הדברים שכתב בהלכות מתנות עניים (פ"י ה"א) ש"אין כיסא ישראל מתכוונו... אלא בצדקה" הם דברי אגדה ולא הלכה.

במסקנת הדברים נראה לומר שאכן, הצדקה והחסד הם ערכי יסוד של האומה הישראלית, ומתוך כך עליהם לבוא לידי ביטוי במדינתה ובממלכתה. ועם זאת, לדעת הרמב"ם אין מדובר על חובה הלכתית גמורה. הממלכה כולה - על ראשיה, שריה, יועציה, פקידיה ואזרחיה - צריכה להיות בתודעה של צדקה וחסד; וכאשר ערכים אלו מופנמים במידותיהם האישיות של המנהיגים, של בעלי התפקידים ושל כל בני העם, הם יבואו לידי ביטוי באופן טבעי במגוון דרכים, שההלכה אינה מכתיבה אותן.

למעשה, המלך נושא באחריות מוסרית לנוכחותה של הצדקה בחיים הפרטיים, הקהילתיים והציבוריים במדינה. כמנהיג, עליו להיות ראש וראשון לנותני הצדקה ולהוות בכך דוגמה אישית לכולם, וכן עליו לפעול באמצעים חינוכיים וארגוניים לקיומה של המצווה בפועל, במגוון דרכים. ניתן לומר שהאחריות הישירה של המלך היא יותר לתודעה של העם ולמחויבות של כל אחד לסייע לחברו מאשר לתוצאה של דאגה לגורלו של כל אחד ואחד.

## ו. מקהילה למדינה

בפרקים הראשונים עמדנו כל החובה שהטילו חז"ל על כל קהילה יהודית לקיים בתוכה מערכת צדקה ציבורית. בשני הפרקים הקודמים ביקשנו לענות על השאלה האם ישנה חובה הלכתית גם על צדקה ממלכתית, ועמדנו על כך שלא מצאנו מקור מפורש לחובה כזאת, מן התורה או מדברי נביאים. גם בדברי הרמב"ם, בהל' מלכים ובהל' מתנות עניים, לא מצאנו חובה הלכתית שמוטלת על המלך כמצוות עשה מדברי סופרים. ועם זאת ראינו - גם בדברי הנביאים וגם בדברי הרמב"ם במשנה תורה ובמורה הנבוכים - שיש ערך גדול בכך שהצדקה תהיה נוכחת בממלכה, גם אם המלך אינו אחראי על כך באופן ישיר. המלך נדרש לטפח את הערך הזה בממלכתו ואף להראות דוגמה לכך ברמה האישית.

ובכל זאת עולה השאלה ההלכתית, כשהיא נחלקת לשתיים:

השאלה הראשונה היא **עקרונית** ונוגעת בכל הדורות: האם יש לראות את המדינה היהודית כסוג של קהילה (גם אם היא גדולה בממדיה), שנושאת בכל החובות ההלכתיות שהיו מוטלות על הקהילה היהודית בזמן הגלות? ובמילים אחרות: האם ישנה מצוות עשה מדברי סופרים לקיים צדקה ממלכתית? ואם התשובה לשאלה זו היא חיובית, יש לשאול האם זה במקום הקהילה או בנוסף לה? ואם הצדקה

הממלכתית מתקיימת לצד הצדקה הקהילתית, על מי מהן מוטלת האחריות הראשונית ועל מי מהן האחריות השנייה?

השאלה השנייה נובעת מן המאפיינים הייחודיים של **המדינה המודרנית**: האם מאפיינים אלה מחייבים אותה למעשה לקחת אחריות על הצדקה, גם אם לא מצאנו מקור שמחייב אותה לכך ברמה העקרונית?

### 1. הצדקה הקהילתית והמדינה היהודית

קיומה של מצוות צדקה אינו תלוי בקיומה של מדינה או מלוכה. כל אדם מישראל וכל ציבור יהודי מחויב בה, בכל מצב שבו יש מי שזקוק לעזרתו. מצוות הצדקה התקיימה גם בימי השופטים, שבהם לא הייתה מלוכה בישראל,<sup>179</sup> והמשיכה להתקיים גם בדורות שבהם גלינו מארצנו. עמד על כך הרב יונתן זקס בספרו 'לרפא עולם שבור' (עמ' 44), לאחר שסקר את המצוות החברתיות בתורה:

באמצעים אלו ובאמצעים נוספים ייסדה התורה גרסה מוקדמת של מדינת הרווחה - בהבדל יסודי אחד: היא לא הייתה תלויה במדינה. מערכת הרווחה הייתה חלק מהחברה. לא כוח כונן אותה, אלא אחריות מוסרית ורשת של חובות שנוצרה בברית סיני.

במשך רוב ההיסטוריה, האומה הישראלית התקיימה ללא מדינה משלה. האחריות החברתית לא הייתה תלויה בקיומה של מדינה, ולא פקעה בהיעדרה. בכל מקום שבו נוצר ציבור של יהודים, נוצרה עמו מערכת ציבורית של צדקה.<sup>180</sup>

על בסיס זה כתב הרב חיים נבון בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 130-114), שיש להשאיר את עיקר האחריות לרווחה בידי הקהילה הקרובה. לטענתו, זוהי דרכה של המסורת היהודית, שאינה מבוססת על צדק ריכוזי, אלא על עזרה הדדית במסגרת המשפחה המורחבת והקהילה הטבעית. לדבריו, המדינה היהודית צריכה להיות רשת של 'כוורות', המאוגדות ביניהן ע"י שלטון מרכזי פחות דומיננטי.<sup>181</sup> הוא הרחיב על כך במאמרו "אחוזה ואחריות - מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10 עמ' 119):

179. לכך מוקדשת מגילת רות, שהיא "מגילה של חסד" (רות רבה ב, יד), ומבין השורות ומדברי המפרשים עולה שנעשה בה הרבה מעבר למה שההלכה ה"יבשה" דורשת בהלכות מתנות עניים שבשדה.

180. הרב זקס חוזר ומפרט את העיקרון הזה גם בספרו 'מועדים לשיחה' (עמ' 165). וכך כותב גם פרופ' אמנון שפירא בספרו 'מה חידשה היהדות בעולם? - התנ"ך, 80 מהפכות' (עמ' 239): "חידושו של המקרא הוא בהטילו פעולה זו לפתחה של החברה הקהילתית-הלאומית, וביצירת גרסה מוקדמת של 'חברת רווחה'. אך בשונה מהמקובל בעולם הקדום וגם החדש, היא לא הייתה תלויה במלך ולא במדינה אלא בחברה הישראלית, בשבט ובבית האב, בשל הסולידריות והאחריות המוסרית, ולא כתוצאה של כוח מדיני או של מנגנון ממשלתי". פרופ' שפירא הרחיב על כך גם בספרו המוקדם יותר: 'אנרכיזם יהודי דתי' (עמ' 54-51).

181. רעיון זה עולה בקנה אחד עם מה שכתבנו לעיל (פרק ה, 1) בהסבר דעת הרמב"ם.

הורו חז"ל: "ענייך ועניי עירך - ענייך קודמין. עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמין" (בבא מציעא ע"א ע"א). זוהי הדרכה חשובה ועקרונית, המכוננת את מערכת הרווחה של התורה. מעגלי האחריות מתרחבים במעגלים קונצנטריים: אדם אחראי קודם כול על עצמו, לאחר מכן על משפחתו, מעבר לכך על בני עירו, בהמשך - על כל בני עמו, ולבסוף, ברמה מופשטת וקלושה הרבה יותר, על כל האנושות.<sup>182</sup> בעת צרה, לעזרתו של אדם ייחלצו לא מנגנונים ממשלתיים אנונימיים, אלא מעגלי התמיכה הממשיים של המשפחה והקהילה הסובבות אותו.<sup>183</sup>

מתוך עיון בתורה ניתן לראות כי כך הוא המבנה הרצוי של המדינה היהודית: משפחות ושבטים היוצרים אומה. ניתן ללמוד זאת ממה שנאמר בספר במדבר (פרקים א-ב), שם ישנו מבנה חברתי המבוסס על חלוקה לבתי אב, משפחות ושבטים.<sup>184</sup> מבנה זה לא אפיין רק את החיים במדבר אלא גם את ההתנחלות בארץ. המפקד השני בספר במדבר (פרק כו), שהכין את חלוקת הנחלות, חילק גם הוא את העם לשבטים ולמשפחות. בהמשך ההיסטוריה היהודית, כאשר היינו בגלות, התבסס המבנה הלאומי על קהילות. המבנה של החברה היהודית כלל בתוכו קהילות מגובשות שבתוכן וביניהן שררה ערבות הדדית חזקה. וכך תיאר הרב יונתן זקס את היהדות בגולה ('מועדים לשיחה' עמ' 166):

דגם חדש התבסס: אוסף מיוחד במינו של קהילות... שלכל אחת מהן מוסדות דת, חינוך ורווחה משלה במימון עצמי. התקיימו בהן אגודות, "חברות", כמעט לכל צורך קהילתי שאפשר להעלות על הדעת: עזרה לעניים, ביקור חולים, קבורת מתים, סיוע למשפחות אבלות, וכן הלאה.

182. עי' במאמרו "מדוע עניי עירנו קודמים" ('השילוח' 31 עמ' 148-129).

183. וכן בספרו 'לא תקיף' (עמ' 192-191).

184. הרחיב על כך הרש"ר הירש (בראשית מט, כח; שמות יב, ג; שם יג, ג; ויקרא ד, יד; במדבר א, א-ב; שם כו, ג-ד; שם לו, ו-ט; דברים לג, ד).

על חשיבותו של מודל חברתי זה - עי': הרב ד"ר אהרן אריאל לביא, 'שבע - רעיונות כלכליים וחברתיים בהשראת שנת השמיטה' (עמ' 143-144); פרופ' אמנון שפירא, 'מה חידשה היהדות בעולם? - התנ"ך, 80 מהפכות' (פרק 52-51, עמ' 241-248), הנ"ל, 'אנרכיזם יהודי דתי' (עמ' 396); פרופ' ג'ונתן היידט, 'למה אתם תמיד צודקים' (עמ' 237-239). התשתית התיאורטית לזה הונחה על ידי פרופ' רוברט ניזבט, בספרו 'החתייה לקהילה' (עמ' 89-90, ועמ' 161-178), שמוקדש כולו ליחסים שבין הקהילה לבין המדינה בדורות האחרונים. ועי' בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו" (פרק 4, ז). תפיסה זו של התורה עומדת בניגוד חריף לתפיסותיהם של ז'אן ז'ק רוסו וקרל מרקס, שסברו כי על המדינה לבטל את כל המסגרות החברתיות הקטנות ולנהל במישרין את חייהם של כל האזרחים. על 'המודל השבטי', יתרונותיו וחסרונותיו, הרחיב מייקל אייזנברג, בספרו 'שבט שואג' (עמ' 50-35).

## 2. הגוף המחויב בצדקה ציבורית

מאחר שלא מצאנו בהלכה מקור מפורש המחייב את המלך לעסוק בצדקה כחלק מחובותיו הממלכתיות, העלינו בהקדמה לפרק זה את השאלה העקרונית, האם נכון לדמות את המדינה לקהילה. כדי לענות על כך, עלינו לבחון שתי אפשרויות: אפשרות אחת היא שהמצווה הציבורית של הצדקה אכן אינה מוטלת על המלך, וחז"ל תיקנו מצוות צדקה ציבורית רק ברמת הקהילה. אפשרות אחרת היא להשליך מן הקהילה על הממלכה ולומר שכאשר יש מדינה, תקנת חכמים חלה עליה - במקום הקהילה או בנוסף לה.<sup>185</sup> את האפשרות הזאת ניתן לבסס בשני אופנים: האחד - שיש לראות את הממלכה כ'קהילה גדולה', הנושאת בכל החובות המוטלות על הקהילה העירונית; והשני - שיש ללמוד את חובתה של הממלכה בצדקה בקל וחומר מחובתה של הקהילה.

לשם כך, עלינו להעמיק בהבנת יסודה של תקנת חז"ל על הצדקה הקהילתית, ויש בכך שתי דרכים (שעליהן עמדנו לעיל, פרק א, 3):

הדרך הראשונה היא שביסוד התקנה עומדת שאיפה ליעילות. לפי הדרך הזו, מצוות צדקה נותרה ביסודה כמצווה אישית, אלא שהדרך לקיים אותה באופן מיטבי היא באמצעות מערכת ציבורית. לפי הבנה זו, תקנת חז"ל הייתה לקיים את מצוות הצדקה באופן יעיל ככל האפשר. ומכאן, שיש חובה להקים קופת צדקה ציבורית רק במקום בו היא יעילה יותר, ולא במקום שבו כל העניים מתפרנסים כראוי מן הצדקה הפרטית. אם כן, כאשר נבקש להשליך מן הקהילה על המדינה, נצטרך לשקול את היתרונות והחסרונות שיש לצדקה הממלכתית על פני הצדקה הקהילתית, ולהכריע על פי שיקולים של יעילות.

הדרך השנייה להבנת תקנת הצדקה הקהילתית רואה בה עניין עקרוני, המבוסס על ההנחה שתקנת חז"ל יצרה עיקרון חדש בצדקה, והוא: חובת הציבור. ואז עולה השאלה: מיהו אותו 'ציבור' שאליו פונה התקנה? רק הקהילה, או גם המדינה?

אם נלך בדרך זו, יתעורר קושי גדול לאור מה שכתבנו לעיל (פרק א, 2-1), שלרוב הדעות, התורה שבכתב מצווה רק על צדקה האישית. כיצד יצרו חז"ל עיקרון חדש ומנוגד, כאשר תיקנו את הצדקה הציבורית?

מענה אפשרי לקושי זה יוכל להתבסס על הנביאים, שדבריהם נידונו לעיל (פרק א, 2), ולדעת חלק ניכר מן המפרשים, הם דיברו על אחריותו של המלך לעסוק בצדקה (שם, ס' ע' 3). לפי הבנה זו, הנביאים והכתובים מציגים קומה נוספת, של צדקה ממלכתית, שאינה מבטלת את הקומה שעוסקת בה התורה, אלא מרחיבה אותה לעבר הממלכתיות. אף אם לא נראה בדברי הנביאים מקור לחובה הלכתית המוטלת על הממלכה, הם בהחלט מהווים מקור המחייב לראות בכך ערך מוסרי חשוב, וייתכן

185. ביחס שבין אחריות הקהילה לאחריות המדינה נדון לקמן, פרק יא, 2.



שעליו ביססו חז"ל את תקנתם כשחייבו כל קהילה בישראל לקיים קופת צדקה ציבורית.

### 3. בין קהילה למדינה

וליתר העמקה:

אם נלך בדרך השנייה שהצענו לעיל (סעי' 2), שהמצווה הציבורית עומדת בפני עצמה, יהיה עלינו לשאול: על איזה 'ציבור' דיברו חז"ל? האם על הגוף הציבורי הקטן ביותר שביכולתו לקיים קופת צדקה, שהוא תמיד הקהילה, או הגוף הגדול ביותר שיכול לקיים את המצווה, שכיום הוא המדינה?

אכן, יש מקום לומר שהמצווה הציבורית חלה על הגוף הציבורי הגדול והמופשט ביותר, האומה או הממלכה, שבכוחו להגיע למספר מקסימלי של אנשים. אומנם חז"ל תיקנו צדקה קהילתית, אך יש מקום לומר שהמדינה היא 'קהילה גדולה'. בזמן שבו לא הייתה מדינה יהודית, לא היה גוף לאומי יותר גדול מאשר הקהילה, ולכן ההלכה עסקה רק בצדקה הקהילתית; אבל כיום, לאחר הקמתה של מדינת ישראל שעומדים לרשותה אמצעים ארגוניים משוכללים, חוזרת המצווה להיות ממלכתית. וכך כתב הרב יעקב אריאל במאמרו "וייכון בחדס כסאך", פרק 1 ('זחי אחר עמך', עמ' 20): "המדינה היא קהילה גדולה ובוודאי אינה פחותה ממנה. האחריות הראשונית מוטלת על הפרט, אך מתרחבת לקהילה ומתרחבת יותר במדינה".

את ההסבר העמוק לכך ניתן לבסס על מה שנכתב לעיל (פרק 9.ג), שהציבור בישראל אינו רק התאגדות טכנית לשם סיפוק של צרכים משותפים אלא יישות נושאת ערכים, אשר ערכי הצדקה והחסד נושאים בה תפקיד מרכזי. הדברים אמורים ביחס לכל קהילה בישראל, וקל וחומר ביחס לאומה בכללה.<sup>186</sup>

אולם, יש לדחות את הטענה הזאת. החובה ההלכתית מוטלת מן התורה על הפרט, ועליו לממש אותה במעגלים חברתיים ההולכים ומתרחבים. עיקרון זה מנוסח בפירוט מיוחד בתנא דבי אליהו (פרק כז, מובא בערוך השולחן יו"ד רנא, א):

"הלא פרוס לרעב לחמך וגו' ומבשרך לא תתעלם" (ישעיהו נח, ז). הא כיצד?... בתחילה יפרנס את אביו ואמו, ואם הותיר יפרנס את אחיו ואחיותיו, ואם הותיר יפרנס את בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס את בני שכונתו, ואם הותיר יפרנס את בני מבוי שלו, ואם הותיר יפרנס שארי בני ישראל.<sup>187</sup>

186. עיי לקמן, סעי' 6.

187. עיקרון זה מובא להלכה בסגנון שונה מעט: רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז); שו"ע (יו"ד רנא, ג). ועיי עין איה שבת א, מז.

מאחר שחובתו העיקרית של הפרט היא כלפי המעגלים הקרובים, מסתבר שהחובה הציבורית מוטלת על המעגל הקרוב והמוחשי ביותר שיש לו יכולת לכך, והוא הקהילה. הרחבת האחריות לגוף שפועל בהיקף גדול עומדת בסתירה להקדמת בני הקהילה. יתרה מכך: לעיל (פרק ג, 7) עמדנו על כך שאחריותה של הקהילה מתייחסת רק למי שאינו יכול להסתמך על בני משפחתו. המשמעות היא שאחריות הגוף הציבורי הגדול [=הקהילה] אינה מבטלת את אחריות הגוף הקטן יותר [=המשפחה] אלא באה להשלים אותה. על פי אותו עיקרון יש לומר שהצדקה הממלכתית אינה אמורה לבטל את הצדקה הקהילתית, אלא לכל היותר לבנות קומה נוספת על גביה. ומכאן, שלא מסתבר שחז"ל יתקנו תקנה שמבטלת את כל הגופים הקטנים ומטילה את האחריות העיקרית על הגוף הגדול ביותר. מתוך כך עולה ההבנה, שתקנה שמטילה את עיקרה של מצוות צדקה על המדינה מהווה שינוי מהותי של כל תפיסת הצדקה בתורה. ואכן, לא מצאנו מקורות לכך שחז"ל תיקנו צדקה ממלכתית, ואף לא מסתבר שחז"ל ישנו מן השורש את דין הצדקה המקורי, אף אם ניתן למצוא לכך בסיס ערכי בדברי הנביאים.

אולם, אם נצא מתוך ההנחה הראשונה לעיל (סעי' 2), שתקנת חז"ל מתייחסת אל הגוף הציבורי היעיל ביותר שקיים באותה תקופה, יהיה הדבר תלוי בשיקולים של יעילות (עי' לקמן, פרקים ח-יא); ואם יתברר שהמדינה כיום יעילה יותר מאשר הקהילה, תהיה המצווה הציבורית מוטלת עליה.

#### 4. הציבור – ישות עצמאית או שותפות?

כנגד הסברה שרואה את המדינה כ'קהילה גדולה' יש להעלות טענה נוספת.

יש שתי תפיסות ביחס למושג 'ציבור': 'כלל' לעומת 'אוסף של פרטים' או 'שותפות'. המונח 'כלל' מזכיר במקצת את התפיסה המקובלת במערכת המשפט ביחס לחברה בע"מ, שהיא יישות עצמאית לחלוטין המנותקת משפטית מן הפרטים המחזיקים במניות שלה. לעומת זאת, שותפות רגילה היא 'אוסף של פרטים'<sup>188</sup>.

על חקירה זו בגדרו של ה'ציבור', עמד הרב יששכר שלמה טייכטל הי"ד (ירושת פליטה סי' לז, ד"ה בעניין):<sup>189</sup>

ציבור, מה הוא? אי כלל שכולל רבים הפרטים, מה הוא? אם הוא רק כפילת הפרטים... או דלמא ע"י השתתפותם יחד באמת נשתנה גם עצם הדבר, ואותם רבים לא הוויין אותן היחידים כשהן בפרטי[ו] כלל וכלל.

188. עי' בהרחבה במאמרו של הרב יעקב אריאל, "חיי ההלכה בקיבוץ" (שו"ת באוהלה של תורה ח"א סי' ג, פרק ד), ובספרו של הרב אורי סדן, 'הרשות המקומית בהלכה' (עמ' 91-84).

189. הוא מציין את המקור לכך "בספר קטן ממחקר דחכמי המדינה הנ"ל [=ליטא] שהביא בשם הגאון העילוי הנורא והנשגב ר' יוסף ראזן הנקרא דער ראגעטשעווער". סקירה רחבה על שיטת הרוג'צ'ובר ודין בדבריו - בשו"ת באוהלה של תורה שם, פרקים ה-ח.

והסביר [=הרוגצ'ובר] הדבר, כמו שאנו רואים בדברים הטבעיים שיש הרכבה מזגיות והרכבה] שכניות... וכמו שהוא בדברים טבעיים, כן יש למצוא בדברים רוחניים ותורניים, דציבור שנוולד מכוח השתתפות הרבה יחידים נעשו לגמרי עצם אחרת... ומסקנתו שם, דהציבור נתעלו ברוחניות עד שאינם בעצם היחידים שהיו בפרטות.

ושם הוא מביא מספר ראיות לכך שקהילה בישראל היא 'כלל' ולא 'אוסף של פרטים'.

עמד על כך בהרחבה גם הרב יעקב אריאל, במאמרו "חיי ההלכה בקיבוץ" (שו"ת באוהלה של תורה ח"א סי' ג פרק 1); ושם הבחין בין חברה בע"מ לבין האומה הישראלית:

יש להבחין בין ציבור כלל ישראל, לבין ציבור מקרי או מקומי. כלל ישראל הוא מהות רוחנית בפני עצמה, שאינה תלויה כלל בפרטים. כלל ישראל הוא אידיאה נצחית וקבועה שהייתה קיימת עוד לפני היות בני ישראל בעולם, ואין היא מותנית בהתנהגותם המקרית של בני ישראל בתקופות השונות. מה שאין כן התאגדות ציבורית מקרית והסכמית, אין לה קיום ריאלי עצמי משלה, ואין היא אלא פיקציה יורידית שנוצרה ע"י בני אדם לשם נוחיות כלכלית.

כך הוא מסיק בהערותיו לספר 'הרשות המקומית בהלכה' (עמ' 494-493) גם ביחס לקהילה העירונית, שבאופן עקרוני יש לראות אותה כשותפות, למעט נושאים חריגים. ראיית הקהילה כשותפות עולה גם מדברי הגמרא (בבא בתרא מג, א): "בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן - אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראייה מאנשי אותה העיר". ומפרש הרשב"ם (ד"ה ראייה): "דכולן שותפין ונוגעין בעדותן".<sup>190</sup>

ההבחנה שבין קהילה לבין אומה או ממלכה עומדת בתשתית של המצווה המוטלת על היחידים לסכן את חייהם במלחמה למען הכלל. כך כתב הר"ש ישראלי במאמר שעוסק במלחמת רשות (עמוד הימיני' סי' יד אות ד):<sup>191</sup>

ונראה עוד להטעים הדבר, כי במלחמה תוכן הדברים שכלל ישראל נהפך לגוף אחד, ולא בתור פרטים אנו מסתכלים עליהם, כי טובת הכלל היא באותה שעה לנגד העיניים ולא ישגיחו על הפרט. וזהו החידוש של היתר המלחמה, שה"וחי

190. ועי' בירור הלכה שם, ציון ד.

מקורות נוספים: שו"ת מהר"ם שיק (חו"מ סי' יט); שו"ת חוות יאיר (סי' פא וסי' קפ); שו"ת שאילת דוד (חו"מ סי' א); שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' קז ד"ה ופשוט).

191. הרחיב על כך חתנו, הרב אברהם ישראל שריר, במאמרו "אתיקה צבאית על פי ההלכה" (יתחומין' כה, עמ' 431): "מתוך הבנה זו של העם במלחמה ביאר מו"ח זצ"ל (ארץ חמדה ספר א, שער א סי' יא, אות ב; עמוד הימיני סי' יד, אות ד) את החיוב לצאת למלחמה למרות הסיכון בה. במלחמה, לדבריו, נמדד החיוב של 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה) בראייה הלאומית ולא בראייה הפרטית. כך עולה גם מדברי מרן הראי"ה זצ"ל במשפט-כהן (קמנד, 1). המשווה את הסיבה לחיוב לצאת למלחמה, למרות הסיכון שבה (שהיא לשיטתו מגדר הוראת שעה), לדברי הרמב"ם (הל' ממרים ב, ד), המדמה את כוחו של ב"ד לבטל מצוות עשה או לעבור על לא-תעשה בהוראת שעה לרופא הכורת איבר על מנת להציל את הגוף כולו. על דברים אלו של הרמב"ם הוסיף הרדב"ז שם: 'אין המשל צודק אא"כ אנו רואים את כל ישראל כאילו הם גוף אחד'. ועי' עוד ב'יתחומין' שם (עמ' 432 הע' 21).

בהם" נבחן במקרה זה מצד **כלל ישראל** ותועלתו, היינו שכלל ישראל ינצח ותרום ידו על אויביו, כלומר "וחי בהם" הכללי. מה שאין כן שלא במלחמה, קיים ועומד הצו האישי על כל אחד ואחד, והוא צריך לשקול זאת מבחינת "וחי בהם" הפרטי שלו.<sup>192</sup>

וכך כותב גם הרב יעקב אריאל במאמרו "ההיבטים ההלכתיים של שאלת הנסיגה משטחי ארץ ישראל" (שו"ת באוהלה של תורה ח"ד סי' י סע' ג) ביחס למלחמת מצווה:

הגמרא (סנהדרין עד, א, ועוד), שאמרה: "כל עבירות שבתורה אם אומרים לאדם עבור ואל תיהרג עבור ואל ייהרג" - התייחסה למצוות אישיות המוטלות על כל יחיד ויחיד. כל המצוות האלו אינן עומדות בפני פיקוח נפש חוץ משלוש. אולם מצווה **ציבורית** שאני. מצווה כזאת מוטלת על **הכלל כולו**, ואין חשש סכנה הנשקף ליחידים מבטל את המצווה מהכלל.

מושג המלחמה אינו שייך לקהילה אלא דווקא לאומה כולה.<sup>193</sup> "כלל ישראל" אינו אוסף של פרטים, אלא מציאות רוחנית שקדמה לפרטים שבאמצעותם היא מופיעה במציאות, ואשר המשך קיומה אינו תלוי בהם.<sup>194</sup> "ישראל קדמו לעולם" (בראשית רבה א, ד), ומסתבר שהדברים אמורים גם ביחס למלכות ישראל, השייכת לאומה כולה לדורותיה ולא לסך הכול של אזרחיה.<sup>195</sup> לעומת זאת, כאשר מדובר בקהילה, מסתבר לראות אותה רק כסך כל הפרטים המרכיבים אותה, והראיה - שבהעדרם היא חדלה מלהתקיים.<sup>196</sup>

192. נראה שלסברה זו כיוון הרב קוק זצ"ל ('משפט כהן', סי' קמג): "ע"כ ענייני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה ד'וחי בהם', שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה? אלא דמלחמה והלכות ציבור שאני. ואולי הוא מכלל משפטי המלוכה... שהם אינם על פי גדרי התורה של הלכות יחיד". וכן ב'אגרות הראי"ה' (ח"ג סי' תתקמד).

193. יש דוגמה אחת היוצאת מכלל זה, והיא דין 'נוכרים שצרו על עיריות ישראל', שעל כל מי שיכול מוטלת המצווה לצאת להצלה גם תוך סיכון חייו, וגם בשבת (רמב"ם הל' שבת פ"ב הכ"ג; שו"ע או"ח שכט, ו). וייתכן ללמוד מכך שמצוות מלחמה נוהגת בכל התאגדות ציבורית ולא דווקא בכלל ישראל. ועי' מנחת שלמה, מהדורה ראשונה (ח"ב, סי' פב אות יב, הדברים נשמטו במהדורות הבאות). אולם הר"ש ישראלי (ארץ חמדה שם, אות ה-ו) מבסס את ההלכה העוסקת בנוכרים שצרו על עיריות ישראל על דיני הצלה ולא על הלכות מלחמה. ועי' שו"ת באוהלה של תורה ח"ד סי' יט. ועי' אוצרות הראי"ה (ח"ג עמ' 24, להל' יסודי התורה פ"ה ה"ה), שם דן הרב קוק זצ"ל במלחמות שבין יהודה לישראל.

194. עי' מהר"ל (נצח ישראל פרק יא); משך חכמה (פר' ויקהל, ד"ה ובגמרא פרק הרואה; הפטרת דברים, ד"ה והנה עניין המקדש); הרי"ד סולובייצ'יק ('על התשובה' עמ' 76-74). דברי הרב קוק זצ"ל יידונו לקמן.

195. כך נוקט הרב יעקב אריאל ביחס למדינת ישראל: עי' שו"ת באוהלה של תורה (ח"א סי' כ פרק ו סע' ג), ובמאמרו: "שיתוף נוכרים בשלטון במדינת ישראל" ('תחומין' מג, עמ' 140-129); "הלכה ודמוקרטיה" ('הלכה בימינו', עמ' 289-288); "הדמוקרטיה הישראלית" (שם, עמ' 299-296). וכן בהסכמתו לספר 'ממשפטי המלוכה' (עמ' 7-6).

196. דיון על שיטת הרוג'צובר בהגדרת העיר, אם היא שותפות או ישות בפני עצמה, עי' שו"ת באוהלה של תורה ח"א סי' ג פרק ז.

ראייה נוספת להבחנה עקרונית שבין כלל ישראל לבין קהילה מקומית, עולה מדברי המשנה (נדרים פ"ד מ"ד-מ"ה), שעוסקת בשניים שנדרו הנאה זה מזה:

ושניהם מותרין בדבר של עולי בבל, ואסורים בדבר של אותה העיר. ואיזהו דבר של עולי בבל? כגון הר הבית, והעזרות, והבור שבאמצע הדרך; ואיזהו דבר של אותה העיר? כגון הרחבה, והמרחץ, ובית הכנסת, והתיבה, והספרים.

ההבחנה בין שתי הקטגוריות מבוארת בדברי בעלי התוספות (נדרים מז, ב):

"ומותרים בדברים של עולי בבל" - כגון בור שבאמצע הדרך שעשאוהו עולי גולה, לפי שהפקירוהו לכל ישראל ולא נתנוהו להם להיות שותפין בו לעניין שיוכל האחד לאסור חלק חבריו.

"בדברים של אותה העיר" - שהם דרים בה, [מפני] שהן שותפין, וזה אסור מפני חלקו של זה.<sup>197</sup>

לדעה זו, יש הבדל בין בעלות של כלל ישראל לבין בעלות השותפים.<sup>198</sup> לעומת זאת כותב הרמב"ם (בפירוש המשנה שם):

"דבר של עולי בבל" - הוא הדבר המשותף לכל עולי הרגל... לפי שאלו, אף על פי שבונים אותן ומוציאין עליהן ממון כל ישראל ויש לכל אחד מהם בהן קניין אלא שהוא מועט מאוד - אין חוששין לו. ו"דבר של אותה העיר", הוא מה שבני העיר שותפין בו, כגון הרחבה והמרחצאות וכל מה שמנה.

ומכאן שגם מה ששייך לכלל ישראל נחשב לרכוש השותפים. על כך כותב הר"ש טייכטל (ירושת פליטה שם, ד"ה ודע):

דבכל מקום שהיחיד נותן ממונו לקופת הקהל ונעשה מעות ציבור, נשתנה העניין לעצם אחר ממה שהיה בתחילה, שוב אין לו שייכות עם היחיד שנדב ונתן הממון... ואף שיש על כורחך להיחיד איזה זכות במעות הציבור... מכל מקום, לעניין שיהיה כוח בידו לאוסרו, נחשב לזכות מעט מאוד, כיוון דנתהפך לעצם אחר ממה שהיה בתחילה... וכל זה בעולי בבל... מה שאין כן בדבר של אותו העיר, שיש רשות לכל אחד להשתמש בו, אם כן נשאר להם רשות ממש בכל דבר של אותה העיר, אם כן בא השותפות מכוח הרשות שיש לכל אחד בדברים הנ"ל, ולא מכוח הנתנת המעות שבתחילה... אם כן, דינן כשותפות ממש.

לדעתו אין הבחנה עקרונית בין קניין הקהילה לקניין האומה, וישנם מרכיבים של רכוש הקהילה (כמו התקציב המיועד להחזקת רב העיר או תלמוד תורה לילדים) המהווים רכוש הכלל ואינם שותפות של יחידים.

197. הבחנה זו חוזרת גם בדברי הר"ן, השטמ"ק ור' אברהם מן ההר.

198. ועי' שיעורי ר' דוד פוברסקי, על אתר.

בשאלה זו דן גם הרב אורי סדן ('הרשות המקומית בהלכה' עמ' 91-89), והוא מסיק שישנם נושאים שלגביהם הקהילה מוגדרת כ'ציבור', ולעומתם ישנם נושאים שלגביהם היא מוגדרת כשותפות גרידא, ובכללם הנושא הכלכלי, וחברי הקהילה הם שותפים בכל נכסיה.

ההבחנה בין קהילה יהודית לבין כלל ישראל עולה גם מתוך הלכות ריבית. כאשר קהילה נותנת או לוקחת הלוואה, חלים עליה דיני ריבית כמו על כל שותפות שיש יהודים בין חבריה. על איסור ריבית בקהילה כותב הרשב"א בתשובה (ח"ז סי' שנג, וכעין זה בח"ה סי' רנט):

שאלתם על עניין שברחתי ממנו כל הימים... במה שהנאמנים ומקצת הקהל לווים [=מן הגוי] בריבית וחוזרין וגובין משאר הקהל... כי בעיקר הדין איני רואה דרך רחב להתיר הנאמנים והלווים, לפי שהם... לווים מן הגוים ומלווים לקהל, ונמצאו עוברים משום "לא תשיך" (דברים כג, כ-כא), והקהל עוברים גם הם משום "לא תשיך"... אלא שאני רואה היתר פושט בכל קהילות הקודש ואיני מוצא אותו נכון... וריבית קצוצה אני רואה כאן. ועל כן נמנעתי אני וכל השומעים בדבר זה שלא לעשות כן.

דבריו מובאים בבית יוסף (יו"ד סי' קסח בסופו, ד"ה כתב הרשב"א). וכך עולה גם מתשובת החתם סופר (יו"ד סי' קלה, מובאת בפת"ש ס"ק ד). ולדעתם, דינה של הקהילה כשותפות, ולכן חל עליה איסור ריבית. גם הרמ"א (סע' יז), שמקל בכך אינו חולק על העיקרון הזה, והוא סומך על כך שהחוב שנידון שם נחשב במידה מסוימת כהלוואה ישירה מן הגוי; וגם הוא אינו מתיר ריבית בהלוואות שבין הקהילה לבין אדם יחיד.

לעומת זאת, בנוגע למדינה, כותב הרב שאול ויינגורט, בספרו 'יד שאול' (מובא בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' א):

הגע עצמך, אם יש למישהו חלק בניירות של הבאנק הממשלתי, והבאנק תמיד עושה עסקים, ומרוויח ע"י חמץ, ובפרט במדינות חקלאיות, אשר משום הכי נאסור עליו הרווח?! ויותר על זה, הרי לכל אזרח המדינה יש חלק בנכסים השייכים לשלטון, והמעות של נייר הם בעצם תעודה על זה החלק, ואם כו מה יעשו אם הממשלה נושאת ונותנת בדגן ובתבואה גם בפסח, אתמהא, אלא על כך שאין לזה דין בעלות.

המנחת יצחק (שם) מביא את דבריו, ומוסיף:

דשאני ניירות של הממשלה, דשם אין בעלות כלל לחיוב, ולא רק מוגבלת. דאילו בחברת מניות, נשאר עוד הרבה עניינים השייכים לבעלות... אבל כל זה בחברת מניות שהשתתפו ביניהם אנשים פרטיים, בשיווי זכויות לכל אחד מבני החבורה; משא"כ בניירות של הממשלה, וכן בשטרי כסף של בנק ממשלתי (באנק-נאטס), שאין לבעליהן אף זכות הצבעה בהעסקים של המדינה.

קדם להם הרצ"פ פראנק (הר צבי יו"ד סי' קכו):

בבנק הממשלתי, יש מקום לומר דאין צריכין להיתר עיסקא, ואינו דומה לסתם בנק של איזה חברה שהיא, דשם עכ"פ יש בעלים מסוימים על כספי הבנק, והריבית בא מיד הלווה ליד המלוה - בעל המעות; אבל בבנק הממשלתי אין לשום יחיד זכות בעלות על עצם הממון.

ההבחנה שבין שותפות רגילה לבין בעלות של כלל ישראל התבארה גם בשו"ת משפט כהן (סי' קכד), שם מבאר הרב קוק זצ"ל את דברי הגמרא (מנחות סה, א), שיחיד אינו מתנדב קורבן ציבור:

ומה שרצו הצדוקים, שיחיד יהיה מתנדב ומביא תמיד, בא מפני שלא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת, מה שלא נמצא בכל עם ולשון, שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב להיחידים הפרטיים, אבל הכלל מצד עצמו אין לו מציאות עצמית, ונמצא שערך הציבור כלפי אומות העולם הוא בבחינת שותפים, ואצל השותפים בוודאי העיקר הוא חלקו של כל יחיד שבשותפות הכללית לגבי אותו היחיד.

אבל באמת לגבי ישראל 'ציבור' ו'שותפין' הם שני מושגים, כדמשמע מסוגיא וממשנה דתמורה י"ג א', אין הציבור והשותפין עושין תמורה, מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה, ובשביל כך קורבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דווקא, שזהו ענין הקדושה של הכלל כולו.

והיינו טעמא דרבנן דב"מ קי"ח א', דחיישי שמא לא ימסרם יפה יפה... וה"נ אם היה די קניין של שותפין בציבור בישראל, דמה לי שותפין רבים או מועטים, אז לא היה שייך לומר כאן מסירה יפה יפה, אבל כיוון שצריכין דווקא קניין של ציבור, שהוא כללי, וצריך שכל רוחני לציירו, ע"כ חיישינן שמא לא יתפוס את העניין ולא ימסרם יפה יפה, שאע"פ שימסור לציבור בתור שותפין, שגם הפרט שלו יש לו בזה חלק פרטי, לא ימסור להם בתור ציבור כללי, שאין שייכות לזה להפרט מצד פרטיותו אלא מצד קדושת קישורו אל הכלל.<sup>199</sup>

הרב מסיק מכאן על מלכות ישראל:

ומתוך הקדושה, שיש בכללות כנסת ישראל, צריכה להיות גם הנהגת המלכות שלה על פי התורה, וע"כ צריך המלך שני ספרי תורה, כסנהדרין כ"א ע"ב, והיינו ספר תורה אחת בתור איש ישראל, והשנייה בשביל לימוד הנהגת המלוכה.

199. על המשמעות הרעיונית של הלכה זו, עיי' 'מאמרי הרא"ה' (עמ' 187) ו'שיחות הרצי"ה' (פרשת ויצא סדרה א סע' 14).

והוא חוזר אל ההגדרה של כלל ישראל כיחידה אחת שאינה מורכבת מפרטים: היום-טוב מאחד את הכלל, וכל ישראל חברים הם ברגל, כחגיגה כ"ו א'... וע"כ קראה תורה יום טוב ראשון של פסח, שהוא רגל ראשון ותחלה לרגלים, כר"ה ד' ע"א, בשם 'שבת', להורות שקדושת יום טוב, המאחדת את הכלל, מקדושת שבת מיסוד התורה היא יונקת, ולא משום הקיבוץ של הפרטים יחד, אלא משום שיש קדושת עצמית בהכלל. וזהו עוקר את כל העניין של פרצת הצדוקים... ע"כ לחמו לעקור קדושה זו, שיו"ט לא יקרא בשם 'שבת'.<sup>200</sup>

דברים דומים כתב הרי"ד סולובייצ'יק במאמרו "בית הכנסת - מוסד ורעיון" (דברי הגות והערכה' עמ' 115):

כשאנו מעלים על לשוננו את השם 'כנסת ישראל', איננו מתכוונים רק כלפי קהל שלושה עשר מיליוני הבריות בנות דורנו... אלא אף כלפי ישות מיסטית אינדיווידואלית. כנסת ישראל, כפי שהובנה על ידי הרמב"ן ובעלי סוד אחרים, חכמי הקבלה, איננה רק אוסף של בני אדם. יותר מכך: ישות נפרדת היא, יחידה חיה בעלת תודעת "אני"... יש כנסת ישראל גלויה, המורכבת מבני דורנו... ויש כנסת ישראל טמירה, החובקת כל יהודי שחי אי פעם ולא את בני דורנו לבדם... ויותר: כנסת ישראל חובקת בזרועותיה כל יהודי העתיד לעמוד אי פעם על פני הארץ.

הוא מוסיף על כך במאמרו "קהילה" (שם, עמ' 225):

קהילתה של היהדות אינה קהילה תפקודית תועלתנית אלא ישותית (אונטולוגית). הקהילה אינה רק קיבוץ אנשים הפועלים בצוותא למען רווחתם ההדדית, אלא ישות מטפיסית היא, אישיות פרטית, מעין שלמות חיה. במיוחד הדגישה היהדות את שלמותה הכוללת ואת אחדותה של כנסת ישראל. הקהילה היהודית איננה גיבוב של פרטים. היא ישות עצמאית שניחונה בחיים משלה.

מן ההקשר של פסקה זו במאמר עולה שבמונח "קהילה" אין כוונתו כאן לקהילה עירונית אלא ל"קהל עדת בני ישראל" בתור ישות לאומית.

מכל זה עולה שיש הבדל מהותי בין הקהילה כ'ציבור' ובין המדינה כ'ציבור'. כפי שכתבנו לעיל (פרק 8.ג), חובתה של הקהילה העירונית בצדקה נובעת מחובותיהם האישיות של חבריה. ומאחר שהצדקה הציבורית היא הרחבה של המצווה האישית, מסתבר שתקנת חכמים מתייחסת לגוף הציבורי הקטן והקרוב, המאגד פרטים עצמאיים שהוא הקהילה, ולא לגוף הגדול והמרוחק הנמצא מעל הפרטים שהוא

200. יש לעיין, מה תהיה דעתו של הרב זצ"ל על מדינה מודרנית של גויים, אם היא תיחשב כ'כלל', כפי שהבאנו לעיל מדברי המנחת יצחק, או כ'אוסף של פרטים'.



המדינה. אם כן, אין להסיק מן הצדקה הקהילתית על זו הממלכתית.<sup>201</sup>

למסקנה, מכל מה שכתבנו עולה שאין הוכחה לכך שישנה מצוות עשה מדרבנן לקיים צדקה ממלכתית, ומכלל ספק לא יצאנו. עם זאת, לא ניתן להתעלם מן הערך המוסרי שיש בצדקה הממלכתית.

## 5. "לחונן דלים יקבצנו"

אף שבהלכה לא מצאנו מקור לצדקה ממלכתית, ניתן למצוא לכך מקור במדרשי אגדה על הפסוק (משלי כח, ה): "מרבה הונו בנשך ותרבית, לחונן דלים יקבצנו". וכך נאמר בגמרא (בבא מציעא ע, ב): "מאי 'לחונן דלים'? - אמר רב, כגון שבור מלכא". על כך כותב רש"י: "מלך פרס היה, ונוטל ממון מישראל, וחונן בהם דלים נוכרים, שהם דלים מן המצוות".

מדברים אלה משמע שמלכי הגויים היו רגילים לתת צדקה לעניים.<sup>202</sup> וכך כותב ר' נחמן מברסלב בליקוטי מוהר"ן (תורה רנא): "יש צדקות שרשעים נותנים, כי מצינו שאפילו מלכי עכו"ם נותנים צדקה ועושים טובות, כמו שכתוב, 'לחונן דלים יקבצנו', כמו שפירש רש"י".

בין מפרשי הגמרא, לא כולם מפרשים שמדובר בעניים. הריטב"א (ד"ה מרבח) מביא את דברי רש"י בהשמטה של מילה אחת, וכותב: "וחונן בהם גויים, שהם דלים מן המצוות", מבלי לציין שמדובר בעניים, ולדעה זו ייתכן שכלל לא מדובר על צדקה. וכך גם בפסקי הרי"ד שם. כך כותב גם ר' ברוך הספרדי (בשיטת הקדמונים, ד"ה אמר): "פירוש, שבור מלכא ממש, דהוא חונן דלים, כלומר, יקח המלך כל ממון. יש מפרש דהכי אמר רב, מאן חונן דלים כגון שבור מלכא דהוא שמואל". לפי הפירוש הראשון, בכלל לא מדובר בצדקה, ולפי הפירוש השני, בכלל לא מדובר במלך.<sup>203</sup>

אולם, גם מפירושו של רש"י לא מוכח שהכוונה היא לצדקה ממש, מפני שבפירושו לפסוק בספר משלי הוא כותב: "הרשות שומעין עליו שהוא מתעשר בלא משפט, ונוטלין ממון, ובונין בו גשרים ומתקנין בו הדרכים; וזהו חנינת דלים". בדבריו הוא מפנה למדרש תנחומא (פרשת משפטים אות יד):

"לחונן דלים יקבצנו" - זה עשו. ועשו 'חונן דלים' הוא? עושק דלים הוא! אלא שהמלכות שומעת שהוא נושך את הריבית ומתגרה בו ונוטלת ממון, ובונה ממנו דמוסיות ומרחצאות ואסטונויות שבמדינה וצורכי העוברים והשבים.

201. בשאלה אם לראות את המדינה כ'קהילה גדולה' דן בהרחבה הרב רועי ז"ק, בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 194-203), ושם הוא מתייחס גם למצוות צדקה.

202. כך הבין החתם סופר בחידושו (ד"ה מאי) את דברי רש"י.

203. פירוש זה מובא גם בשטמ"ק בשם 'שיטה'.

מכאן עולה שהגמרא לא מדברת על צדקה אלא על **שירות ציבורי כללי**, שהעניינים  
נהנים ממנו בעקיפין, בכלל הציבור.<sup>204</sup>

מדברי מדרש רבה (שמות רבה לא, יא) עולה שמדובר בצדקה מכוונת:

יש אדם שהוא עשיר ומלווה בריבית ומכנס ממון הרבה, והוא מת בלא בנים,  
וכל הממון שלו נכנס לטמיון. מה המלך עושה באותו ממון? בונה בימסאות  
ומרחצאות ואיצטבאות ובתי כסאות, **כדי שיהא לצורכי העניים**. הוי "לחונן  
דלים יקבצנו".<sup>205</sup>

אולם בהמשך, מובאת במדרש דעה ביקורתית כלפי הצדקה שעושה מלכות הגויים:  
"מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו". ואיזה "חונן דלים" זה עשו.  
וכי עשו חונן דלים הוא? והלא עושק דלים הוא! אלא כגון הגמונים ודוכסים  
ואפרכין שהן יוצאין לעיירות וגוזלין ובוזזין, וכשהם חוזרין אומרים: הביאו לנו  
עניים ונפרנסם. והמשל הדיוט אומר: מנאפת בתפוחים וחולקת לחולים.<sup>206</sup>  
לפי המדרש הזה אכן מדובר על צדקה שהמלכות עושה, אבל משיקולים זרים  
לחלוטין.

מכל זה לא ניתן להסיק שהצדקה נמנית בין תפקידי המלך. המדרשים אינם  
מבארים האם מדובר בחובה חוקית, בהתנהלות ראויה, או רק בהתנהלות שהייתה  
מקובלת בפועל. הם גם אינם מתייחסים למניעיהם של המלכים, אם היו מוסריים  
או פוליטיים, ואינם דנים בשאלה האם המימון לפעילות זו בא דווקא ממה שנלקח  
מן המלווים בריבית או גם ממקורות אחרים, כמו מיסים שנגבים מכלל הציבור. וכן  
ראינו מחלוקות בין המדרשים, האם מדובר בצדקה ישירה או במפעלים ציבוריים  
שהעניינים נהנים מהם בעקיפין, והאם לראות את ההתנהלות הזו של מלכות הגוים  
כמוסרית או מקולקלת. בין הפרשנים אף ישנה מחלוקת האם בכלל מדובר על מה  
שעושה מלכות הגויים או על מה שעושה המנהיגות הרוחנית של עם ישראל. ובכל  
זה, אין שום הזכרה של מלכות ישראל ושל ההתנהלות הנדרשת ממנה.

204. וכך מפרש גם המהר"ל (חידושי אגדות לב"מ שם, ד"ה לחונן), שמדובר בנתינה עקיפה שלא מתוך כוונה  
לסייע לעניים: "המלך בא ונוטל ממנו ממון ונותן לדלי גויים. וכן מצאתי במדרש, ומפרש שם... שהיה  
בונה מהם מרחצאות ושאר דברים שהם צורכי רבים, ומאי 'לחונן דלים יקבצנו'? לחונן גויים שהם דלים מן  
המצוות... וכן פירושו כאן, 'זה שבור מלכא' שהיה לוקח ממנו של עשירים שהיו מלווים בריבית לצורכי  
רבים". להסבר זה רומז גם המהרש"א (חידושי אגדות שם).

205. ומפרש היפה תואר: "יען שהוא עשק וחמס את העניים בנשך ותרבית, לכן יירש ממנו מי שהוא מטיב  
לעניים... שהמלך הטוב יקבץ ויקח את ממון לחונן בהם דלים".

206. רעיון זה מובא גם במדרש תנחומא, שם (אות ה) ובפרשת ראה (אות ו).

## 6. תשתית רעיונית לצדקה ממלכתית

בין אם נקבל את הטענה שהצדקה הממלכתית היא חובה הלכתית מוחלטת ובין אם נלך בדרך המסתברת יותר, הרואה את הצדקה הממלכתית כערך מוסרי, חשוב להציג את התשתית הרעיונית לתפיסה ערכית זו. לעיל (פרק ג, 9) נידונה התשתית הרעיונית לערכה של הצדקה הציבורית **ברמת הקהילה**, מתוך הבנה שהדרישה להתנהגות מוסרית אינה מוטלת רק על כל יהודי כפרט, אלא יש משמעות רבה לקיומה של חברה ערכית, שקיומה מושתת על ערכי התורה בכלל ועל ערכי הצדקה, החסד והערבות ההדדית בפרט.

הדברים אמורים ביתר שאת ביחס **לרמה הלאומית**, ועל כך עומד הרב קוק זצ"ל. הוא כותב ב'אורות' (למהלך האידיאות בישראל, פרק ב) ששאיפתו של עם ישראל היא: "להקים ציבור אנושי גדול אשר ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". וכן במאמרי הראי"ה (ח"ב עמ' 280-281):

התכונות הראשיות של האבות, "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט), הנן יסודי כל תורה וכל חוק ומשפט אלהי, לכוונן עדה ציבורית גדולה, שהחסד, הגבורה והמשפט יהיו חיים בקרבה במלוא מובנם האלהי במשקלם הישר וההרמוני.

על השורש הרוחני של הדברים עומד הרב באורות הקודש (ח"ב עמ' תקסב, פרק לב - המגמה החברותית המשיחית; שמונה קבצים ז, סח):

נחלת ישראל היסודית היא מתנה זו, שהחיים החברותיים שלהם היא דוגמא של מעלה, מלכות בית דוד היא דוגמת מלכות שמים העליונה, והסגולות השמימיות גנוזות בה, והן מוכרחות לצאת לאור בכל מילואם, במילוי המלכותי, בהתכוננות כיסא ד' על מכונו, "על כיסא דוד ועל ממלכתו, להכין אותה ולסעדה" (ישעיהו ט, ו),<sup>207</sup>

באופן ספציפי הוא כותב על עשיית צדקה על ידי המלך בישראל (עין איה ברכות ז, לה): כל יתרונו של מלך חכם המכין בחסד כסאו - להיות יכול להרחיב דעתו מעל עילוי הדברים הנשגבים הכלליים על כל פרטי הפרטים, "יחוס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע" (תהילים עב, יג).<sup>208</sup>

207. המשך הפסוק הוא במילים: "במשפט ובצדקה". וצ"ע מדוע הרב אינו מביא אותן.  
208. הרב רומז לרעיון זה גם ב'אורות הקודש' (ח"ב עמ' תנז-תנח, פרק ד - התגלות הטוב בהשקפת האחדות;

'שמונה קבצים' ז, ס-סא): "מנהיגי המדינות, וכל הגאונים החברותיים, הם מושרשים ביסוד השקפת הפירוד... תוכן אורו של משיח, מושב כיסא ד' בעולם, 'זוה שמו אשר יקראו ד' צדקנו' (ירמיהו כג, ו; לג, טז), בנוי הוא על פי יסוד השקפת האחדות המציאותית...". מאחר שבשני המקומות הפסוק שלפני כן מדבר על מלך שיעשה "משפט וצדקה", נראה שכוונת הרב לומר שהמלך יעסוק בצדקה לאורה של השקפת האחדות. עם זאת יש לציין שהרב עצמו ('אורות', ארץ ישראל פרק ז; 'שמונה קבצים' ה, עו) מביא את הביטוי "ה' צדקנו" דווקא ביחס למשפטי ה'.

דברים דומים כותב תלמידו הר"ש ישראלי, במאמרו "החינוך לתורה ולמדינה" (הרבנות והמדינה' עמ' 282):

החובה המוטלת על המחנך הדתי היא להראות לחניך את המגמות הדתיות הצפונות במסגרת מדינית ובעצמאות יהודית... **משטר חברותי** - מלחמה בעוניי ובבעיות חברתיות לא רק מתוך רצונם הטוב של יחידים, אלא בתור חלק מהכיוון של חיי חברה. עם אשר אין בו זנות ושכרות... עם אשר אינו רואה בקלפים את הביולוגיה המתאים של זמן, עם אשר נלחם עם תופעות כאלה במסגרת נרחבת, שרק מדינה יכולה לעשות לבל יידח ממנו נידח. עם הנלחם **בפער החברותי** - אותו הפער אשר בשעתו הביא לידי מרידות ומהפכות, אשר גם הניסיון בדרך הגויים ליישבו לא הוליד אלא משטרים שהם לא פחות אכזריים, ואף לא יותר צודקים, מאשר המשטרים שבמקומם הם באו.<sup>209</sup>

בסגנון אחר כותב הר"ד סולובייצ'יק, במאמרו "הקהילה" (דברי הגות והערכה' עמ' 235):  
כנסת ישראל, קהילה של תפילה והיא, ובה מתנסה כל יחיד, לא רק בכאבו שלו, אלא אף בכאבים של אחרים רבים מספור... מסורת הצדקה המפוארת בעמנו, במהלך הדורות, נובעת מהיותנו קהילה מתפללת וחומלת חמלה הדדית.

והוא מוסיף:

מובן מאליו כי קהילת התפילה אמורה להיות גם קהילת חסד. לא די לחוש בכאבם של הרבים ולא די להתפלל בעבורם, אם אין הדברים מוליכים לפעולה של חסד. כנסת ישראל איננה רק ציבור מתפלל, אלא אף ציבור גומלי חסדים.

תשתית רעיונית זו היא הנותנת מקום להבנה שאף אם במצוות הצדקה בתורה היא אישית ביסודה, יש בה ממד ציבורי איתן - לא רק כדרך יעילה יותר לקיומה של המצווה הפרטית, ולא כנובעת ממנה, אלא כערך העומד בפני עצמו. תשתית רעיונית זו נותנת מקום להבנה שכאשר חז"ל תיקנו את מצוות הצדקה הציבורית, לא היה בכך שינוי מהותי של מצוות התורה.

דבריהם של הרב קוק ושל הר"ש ישראלי ממוקדים בערך המוסרי של הצדקה ואין בהם מקור לחובה הלכתית גמורה, וודאי שלא לחובה חוקתית המוטלת על המדינה. דבריהם יכולים להתפרש על חשיבותה של הצדקה כתכונה בסיסית של האומה שאמורה לבוא לידי ביטוי במדיניות הכלכלית והחברתית שלה.

ואכן, כותב הרב זצ"ל (עין איה שבת ה, לה), שהצדקה היא הנהגה הנובעת באופן טבעי מן המידות הטובות המאפיינות את עם ישראל: "והנה, ע"י זכות אבות בא לנו הכוח המוסרי הכללי, שתוכנו הוא כללות המידות היותר טובות, הפועלות הנהגה ציבורית טובה מלאה חסד, משפט וצדקה". והדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתבנו לעיל (פרק ה, 6) בדעת הרמב"ם.

209. חשוב לציין שדברים אלו נאמרו בשיחה למחנכים, ולא נכתבו בתוך חיבור הלכתי.

## 7. ייחודה של המדינה המודרנית

טענה נוספת התומכת בצדקה הממלכתית נובעת מן המאפיינים הייחודיים של המדינה המודרנית. כאשר אנו מבקשים ללמוד מאחריותו של המלך לצדקה על תפקיד המדינה בימינו, עלינו להביא בחשבון את ההבדלים ביניהם, אשר חלקם נובע מן השינויים הטכנולוגיים שחלו במאות השנים האחרונות, וחלקם משינויים תרבותיים שהשפיעו על אופיו של השלטון ועל מערכת היחסים שבינו לבין האזרחים.

המדינה המודרנית שונה מן הממלכות של הדורות הקודמים במספר תחומים:<sup>210</sup>

א. **ההתפתחות המדעית והטכנולוגית** יצרה מצב שבו האזרח תלוי במדינה בתחומים רבים שבעבר טופלו על ידו באופן אישי, ולכל היותר טופלו ברמה העירונית והקהילתית. נביא לכך שתי דוגמאות: (1) בעבר כל אדם אסף או קנה לעצמו עצים להסקה. היום משק האנרגיה, הכולל הפקה ואספקה של דלק וחשמל, דורש התארגנות ציבורית שהמדינה לוקחת עליה אחריות רבה. (2) בעבר כל עיר הייתה דואגת לעצמה לאספקת מים מנהרות, מעיינות, בארות ובורות מים,<sup>211</sup> ואילו כיום בכל מקום ישנה מערכת משוכללת של אספקת מים, שדורשת אף היא התארגנות בקנה מידה לאומי, שהמדינה מעורבת בה ואף מנהלת אותה. הדברים אמורים במיוחד במדינת ישראל, הסובלת ממחסור במים ותלויה לחלוטין בניהול מסודר של מכלול מקורות המים הטבעיים ובקיום מערכות התפלה יקרות. כתוצאה מכל זה, רמת **התלות** של האזרח במדינה בכל תחום בחיים גדולה לאין ערוך מאשר בעבר.

ב. אותה התפתחות מדעית וטכנולוגית העמידה לרשות המדינה יכולות שלא עמדו לרשותה בעבר: עוצמה צבאית, עוצמה מדעית (הכוללת ידע מקצועי, מאגרי מידע ומערכות מחשוב), מערכת אכיפה (הכוללת: משטרה עם יכולות גבוהות, בתי משפט, מערכת הוצאה לפועל ובתי סוהר) ויכולות ארגוניות משוכללות. כל זה מעניק לה את **היכולת** לעשות ביעילות רבה דברים שהממלכות של העבר לא היו מסוגלות לבצע.

210. עמד על כך הרב נפתלי בר אילון, בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' קג, עמ' 729): "השלטון עוסק כיום בתחומים רבים שבהם הוא לא עסק בעבר". ושם (הע' 3) הוא כותב בשם ש' נ' אייזנשטדט במאמרו "תכונות יסוד של המדינה המודרנית" ('מדינה וחברה' עמ' 88): "אחד מסימני ההיכר של מדינה זו מבחינה סוציולוגית... התפתחות ניכרת גדלה והולכת בהיקפה של הפעולה הפוליטית הבלתי אמצעית, וחדירתה ההדרגתית לתוך תחומי חיים רחבים - כלכלה, חינוך וכיו"ב". במהדורת תשס"ז (עמ' 733) הוא כתב ביתר הרחבה: "ההתפתחות העצומה של המדע והטכנולוגיה בתחומים השונים הביאה לא רק ברכה אלא גם קללה... התפתחות ניכרת גדלה והולכת בהיקפה של הפעולה הפוליטית הבלתי אמצעית וחדירתה ההדרגתית לתוך תחומי חיים רחבים - כלכלה, חינוך וכיו"ב, מאפיינת את המדינה המודרנית". והוסיף (הע' 41): "בימי קדם, כאשר העם היה מפוזר בכפרים היה די בכך שהשלטון המקומי ידאג לעניינם. לעומת זאת, בימינו, כאשר רוב האוכלוסייה מרוכזת בערים, יש צורך שהשלטון המרכזי יטפל בכך. הוא הדין לגבי נושאים רבים נוספים כגון תעסוקה, רווחה, חינוך, בריאות וכיו"ב".

211. עי' תוספתא (ב"מ פ"א הל"ג) וגמרא (נדרים פ, ב - פא, א).

ג. ההתפתחות המדעית והטכנולוגית מאפשרת לספק לכל נזקק שירותים שבעבר לא היו קיימים, אולם כיום הם מצויים, אלא שהם **יקרים** מאוד (כמו: טיפולים רפואיים, השכלה והכשרה מקצועית, טיפול בפגועי נפש, עזרה לנכים וכדו'). העלות הגבוהה של שירותים אלה מגיעה למצב שבו אין דרך לגייס את הסכומים הנדרשים לכך באופן וולונטרי, במיוחד כאשר מעגל הנותנים הוא קטן ומדובר בהוצאה מתמשכת לזמן ארוך. המדינה המודרנית מחזיקה בידה כוח כלכלי עצום, ממיסים גבוהים שיש ביכולתה לגבות בכפייה, מתמלוגים גבוהים על הפקה של אוצרות טבע ואף מן היכולת לגייס סכומים גבוהים בהלוואות לטווח ארוך. עוצמה כלכלית זו מאפשרת לה לעשות דברים רבים שאין בכוחן של המערכות המקומיות לבצע לאורך זמן.

ד. בעבר רוב מכריע של האוכלוסייה היה מרוכז בכפרים ובערים קטנות, שבהן הייתה קהילתיות מאוד חזקה. גם המשפחה הייתה מגובשת וחזקה בהרבה מאשר כיום; ולא רק המשפחה הגרעינית, אלא גם המשפחה המורחבת הייתה מגובשת בהרבה, כאשר רוב בניה גרו בקרבת מקום. המהפכה התעשייתית הביאה לכך שרוב מכריע של האוכלוסייה עבר לגור **בערים גדולות** תוך התנתקות ממוקדי התמיכה של הקהילה ושל המשפחה. כל זה החליש את מקורות הסיוע שעמדו לרשות הנזקקים בעבר, ויצר חלל ריק ששאב אליו את המדינה.

ה. שינויים אלו גררו בעקבותיהם גם שינויים **משפטיים**. בעבר, עד האמנציפציה, היו סמכויות רבות בידי הקהילות היהודיות בכל מקום בעולם, והן יכלו לגבות מיסים ולהשתמש בכסף שנגבה לפי שיקול דעתן. כיום אין שום סמכות חוקית לקהילות, וגם הסמכויות של הרשויות המקומיות מוגבלות מאוד על ידי השלטון המרכזי. כל זה מצמצם את היכולת שלהן לעסוק בצדקה, יכולת שעומדת לרשותה של המדינה.

ו. התפיסה "מהי מדינה" השתנתה מאוד במהלך הדורות. התפיסה הרווחת כיום, עד שהיא נתפסת על ידי רבים כמובנת מאליה, היא '**האמנה החברתית**'. משמעות הדבר היא שישנו 'חוזה בלתי כתוב' בין האזרח לבין המדינה, שבו בתמורה לחובותיו של האזרח - שמירת חוק, תשלום מיסים ושירות צבאי - המדינה לוקחת את האחריות למימוש אקטיבי של זכויותיו, שביניהן נמנות גם "זכויות חברתיות". מכאן נובעת התפיסה הרווחת על אחריותה של המדינה לחינוך, בריאות ורווחה, וההבדלים בין המדינות הם ברמת השירותים שהן מעניקות אבל לא בעצם המחויבות לספק אותם לאזרחיהן.

וכך כותב הרב אברהם גיסר במאמרו "בין צדקה לצדק חברתי - שיח הזכויות בראי התורה" ('צהר' יט, עמ' 38):

למדינה מודרנית יש סוג של "חוזה" עם כל הבאים בשעריה. התושב וכל שכן האזרח חייב לקבל על עצמו את כל חוקי המדינה והוראותיה, והמדינה חייבת לדאוג לו לקיום, הן מן הבחינה של הבטחון האישי (זכות לחיים), להגנה על קניינו מפני שרירות שלטונית או עבריינות (זכות הקניין), לאפשר לו חופש

תנועה, התנהגות, ביטוי, עיסוק (זכות לדת, לעיסוק, לתנועה) בגבולות החוק, ולאפשר לו "חיים תקינים". בימינו חיים תקינים כוללים חינוך לילדים, ביטוח בריאות, דאגה למזונות ולמדור באופן מינימאלי. ההגדרות ל"קיום מינימאלי" ולפירוט חובות המדינה כלפי כל אזרח הן עניין למאמרים נוספים. אבל במהות הדברים, ה"חובה הלא כתוב" הזה קיים ומחייב.

למאפיין נוסף של המדינה המודרנית, שהוא המשטר הדמוקרטי, נתייחס בסעיף הבא.

מתוך כל זה עלינו לשאול: האם ישנן השלכות הלכתיות לשינויים הללו?

לעיל העלינו שלוש אפשרויות הלכתיות ביחס לתקנת חז"ל המחייבת את הצדקה הציבורית:

א. התקנה מתייחסת לגוף הציבורי **היעיל** ביותר (סעי' 2).

ב. התקנה מתייחסת לגוף הציבורי **הגדול** ביותר האפשרי (סעי' 3).

ג. התקנה מתייחסת לגוף הציבורי **הקרוב** ביותר אל הפרט והמשפחה, שהקשר של הנזקק אליו הוא **המוחשי** ביותר (סעי' 3).

השינויים בעולם העומדים בבסיסה של המדינה המודרנית נוגעים בעיקר לשתי האפשרויות הראשונות.

אם נקבל את האפשרות הראשונה, שהתקנה מתייחסת לגוף הציבורי **היעיל** ביותר, יהיה עלינו לבחון את יתרונותיהן וחסרונותיהן של האפשרויות השונות ולבחור בדרך היותר מועילה. ליעילות היחסית של גופים ציבוריים גדולים מתייחס הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ט, כד):

בזמן שבית המקדש קיים, שהיינו במעמד לאומי חזק... יכולין לתקן ענייני צדקותינו גם כן באופן כללי, במוסדות גבוהים רבי הערך, כפי ערך כוחות אומה גדולה כוללת...

על כן יהיה להעיר שבכל אופן שיתחדש בזמן מן הזמנים איזה אפשרות לנו לנהל את צדקותינו באופן היותר כללי, ומכל שכן בדרך **אגד לאומי**, שהמצווה עלינו בזאת גדולה מאוד, כי היחיד לא יוכל בשום אופן לעשות את הדברים הגדולים שהרבים יכולים לפעול.

על כן הגדולה שבמידת הצדקה היא הנתינה לקופה **הכללית**, קופה של צדקה. וכל שכן בהיקבץ **קשר לאומי**, שיוכל לתקן עניינים רבים ולמנוע עוני ומחסור מרבים טרם תבואנה, שמתקרב הדבר יותר לערך 'מזבח' מערך 'שולחן', שמצווה עלינו לעזור ולהשתתף.

לדעת הרב, לצדקה הציבורית ברמה הלאומית יש יתרון על זו הפרטית והקהילתית בשל יכולתו של 'אגד לאומי' לעשות הרבה יותר ממה שיכול הפרט לעשות. העיקרון שהיה נכון גם בימי קדם חל ביתר שאת בימינו, כאשר היכולות של המדינה הן גבוהות בהרבה.

בהקשר לכך חשוב לציין שהרב זצ"ל נמנע בדבריו אלה להזכיר את המונח 'מדינה' או 'מלכות' והוא משתמש במונחים כלליים כמו 'אגד לאומי' או 'קשר לאומי'. ייתכן שמתוך אותה נקודת מוצא, של יעילות, הוא אינו רואה את האחריות לצדקה דווקא כחלק ממשפטי המלוכה; וודאי שאינו רואה ערך עקרוני בכך שהצדקה תהיה דווקא ממלכתית. הוא גם אינו שולל בדבריו את הצדקה הקהילתית, ואינו מתייחס לשאלת היחס שבינה לבין המערכת הלאומית הגדולה. במבנה השלטוני המיוחד של הציבור היהודי היו מוסדות שלטוניים מקבילים למדינה ובלתי תלויים בה, כמו המקדש והסנהדרין.<sup>212</sup> כאשר הרב מדבר על 'אגד לאומי' בהקשר של השוואה בין 'שולחן' לבין 'מזבח', ההקשר בדבריו הוא המקדש ולא דווקא המדינה. הבנה זו מקבלת משמעות רבה מכך שהרב אינו מביא בדבריו אלו נימוק עקרוני, כמו דברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"א): "אין כיסא ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה", אלא נימוק מעשי, שהצדקה הנעשית על ידי גופים לאומיים גדולים היא יעילה יותר. לכן נראה שהוא רואה את הצדקה כחלק מאחריותה של **האומה בכללה**, שמוטל עליה לסייע לעניים בעזרת כל המוסדות העומדים לרשותה: הקהילה, בית הדין, המקדש,<sup>213</sup> עמותות שונות (כדוגמת עמותת 'יד שרה', שפועלת בפריסה רחבה) וכדו'; וגם בעזרתה של המדינה היהודית.

אם נקבל את האפשרות השנייה, שמצוות הצדקה הציבורית מוטלת על הממלכה בהיותה הגוף הציבורי **הגדול** ביותר, הרי שברגע שישנה מדינה יהודית, המצווה מוטלת דווקא עליה.<sup>214</sup>

אולם אם נקבל את האפשרות השלישית, שהתקנה מתייחסת אל הגוף הציבורי **הקרוב** ביותר אל הפרט ואל המשפחה, המשמעות היא שהמצווה הציבורית מוטלת דווקא על הקהילה ולא על הממלכה, ואז אין למאפיינים הייחודיים של המדינה המודרנית שום משקל הלכתי.

212. עי' לעיל, פרק ד, ופרק ה, 3.

213. דוגמה לצדקה הנעשית במקדש היא מה שנאמר במסכת שקלים (פ"ה מ"ו): "שתי לשכות היו במקדש, אחת לשכת חשאים ואחת לשכת הכלים. לשכת חשאים - יראי חטא נותנים לתוכה בחשאי ועניים בני טובים מתפרנסים מתוכה בחשאי". ועי' לעיל, פרק ד, 4, בעניין 'בית האוצר'.

214. ניתן יהיה לראות את מדינת ישראל כמחויבת לכך רק אם נגדיר אותה כ"מדינת העם היהודי" ולא כ"מדינת כל אזרחיה", שהיא שותפות בין יהודים לגויים. על כך כותב הרב יעקב אריאל בשו"ת באוהלה של תורה (ח"א סי' כ פרק ו סע' ג): "מדינת ישראל שייכת לעם ישראל ולא לאזרחיה, על אף היות המיעוטים אזרחים שווים זכויות ברמה הפרטית". הוא מרחיב על כך במאמרו "שיתוף נוכרים בשלטון במדינת ישראל" ('תחומין' מג, עמ' 129-140). ועי' במאמרו "הלכה ודמוקרטיה" ('הלכה בימינו', עמ' 288-289) ו"הדמוקרטיה הישראלית" (שם, עמ' 299-296), ובהסכמתו לספר 'ממשפטי המלוכה' (עמ' 6-7).



ולאור מה שהסקנו לעיל (פרק ד, 5 ופרק ה, 8), שהצדקה הממלכתית היא ערך מוסרי שראוי מאוד לממש ולא חובה משפטית, הרי שבזמן שבו הצורך והיעילות של הצדקה הממלכתית גוברים, הדבר נדרש הרבה יותר; אולם זה יבוא כקריאת כיוון ערכית ולא כחובה חוקית.

## 8. צדקה מכוח 'שלטון העם'

גם אם נאמר שאין לנו מקור הלכתי ברור לחייב את המדינה לעסוק בצדקה, יש לדון בחובה זו מכוחו של שינוי גדול נוסף שהתרחש בתרבות הפוליטית, והוא הופעתה של המדינה הדמוקרטית. שינוי זה גורם לכך שגם אם נטען שתקנת חז"ל אודות הצדקה הציבורית אינה מחייבת צדקה ממלכתית ברמה העקרונית, הדבר יידרש ברמה המעשית.

ההגדרה הבסיסית של הדמוקרטיה היא 'שלטון העם'. העיקרון היסודי, שכל מלך יונק את סמכותו מבני העם, היה קיים גם בעבר. עמד על כך הרמב"ם בהל' גזלה ואבדה (פ"ה ה"ח), כאשר דן בתוקפו של הכלל "דינא דמלכותא דינא":

במה דברים אמורים? במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים; אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזויינין, שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.<sup>215</sup>

כך כתב גם הרשב"ם (בבא בתרא נד, ב ד"ה והאמר שמואל):

כל מיסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם, דינא הוא; שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו.

אולם, יש הבדל בין מבנה המלוכה שבו עוסקים הרמב"ם והרשב"ם לבין המדינה הדמוקרטית. במדינה המלוכנית, ריבונותו של העם קיימת רק בכוח, כאשר הוא נותן למלך "ייפוי כוח בלתי חוזר" והמלך מנהל את המדינה על פי שיקול דעתו האישי. לעומת זאת, במדינה הדמוקרטית העם הוא הריבון גם בפועל, ומנגנונים שונים מותירים בידי העם את הכוח להשפיע בכל עת על המדיניות.<sup>216</sup>

215. כן כותבים גם האור זרוע (ח"א הל' גיטין סי' תשה) ותרומת הדשן (סי' שמא) ביחס למלכי הגוים. וכך כותב הרדב"ז (הל' מלכים פ"ג ה"ח) ביחס למלך ישראל: "והאי מלך, היינו שהומלך על פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל; אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחוזקה - אין ישראל חייבין לשמוע אליו".

על כך כותב בהרחבה הרב יעקב אריאל במאמרו "הלכה ודמוקרטיה" (הלכה בימינו, עמ' 292-290). ועיי' שמו"א (ח, א-כ; שם יד, יא ורד"ק שם); שמו"ב (ה, א-ג; שם יט, י-טו); מל"א (א, א, לט; שם פרק טז פס' טז ופס' כב); ירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב, ראש השנה פ"א ה"א); פרשת דרכים (לבעל ה'משנה למלך', דרוש יא); קרן אורה (הוריות יא, א ד"ה יכול); שו"ת עונג יו"ט (בהקדמה); שו"ת אבני נזר (סי' שיב; ושם בהערה מאת בעל 'שם משמואל'); שו"ת משפט כהן (סי' קמד עמ' שלז).

216. עיי' במאמרו של הרב עזריאל אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית" ('צהר' ה עמ' 60-37, 'צהר' ו עמ' 59-41).

במובן זה, המדינה הדמוקרטית דומה יותר לקהילה מאשר למלוכה. ומאחר שהריבון בה הוא העם, הרי שהערכים והמימדות הטובות המאפיינים את העם היהודי אמורים לבוא לידי ביטוי בהתנהלותה של מדינתו. הדבר אמור להתרחש כביטוי לרצונו של העם, ולא מתוך תפיסה עקרונית של המדינה והחובות ההלכתיות המוטלות עליה מכוחם של משפטי המלוכה. לאור זה, גם אם נאמר שמצוות הצדקה הקהילתית נמשכת מן המצווה האישית ואינה עומדת לעצמה - יהיה עלינו לומר, שבאותם תחומים שבהם יתברר שהצדקה הממלכתית יעילה יותר מן הצדקה האישית, האזרחים מצווים להטיל על המדינה את השליחות לקחת מהם כסף ולתת אותו בשמם לנזקקים.<sup>217</sup>

מתוך כך, יש מקום להעמיק את ההבחנה בין שתי ההגדרות הללו - הממלכה והקהילה - ביחס למדינת ישראל כיום. לעיל (סע' 4) עמדנו על כך שה'ממלכה' שייכת לאומה בכללה לדורותיה, בתור אידיאה נצחית, ואילו ה'קהילה', גם אם היא גדולה, שייכת ליחידים המרכיבים אותה. ה'ממלכה' שייכת לציבור כ'כלל', ואילו ה'קהילה' שייכת לציבור בתור 'שותפות' או 'אוסף של פרטים'. אילו הייתה חובה הלכתית לקיים צדקה ממלכתית, הייתה צדקה זו נעשית מכוחו של כלל ישראל במנותק מן היחידים. אבל אם אנו רואים את הצדקה הציבורית במדינת ישראל כמצוות הקהילה, צדקה זו נעשית מכוחם של היחידים המרכיבים אותה וכזרוע ארוכה שלהם.

אם נלך בדרכו של הרמב"ם, שמדגיש את חובתו של המלך להיות בעל מידות טובות (לעיל פרק ה, 5) ואת אחריותו להקנות מידות טובות לכל העם (שם, סע' 6), ניתן יהיה להוסיף, שבממלכה, אכן מידותיו הטובות של המלך מוקרנות על האזרחים ומעצבות את אישיותם. לעומת זאת, בקהילה, מידות התושבים הן המקרינות על דמותה של החברה ומעצבות את זהותה. תיאור זה מאפיין את המדינה הדמוקרטית, שבה התנועה היא 'מלמטה למעלה' ולא 'מלמעלה למטה'.<sup>218</sup>

לדברינו אלה מתאימים דברי הרב קוק זצ"ל (עין איה שבת ה, לה):

האומה שחי בקרבה כוח החיים הכלליים מצד היסוד המוסרי, היא זוכה גם כן בחיים מדיניים הבונים [את] כל בניה מאוחדים יחד לעבודת הכלל. והרוח הכללי ביחד עם סידורו המעשי הוא חזק ומתאים, אשר רק בהיקבץ שני אלה: חיים מוסריים וחיים מדיניים כלליים הבנויים עליהם - תוכל הקדושה הישראלית הפרטית לחול.<sup>219</sup>

217. דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי הפוסקים שיובאו לקמן (פרק ז, 4). על כך שלמדינת ישראל יש סמכויות כיום לא רק מכוחם של משפטי המלוכה אלא גם מכוחן של תקנות הקהל; ובמובן זה המדינה מוגדרת הלכתית כ'קהילה גדולה'.

218. על ההבחנה בין שתי התנועות היוצרות את התודעה המוסרית באומה עמדנו לעיל (פרק ה, 7), בנייתו המחלוקת שבין הרמב"ם לריה"ל.

219. ועי' 'אורות' (למהלך האידיאות בישראל, פרק ב); 'מאמרי הראייה' (ח"ב עמ' 280-281).

המידות הטובות של בני העם אמורות לעצב את דמותה ואת מדיניותה של מדינתנו. מתוך כך, האזרחים, המצווים על צדקה וגמילות חסדים, חייבים לדרוש ממנהיגי המדינה לפעול בשמם ובשליחותם כדי לדאוג לגורלם ולרווחתם של כל אחד מאחיהם, באותם דברים שבהם הדרך המועילה ביותר היא בעזרת המנגנון הציבורי. כאשר יש מדינה, נדרש להשתמש בכלים המשוכללים שלה כדי לקיים את מצוות הצדקה בדרך הטובה ביותר שעומדת לרשותנו. לשם כך יבקשו האזרחים מן המדינה - באמצעות ההליך הדמוקרטי - לקחת מהם 'מס צדקה' ולהשתמש בו כדי לסייע לאחיהם.

בכל זה אין מדובר על חובה נוקשה. הסמכות נתונה בידי האזרחים, באמצעות נציגיהם שנבחרו לכנסת, להחליט על היקף האחראיות שהם מטילים על המדינה לקחת בשמם ועל היקף האחראיות שייוותר בידיהם. ועל כן, לא ניתן לראות את הצדקה הממלכתית כ'זכות חוקתית' שאינה נתונה לדיון.

על כך יש להעיר שדברינו הולמים את המדינה הדמוקרטית ברמה התיאורטית, ויש לבחון אותם גם בדרך שבה הדברים מיושמים במציאות הפוליטית. בשיטה הדמוקרטית כפי שהיא מקובלת בימינו ישנה זכות בחירה לכולם - גם לעשירים, המשלמים למדינה מס גבוה ואינם נזקקים לשירותי רווחה, וגם לעניים, שמשלמים מעט מיסים ומקבלים מן המדינה יותר ממה שהם משלמים לה. בעבר היה מקובל בקהילות היהודיות שישנה זכות הצבעה רק למי שמשלם את מיסי הקהילה, וכך כותב הרמ"א (ח"מ סג, א):

כל צורכי ציבור שאינם יכולים להשוות עצמן - יש להושיב כל בעלי הבתים הנותנים מס, ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב.

הנימוק לכך מובא בתשובת המהרי"ט (ח"א סי' סט ד"ה ובעניותי):

אותם שפורעים מס - כולן שווין, העשיר בעושרו והעני ממנו בעוניו... וכל כך ייזהר אותו העני על הפרוטה שלו כמו שהוא נזהר העשיר בדינר שנוגע לחלקו... אבל אותם שאינם פורעים בערך אלו, ודאי דלא מצטרפי לרובם, ואלו לא יבשו לבזבז, הואיל ואינהו לא מחסרי ממונא.

במובן שעליו דיברנו, ניתן לדבר על הצדקה הממלכתית כהתאגדות של כלל הנותנים לחלק את כספי הצדקה שלהם בצורה יעילה, רק כאשר בהצבעה על כך משתתפים נותני הצדקה בלבד, שהם המבקשים מן המדינה לסייע להם בקיום המצווה המוטלת עליהם. אם הרוב בהצבעה זו נוצר על ידי נציגי העניים, שדורשים מן העשירים לממן אותם בעזרת כוחה הכופה של המדינה (וקל וחומר כאשר זה נעשה על ידי לחץ קואליציוני), אין לראות את המדינה כשליח של הנותנים לקיומה של מצוות צדקה.

בתשובה לכך ניתן לטעון, שאומנם העניינים אינם משלמים מיסים ישירים, כמו: מס הכנסה, אבל הם משלמים גם משלמים מיסים עקיפים, כמו מס ערך מוסף, בכל קנייה שהם קונים. למדינה ישנם גם מקורות הכנסה שאינם מיסים והם בוודאי שייכים לכולם, כמו: רווחי חברות, אוצרות טבע, הענקת זכויות, סיוע חוץ, תרומות מיהדות התפוצות וכדו'. לכן גם העניינים שאינם משלמים מס הכנסה, שותפים בהכנסות המדינה ובקיומה של מצוות צדקה ברמה הממלכתית. כנגד זה ניתן לומר שגם בימי הביניים גבתה הקהילה מיסים עקיפים (כמו מס על היין והבשר), והיו לה הכנסות נוספות (כמו נדרים, נדבות והקדשות), ואף על פי כן כתב המהרי"ט שזכות ההצבעה נתונה רק למשלמים מיסים ישירים, שהם הנושאים העיקריים באחריות הכלכלית לאחזקתה של הקהילה.<sup>220</sup>

מכל זה עולה שהמחשבה לבסס את חובת המדינה בצדקה על ייחודה של המדינה הדמוקרטית דורשת ברור נוסף.

## 9. אחריות ראשונית או שיוויונית?

אם נקבל את ההנחה שמוטלת על המדינה האחריות לתת צדקה באופן ממלכתי, יהיה עלינו לשאול: האם משמעות הדבר היא שהאחריות הבסיסית מוטלת על המדינה, והקהילה, המשפחה והפרטים צריכים להיכנס לתמונה רק במידה והמדינה כושלת בתפקידה, או שמא האחריות מוטלת בראש ובראשונה על היחידים ועל הקהילות, ואחריותה של המדינה היא רק למה שלא יעלה בידם לעשות?

נראה שהתשובה לשאלה זו תלויה בגישות השונות ביחס לצדקה הממלכתית:

אם הצדקה הממלכתית עומדת כמצווה מחייבת בפני עצמה (כחובה מן התורה, מדברי נביאים או מדרבנן), יש אפשרות לומר שהאחריות הראשונית מוטלת בעיקר על המדינה, וחובתם של היחידים, וביניהם בני המשפחה, היא למלא את החסר במה שהמדינה אינה יכולה או אינה מצליחה לעשות כראוי.

לעיל (פרק ג, 8) הסקנו שגם המצווה הציבורית הנוהגת מדרבנן, נמשכת מן המצווה האישית הנוהגת מן התורה. הדבר מבסס עוד יותר את ההבנה שגם אם מוטלת חובה על המדינה, היא נובעת מכוחה של חובת האזרחים, שהמדינה מהווה זרוע ארוכה שלהם. וכך תהיה המסקנה גם אם נבסס את חובתה של המדינה על המאפיינים של המשטר הדמוקרטי (כאן, סעי' 8). מן ההיבט הזה, ברור שאחריותה של המדינה היא שיוויונית ולא ראשונית.

220. לדעת הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב, ח"ח עמ' רפג-ז) מסתבר שכיום, אמת המידה להשתתפות בקבלת החלטות במדינת ישראל הוא אחר - השירות הצבאי, ודבריו ראויים לעיון במציאות ימינו. ועי' במאמרו של ד"ר יצחק גייגר, "צדקה ציבורית - בין 'מדינת רווחה' ל'קהילת חסד'" ('צהר' יט, עמ' 45).

גם אם נניח שאחריות המדינה היא ערך מוסרי ולא חובה הלכתית, המסקנה תהיה שאחריות זו היא שיוּרית ולא ראשונית. לפי הבנה זו, האחריות מוטלת בראש ובראשונה על היחידים, המשפחות והקהילות, שחובתם ההלכתית היא ברורה, ועליהם להיעזר במדינה רק במה שאין ביכולתם לעשות או במה שיתברר שהמדינה תעשה יותר טוב מהם. הבנה זו עומדת בניגוד לעמדתם של חלק מן האוחזים בתפיסת עולם סוציאליסטית, הרואים טעם לפגם במעשי צדקה וחסד של החברה האזרחית, בכך שהם משחררים את המדינה מחובותיה הבסיסיות. התפיסה העולה מדברינו היא הפוכה: עיקר הסיוע צריך להינתן על ידי החברה האזרחית מתוך מחויבות אישית של כל אחד ואחד כלפי קרוביו, שכניו ובני עמו, ואילו המדינה תשלם את העשייה באותם דברים שיש בכוחה לעשות טוב יותר מאשר הגופים האזרחיים.

## 10. מסקנה

בסיכומו של הדיון, נראה שיש להבחין בין ההיבט ההלכתי לבין ההיבט הערכי-מוסרי. כפי שראינו לעיל (פרק ד), מסתבר יותר לומר שאין חובה של צדקה ממלכתית מן התורה (סעי' 1), ואף אין הוכחה לכך שיש חובה כזאת מדברי נביאים (סעי' 2-5). גם הטענה שיש חובה כזאת מדרבנן שנויה במחלוקת ואין לה ראיות מספקות, ועל כן עלינו לומר ש"ספיקא דרבנן לקולא".

עם זאת, כאשר מדובר במדינה דמוקרטית-מודרנית, יש מקום לומר שמאחר שישנם דברים רבים שרק המדינה מסוגלת לבצע בעילות, מוטלת חובה על האזרחים בעלי האמצעים לדרוש מן המדינה לגבות מהם מיסים ולבצע בשליחותם את מצוות הצדקה המוטלת עליהם. מנקודת המבט הזאת, חובת המדינה אינה ראשונית אלא שיוּרית.

על גבי זה יש להוסיף את ההיבט הערכי והמוסרי. מידות הצדקה והחסד, הנדיבות והרחמים, האחוּוה ואהבת הבריות, הן המידות המאפיינות את עם ישראל, שהם "רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (דברים רבה ג, ד).<sup>221</sup> ערכים אלו צריכים לבוא לידי ביטוי לא רק בחייהם של היחידים אלא גם בכל המערכות הציבוריות: המשפחה, השבט, הקהילה והאומה, ולהיות מיושמים על ידי כל ההנהגות הציבוריות: טובי העיר, בתי הדין, הכהונה, הסנהדרין ואף המלוכה או המדינה. כל זה קיים כערך מוסרי ולא כהלכה מחייבת ובעלת אופי משפטי. אין מדובר כאן על מידת חסידות בעלמא, אלא על ערך מוסרי יסודי ביותר. ערך זה יבוא לידי ביטוי בקהילה בדברים שאינם יכולים להתממש על ידי הפרט או המשפחה, ויבוא לידי ביטוי במדינה בעיקר במה

221. כך נאמר גם במסכת ביצה (לב, ב): "ואמר רב נתן בר אבא אמר רב, עתירי בכל יורדי גיהנום הם. כי הא דשבתאי בר מרינוס אקלע לבבל, בעא מנייהו עסקא ולא יהבו ליה. מזוני מין - נמי לא זינהו. אמר, הני מערב רב קא אתו, דכתיב (דברים יג, יח): 'ונתן לך רחמים וריחמך' - כל המרחם על הבריות, בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו; וכל מי שאינו מרחם על הבריות, בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו".

שלא יוכל להתממש כראוי על ידי הקהילה. אם ישנם צורכי צדקה שאינם יכולים לבוא על סיפוקם בעזרת המערכות האזרחיות, יש מקום לצפות מן הממלכה למלא את החלל. הצדקה הממלכתית מהווה ערך מוסרי יסודי ביותר, גם אם אינה מוגדרת כחובה הלכתית פורמלית.

## ז. דעת הפוסקים בדורות האחרונים

שאלת הצדקה הממלכתית לא נידונה לאורך כל שנות הגלות, אולם לאחר קום המדינה עסקו בה פוסקים ותלמידי חכמים רבים. כמה וכמה מהם נקטו שישנה חובה של צדקה ממלכתית, ולצידם היו שכתבו שאין חובה כזאת.

### 1. דיון בדעת הר"ש גורן

הבולט שבין המצדדים בצדקה ממלכתית הוא הר"ש גורן. ומאחר שהוא מציג משנה סדורה, מנומקת ומפורטת, בחרנו לפתוח במשנתו, שנכתבה בעיקר במאמרו "קביעת קו העוני לפי ההלכה". וכך הוא כותב ('תורת המדינה' עמ' 370):

הציבור נושא באחריות לדאוג לפרנסת העניים ולרווחתם, ככתוב (דברים טו, ד):  
 "אפס כי לא יהיה בך אביון"<sup>222</sup>, המכוון לעם ישראל כעם שבידו למלא ולקיים צו זה, ולא לכל יחיד ויחיד שאין בידו למלא אחריו.

על פי זה הוא מסביר את דברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"א) על החובה לקיים קופת צדקה ציבורית.<sup>223</sup> בדעתו יש להסביר (כמו לעיל, פרק ב, 5), שישנם שני מרכיבים במצוות צדקה: המרכיב האישי, הממוקד במעשה הנתינה, והמרכיב הציבורי, הממוקד בתוצאה ש"לא יהיה בך אביון". לדעתו, הצדקה הציבורית היא חובה מן התורה.<sup>224</sup>

הוא עצמו מעלה אפשרות לדחות את הראיה שהביא מדברי הרמב"ם, וכותב שייתכן שהפרנסים חייבים רק לדאוג לכך שהתושבים לא יעלימו את עיניהם מן העניים, אך אינם נדרשים לפרנס את העניים במישרין מן הקופה הציבורית.

ראיה נוספת מביא הרב גורן (עמ' 371) מן הירושלמי (פאה פ"ח ה"ו), שם אומר ר' חלבו שעקרונותיה נכון לחלק את הצדקה בבית דין של עשרים ושלושה מפני שזהו סוג

222. בדברי הר"ש גורן כאן ישנו חידוש מאוד גדול, מפני שבכל המדרשים והפרשנים מן הדורות הקודמים פסוק זה מתפרש כהבטחה ולא כציווי.

223. בספרו 'משיב מלחמה' (ח"א עמ' צא-צב) הוא כותב שבכלל מה שכתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"י) שתפקידו של המלך הוא 'לעשות משפט ומלחמות', נמצאות 'תקנות המחייבות את הכלל לעשות מעשה כל שהוא לתועלת סדרי המדינה'; ומוסיף, שהמלך 'רשאי וחיבי לקבוע חוקי יסוד לתיקון סדרי המדינה'.

224. עי' לעיל, פרק א, 2.

של דיני נפשות, אולם חכמים נמנעו מכך כדי שלא ליצור סרבול ביורוקרטי שעלול לעכב את חלוקת הצדקה לעניים עד כדי סיכון חייהם. מכך שברמה העקרונית נדרשים עשרים ושלשה, הוא מסיק שזוהי מצווה ציבורית. הוא מוסיף ומבסס את ההבנה הזאת על דברי רב יהודאי גאון ורב סעדיה גאון, שהגדירו את כל המצוות המוטלות על הסנהדרין הקטנה כמצוות המוטלות על הציבור; אולם הוא אינו מנמק את הקביעה שה'ציבור' המדובר בהקשר זה הוא המדינה ולא הקהילה.

הרב יהודה זולדן ('שבות יהודה וישראל' עמ' 374) מסיק מכאן מסקנה הפוכה: מזה שמדובר על סנהדרין קטנה, שהיא גוף מקומי, ולא על סנהדרין גדולה, שהיא גוף כלל לאומי, משמע שהמצווה מוטלת על הקהילה המקומית ולא על הממלכה.

בהסבר דעתו של הרב גורן נראה לומר, שאם מעיקר הדין צדקה היא מצווה שהתורה הטילה על הציבור, מסתבר שהמצווה היא על **העם כולו**, שכן אין לנו בתורה מצוות המוטלות על קהילות. מצוות ציבוריות הן מצוות המוטלות על העם. אומנם יש מצוות שבפועל מתקיימות ע"י ההנהגה המקומית, כמו עגלה ערופה (דברים כא, א-ט) וכן סורר ומורה (שם, פס' יח-כא), ואולי אף מינוי שופטים ושוטרים לצורך העיר (שם טז, יח).<sup>225</sup> אבל אין זה דומה לצדקה, משום שבעגלה ערופה נאמר בפירושו: "זקני העיר ההיא", ואילו כאן הצייווי מנוסח בלשון **נוכח**, והשאלה היא שאלה לשונית: אל מי נאמר הצייווי (דברים טו, ח): "כי פתוח תפתח את **ידך** לו"? האם משה מדבר אל העם או אל כל יחיד? ואם הוא פונה אל העם כולו, קשה להניח שהוא מכוון דווקא אל הקהילה ולא אל האומה בכללותה.

בסיכום השלב הזה של הדיון מסיק הרב גורן (שם, עמ' 371): "שהאחריות הכוללת על הצדקה והרווחה ולמנוע את העוני בישראל... מוטלת בראש וראשונה על ממשלת ישראל, שהיא הרשות העליונה של העם". בדברים אלו הוא רואה את הממשלה כאחראית על המדיניות הכלכלית באופן כללי, ולא כאחריות ישירה לגורלו של כל אזרח באופן אישי.

בהמשך המאמר (עמ' 373-372) הוא מביא ראיה נוספת, מן הגמרא במסכת בבא בתרא (יא, א):

ת"ר: מעשה במונבז המלך שבזבז אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת, וחברו עליו אחיו ובית אביו ואמרו לו: אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם, ואתה מבזבזם! אמר להם: אבותי גנזו למטה, ואני גנזתי למעלה... אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו, ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו... אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות, ואני גנזתי דבר שעושה פירות... אבותי גנזו [אוצרות]

225. אומנם מדרבנן מצאנו מצוות רבות המוטלות על הקהילה או על 'בני העיר', כמו: בניית בית כנסת ומקווה טהרה, קניית ספרי קודש ואחזקת תלמוד תורה; אולם לא מצאנו מצווה מדאורייתא שמי שמצווה בה הוא הקהילה.

ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות... אבותי גנזו לאחרים, ואני גנזתי לעצמי, שנאמר (דברים כד, יג): "ולך תהיה צדקה". אבותי גנזו לעולם הזה, ואני גנזתי לעולם הבא.

רש"י (ד"ה מונבז) מפרש שמונבז היה "בנה של הילני המלכה מזרע החשמונאים"<sup>226</sup>. ועל בסיס זה כותב הרב גורן: "משמע שמלך על ישראל, והייתה זו מאחריותו לדאוג לפרנסתם של אזרחיו גם בשנת בצורת, מכוח המצווה של צדקה המוטלת עליו כיחיד, וכמלך שמצוות הציבור מוטלת עליו"<sup>227</sup>. הר"ש גורן עצמו סובר שמונבז היה גר צדק שמלך על גויים<sup>228</sup>, ועל כך הוא כותב: "ברור שמילא את חובתו כלפי נתיניו, כשדאג להם לפרנסתם אפילו בשנת בצורת"<sup>229</sup>. אבל הוא דוחה את הראיה שהביא וכותב: "אפשר לפרש ולומר שהוא בזבז את אוצרותיו כדי לקיים מצוות צדקה כמצווה אישית, ולא כחובתו בתור מלך"<sup>230</sup>. ובכל זאת הוא מסיק: "אע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר יש מסיפור זה, שמצוות צדקה היא גם מצווה המוטלת על הציבור, ובראש וראשונה על המלך; ואם אין מלך - על השלטון האחראי לפרנסתם". וגם על כך ניתן להעיר שאין להביא ראיה הלכתית מסוגיית אגדה.<sup>231</sup>

בהמשך המאמר (עמ' 371-372) הר"ש גורן מביא ראיה נוספת ממה שמוספר בגמרא (ברכות ג, ב; סנהדרין טז, א) על דוד המלך:

כיוון שעלה עמוד השחר, נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמרו לו: אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה! אמר להן: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ

226. וכן כתב רגמ"ה: "מונבז - ממלכי חשמונאים היה".
227. כיוון דומה נכתב גם ב'ספר הצוואה' (מאת נפתלי בן יצחק הכהן, אות יז, עמ' 7): "ובעבור צדקה הריבוי מותר. לא ירבה לו' (דברים יז, יז) - דווקא לו', לעצמו, לא ירבה; אבל ירבה לעניים, כמו שעשה מונבז המלך בשני בצורת שפתח כל אוצרות אבותיו ופרנס את העניים". אולם הוא לא מפרט אם מדובר במלך ישראל או נוכרי, ואם נתן צדקה מכיסו הפרטי או מאוצר הממלכה כחלק מתפקידו הציבורי.
228. וכך כתב המהרש"א בחידושי אגדות: "אבל בספר יוחסין מפורש בשם גוריון הארוך שהיה מלך גר. וכן בב"ר פרשת לך לך, 'ומעשה במונבז ובזוטז בניו של תלמי', ע"ש".
229. יתכן שהנהגה דומה הייתה גם לשבור מלך פרס. עי' לעיל, פרק ה, 5.
230. יש להוסיף זאת מדברי מונבז: "אבותי גנזו לאחרים, ואני גנזתי לעצמי, שנאמר, ולך תהיה צדקה". ואם עשה את זה מאוצר הממלכה, לא היה יכול לומר שגנז לעצמו אלא לעם כולו. יש להוסיף לכך את גרסת התוספתא (פאה פ"ד ה"ח), שבה אמרו לו אחיו: "אבותיך גנזו אוצרות והוסיפו על של אבותם, ואתה עמדת ובזבת את כל אוצרותיך, שלך ושל אבותיך", ולא 'אוצרות ממלכתך וממלכת אבותיך'. עי' בנספח לספר, 'צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו' (פרק ה, 2).
231. כמו כן יש לדון בהנהגתו של ר' יהודה הנשיא (בבא בתרא ח, א): "רבי פתח אוצרות בשני בצורת. אמר, ייכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל ייכנסו. דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, אמר לו, רבי, פרנסני! אמר לו, בני, קרית? אמר לו: לאו. שנית? א"ל: לאו. אם כן, במה אפרנסך? א"ל: פרנסני ככלב וכעורב. פרנסיה. בתר דנפק, יתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ. אמר לפניו ר' שמעון בר רבי: שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו? בדקו ואשכח. אמר רבי: ייכנסו הכול". מכך שרבי אמר "שנתתי פתי לעם הארץ" - בגוף ראשון יחיד, משמע שמדובר באוצרו הפרטי של רבי, שהיה עשיר גדול, ולא בקופה הציבורית שהחזיק כנשיא. כמו כן, אילו היה מדובר בקופת צדקה ציבורית, לא היה מקום למנוע את כניסתם של עמי הארצות.



משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחולייתו. אמר להם: לכו פשוטו ידיכם בגדוד. מיד יועצין באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים.

חכמי ישראל אמרו לדוד ש"אין סיפק בידינו לפרנס עניים שבתוכנו" (רש"י סנהדרין שם);<sup>232</sup> ומסיבה זו פנו אל המלך שיפעל לספק פרנסה לעניים בדרך ממלכתית. מכאן מסיק הרב גורן: "משמע מכאן שהאחריות על פרנסת העם מוטלת על המלך". בטעם הדבר הוא כותב: "ואע"פ שמצוות הצדקה מוטלת גם על כל יחיד ויחיד... אין הקומץ משביע את הארי". מדבריו אלה ניתן להסיק שאף שהוא תומך בצדקה ממלכתית, הוא רואה את אחריותה של המדינה כאחריות שיורית, אם המשפחה והקהילה לא מצליחות למלא את תפקידן, ולא כאחריות ראשונית.<sup>233</sup>

ראייתו של הר"ש גורן נתמכת על ידי ר' יוסף בכור שור, מבעלי התוספות (תלמידו של רבנו תם), שהביא את הסוגיה הזאת בפירושו לתורה (בראשית מט, ט) וכתב על כך: "וכן מצינו בדוד, שהיה שולל וטורף את האומות כדי לחלק לאחיו העניים... ולפי האגדה יש לפרש, 'מטרף בני עלית' - כלומר, מטרף שאתה עושה נתעלית שאתה עושה ממנו צדקה".

ניתן היה לדחות את הראיה מסוגיה זו בטענה שדוד לקח על עצמו את הדאגה לכלכלה בהתנדבות, ולא כחלק מן החובות ההלכתיות המוטלות על המלך, אולם ממדרש זוטא למגילת רות (פר' ב ס"י ג) עולה שזוהי חובתו של המלך. וכך נאמר שם:

אף על פי שאת רואה עצמך שאת ענייה, עתיד לצאת ממך בן שהוא מקדיש מאה [אלף] כיכרי זהב ביום אחד, שנאמר: ["והנה בעניי הכינותי לבית ה' זהב כיכרים מאה אלף" וגו' (דבה"א כב, ד)]. וכי עני מקדיש כל הכיכרים] הללו של כסף ושל זהב? אלא ביום שהרג דוד את גוליית הפלשתי, השליכו עליו בנות ישראל את כל הכסף והזהב, והקדישו לבית המקדש, וכיון שבא רעב שלוש שנים, ביקשו ממנו ישראל ליתן ולא רצה ליתן להם כלום. אמר לו הקב"ה: לא קיבלת עליך להחיות בו עניים? חייך אין אתה בונה אותו, אלא על ידי שלמה בנך.

מכאן עולה שהמלך חייב להשתמש בכספי ציבור הנמצאים תחת ידו לצורכי צדקה.

כך עולה גם מדברי ר' יהונתן אייבשיץ ביערות דבש (ח"א דרוש ב, עמ' מב-מג), כשהוא מקשר את המדרש הזה לסוגיית הגמרא שהוביא הר"ש גורן. הוא מסביר שבקשת חכמי ישראל מדוד הייתה להשתמש בכסף זה בזמן הרעב ששרר בארץ, ודוד נענש על כך שהעדיף לצאת למלחמה ובינתיים העניים המשיכו לסבול חרפת רעב. העונש מעיד על כך שהדאגה לעניים היא חובתו של המלך ולא רק התנדבות שלו.<sup>234</sup>

232. ובלשון אחרת בברכות שם, ד"ה ואין: "אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולים לפרנסם משל עצמנו".

233. על כך עי' לעיל, פרק ו, 9.

234. עיקרי דבריו מובאים בענף יוסף לעין יעקב (ברכות שם).

דברים נוקבים עוד יותר כתב ר' יעקב בן חביב, בעל 'עין יעקב', בפירושו 'הכותב' למסכת ברכות (שם):

היו נכנסים אצלו כל חכמי ישראל... ואומרים לו, אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה, לרמוז שכיוון שהוא מלכם ואדונם, מן המחויב אצלו להשגיח בענייני כולם... ולהיות טבע מזגו של דוד ישר ותשוקתו נכונה לעשות משפט **וצדקה**.<sup>235</sup>

מכאן שזוהי חובתו של המלך.<sup>236</sup>

אולם מאחר שמדובר בסוגיית אגדה, וגם כל המקורות הדנים בה אינם מקורות הלכתיים, קשה לבסס עליה פסיקת הלכה.

גם אם נראה את הסוגיה הזאת כמקור הלכתי, נראה שדווקא ממנה יש להביא ראיה הפוכה.<sup>237</sup> דוד לא התעורר לעסוק בנושא מעצמו, אלא חכמי ישראל באו אליו ועוררו את הבעיה. מכאן שהאחריות הראשונית מוטלת על החכמים ולא על המלך. אומנם מסתבר שהחכמים פנו אל המלך מפני שראו אותו בנושא באחריות לכך, אולם ייתכן שציפו ממנו לנהוג כלפי העם לפנים משורת הדין. ניתן להוכיח שדוד לא ראה את זה כחובתו, מכך שבתשובה לבקשתם של חכמי ישראל הוא לא נענה מיד, ובשלב הראשון הטיל את האחריות על בני העם עצמם, כשאמר "צאו והתפרנסו זה מזה". כך כתב גם רבינו היונתן מלוניל (לר"ף בבא מציעא סב, א): "וכמו כן יתנו העשירים וירוויחו מנכסיהם על ידי עניי ישראל, כדאמרין בעלמא גבי דוד: 'עמך ישראל צריכין לפרנסה, אמר להו, לכו והתפרנסו זה מזה' ". משמעות הדבר היא שעל העשירים לפרנס את העניים ולא לצפות מן המלך לעשות זאת במקומם.<sup>238</sup> רק לאחר שהתברר שהמצוקה הכלכלית היא ברמה הלאומית הכללית ולא יכול להינתן לה מענה ברמת הפרטים, החליט דוד לפעול על ידי יציאה למלחמה; וזאת מכוח תפקידו המהותי של

235. הוא רומז כאן לצדקה שהמלך עושה מכוח מידותיו הטובות ולא דווקא מכוח חובתו הממלכתית. עיי' לעיל, פרק ה, 6-5.

236. ועיי' בהרחבה במאמרו של יצחק דוב פריז, "כלכלה וממשל במלכות דוד - לביאורם של דברי אגדה" ('היגיון' ה, עמ' 129-113).

237. עמד על כך הרב יהודה זולדן, במאמרו "חינוך וצדקה - היחיד, הקהילה והמדינה" ('שבות יהודה וישראל' עמ' 375). ועיי' במאמרו של ד"ר יצחק גייגר, "מיד יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים - פרק באגדה, מדינה ומוסר במשנת הציונות הדתית" ('דרך אגדה' ג, עמ' 74-59).

238. וכן כתב בספר 'חפץ ה' (ברכות שם): "ולא קשה מדוע היה אומר להם שיפרנסו זה את זה, כי כל מקום לא יימנע מהיות בו עניים ועשירים; וכשהיו באים עניים שבכל מקום ומקום היה אומר להם כן. ומה שאינו אומר להם תכף ומיד 'ופשטו ידיהם [=בגדוד]', אפשר שלא היה רוצה שיכניסו עצמם במלחמה. אי נמי היה רוצה שיוכו ישראל באחיהם כשיפרנסו זה את זה. אי נמי רצה לידע אם ישראל יש בהם בעלי צדקה או לבם אכזר ואין בהם רחמנות, והוא סימן רע ב"מ, דאז אין להם זכות לילך לפשוט ידם בגדוד. וכאשר השיבוהו ד'אין הקומוץ [=משביע את הארץ]', שיורה שהם רחמנים וגומלי חסדים ונותנים צדקה אלא דאין הקומוץ וכו' - אז אמר להם 'לכו פשטו ידכם בגדוד', כיון שיש בכם רחמנים וכו', זכותא דידהו נמי יסייע אתכם".

המלך "לעשות משפט ומלחמות", ולא מכוחה של מצוות צדקה ברמה הממלכתית.<sup>239</sup>

לדעת הרב גורן, הדאגה הממלכתית לפרנסת העניים נובעת מעיקרון שונה לחלוטין מן הצדקה הפרטית, ואת זה הוא לומד מדברי המהרש"א בחידושי אגדות (סנהדרין שם). המהרש"א מסביר שתגובתו הראשונה של דוד לחכמי ישראל הייתה: "לכו והתפרנסו זה מזה בדרך צדקה, כי המסתפק אפשר שיספיק לו מעט מעט מהצדקה שיקבל מחברו". על כך אמרו לו חכמים ש"אין הקומץ משביע את הארי", ופירושו של דבר הוא "שיש מהם שלא יסתפק במעט הקומץ הזה, שהוא לחם, אבל הוא מבקש במותרות ובבשר תאוה, כארי זה שאינו נוהם על קופה של תבן רק על קופה של בשר". ועל כך השיב להם דוד: "אם לא ירצו לפשוט יד לצדקה להסתפק במעט, תפשטו ידיכם [בגדוד]". מכאן לומד הר"ש גורן (עמ' 372): "משמע מכאן שהאחריות על פרנסת העם מוטלת על המלך, ולכן דרשו ממנו לדאוג לא רק לצורכי המינימום, אלא גם לרווחתם". ומאחר שדאגה לרווחה ברמה כזאת דורשת משאבים שאינם קיימים בידי הפרטים, אמרו חכמי ישראל לדוד ש"אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחולייתו".

לדעתו, חיובה של המדינה בצדקה נובעת מהגדרה שונה לחלוטין מאשר מצוות הצדקה האישית. וכך הוא כותב:

יש הבדל עקרוני בין מצוות הצדקה המוטלת על היחיד, לבין המצווה המוטלת על הציבור... יש לומר שמצוות צדקה המוטלת על היחיד, תחולתה רק על אלה המוגדרים כעניים באופן מוחלט, דהיינו כל שאין לו מאתיים זוז, ואין על היחיד חובה לכל העניים כי אם על העניים שעומדים לפניו, או על עניי העיר. לעומת זאת, מצוות הצדקה המוטלת על הציבור אינה תלויה ואינה מותנית בקו עוני קבוע... אלא המלך או הממשלה אחראים לפרנסתם של כל ישראל באופן שווה. לכן גבול העוני נע מבחינת המצווה המוטלת על הציבור ועל הממשלה, והוא עולה ויורד, הכול לפי הרמה הכלכלית של המדינה ושל רוב האוכלוסייה. כשרמת החיים של הציבור עולה חייבת הממשלה להעלות את רמת החיים של השכבה הענייה, וממילא צריכה להעלות את קו העוני, שיישאר צמוד לרמת החיים הכללית של הציבור; משום שהיחיד מצווה לעשות צדקה וחסד עם עניים יחידים כדי שיוכלו לחיות יום יום, אבל המלך או הממשלה אין תפקידה לקיים מצוות צדקה לעניים הבודדים, אלא מחובתה ואחריותה ההלכתית, להחזיק את רמת החיים הנאותה של כל הציבור, ובזה היא מקיימת את המצווה "אפס כי לא יהיה בך אביון".

239. עיי' 'מרגליות הים' (שם), שכתב, שלא מדובר במלחמה לכיבוש שטחי מחיה חדשים, אלא ביציאה למלחמה כנגד גדודי מסתננים ופורעים שתקפו את יישובי הספר ובכך גרמו לקשיים כלכליים חמורים. הרב עדו רכניץ ('מדינה כהלכה', עמ' 34 הע' 38) כתב על כך: "אמר להם, לכו ופשטו ידיכם בגדוד, לאמור, הפיתרון היחיד שיש בכוחו של המלך להציע הוא - מלחמה". ובדומה לכך כתב הרב יהודה זולדן במאמרו "חינוך וצדקה - היחיד, הקהילה והמדינה" ('שבות יהודה וישראל', עמ' 375), תוך הבחנה בין בעיות הדורשות פיתרון ברמה הלאומית לבין בעיות שפתרון נעוץ ברמה המקומית.

הר"ש גורן מתייחס לחובת המדינה בצדקה גם בהקשר לצורכי בריאות, וכך הוא כותב במאמרו "שביתת הרופאים ועובדי מנהל ומשק באספקלריה של ההלכה" (תורת הרפואה' עמ' 293):

הממשלה, כאינסטנציה עליונה השלטת במדינה, אחראית על בריאות הציבור, ואינה יכול להטיל את האחריות הזאת על שכמם של הרופאים, כמו שהגדיר זאת הרמ"א (יו"ד שלו, ג) שמצווה המוטלת על כל העולם אין יכולים לכוף על היחיד...<sup>240</sup> האחריות על חייו התקינים של העם בכל שטח שהוא, מוטלת על הסמכות השלטונית העליונה, שאינה יכולה ואינה רשאית להתנער מאחריות זו ולהטילה על הדרגים הנמוכים.<sup>241</sup>

והוא מחדד את דבריו (עמ' 314-313):

הדאגה לפרנסת היחיד ובריאותו מוטלת על הדרג העליון באותו מקום. אם מדובר במסגרת של מדינה, השלטון המרכזי נושא באחריות. ואם מדובר במסגרת של עיר, ראש העיר אחראי על כך, ולא הדרג הנמוך מהם.

לדעתו, המצווה הציבורית של הצדקה מוטלת על הגוף הציבורי הגדול ביותר שקיים באותה שעה (כפי שכתבנו לעיל, פרק 3.1).

## 2. התומכים בצדקה ממלכתית

לא מעטים מבין חכמי הדורות האחרונים סוברים גם הם שישנה חובה הלכתית בצדקה הממלכתית. בדבריהם אין התייחסות לשאלה אם חובה זו היא מן התורה או מדרבנן, אולם חלק גדול מהם מסתמך על הצדקה הקהילתית, שבפשטות היא תקנה מדרבנן, ומכאן עולה שהם סוברים שמדובר בחובה מדרבנן.

התייחסות ראשונה לכך מצאנו בהצעת החוקה למדינת ישראל שנכתבה על ידי ד"ר י. פ. (ליאו) כהן. ההצעה מובאת בספרו של הריא"ה הרצוג, 'תחוקה לישראל על פי התורה' (ח"ג עמ' 9), ובספרו של הרב שמואל טוביה שטרן, 'חוקת עולם' (ח"א עמ' 10). ושם נכתב (סעי' 21-כא):

מערכת הכלכלה בישראל תושתת על יסודי הצדק החברתי. כל אזרח יינה מחלקו הראוי בהכנסות הלאום, והמדינה תשקוד על בטחונו הסוציאלי של האזרח.<sup>242</sup>

240. הרב גורן מתבסס שם על הירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד) שעוסק בחובת המלך להקים את דברי התורה.

241. ועי' פרישה (לטור שם, ס"ק יז).

הרב גורן מוכיח את דבריו מדברי הגמרא (שבת נד, ב): "והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא", ושם (נה, א) על האחריות היתרה שהייתה למר עוקבא בנוגע לעושק דלים. אולם יש מקום לחלק בין מקרים אלה לבין אחריות לצדקה.

242. בספר 'תחוקה לישראל על פי התורה' (ח"ג עמ' 36-17) מובאות תגובותיהם של הריא"ה הרצוג והרב"צ

על כך כותב הרב שטרן ('חוקת עולם' ח"ב עמ' 386):

יש חוב על הממשלה לעשות משפטים על הצדק החברותי ולהשים מיסים על העם אשר ממנה תינתן צדקה לעניים, לזקנים ולחולים, ולכל אלו שאין בידם לפרנס עצמם בלי עזר. ואין תורת הצדקה דין רחמנות וחסד חנם אלא היא מצווה כשאר מצוות עשה שבתורה.

והוא מוסיף:

מצוות צדקה תהיה פינת היסוד של מדינת ישראל; ועל ידי מצווה זו יתבסס הצדק החברותי במדינת ישראל.

עוד נכתב בהצעת החוקה (סע' 22):

העבודה היא זכותו של האזרח. ישראל תעשה למען הבטחת רמת חיים הגונה לכל אזרחיה, ומתן אפשרות שווה והוגנת לכל אזרח למצוא את לחמו. חוקים ייתנו לשם קביעת שכר עבודה, שעות עבודה ותנאי עובדה הוגנים, ולשם הנהגת ביטוח מדינה נגד סכנת תאונה, מחלה, נכות, חוסר עבודה, זיקנה או כל מחסור-אונס אחר. אמצעי הגנה ייקבעו בחוק לתועלת אימהות וילדים עובדים.

ושם (סע' 24):

הדאגה לבריאות העם תעמוד בראש חובותיה של המדינה...<sup>243</sup> ומתן עזרה **ממשלתית** לשיכון היגיני של העובדים.<sup>244</sup>

התייחסות רחבה יותר נמצאת בתשובתו של הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב ח"ז סי' ע-עא). הוא דן בדברי הגמרא (יבמות עט, ב) שמסבירה את חטאו של שאול כלפי

חי עוזיאל להצעת החוקה, ובהן ביקורת חריפה על חלקים מרכזיים בה ואף על נקודת המוצא שלה. ועם זאת, אין בתגובות הללו שום הסתייגות מן הסעיף הזה.

שם (עמ' 48-37) מובא גם מסמך המסכם דיון בין גדולי הרבנים על הצעה זו, ובו מופיעה רק הסתייגות אחת, מאת הרב משה לוין (שם, עמ' 42): "למחוק את המילה 'החברתי' כי המילה העברית 'צדק' מכילה כבר את המושג 'חברתי'". אבל אין הסתייגות מן התוכן של הסעיף. השתתפו בדיון: הרי"ה הרצוג, הרב"צ מאיר חי עוזיאל, הרב מאיר ברלין [=בר אילן], הרב ראובן כ"ץ, הרב שלמה דוד כהנא, הרב יהושע קניאל, הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, הרב מנחם יהודה אושפיזאי, הרב יונה מרצבך, הרב דוד [=צ"ל: דוב] הכהן קוק, הרצי"ה קוק, הרב משה לוין וד"ר אהרן ברט. למסמך צורפו הערות מאת הרא"י אונטרמן. אולם ייתכן שהמשתתפים העדיפו למקד את הביקורת שלהם בסעיפים עקרוניים בהרבה, ולכן אין להסיק מכך על הסכמתם לתפיסה החברתית העולה בהצעה זו.

243. על כך העיר הרצי"ה קוק ('תחוקה לישראל על פי התורה' ח"ג עמ' 43), "שהטיפול בבריאות הרוחנית של העם יועמד לעומת הטיפול הבריאות הגופנית של העם, ושני הדברים יחד צריכים למצוא בחוקה מקום בראשית הדברים ולא באופן מובלע כזה". הדברים עולים בקנה אחד עם תפקיד המלך לדעת הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"י): "להרים דת האמת".

244. על כך העיר הרב משה לוין (שם): "שלא להדגיש ביותר את תורת המעמדים. כלום העובדים זקוקים יותר לשיכון היגיני מאשר מעמדים אחרים?"

הגבעונים בכך שהרג את כוהני נוב, ובכך שבר את מטה לחמם כחוטבי עצים ושואבי מים למשכן, וכותב:

ופשוט ביותר הוא שכאשר נשבעו להם יהושע ונשיאי העדה להחיותם, הרי זה בגלל אספקת פרנסתם, כי כך חובתו של כל ממשל לדאוג לקיום כל אזרחיו... וכ"ש אלה שנשבעו להם... והיה בזה חילול ה' גדול, שכן אם שאול, מסיבות שלו, הרג את כוהני ה', חייב היה לדאוג ולמצוא להם פרנסה חלופית, וזו חובתו כמלך ישראל.

והוא מוסיף:

איני יודע כיצד נהג העולם הקדמון לגבי חובת כל ממשל לדאוג לפרנסת כל אזרחיו, אבל גם אם דבר זה לא היה מקובל בעולם הקדמון, הרי שלגבי הגבעונים הייתה כאמור חובת שבועה.

זאת ועוד, בעם ישראל נהגו תמיד לדאוג לעניים, וכמבואר בדברי רבינו הרמב"ם (פ"ט מהל' מתנות עניים, והביאו מרן בשו"ע יו"ד סימן רנו) וזו לשונו: "כל עיר שיש בה ישראל חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה..." וכל זה ידוע ומפורסם כמצוות התורה, לדאוג לפרנסת הזקוקים, וכיום חובה זאת היא פשוטה בכל מדינה מתקדמת, וכל מחוסר עבודה זכאי לביטוח לאומי לקיום מינימלי. ובזה חטא שאול לגבעונים שגרם להם מיתת רעב והתעלם מחובתו הממלכתית, ולפחות מהשבועה שנשבעו להם נשיאי העדה "להחיותם".

ניתן לדחות את דברי הרח"ד הלוי בכמה דרכים:

א. מפשטות הסוגיה עולה שהחובה של שאול כלפי הגבעונים נבעה דווקא משבועת יהושע ולא מעיקרון כללי כלשהו, ואין שם אפילו רמז לחובה מכוחה של הצדקה הממלכתית.

ב. לשאול הייתה אחריות יתירה כלפי הגבעונים, מפני שהוא זה שפגע בפרנסתם על ידי הריגתם של כוהני נוב, ואין להסיק מכאן לחובתו של מלך כלפי אזרחים שלא הוא זה שפגע בהם.

ג. זוהי סוגיית אגדה, שאי אפשר להסיק ממנה מסקנות הלכתיות מחייבות.

הרח"ד הלוי התייחס לצדקה הממלכתית בתשובה נוספת (ח"ג סי' לא), המתייחסת למימון של טיפול רפואי:

וכבר ידוע שבכל קהילות ישראל נשא הקהל בעול חולים עניים שאין ביכולתם לשלם שכר רופאים ורפואות. ועתה במדינתנו עושה זאת המדינה באמצעות לשכות הסעד הממשלתיות.

דברים מפורשים למדי כותב הרא"י וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' מאות ז) בתשובה העוסקת בחובת הציבור לדאוג לבריאות העיניים של ילדים:

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

הוא לומד את חובת המדינה מחובת הקהילה, ומביא מספר ליקוטים מרבי רפאל מלכי (מחברת ב):

מתיקון הציבור בכל מקום ומקום שישראל יושבים לייחד קופה לביקור חולים, והוא שהחולים העניים שאין ידם משגת להוצאות רפואתם, הקהל שולחים להם רופא לבקרום והרפואות מכיס הקהל, ונותנים להם מזון הראוי לחולים. דבר יום ביומו כפי ציווי הרופאים.

ומתוך כך הוא מסיק:

הרי שדבר זה שציבור יישא בעול היחיד בריפוי הותקן כבר זה עידן ועידנין מימים ימימה, וזה תואם את ההלכה בזה וכןזכר לעיל.

הוא מוסיף משו"ת מעשה אברהם (אשכנזי, יו"ד סי' נה):

דחויב מוטל על הרבנים והפרנסים לכוף את הציבור ליקח רופא מובהק מכיס הכולל, כדי לבקר חולי ישראל העניים ולתת להם רפואות וכו', יעו"ש.

ומתוך כך הוא כותב במסקנת הדברים:

ואם כן מינה בגזרה שווה, שחייבים בכך מוסדות העירייה להקציב תקציב סיעודי לכך; וק"ו בן בנו של ק"ו שחייבים לישא בעול בזה משרדי הבריאות והסעד הממשלתיים.

לדעתו, פשוט וברור הוא להקיש מחיובה של הקהילה לחיובה של המדינה.

זוהי גם דעתו של הרב ד"ר איתמר והרפטיג במאמרו "הקמת המדינה כמצווה", פרק ב ('תחומין' יח, עמ' 425-426):

דומה שיש עוד תפקיד שאינו מופיע ברמב"ם, אך מופיע הוא במציאות חיינו - דאגה לפרנסתם ולרווחתם של תושבי המדינה.<sup>245</sup> נחפש לפונקציה זו עיגון במקורותינו. הגמ' בברכות ג, מספרת שחכמי ישראל היו מבקשים מדוד המלך - כנראה באופן סדיר וקבוע - שידאג לפרנסת העם.

245. הוא מסתמך על הגמרא (ברכות ג, ב; סנהדרין טז, א) על זקני ישראל שבאו אל דוד המלך, שהובאה בדברי הר"ש גורן (לעיל, סע' 1) ועל הגמרא (במות עט, ב; בבא קמא קיט, א) בעניין שאול שנענש על שפגע בעקיפין בפרנסתם של הגבעונים, שהובאה לעיל בדברי הרח"ד הלוי.

הוא מנמק:

כללית ידוע כי מיסודות התורה היא הדאגה לחלש - גר, יתום ואלמנה. ואם כי זו מצווה פרטית המוטלת על כל יחיד, הרי במקום הצורך, מוטלת פונקציה זו על הממשלה שהדבר מסור בידה, וכמו שאמרנו ביחס לצדקה.<sup>246</sup>

ושם (העי' 19) הוא מסייג מעט את דבריו:

אפשר שבמכוון אין הדגשה על מצוות הציבור בהקשר זה, שכן יש חשש כי היחיד ישחרר עצמו מחובה זו בתואנה שאז חובת המדינה.

שאלה זו נידונה גם בשו"ת חבל נחלתו (חכ"ד סי' כד). הוא שואל (אות ז), מדוע כיום אין בשום מקום קופת צדקה הגובה כסף בכפייה על בני הקהילה ומחלקת אותו לעניים, ועל כך הוא עונה (אות ט):

נלענ"ד, כיוון שכל המבנה החברתי והכלכלי השתנה בימינו, יחד אתם נשתנתה חובת העיר בקופה. בעבר כלכלת היחיד התבססה על מקומו בעירו, אם בייצור עצמאי ואם בשכירות אצל אחרים. כמעט כל פרנסת האדם ומשפחתו הייתה במקומו, ועל כן הצדקה כרשת ביטחון כלכלית הייתה מוטלת על אנשי העיר. לעומת זאת בימינו רוב הציבור יוצא ממקומו לפרנסתו, ומדוע שפרנסתו מן הצדקה תוטל על אנשי מקומו?

כמו כן אמצעי התעבורה השתנו מאוד. הכלכלה נהייתה הרבה יותר ריכוזית,<sup>247</sup> ורוב הנצרך מיובא מכל העולם. בימינו אף יישוב אינו מגדל ומייצר את צרכי מזונו, בגדיו ושאר צרכי הבית בתוכו. (המקור מקוריאה, הבגדים מסין, החיטה ללחם מאמריקה, וירקות ופירות בחלקן מארץ ישראל.) מה שלשעבר היה באחריות העיר, עתה הוא באחריות המדינה.

לשעבר לא היו מערכות לאומיות שטיפלו בעניים ובנזקקים לעזרה כלכלית. היום במדינת ישראל ישנו משרד רווחה וביטוח לאומי המופקדים על בטחונם הכלכלי של העניים, ודרך ענפיהם השונים המפוזרים בערים וביישובים הם מספקים את הביטחון הכלכלי לכל אזרח. את התקציב לפעולתן הן מקבלות דרך תקציב המדינה עפ"י חוק.

והוא מוסיף:

וישנן אף קופות צדקה המקבלות כספן מנדיבי עם והן מוסיפות למשפחות עוד תקציבים, אם לצורכי קיום ואם לצרכים מיוחדים כגון מחלות ח"ו וכד'.

כמו כן, אף אם היו נוהגים בקופת צדקה בערים כשלנו שיש בהן רבבות

246. לדעתו, המצווה הציבורית מוטלת על הגוף היעיל ביותר (עי' לעיל, פרק 2,1).

247. כוונתו לומר: גלובלית.



עמך בית ישראל, צריכים להקים קופה לכל קהילה ולכל בית כנסת אשר בו המתפללים קבועים ויודעים מי עשיר ומי עני וכו'.

הרב יעקב אריאל, במאמרו, "וייכון בחסד כסאך", פרק ו ('וחי אחיך עמך', עמ' 20), כותב על כך דברים מפורשים:

מדינת ישראל היא הקהילה היהודית הגדולה בעולם. עוצמתה נעוצה לא רק בכמותה אלא גם באיכותה. היא מדינה ריבונית המסוגלת לקבוע את סדר יומה בעצמה ולהציב סולם עדיפויות חברתי על פי עקרונות היהדות. היא אינה יכולה להסתפק בתפקיד של קיום מסגרת בטוחה לעם ישראל בלבד. עליה להבטיח גם את איכות החיים החברתית של אזרחיה. היא חייבת להיות מדינת חסד, שתשמש אור לאזרחיה ומופת לעולם כולו. עליה ללמוד ממלכי ישראל, ש"מלכי חסד הם" (מ"א כ, לא), ועיקר תפקידו של המלך - להיות בבחינת "עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמו"ב ת, טו). ואכן, זכינו ב"ה שמדינת ישראל ראתה מחובתה לנהל מדיניות רווחה, שמשמעותה היא שהמדינה בתור שכזו דואגת לעניים, לחולים, לזקנים ולילדים. ואכן, כך ראוי למדינה הנושאת את שם ישראל.<sup>248</sup>

בדבריו אלה הוא מבסס את הצדקה הממלכתית על שיקול עקרוני, הנובע מזהותה היהודית של המדינה כמדינתו של עם ישראל, שהם "רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (יבמות עט, א).<sup>249</sup> בהמשך הדברים (שם) הוא מבסס את דבריו על כך ש"המדינה יעילה יותר בתחום החברתי", ומוסיף ש"בתחום המוסרי מצוות הצדקה מוטלת בעיקר על היחידים". ומסקנתו היא שהאחריות צריכה להתחלק בין המדינה לבין האזרחים.<sup>250</sup>

דברים ברוח זו הוא כותב גם במכתב ברכה לספרו של הרב רועי ז"ק, 'הקצאת משאבים ציבוריים':

לא נראה לענ"ד שניתן ללמוד מהעבר באשר למערכת היחסים שבין השלטון המוניציפאלי לשלטון המרכזי. אומנם עיקר האחריות לרווחת התושבים מוטלת על השלטון המקומי, כפי שהיה בעבר. אך האומנם לא ראוי שהמדינה כולה תדאג יותר לפריפריה, ליושבי הספר, לעיירות הפיתוח שקלטו עלייה חסרת אמצעים והתעסקה בהן לא מפותחת דיה?! "כל ישראל ערבים זה בזה" (שבועות לט, א), ולא רק בני העיר - לעצמם.

וביתר חריפות כתב במאמרו "צדק צדק תרדוף" ('אמונת עתיר' 104, עמ' 132):

248. הוא כתב דברים ברוח זו גם בספרו 'הלכה בימינו' (עמ' 352-349).

249. וכך גם במכתב הברכה שלו לספר זה.

250. נרחיב על כך לקמן, פרק יא.

לענ"ד יש ויש חיוב הלכתי לצדק חברתי חוקי ממלכתי, נוסף על חיוב הצדקה האישי ההתנדבותי.<sup>251</sup>

במאמרו "התשתית ההלכתית למדינה ישראלית", פרק ח ('תחומין' מ, עמ' 174), מבסס הרב אריאל את הצדקה הממלכתית על שיקול היעילות, וכותב:

מדינה ישראלית היא הקהל הגדול החשוב המרכזי בעם ישראל והיא ממוקמת בארץ ישראל, והמסר של כל מצוותיה הוא החמלה והסעד לנזקקים (ר' מו"נ ג, לט). אמנם האחריות מוטלת על כל האזרחים ועל כל הקהילות. המלכות לא באה להפקיע אותה מהם, אלא שמטבע הדברים הקהילה המקומית אינה מסוגלת לפתור את כל הבעיות החברתיות ללא תמיכה ממלכתית. לדוגמא: לא כל קהילה יכול להקים ולקיים בית חולים משוכלל. ניקח לדוגמא את נושא התעסוקה. הוא עומד, לדעת הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז), בעדיפות ראשונה במצוות הצדקה... רק מדינה יכולה לפתח ולעודד תעשיות, לקצר מרחקים ולהבטיח תעסוקה לכולם. לכן זו משימתה.

על כך הוא מוסיף בתשובה העוסקת במיסוי רווחיהן של חברות הגז (שו"ת באוהלה של תורה ח"ו סי' מג):

לענ"ד יש מקום להטיל על חברות האנרגיה מיסוי מדין צדקה. הן מצאו גז בכמויות אדירות, תגרופנה לקופותיהן הון עתק, ויש למדינה סמכות לחייב אותן להפריש סכומים משמעותיים למטרות צדקה. צדקה בישראל אינה רק נדבה וולונטרית, אלא ניתן לחייב בה מי שזכה בעושר מופלג, בפרט אם אין הוא בא כתוצאה ישירה ממאמץ אנושי, אלא בגלל ברכת שמים...

אלא שאם אומנם חיובן הוא מדין צדקה, אין למדינה רשות להכניס כסף זה לאוצר המדינה הכללי, אלא יש להועידו למטרות ייחודיות של עזרה לנזקקים. הדבר מחייבת הקמת קרן מיוחדת שבהנהלתה ישב גוף ציבורי, וייקבעו בו קריטריונים ברורים לחלוקת הכסף. מן הראוי שגם לחברות הגז תהיה נציגות בגוף זה, כמו שיש לכל תורם לצדקה זכות להביע דעה למי להועיד את הצדקה. אולם כיון שאין זו צדקה רגילה, יש לשתף בגוף זה גם נציגי ציבור...

ראוי למדינה יהודית לאכוף במקרה זה על החברות חובת צדקה למטרות ההולמות את המושג צדקה.

251. וכן במאמרו "המדינה והקורונה", פרק ב ('מכת מדינה' עמ' 14-13).

### 3. השוללים צדקה ממלכתית

בין חכמי דורנו יש המתנגדים עקרונית לצדקה ממלכתית, וסוברים שגם כאשר ישנה מדינה, הצדקה צריכה להינתן ברמת הפרט, המשפחה או הקהילה.<sup>252</sup>

כך כותב הרב יונתן זקס ('מועדים לשיחה' עמ' 165) על המדינה היהודית האידיאלית:

תפיסתה המדינית-חברתית של התורה מתייחדת בהתעניינות בחברה ולא במדינה. עיניה נשואות אל העם עצמו, לא אל ממשלות, מלכים או שליטים. מערכת הרווחה בה היא וולונטרית, לא מערכת שהמדינה מפעילה בכספי מיסים... ובמקום אכיפה כוחנית יש בה חינוך ולחץ חברתי.

ומדבריו משמע שלדעתו אין מקום כלל לצדקה ממלכתית.<sup>253</sup> הרב זקס מוסיף בספרו 'שיעורים במנהיגות' (עמ' 76):

מכאן עקרון היסוד היהודי, שאנו נקראים להיות שותפיו של הקב"ה בבריאה. ומכאן גם המסקנה: מנהיגים אינם פועלים בשם הציבור, אלא מלמדים אותו איך לפעול למען עצמו.

כמותו סובר גם הרב דוד חי כהן במאמרו "תפקיד הממשלה לנהל מדינה ולא לחלק צדקה".<sup>254</sup>

בהלכה מצאנו חלוקה בין מצוות המלך - הכללים המנחים מדינה יהודית ובין המצוות המוטלות על הקהילה היהודית.

במצוות המלך, התיירה התורה למלך ישראל לאסוף כסף וזהב לצרכיו... וכתב הרמב"ם, שהצרכים המותרים הם: תשלום המשכורות לעבדיו, צורכי הביטחון, וכן כספים לאוצר בית ד' ולצורכי הציבור. לא נזכר שמוותר למלך לגבות מיסים כדי לתת צדקה לעניים...

לעומת זאת כתב הרמב"ם, שחייבים בכל עיר מישראל להעמיד גבאי צדקה, וגובים מכל אחד מישראל מה שראוי לתת לפי כוחו, ומעולם לא ראינו קהל מישראל שאין להם קופות צדקה. לאמור, **אין זו חובת הממשלה** לגבות מיסים לצורכי צדקה ולהגביל את העשירים כדי לדאוג לעניים. **זוהי חובת הציבור** בכל מקום לתת צדקה.

יש לחלק בין הרשות הממשלתית הכופה שעליה להגביל את כוחה בתחומי המיסים והקצבאות, ובין רשויות הציבור המקומיות העובדות לפי קני מידה של

252. כתבו על כך גם ד"ר יצחק גייגר במאמרו "צדקה ציבורית - בין 'מדינת רווחה' ל'קהילת חסד'" ("צהר" יט, עמ' 42) וכותבים נוספים.

253. יתכן שהדברים נובעים מתפיסה עקרונית שמתייחסת בשלילה מסוימת אל רעיון המדינה. ואכמ"ל.

254. המאמר מופיע באתר 'שיבה', וקטעים מתוכו מובאים בספרו של הרב רועי ז"ק, 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 197).

צדקה וחסד. עבודה כפולה זו היא המבריאה הן את הציבור והן את היחידים. אמרו חכמים - בזכות הצדקה נגאלים ישראל ולא בזכות המיסים.

ולדעתנו, לא זו בלבד שהמדינה אינה חייבת בצדקה אלא אסור לה לגבות מיסים לשם כך.

וכך מסיק גם הרב רועי ז"ק, בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 202):

כאמור לעיל, מופקדים שלטונות הקהילה על ניהול קופת הצדקה הציבורית, ואילו למלך אין תפקיד שלטוני מוגדר בתחום הרווחה.<sup>255</sup>

בשאלה זו דן בהרחבה הרב יהודה זולדן, במאמרו "חינוך וצדקה - היחיד, הקהילה והמדינה" (שבועת יהודה וישראל, עמ' 374-373). הוא מעיר שלא מצאנו בדברי חז"ל או בדברי הרמב"ם בהל' מלכים שהמלך עוסק בצדקה, ואילו הצדקה הציבורית שבה עוסקים הרמב"ם בהל' מתנות עניים והשו"ע בהלכות צדקה היא רק ברמת הקהילה. מכאן הוא מסיק שאין בהלכה מסגרת לאומית למתן צדקה, רק מסגרת קהילתית. ואכן המקורות שבידינו, אף כשהם עוסקים בצדקה הציבורית, מדברים על צדקה עירונית וקהילתית.

אולם, לא ניתן להביא מכך ראיה חותכת. לאורך רוב הדורות, כאשר עם ישראל ישב בגולה, לא הייתה לו אפשרות להקים מערכת צדקה שתכלול את כל העם. כל המקורות העוסקים בצדקה הקהילתית נכתבו בזמן שבו לא הייתה ממלכה, ולכן הם עסקו רק שאפשר היה להנהיג בזמנם. ולכן עדיין אפשר לטעון שהחיוב הוא על הציבור; וכאשר העם יושב בארצו וזוכה למדינה משלו, הציבור הוא העם כולו, כשהוא מיוצג על ידי המדינה. זוהי הסיבה לכך שהצדקה הממלכתית לא הוזכרה בהלכות מלכים, מפני שאינה אלא הרחבה של מצוות הצדקה הציבורית שנתבארה בהרחבה בהלכות צדקה.

כנגד זה יש לטעון שגם בגלות הייתה אפשרות להקים מערכות של צדקה ברמה ארצית רחבה. לראש הגולה בבבל היה מעמד גבוה מאוד, והייתה לו אפשרות מעשית להקים מערכת צדקה שתכלול את כל יהודי בבל, ולא שמענו שעשה כך.<sup>256</sup> גם לא שמענו ש'ועד ארבע ארצות', שהיה המוסד המרכזי העליון של יהדות פולין במשך כ-250 שנה, בנה מערכת צדקה כוללת לכל יהודי פולין, למרות שעסק בגביית מיסים מכל הקהילות שהיו כפופות לו. מכאן יש להסיק שההתמקדות של ההלכה בזמן הגלות בצדקה הקהילתית לא נבעה מחוסר אפשרות לקיים מערכת צדקה רחבה יותר, אלא משיקול עקרוני.

255. להרחבה, עיי' שם (עמ' 218-202).

256. מצאנו שהנשיא או ראש הגולה תיקנו תקנות שונות כדי להקל על העניים (עיי' למשל כריתות פ"א מ"ז; מו"ק כז, א; ב"ק סט, ב; ועוד). אך לא מצאנו שהקימו מנגנון כלל-ציבורי שמבצע את הגבייה והחלוקה. אולם "לא ראינו אינה ראייה", וייתכן שהם עשו זאת אך לא היה לכך תיעוד.

הרב זולדן מביא את דברי הגמרא על דוד המלך, שמהם הוכיח הר"ש גורן (לעיל, סע' 1) את הצדקה הממלכתית, אבל מסיק מהם מסקנה שונה. מכך שנאמר "וכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו, אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה", הוא מסיק שהאחריות הראשונית לא הייתה מוטלת על המלך אלא על חכמי ישראל, דהיינו, בית הדין; ורק לאחר שהתברר שאין פיתרון ברמה המקומית, דוד לקח על עצמו את האחריות לפתור את המצוקה הכלכלית באופן ממלכתי. לאור זה, כותב הרב זולדן (עמ' 375):

מכאן ניתן להסיק שהאחריות למימוש תקנת הצדקה הציבורית מוטלת בראש ובראשונה על בית הדין שבכל עיר ועיר, ורק כאשר לא ניתן להתמודד עם המצוקות ברמה המקומית, מועבר הדבר לטיפול השלטון המרכזי. אומנם ישנם תחומים שעל אף היותם קשורים לחסד ורווחה העיסוק בהם נתון מראש לידי השלטון המרכזי ובהם הוא המטפל והדואג, קובע המדיניות, והתומך כספית וארגונית. כך הדבר בתחומים שהם בעלי אפיון לאומי-כללי או במקרים אישיים חריגים שאינם ניתנים לטיפול במסגרת הקהילתית המקומית.<sup>257</sup>

והוא מוסיף במאמר "מערכת הבריאות - הציבורית והפרטית" ('שבות יהודה וישראל' עמ' 386):

מבחינת ההלכה, אין זה מתפקיד השלטון המרכזי (מלך או כל מנהיגות שלטונית ארצית אחרת) להקים מערכת בריאות ציבורית כלל ארצית, וכשם שאין ההלכה רואה בשלטון המרכזי את הגוף האחראי להפעלה של מערכות בתחומים חברתיים אחרים, כמו רווחה וחינוך. המחויבות בתחומי חברה מוטלת על כל אחד ואחד, כשההתארגנות הקהילתית הציבורית מסייעת ומועילה מאוד להשגת הצרכים הללו. אין ספק, שיש עזר רב בכך שהמעגל התרחב ומדינת ישראל היא המנהלת את ענייני הבריאות, ומשרתת אזרחים רבים עם צרכים מגוונים וייחודיים. אך כל אלה לא באים במקום המחויבות והמעורבות האישית והקהילתית.

ולדעתנו, אכן יש מקום לצדקה ממלכתית; אבל רק כאחריות שיורית, במצב שבו אין מענה מספק ברמה האישית והקהילתית.

#### 4. הבחנה בין ממלכה למדינה

דעת ביניים היא דעתו של הרב נפתלי בר אילן בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה'.

257. ועי' במאמרו של הרב דוד זנו, "חובת הענקת צרכים חיוניים לכל תושב" ('מעליות' כא, עמ' 123-109).

במבט ראשון נראה היה שהוא מתנגד לצדקה ממלכתית. וכך הוא כותב במהדורת תשע"ג (ח"א, סע' ט, עמ' 47):

בתחום הכלכלי סמכויות המלך מוגבלות. הוא רשאי לגבות מיסים ולהפקיר ממון לצורך משפט ומלחמות... אין לו סמכויות לתקן תקנות בענייני מסחר ותעסוקה, או לקבל חוקים הכרוכים בהפקרת ממון.<sup>258</sup>

במהדורת תשס"ז (עמ' 48-47) הניסוח מפורש יותר:

המלך אינו ממונה על התחום החברתי או הכלכלי ואין לו סמכות לתקן תקנות בענייני תעסוקה, רווחה, חינוך או בריאות. אין לו סמכות לחקוק חוקים הכרוכים בהפקרת ממון של כלל הציבור.

עוד הוא כותב במהדורת תשע"ג (ח"ב סע' קנ, עמ' 733 הע' 41): "מינוי גבאי צדקה ומלמדי תינוקות מוטלים על הציבור ולא על הפרנסים או על בית דין", ואינו מזכיר את המלך או שלטון מרכזי אחר. במהדורת תשס"ז (עמ' 731 הע' 25) הדברים יותר מפורשים: "המצווה למנות גבאי צדקה מוטלת על הציבור במישרין, ולא על השלטון". ומדבריו עולה שיש להבחין בין קהילה לממלכה,<sup>259</sup> דהיינו: בין קהילה לבין מדינה המונהגת על ידי מלך. מצוות צדקה מוטלת בעיקרון על הקהילה בלבד ולא על הממלכה, שלא זו בלבד שאינה חייבת לעסוק בצדקה אלא שאף אין לה סמכות לגבות מיסים לשם כך.

על ההבחנה שבין הגדרת המדינה כ'קהילה גדולה' או כ'ממלכה' כתב פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק 2, ד (משפטים' כרך נא, עמ' 416):

ראיית מדינת ישראל כהרחבה של הקהילה היהודית... תוביל למסקנה כי כשם שעל הקהילה הוטלה החובה להקים קופת צדקה קהילתית, כך על מדינת ישראל חלה החובה להקים מערכת רווחה ממלכתית. לעומת זאת ראיית מדינת ישראל כגילום מודרני של משפטי המלוכה, תוביל למסקנה כי חובותיה של המדינה מינימליסטיות יותר ומוגבלות בעיקר לתחומי שמירת הביטחון, ייצוב הכלכלה והבטחת המשפט.<sup>260</sup>

צמצום זה של סמכויות המדינה אינו מקובל על פוסקים בולטים בדורות האחרונים. וכך כותב הרי"א הרצוג (תחוקה לישראל על פי התורה' ח"ב עמ' 63):

אין ספק לדעתי, שממשלת ישראל... יש לה אותו הכוח במדינה, שיש לשבעה

258. עי' רמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"א וה"י).

259. ייתכן שהבחנה זו מתבססת במידה מסוימת על ההבחנה שבין קהילה, שהיא שותפות או 'אוסף של פרטים' לבין ממלכה, שהיא 'כלל' אחד (עי' לעיל, פרק 4).

260. הרב יעקב אריאל, במאמרו "שיתוף נוכרים בשלטון במדינת ישראל" (תחומין' מג, עמ' 133-131) דן בהקשר לכך במעמדם של הנוכרים במדינה.

טובי העיר במקומם. ואומנם גם לשם כך הוקמה מלכות ישראל, לעשות תקנות בענייני ממונות... וכשהם מתקנים על פי חכמי התורה... ודאי שאין כוחם פחות מכוח ז' טובי העיר, כאילו הם הז' טובי העיר של המדינה. וכלום מפני שרשותם משתרעת על המדינה כולה, כלום אין כוחם יפה במדינה ככוח ז' טובי העיר בעירם?<sup>261</sup>

וכך כתבו עוד פוסקים בדורנו, שכל הסמכויות שהיו בגלות בידי הקהילה נמצאות כיום בידי המדינה.<sup>262</sup>

גם הר"ש גורן, שמדגיש יותר את מעמדה ההלכתי של מדינת כ'מלכות', סובר שיש לה גם סמכויות של 'קהל', והוא כותב ('משנת המדינה' עמ' 82), בתוך דיון על סמכותו של המלך מכוחם של משפטי המלוכה:

ישנה סמכות מן התורה לממשלת עם ישראל בארצו, לתקן תקנות ולחוקק חוקים לתיקון סדרי המדינה הנחוצים לתועלת הכלל והפרט. בכגון זה דינה של מלכות כדון [קהילה]<sup>263</sup> לכל דבר, כי אין כוחו וסמכותו של שלטון ישראל בארצו פחותים מסמכות הקהל לתיקון תקנות ש"רשאים בני העיר... ולהסייע על קיצתן" (ב"ב ח, ב). והרי לשם כך ציוותה התורה למנות להם מלך.<sup>264</sup>

לדעתו, יש למדינה גם סמכות של מלך וגם סמכות של קהילה.<sup>265</sup>

261. ועי' במה שכתב הרא"י וולדינברג, 'הלכות מדינה' ח"א עמ' קמג.
262. זוהי דעת הר"א שפירא ('תחומין' ג, עמ' 238): "נראה שיש לדון במעמדם של חוקי המדינה מצד תקנות קהל. לקהל, על נציגיו, יש סמכות לתקן תקנות לשם הסדר חיי הקהילה (ראה תוספתא ב"מ פ"א, וב"ב ח, ט, א. ובש"ע חו"מ סי' ב נאמר שיש תוקף לפרנסי העיר כתוקף תקנות ב"ד הגדול), תקנות כאלו בענייני מיסים, עבודה, תעבורה ועוד בתנאי שלא יסתרו את דיני התורה. וכך גם הר"מ אליהו (שם, עמ' 242): "לתקנות קהל תוקף של דין ממש, ראה תוספתא ב"מ פ"א וב"ב ח, ב; ט, א. אומנם הרמ"א (בחו"מ סי' לז סעי' כב) מתנה זאת בכך שהמתקנים יהיו בני תורה הכשרים לדון, דבר שאין לומר על רוב חברי הכנסת שלנו. ועיין בבאה"ג סוף סי' קנו משם הב". עוד נפסקה הלכה כי התקנות צריכות אישור 'אדם חשוב', תלמיד חכם מחשובי הדור, אם כי יש מחלוקת אם אישור כזה הוא לעיכובא (ראה שו"ע ורמ"א חו"מ סי' רלא, כח, ובמפרשים שם). מכאן עולה שלחוקי הכנסת אין תוקף של תקנות קהל ממש" (על הצורך ב'אדם חכם חשוב' כתנאי לתוקפת של תקנות הקהל וחוקי המדינה בימינו, עי' בספר 'עדרו ירעה', עמ' 213-241). אולם ההסתייגויות של הר"מ אליהו אינן שוללות עקרונית את סמכותה של המדינה מדין תקנות הקהל, אלא שלדעתו לא תמיד מתקיימים התנאים הנדרשים לכך. והוא מסכם למעשה, ש"כל זה תופס מצד קבלת הציבור, אם כי אינו דין תורה ממש, כאמור".
263. נראה שבהדפסת הספר נשמטה כאן המילה 'קהילה'.
264. ועי' במה שכתב הר"ש גורן בשו"ת משיב מלחמה (ח"א עמ' קלז), ב'משנת הגורן' (עמ' 29), ובמאמרו "הלכות מדינה בישראל" (ישנה בשנה' תשל"ה, עמ' 134-133).
265. כך סובר גם הרא"י וולדינברג ('הלכות מדינה', ח"א עמ' רנח; ח"ג עמ' צד; שו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' ל). הוא מוסיף ('הלכות מדינה', ח"ג עמ' צז) שיש לכנסת גם כוח של 'מלכות'.
- וכך כותב גם הר"ד ליאור ('תחומין' שם, עמ' 248): "ההנחה שלנו היא כי במדינת ישראל שהוקמה בחסדי הקב"ה על אף כל בעיותיו ופגמיה יש כיום משום התגלמות מלכות ישראל. וכבר הורה זקן, מרן הרב קוק זצ"ל בספרו משפט כהן סי' קמג, כי כשאין מלך בפועל, סמכויות המלך עוברות לעם על נציגיו. מכאן שיש בניציגות הנבחרת סמכות של מלכות... נוסף לכך למדנו בתוספתא פ"א בב"מ, הובא גם בב"ב ח, ב, על סמכויות קהל לתקן הסדרים מחייבים לשם ניהול חייו. וכבר כתבו הרמב"ן והרשב"א כי בני העיר

מכל זה עולה המסקנה שהמדינה מוסמכת לגבות מיסים גם לצורכי צדקה, כפי שכל קהילה בישראל מוסמכת לכך.

למעשה, גם הרב בר אילן עצמו סובר כך, כאשר הוא דן בהרחבה במדיניות הצדקה הממלכתית ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ג סע' רסח, עמ' 1319-1310). מצד אחד הוא מדבר שם על "הפרנסים" או על "הציבור", מבלי להזכיר "מדינה" או "ממלכה", אולם מצד שני, מדבריו משמע שהדברים אמורים גם ביחס למדינה, במיוחד כשהוא מזכיר שם את חובת המדינה בציטוטים מתוך חוקות של מדינות שונות. הוא כותב שם גם על החובה של הציבור בנוגע לצדקה, מבלי לציין שהוא אינו עוסק בממלכה אלא בקהילה.

על ההשוואה שבין המדינה לבין הקהילה הוא כותב (ח"א סע' ט, עמ' 49 הע' 8):

וראה ש"ת עמוד הימיני ז, ח, שלמלך סמכויות כלבני העיר "להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן"... וראה תורת המלך הלכות מלכים ג, י (עמ' קיא): "כל שהוא לצורך השעה או לתיקון המדינה, הרי לא גרע משאר טובי העיר ויכול גם המלך להפקיר ממון אחרים".<sup>266</sup>

בתשובה לשאלתנו כתב לנו הרב בר אילן:

מלך אומנם רשאי להטיל מיסים ולהשתמש בהם לפי הבנתו; אולם הוא אינו רשאי להפקיר ממון ואינו רשאי לקבוע תקנות על פי גדרי "הפקר בית דין הפקר", שכן סמכויות אלו מסורות לבית הדין הגדול. לדוגמא, מבלי להעמיק בה יותר מדי, לא יעלה על הדעת שמלך יתקן פרוזבול (בהנחה שיש צורך להשתמש לשם כך בכוח "הפקר בית דין"), אבל בית הדין הגדול בוודאי מוסמך לכך.

אמנם ראוי למלך לעשות משפט וצדקה; אולם הגמרא (סנהדרין ו, ב) מבינה שהמלך עושה "משפט לזה וצדקה לזה", דהיינו שבאופן אישי הוא נותן צדקה מממונו הפרטי או מהמיסים שהוא מטיל.<sup>267</sup> אין כאן כל חידוש עקרוני, שכן כל אדם מישראל מצווה על כך, ובוודאי מלך, שהוא בסתמא עשיר מופלג; אבל לא שהוא מתקן תקנות לכלל ישראל בנוגע לצדקה.

בתקנותיהם כבי"ד הגדול לכל ישראל, הובאו הדברים בב"י וברמ"א חו"מ ס"ב ב. ועי' בספרו של הרב רועי ז"ק 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 195-194 הע' 2). על סמכות המדינה לחוקק חוקים ולתקן תקנות, עי' במאמרו של הרב בניה שנדורפי "תוקפן ההלכתי של תקנות לשעת חירום בתקופת הקורונה" ('מכת מדינה', עמ' 94-83). תוקפם של חוקי המדינה מדין 'תקנות הקהל' נידונו בעיקר בהע' 34.

266. הוא מעיר שם על מה שכתב הרב גרשון אריאלי בספרו 'תורת המלך', ש"לכאורה, אין לכך מקור בדברי הרמב"ם". ומוסיף במהדורת תשס"ז, הע' 9: "ודבריו צ"ע, שהרי יפה כוחם של טובי העיר, שיש להם סמכות של בית הדין הגדול (ראה סעיף כב), מכוחו של מלך".

267. עי' לעיל, פרק ד, 3 ופרק ה, 2.



למלך יש אפשרות לסייע לשכבות העניות גם בכך שהוא מקל עליהן בתשלום מיסים, ובעיקר בגיוסם לצבאו או לחילופין ביציאה למלחמת רשות למענם. אמנם הכול לא כחיוב גמור אלא לפי שיקול דעתו. כמובן ראוי למלך להימלך עם הציבור בעניינים אלו, וכבר ראינו שזקני ישראל היו פונים בבקשה שסייע לעניים, שכן "עמך ישראל צריכין פרנסה".

בנוגע לצדקה ממלכתית, מי שצריך להחליט על כך הוא בית הדין הגדול ולא המלך, כמו שבית הדין הגדול תיקן שבכל עיר תהיה קופת צדקה וכו'. כמובן, בית הדין הגדול יכול לקבוע שהמלך יטפל בגבייה ובחלוקה; אולם הדגש הוא שלא המלך קובע זאת אלא בית הדין הגדול. המלך נדרש לכך בעיקר בשעות חירום ו/או בשעה שרשויות אחרות (ובכללן בית הדין הגדול) אינן מתפקדות.

משמעות הדבר היא שיש לחלק בין מדיניות רווחה שכדי ליישם אותה נדרשות סמכויות להפקעת ממון לבין מדיניות רווחה שאינה מסתמכת על כוח. ומכאן נובע היא שאחריותו של המלך לדאוג לעניים היא על ידי נקיטת מדיניות כלכלית מתאימה ולא על ידי תשלומי העברה שנגבים בכפייה מן העשירים.

עוד כתב לנו הרב בר אילן:

באשר לימינו. לטובי המדינה - היינו, הממשלה והכנסת - שני כובעים: כובע אחד של מלך, שתפקידו "לעשות משפט ומלחמות"<sup>268</sup>, וכובע שני של "טובי העיר", שסמכויותיהם כשל בית דין הגדול כפי שמפורש בשו"ע (ח"מ סי' ב, א); אלא שבכל דבר גדול הם צריכים להימלך באדם חשוב,<sup>269</sup> ואין זה המקום להרחיב על המשמעות המעשית בימינו.<sup>270</sup>

לאור מבנה השלטון היום, והדמיון בין מבנה השלטון בקהילה ובמדינה, נראה לומר שיש היום למדינה סמכויות של מלך וסמכויות של קהילה.

לפיכך, עקרונות רווחה וצדקה משותפים בימינו גם לרשויות המקומיות וגם לשלטון המרכזי, כל אחד בתחום סמכותו; והשלטון המרכזי מוסמך לקבל תקנות בכל הנוגע לחלוקת המשימות בין השלטון המרכזי ובין השלטון המקומי. תמיד אפשר לשקול קבלת תקנות המעבירות חלק מהאחריות מרשות אחת לשנייה.

לדעתו יש להבחין בין מלך במובנו בימי קדם, שאינו עוסק בצדקה ברמה הממלכתית, לבין מדינה דמוקרטית, שיש לה גם גדר של 'קהילה גדולה'.<sup>271</sup>

268. רמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"י). ועי' לעיל, פרק ה, 1.

269. עי' שו"ע (ח"מ רלא, כח).

270. נושא זה נידון בהרחבה בספר 'עדרו ירעה' (עמ' 235-231).

271. ועי' לעיל, פרק ו, 8.

בנוסף לכל זה, כתב הרב בר אילן על תפקידי המלך בתחום החברתי (משטר ומדינה בישראל על פי התורה' סע' רסט, עמ' 1317): "חינוך והסברה לקיום כל המצוות שיש בהן משום סעד לעניים". והוסיף (סע' קצג, עמ' 946): "עידוד עשירים לעשות למען עניים (ראה רש"י בבלי סוכה מז, א ד"ה שיר)", ובמהדורת תשס"ז (סע' רסט, עמ' 1321) הניסוח מפורט יותר:

לכמה צעדים שהם ממידת התורה לא מצאנו ביטוי מפורש במחשבה המדינית המודרנית או בחוקות המדינות: טיפוח גמילות חסדים...; טיפוח אחריות קהילתית בקרב התושבים והאזרחים, "עניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת" (ב"מ עא, א).

## 5. מס למדינה ומעשר כספים

יש מקום לעמוד על דעותיהם של פוסקים נוספים בשאלת הצדקה הממלכתית באמצעות מקרה מבחן שבו דנו רבים בדורנו, והוא: היכולת להחשיב כחלק ממעשר הכספים את כספי המיסים המופנים למטרות רווחה.

כדי לעמוד על הקשר שבין שאלת הצדקה הממלכתית לבין השאלה על חישוב מעשר הכספים, נציג מחדש שלוש דרכים אפשריות להבנת אחריותה של המדינה ונעמוד על המשמעות של כל אחת מהן.

א. על המדינה מוטלת אחריות **מעשית** בנוגע לצדקה; וכשם שראינו לעיל (פרק ב), שלדעת רבים מן הראשונים, על גבאי הצדקה ובית הדין לכפות את מצוות הצדקה מטעם הקהילה, כיום המדינה היא זו שמבצעת את תפקידו של בית הדין לכפות על היחידים לקיים את המצווה האישית המוטלת על כל אחד מהם.

ב. על המדינה מוטלת אחריות **מהותית** בנוגע לצדקה כמצווה ממלכתית, ואיסוף המשאבים לצורך זה נעשה מתוך המיסים שהיא מטילה על האזרחים. גם זה בדומה למה שכתבנו לעיל (פרק ב, 4) ביחס לקהילה, בדעת הראשונים הסוברים שחובתה מבטאת מצוות צדקה ציבורית שמנותקת מן החובה האישית.

ג. ההלכה אינה מטילה על המדינה את החובה לעסוק בצדקה, והעיסוק של המדינה בכך הוא לפנים משורת הדין.

הנפק"מ בין הדרכים הללו תהיה לעניין מעשר כספים:<sup>272</sup>

אם ננקוט כאפשרות הראשונה, שהמדינה כופה על קיומה של הצדקה האישית, המשמעות היא שהאזרחים מקיימים את מצוות הצדקה המוטלת עליהם באמצעות המיסים שהמדינה גובה מהם לצורך זה; ואם כן, ניתן להחשיב את אותו חלק של המיסים הניתן לצורכי רווחה, ובעיקר חלק גדול מדמי הביטוח הלאומי, כמעשר

272. עי' בספרו של הרב שלמה אבינר, 'יודעי צדק' (עמ' 203).

כספים.<sup>273</sup> ואם נקבל את השיטה הזאת להלכה, הקושי היחיד שיהיה בה הוא לחשב במדויק את הסכום שניתן לנכות מן המעשר.<sup>274</sup>

אומנם צדקה זו נעשית בכפייה, אבל אדם מקיים את המצווה המוטלת עליו גם כשזה נעשה בדרך של כפייה, והמדינה משמשת כזרוע ארוכה שלו לקיום המצווה.<sup>275</sup> כך עולה לכאורה מדברי הגמרא (בבא בתרא ט, א): "אם עושין צדקה - מוטב. ואם לאו - באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע; ואעפ"כ נחשב להן לצדקה, שנאמר (ישעיהו ס, יז): 'וּנוֹגְשִׁין צִדְקָה'".<sup>276</sup> עם זאת, מדברי המאירי (ד"ה צריך) עולה שאין להסיק מן המימרה הזאת מסקנה הלכתית, מפני שהוא מקדים לפירושו את המילים "ודרך הערה אמרו".

אם ננקוט כשתי הדרכים האחרונות, שהצדקה שהמדינה עושה אינה נובעת מן המצווה האישית - מסתבר שלא ניתן יהיה להחשיב את התשלומים הללו כחלק מן המעשר, מאחר שהמדינה אינה פועלת כאן בשם הנותנים ובשליחותם ולא מכוח

273. יתרה מכך. יש הסוברים שכל צורך ציבורי יכול להיחשב כחלק מן המעשר: עי' שו"ת ציץ אליעזר (ח"א סי' א אות ה).

על כל זה עי' בהרחבה במאמרו של טו"ר שלמה לוי, "מיסים כצדקה וכמעשר כספים" (תחומין' לב, עמ' 190-202).

274. יש בכך מספר קשיים: האחד - לחשב את כלל המס שאדם משלם, הכולל גם מיסים עקיפים, כמו: מיסי קנייה, מס ערך מוסף ותשלומים נוספים, מעבר לתשלום הישיר למס הכנסה וביטוח לאומי. השני - לחשב את החלק היחסי של הצדקה (או מצוות אחרות) בתוך כלל הכנסות המדינה וכלל המיסים שהאדם משלם. השלישי - לחשב איזה חלק מתשלומים אלה ניתן לאותו אדם בתור שירות, כמו מרכיב הביטוח בתשלומי הביטוח הלאומי וביטוח הבריאות, קצבאות (כמו: קצבת ילדים, קצבת זקנה וכדו') ושירותים שהאדם מקבל מן המדינה כפרט, ועוד. הרביעי - להוריד מן החישוב את השירות שהמדינה נותנת לעשירים (לשם כך נדרשת הגדרה מדויקת של עוני בהלכה, שאינה זהה להגדרה המקובלת על הרשויות). והחמישי - שאם מחשבים כך את המעשר, יש לחשב אותו לפי ההכנסה ברוטו (לפני ניכוי מס הכנסה וביטוח לאומי) ולא לפי ההכנסה נטו. במסגרת דברים אלו לא ניכנס לפירוט של החישובים ונסתפק בבירור העקרוני. הצעה מפורטת לחישוב החלק היחסי של הצדקה במיסים שאדם משלם נמצאת במאמרו של טו"ר שלמה לוי, "מיסים כצדקה וכמעשר כספים" (תחומין' לב, עמ' 190-202).

275. על שאלה דומה כתב הרב קוק זצ"ל (שו"ת דעת כהן, סי' קלב): "ובנוגע לקופת הממשלה... ברור הוא שממון רב של ישראל נמצא בהכנסת הממשלה... ויש לומר עוד על פי סוגיא דבבא בתרא ט, א, באגדתא שם, דגם מה שנוכרים נוטלים מישאל נחשב לצדקה, שנאמר, 'וּנוֹגְשִׁין צִדְקָה'. והיינו מה שנוטלים גם על ידי כוח המלכות, אם כן נחשבים הכספים של ההכנסות שישראל מכניסים להממשלה, בכל מקום שהם, לכספי צדקה של ישראל, ואם אח"כ הם לוקחים מזה, מדידהו קא שקלי...".

276. המאירי (שם) כותב בין השאר: "ויש מפרשים על זה מה שכתבנו בענין עישוי [כפייית] הצדקה, שאעפ"כ נחשב להם בצדקה. ור"ל, שאף גוביינת המס, כשהוא נותנו בנאמנות, יש בו צד צדקה, והוא שמנכה חלק העניים, או שמתוך כך נושאים פניו והעניים מתרחמין". בדומה לכך מבאר המהרש"א (ד"ה ואעפ"כ): "מפני שעכו"ם נוטלין מן העשיר תחת העני", ובכך שהעני מרוויח מנתינתו של העשיר, הדבר נחשב לו כאילו נתן צדקה לאותו עני. ובספר 'אמת ליעקב' (בבא בתרא ט, א ד"ה זכה) פירט יותר: "ונראה הכוונה דעיקר הצדקה היינו כיוון שהמס שמטיל המלך על כולם מקילין על העניים ונוטלין העול של העניים על העשירים, אף שמדינא גם כן הוא כך, מכל מקום נחשב הוא לצדקה".

יתרה מכך כתב החתם סופר (בבא בתרא שם): "ואפשר שלא קיים יעקב או לא יכול לקיים מצוות צדקה בבית לבן, ועתה ע"י הדורון שנתן לעשיו... השלים ממונו שלא היה עוד ממון חסר, וגם שלום תורתו, שקיים המצווה של צדקה שהיה חסר לו מתורתו".

החובה שמוטלת על כל אחד מהם באופן אישי. המדינה אינה פועלת כמי שכופה את היחידים לתת צדקה, אלא גובה מס לצרכיה ובוחרת להשתמש בו לצורך העניינים. לפי הבנה זו, גם תשלומי הביטוח הלאומי אינם נתפסים כצדקה אלא כחלק ממערכת רחבה של מיסים ושירותים, שהמדינה בחרה לקיים למען רווחתם של האזרחים.<sup>277</sup>

לפי הבנה זו, גם הכסף שמופנה לצדקה הוא כמו כל חוב שהאזרח חייב למדינה. על כגון זה נאמר (מנחות פב, א): "כל דבר שבא בחובה אינו בא מן המעשר", ו"אין אדם פורע חובו במעשר עני". וכך פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו הי"ז): "מעשר עני... אין פודין בו שבויים... ואין נותנין ממנו דבר לצדקה". ומבאר הבית יוסף (יו"ד סי' שלא): "היינו לומר שאם פסקו עליו בני העיר צדקה לא יתן להם מעשר עני, שנמצא פורע חובו במעשר עני".

על דעה זו חולק הב"ח (שם):

משמע דסבירא ליה [=לבית יוסף] דאם לא פסקו עליו כבר צדקה, יכול לתת ממנו לכיס של צדקה. ולי נראה דאפילו לכיס של צדקה אינו רשאי ליתן, דעיקר המצווה היא שיתן בעל הבית מעשר עני לעניים מלבד מה שנותן הגבאי לכל עני ועני בכל ערב שבת מקופה של צדקה, ואם יתן לכיס של צדקה לא יתנו לעניים אלא קצבתן.

אולם, הוא מחלק בין מעשר עני, הניתן מן התוצרת החקלאית, לבין מעשר כספים, וכותב:

מיהו אין זה אלא במעשר עני מזרע הארץ, שהיא מצוות עשה מן התורה; אבל מה שאדם מעשר ממה שמרוויח במשא ומתן ככספים ושאר רווחים - אינו בכלל זה, ויכול ליתן ממנו לצדקה ולפדיון שבויים; שהרי אינו חייב בה לא מן התורה ולא מדרבנן.

אפשר לומר שלדעתנו מצוות צדקה מתקיימת גם במה שגובים ממנו לצורך הצדקה הציבורית. אולם אפשר לומר בדעתו שאכן הוא לא מקיים בכך מצוות צדקה, אלא שהקלו במעשר כספים מאחר שאינו חובה הלכתית אלא מנהג טוב.

ואכן חתנו, ה"ט"ז (יו"ד סי' רמט ס"ק א), סובר שאין להחשיב את כספי המיסים כצדקה:

וכל שכן לפרוע בהן מיסים דאסור, דאיתא בפרק קמא דבבא בתרא, שאפילו מה שאומות העולם נוטלין בזרוע נחשב לצדקה, מכל מקום מקרי זה פורע חובו מן הצדקה. תדע, דהא גם במה שאדם זן בניו הקטנים אמרינן בפרק נערה שנתפתתה (כתובות נ, א) דהוי בכלל "עושי צדקה בכל עת", וכי סלקא דעתך שיוציא אדם מעשר שלו לזון בניו הקטנים?<sup>278</sup>

277. מעמדו של הביטוח הלאומי בהלכה נדון בהרחבה לקמן, פרק ח, 7.

278. כך הוא פוסק גם ביחס למעשר עני (יו"ד סי' שלא ס"ק לב), ולדעתו דינם שווה. בהשוואה זו הוא מתבסס על דברי הרמ"א שם (סע' קמו), שכתב: "הרב המחבר הזה השמיט כל דיני מעשר עני, שכתב הטור שיש

לדעתו, כל דבר שאדם מחויב בו מכוח חוק - בין אם הוא ציבורי ובין אם הוא הלכתי - אינו יכול לשלם מכספי מעשר. וצריך לומר שחוק זה אינו נחשב ככפייה על הצדקה אלא יוצר חיוב עצמאי. ומכאן שהצדקה הקהילתית אינה נחשבת 'ידא אריכתא' של היחיד, והיא מצווה ציבורית נפרדת מן המצווה האישית, וקל וחומר הוא לצדקה הממלכתית.

השאלה אם אפשר להחשיב את כספי המיסים ואת תשלומי הביטוח הלאומי כחלק ממעשר הכספים נידונה למעשה בדברי הפוסקים בדורות האחרונים.<sup>279</sup>

פוסקים רבים סוברים שאכן ניתן להחשיב את החלק הזה של המיסים כמעשר. כך כתבו: הרש"ז אויערבך (חוברת 'קול תורה' גיליון לט עמ' פח; מובא בספר 'מעשר כספים', פרק כד, סעיף יא, עמ' קצט); הר"ש אלישיב ('יד מלכים' עמ' תעד); שו"ת מנחת יצחק (ח"ה סי' לד אות י); הרא"י וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' א פרק ה); הרנ"א רבינוביץ' (שו"ת שיח נחום סי' סה, עמ' 223); חשוקי חמד (ב"ב ט, א ד"ה ונוגשייך צדקה) בשם ראשון לציון (סי' רמט). וכך עולה גם מדברי הר"ע הדאיה (שו"ת ישכיל עבדי ח"א, יו"ד סי' יג סעי' ד אות ז) והרח"ד הלוי (שו"ת עשה לך רב ח"א סי' סה).<sup>280</sup> פוסקים אלה אינם מתייחסים במישרין לשאלה שהעלינו, אבל ההסבר האפשרי היחיד לדבריהם הוא שהמדינה איננה אלא זרוע ארוכה של היחידים לקיומה של מצוות צדקה. הרב שלמה אבינר ('יודעי צדק' עמ' 203) מסכים עקרונית עם גישה זו, וכותב:

יש אומרים שאפשר להחשיב בתור צדקה מיסים המיועדים לסעד אם מתנה שמפריש לכך... לכאורה, הדעה הראשונה דומה למה שהזכרנו לעיל על סדרי גביית צדקה בכפייה. ובאשר לתנאי בשעת הפרשה, גם הוא שייך לבעיית המודעות שהזכרנו. והדעה השנייה, אף היא מובנת. לא ייתכן שגמילות החסד תצטמצם במיצוי החובה. אני עושה מה שאני חייב ולא יותר... ברור שמה שאני חייב לשלם על פי חוקי המדינה, אני משלם, ונוסף לכך אנו עושה מיוזמתי עוד גמילות חסד עם כספי. בסיכום, מידי מחלוקת לא יצאנו.

לעומת גישה זו, ישנם אחרונים שפסקו שאין להחשיב את תשלום המיסים כחלק מן המעשר:

הרב יעקב ישעיהו בלויא ('צדקה ומשפט' פרק ו הע' כט, ושם פרק ה הע' לו) נוקט כך, אולם הוא אינו מעלה טענה עקרונית אלא טענה טכנית, שמאחר שלא כל המיסים עוברים

ללמוד מהם הרבה דיני צדקה הנוהגים האידנא".

279. הרב אברהם מרדכי אלברט, בספרו 'מעשר כספים' (פרק ג), מביא תקנות מימות הראשונים לתת את המעשר או את חציו לקופת הצדקה של הקהילה. אולם נראה שתקנות אלה חייבו את האנשים להפריש מעשר כספים ולא התייחסו לאנשים שהפרישו מעשר ממילא ובאו לחייב אותם להעביר את המעשר לקופת הקהילה.

280. ועי' שמע שלמה (להר"ש עמאר, ח"ג, זרעים סי' כב); ומאמרו של הרב פרופ' דרור פיקסלר, "כיצד מחשבים את מעשר הכספים?" ('תחומין' ל, עמ' 374).

לעניים, אלא למימון של שאר צורכי המדינה או של דברים שאף הנותן נהנה מהם, אין לראות מס זה כחלק מכספי המעשר.<sup>281</sup> וכך נכתב גם בשו"ת מלמד להועיל (יו"ד סי' קב):

ואף על גב דהקהל מוציאין הרבה ממעות הנתונה לצורך העניים וללמוד הילדים, מ"מ, כיוון שיש בכלל הוצאת הקהל ג"כ הרבה דברי הרשות - א"כ מי שמוסר מעות להקהל הוא כמי שמתנה עמהם להוציאן לדברי הרשות, דקיי"ל "אין ברירה"...

לעומת דעה זו, יש פוסקים השוללים עקרונית הסתמכות על המיסים כחלק מן המעשר.<sup>282</sup> וכך כותב הרב עזרא בצרי ('דיני ממונות' ח"א, שער יב, פרק ג, הע' 9):

ואף שהכנסות ביטוח לאומי ניתנים למקרה סעד, לזקנים וכיו"ב, אין יכול להוריד מס זה ולחושבו כמעשר ממש, כיוון דהוי מס עליו וחייב לתת. הא קי"ל כל דבר שבחובה אינו בא מן המעשר, וכמו שהאריך בזה בבית דינו של שלמה.

כך כתב גם הרב יעקב אריאל, בתשובה שפורסמה באינטרנט:<sup>283</sup> "ניכויי המס אינם נחשבים לצדקה... משום שאדם חייב אותם בלאו הכי". ובמאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 351) הוא כותב: "הפרט לא יוצא ידי חובה גמורה בצדקה הממסדית הנגבית ממנו כמס. עליו לפתוח את הלב בעצמו".<sup>284</sup> בכך הוא הולך לשיטתו,<sup>285</sup> שחובת המדינה בצדקה עומדת בפני עצמה כמצווה ציבורית שאיננה נמשכת מחיובם של היחידים.<sup>286</sup>

את זה שהמדינה לא רואה את עצמה כמי שבאה לכפות על היחידים את קיום מצוות הצדקה שמוטלת עליהם ניתן להוכיח מכך שהיא גובה מיסים גם ממי שנותן צדקה, ואף אם הוא נוהג לתת חומש מנכסיו; ולכל היותר היא נותנת החזר מס חלקי על תרומות שניתנו לעמותות המוכרות על ידה.

ישנה גם דעת ביניים, המבחינה בין חובות שונים שהמדינה מטילה על האדם. הרב אלחנן פרץ כותב בספר 'מעשה הצדקה' (סי' יח), שאין לראות את תשלום המיסים כמעשר כספים. בראשית דבריו הוא מחלק בין מה שאדם מחויב לשלם בלי קשר

281. וכך כותב גם הרב שלמה אבינר ('יודעי צדק', עמ' 277).

282. ועי' בספרו של יואל פלורסהיים, 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 55).

283. באתר 'ישיבה': <https://www.yeshiva.org.il/ask/852>

284. ושם (עמ' 349), הוא מבחין הבחנה חריפה בין הצדקה הפרטית לבין הצדקה הממלכתית: הפרט אחראי לעזור לעניים, ואילו המדינה אחראית לכך שלא יהיו עניים.

285. לעיל, סע' 2.

286. לעומת זאת כתב הרב אריאל בספרו 'יושב אוהלים' (עמ' 245) על הצדקה הקהילתית: "מחובתם ומסמכותם של פרנסי העיר להטיל מס צדקה... זהו חוב, אך ניתן לנכותו מכספי מעשר כספים". ואכן מסתבר שלדעתו הצדקה הקהילתית נמשכת מן המצווה האישית, אבל הצדקה הממלכתית עומדת בפני עצמה.

לשאלה אם נתן צדקה, לבין כפייה מכוונת על הצדקה. ועל פי חילוק זה הוא כותב:  
ובזה מבואר היטב למה תשלום לביטוח לאומי לא נחשב לצדקה, והרי מחלקים  
הם ממון לענייני צדקה ומצווה... כי ביטוח הוא חיוב גמור יהיה אשר יהיה, גם  
אם אדם נתן כבר לצדקה.

הוא מקשה על עצמו:

ולפי חילוק זה, אם ב"ד יחייבו לצדקה בדרך זו, ויאמרו: חייב כל אדם לתת  
לצדקה שאנחנו קבענו, וגם אם יתן לצדקה אחרת אנו מחייבים אותו, אפשר  
שלא יוכל לתת ממעשר. והוא קצת תמוה.

ובתשובתו הוא מחלק בין מס כללי לבין מס שכל מטרתו היא צדקה:

נתינת מיסים אין עיקרם לצדקה אלא לעשות רצון המלכות; אבל בית דין  
הכופין אדם, עיקר הכפייה מתייחסת לצדקה, ולכן שפיר אפשר לתת מכסף  
מעשר. ולפי זה הביטוח לאומי נחשב לצדקה.

מדברי רוב מכריע של הפוסקים שהבאנו עולה שהם לא רואים חיוב עצמאי של  
המדינה בצדקה המנותק מן החובה האישית של כל אחד מן האזרחים, ולכן הם סוברים  
שמה שהמדינה גובה לצורכי צדקה נחשב ככפייה על מצוות הצדקה האישית. ומכאן  
עולה שאינם רואים את הצדקה הממלכתית כחובה הלכתית העומדת בפני עצמה.

דיון זה מעלה שאלה נוספת: אם אותו חלק במיסי המדינה המופנה לצורכי צדקה  
מוגדר כצדקה הנגבית בכפייה ולכן הוא מוכר כחלק ממעשר הכספים, האם אותו  
עיקרון יהיה קיים גם בכיוון ההפוך, לחישוב "חומש" ואם יתברר לאדם שהמדינה  
לוקחת ממנו 15% מהכנסתו (ברוטו) לצורכי צדקה, האם אסור לו לתת יותר מ-5%  
נוספים? עוד יש לשאול, האם יש להגביל את סמכותה של המדינה לגבות מס לצורכי  
צדקה כך שלא תגבה יותר מ-20% מהכנסתו של האדם? הדיון בשאלה זו - לקמן  
(פרק יג, 5).

## 6. מסקנה

שאלת הצדקה הממלכתית שנויה במחלוקת. מבחינה מספרית, מבין הפוסקים  
בדורות האחרונים שעסקו בשאלה זו ברמה העקרונית ניתן לראות שיש יותר  
המצדדים בה מאשר המתנגדים לה; אולם רוב פוסקי ההלכה לא התייחסו אליה כלל.  
ואילו כאשר עוסקים בשאלה המעשית, איך להתייחס למיסי המדינה בדיני מעשר  
כספים, רבים הם אלה שעולה מדבריהם שהם שוללים את רעיון הצדקה הממלכתית.  
מיעוט ההתייחסות הישירה לשאלה זו מקשה מאוד על הכרעה על פי רוב מבין  
הפוסקים, במיוחד כאשר הראיות לכך הן חלשות למדי ויש סברות חזקות גם לצד

השני. ומכיוון שהדיון נובע מן הצדקה הקהילתית, שמקובל יותר לומר שחיובה הוא מתקנת חכמים,<sup>287</sup> הרי לפנינו ספק בדרבנן, שדינו לקולא.

אולם, גם אם נכריע שמכוח משפטי המלוכה אין חובה בצדקה ממלכתית, ייתכן שהדבר נדרש משיקולי תועלת או מכוחו של המשטר הדמוקרטי.<sup>288</sup>

בסופו של דבר, לפחות מכוח הספק, לא מוטלת על המדינה חובה הלכתית לעסוק בצדקה, אולם יש ערך מוסרי גדול בכך שהמדינה תיקח אחריות על נושא חשוב זה, במקום ובהקשר שבו הדבר מביא תועלת. תועלת זו צריכה להיבחן גם ברמה הערכית וגם ברמה המעשית.

## ח. כבוד האדם ואחריותו

בפרק זה נבחן את היתרונות והחסרונות היחסיים של הצדקה הממלכתית מול הקהילתית, מנקודת המבט של המקבלים - איזו דרך תשמר ותטפח יותר את כבודם ואת עצמאותם האישית.

### 1. כבוד הבריות ומניעת בושה

לשמירה על כבודו של כל אדם, כמי שנברא בצלם אלהים, יש ערך גדול בהלכה,<sup>289</sup> עד כדי כך שחז"ל אמרו: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה".<sup>290</sup> ערך זה בא לידי ביטוי מיוחד בהלכות צדקה.

אחת ההשלכות שיש לערך השמירה על כבוד הבריות היא הזהירות מלגרום לאדם בושה וביזיון. וכך כותב רש"י (שמות כ, כג) על האיסור לעלות במעלות אל המזבח:

הרחבת הפסיעות קרוב לגילוי ערווה הוא, ואתה נוהג בהם מנהג ביזיון. והרי דברים קל וחומר: ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על ביזיון - אמרה תורה, הואיל ויש בהם צורך, לא תנהג בהם מנהג ביזיון; חברך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על ביזיונו, על אחת כמה וכמה.

מתוך כך מצאנו בדברי רבותינו תקנות רבות שמטרתן מניעת בושה מאנשים בכלל ומעניים בפרט.<sup>291</sup> ולדעת הר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה י"ד ח"א סי' קמט), הצדקה

287. ע"י לעיל, פרק א, 2.

288. ע"י לעיל, פרק ו, 7-8.

289. הרחיב על כך, עם מקורות רבים, הרב נפתלי בר אילן, בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' קנח, עמ' 762-767).

290. ברכות י"ט, ב; שבת פ"א, ב; שם צ"ד, ב; עירובין מא, ב; מגילה ג, ב; בבא קמא ע"ט, ב; מנחות לז, ב; שם לח, א; ירושלמי נזיר פ"ז ה"א.

291. משנה (תענית כו, ב; וגמרא שם לא, א); תוספתא (נידה פ"ז הט"ז-ה"יז; מובאת בגמרא, מועד קטן כז, א); גמרא (פסחים פ"ב, א; סוטה לב, ב; בבא בתרא קכ"א, א). וכן בראשונים: רמב"ם (הל' אבל פ"ד ה"א); שם פ"ג ה"ז); תוס' (בבא בתרא עד, א ד"ה פסקי); ראב"ן (כתובות נד, ב); ראב"ה (ח"א ברכות סי' צא, ח"ד



הציבורית נועדה "לחלק להעניים כדי שלא יצטרכו לחזור על הפתחים להתבזות". אחד היתרונות הבולטים של הצדקה הממלכתית הוא מניעת הבושה מן המקבלים. הדבר נובע משני דברים: הראשון שבהם הוא שבצדקה הממלכתית העניים אינם נדרשים להתדפק על דלתי נדיבים ולבקש מהם סיוע, ובמקום זה הם יכולים לפנות למשרדים ממשלתיים שזהו תפקידם. השני הוא שבצדקה הממלכתית המקבלים מרגישים שמה שהמדינה נותנת ניתן להם בזכות ולא בחסד, ואילו הצדקה הקהילתית נתפסת כ"טובה" שהתורמים עושים עם הנזקקים בתור 'לחם חסד'.<sup>292</sup> בהקשר זה ידועה הסיסמה: "צדק ולא צדקה", שהפנמה שלה בתודעה הציבורית מונעת מן המקבלים את תחושת ההשפלה שיש באכילת 'לחם חסד'.

הפסיקה בבג"ץ 'קיום בכבוד' עיגנה את חובת המדינה ב'חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו', ומכוחו דרשה לספק לכל אדם תנאי קיום שייכבדו אותו. על כך כתב פרופ' בנימין פורת במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי" ('משפטים' כרך נא, עמ' 389-388):

שופטי בג"ץ גזרו את הזכות לביטחון סוציאלי מן הזכות לכבוד. אך נראה כי המשפט העברי מצביע על קשר הפוך בין השניים, ולפיו סיוע הרווחה לעני דווקא עלול לפגוע בכבודו; ונדרשת אפוא רגישות מיוחדת לאיתור דרכים לסייע לעניים באופן שישמור על כבודם ולא ירמוס אותם.<sup>293</sup>

קבלת צדקה כרוכה מעצם טיבה בבושה גדולה. וכך נאמר בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ב): "דבית ר' ינאי אמרין: הנוער משנתו צריך לומר... ואל תצריכנו לידי מתנת בשר ודם ואל תמסור מזונותינו בידי בשר ודם, שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה". את הזהירות שלא לבייש את מקבלי מתנות העניים אנו רואים כבר במגילת רות (ב, טו-טז): "ויצו בוועז את נעריו לאמור, גם בין העומרים תלקט, ולא תכלימוהו. וגם שול תשולו לה מן הצבתים, ועזבתם וליקטה ולא תגערו בה".

גם בהלכה מצאנו מקורות רבים המורים לתת את הצדקה לעני בדרך שתגרום לו מינימום בושה.<sup>294</sup> וכך נכתב במשנה (שקלים פ"ה מ"ו):

שתי לשכות היו במקדש... לשכת חשאי - יראי חטא נותנין לתוכה בחשאי, ועניים בני טובים מתפרנסין מתוכה בחשאי.

סי' תתקטו); יד רמה (סנהדרין ע, ב ד"ה אכל). וכך באחרונים בהלכות פורים (שו"ת חתם סופר או"ח סי' קצו; הרי"מ חרל"פ, 'מי מרום' כרך ה - לפורים, עמ' יט; שו"ת אור לציון ח"ד, הערות פרק נט. ועיי' שו"ת מהרי"ל דיסקין, קונ"א אות ה סי' לד).

292. על כך נאמר בירושלמי (ערלה פ"א ה"ג): "אכיל מן חבריה בהית [=פוחד ונרתע] מסתכל ביה".

293. הוא הרחיב על כך בהמשך המאמר (עמ' 435).

294. עיי' בספרו של הרב נפתלי בר אילן 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ('ח"ג סע' רסח, עמ' 1309-1308).

דרך אחרת לנתינה מכבדת מופיעה שם בירושלמי (שם ה"ד):

אמר רבי יונה: 'אשרי נותן לדל' אין כתיב כאן, אלא "אשרי משכיל אל דל" (תהילים מא, ב) - זה שהוא מסתכל במצוה היאך לעשותה. כיצד היה רבי יונה עושה? כשהיה רואה עני בן טובים שירד מנכסיו, היה אומר לו: בני, בשביל ששמעתי שנפלה לך ירושה ממקום אחר - טול [=הלוואה] ואת פורע [=כשתקבל את הירושה]. מן דהוה נסיב, הוה א"ל: מתנה היא לך.

הדרכים שמובאות במשנה ובירושלמי לא נועדו לספק את צורכיהם של כל העניים, אלא דווקא של "עניים בני טובים", דהיינו: עשירים שירדו מנכסיהם, שסבלו מבושה קשה בהרבה מאשר מי שגדלו בעוני.<sup>295</sup>

לעומת זאת, בתלמוד הבבלי (שבת קד, א) ההקפדה על נתינה בצנעה היא כלפי כל העניים: "ומאי טעמא מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל? - דליתן ליה בצניעה, כי היכי דלא ליכסיף מיניה". את דברי הגמרא מסביר הרב קוק זצ"ל (עין איה שם, יב, טז):

וחובתו של הנותן היא לשמור את יסוד הכבוד של המקבל, כדי שלא להשפיל את הערך הנאצל של מידת הצדקה, שבאמת היא מעולפת כולה בכבוד והדר. וההתאמצות מוכרחת להיות רבה, שלא ילווה עמה שום צל של גרעון הכבוד, וק"ו של ביזיון וכיסופא.<sup>296</sup>

רבנו בחיי (בראשית כב, א; כד הקמח, ערך 'אורחים') כותב על פי המדרש (שוחר טוב תהילים מזמור קי): "ד' פתחים היו לו לביתו של אברהם והיו לד' רוחות העולם, וכל מי שנכנס בפתח זה יוצא בפתח אחר כדי שלא יתבייש מפני עוברי דרכים".

במסכת כתובות (סז, ב) מובאים כמה סיפורים שמהם עולה החשיבות הגדולה של מניעת הבושה בצדקה,<sup>297</sup> עד כדי המעשה הקיצוני של מר עוקבא ואשתו, שנכנסו לתוך תנור חם כדי שלא לבייש עני.<sup>298</sup> ושם נאמר:

ומאי כוליה האי? ... נוח לו לאדם שימסור עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבריו ברבים. מנלן? מתמר, דכתיב (בראשית לה, כה): "היא מוצאת".

295. כך נאמר שיש לספק "אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות סז, ב), ומסופר על הילל שעשה זאת "ל עני בן טובים". על כך כתב השטמ"ק (שם ד"ה אפילו): "בעשיר שירד מנכסיו ולא התפרסם עדיין, כדי שלא יתבייש".

296. וכן בעין איה (ברכות ט, קיז), על נתינת הצדקה: "שתהיה בשימת לב שלא יפול רוחו של המקבל באופן שיאבד ע"י קבלתו את כבוד נפשו".

297. וכך כותב גם רש"י (יבמות ק, א ד"ה מעשר עני), כשהוא מסביר את טעמן של הלכות הנתינה: "מעשר עני אין מתחלק בגורן אלא בתוך הבית, כדכתיב 'לגר ליתום ולאמנה [ואכלו בשעריך ושבעו]' (דברים כו, יב). ועוד, משום דלא ליכספו עניים".

298. כהשלמה לכך נאמר בגמרא (תגיגה ה, א) שיש להימנע מלתת לעני צדקה בפרהסיא, באופן המבייש אותו: "כי את כל מעשה האלהים יבוא במשפט על כל נעלם [אם טוב ואם רע]" (קהלת יב, יד)... מאי "אם טוב ואם רע"? אמרי דבי רבי ינאי, זה הנותן צדקה לעני בפרהסיא. כי הא דרבי ינאי חזייה לההוא גברא דקא יהיב זוזא לעני בפרהסיא - אמר ליה, מוטב דלא יהבת ליה מהשתא דיהבת ליה וכספתייה".

הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ו, מז) כותב על חשיבותה הרבה של השמירה על כבוד הבריות, בביאורו למימרה זו:

ההכרה האמיתית של חיי כבוד אנושי והגועל לחיי ביזיון הוא יסוד העולם, כי הוא מרומם את רוח האדם להכיר נועם הכבוד האמיתי של שלמות וכשרון אמת בחכמה ובדעת האלהים וכבודו ודרכיו. על כן ראוי לאדם שיכיר כי ערך החיים עומדים בעצמם רק בהיותם מחוברים עם רגש הכבוד האנושי, אבל כשיתלווה עמם אובדן הכבוד האנושי אינו נחשב לחיים אנושיים... ובנפול כבוד חבירו ברבים, כבר הוא אובד מדרגתו וערך חייו.

על פי זה פוסקים הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ח-ה"י"ב) והשו"ע (יו"ד רמט, ו-יג), כשהם מונים את שמונה המעלות בצדקה:

פחות מזה - הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה, כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש, שהיו הצדיקים נותנים בה בחשאי והעניים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי. וקרוב לזה הנותן לתוך קופה של צדקה...

פחות מזה - שידע הנותן למי יתן ולא ידע העני ממי לקח, כגון גדולי החכמים שהיו הולכין בסתר ומשליכין המעות בפתחי העניים...

פחות מזה - שידע העני ממי נטל ולא ידע הנותן, כגון גדולי החכמים שהיו צוררים המעות בסדיניהן ומפשילין לאחוריהן ובאין העניים ונוטלין כדי שלא יהיה להן בושה.

פחות מזה - שיתן לו בידו קודם שישאל.

פחות מזה - שיתן לו אחר שישאל.

הרמב"ם מוסיף (שם ה"ה):

ואסור לגעור בעני או להגביה קולו עליו בצעקה, מפני שלבו נשבר ונדכא, והרי הוא אומר (תהילים נא, ט): "לב נשבר ונדכה אלהים לא תבזה", ואומר (ישעיהו נז, טו): "להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". ואוי למי שהכלים את העני, אוי לו; אלא יהיה לו כָּאָב, בין ברחמים בין בדברים, שנאמר (איוב כט, ז): "אב אנוכי לאביונים".

עוד נאמר בגמרא (שבת סג, א):

אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש: גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס [רש"י: מעות ומלאי להשתכר בהן למחצית שכר] - יותר מכולן.

ומפרש רש"י: "גדול המלווה - לפי שאין העני בוש בדבר".<sup>299</sup>

299. וכן: רמב"ם (ספר המצוות, עשה קצז); ספר החינוך (מצווה טו); ב"י (יו"ד סי' רמט ד"ה ומ"ש ואם אין בידו).

מרחיב על כך הרש"ר הירש (דברים טו, ח):

כי ההלוואה מסייעת לנתמך להמשיך לעבוד לפרנסתו, וקבלת ההלוואה איננה גורמת לו תחושת השפלה.<sup>300</sup> והוסיפו שם (=בגמרא): "ומטיל בכיס יותר מכולך"; אם בעל נכסים מבקש לסייע לאדם בפרנסתו, ייעשה שותף לעסקו על ידי שישתתף במימון העסק... והוא מאפשר לו לעבוד לפרנסתו, ובצורה זו אין הוא פוגע בו כל עיקר.

כך נאמר גם במדרש (לקח טוב, פר' ראה דף כד, ב):

"והעבט תעביטנו" (דברים טו, ח) - כדי להגיס דעתו. מיכן אמרו חכמים: עני שאין לו במה להתפרנס, ואינו רוצה ליטול מן הציבור - אומרים לו: הבא משכון, שלא יתבייש ליטול.

על פי זה כותב המאירי (שבת שם, ד"ה מצוות הצדקה):

"גדול המלווה לעני יותר מן הצדקה" - מפני שאינו בוש בדבר כלל, אלא שיהא לבו [=של המלווה] שלא לבקש ממנו, יפרע כשירצה. "והמטיל בכיס יותר מכולם" - שממציא לו רווח ומכין לו פרנסה דרך כבוד.

עיקרון זה בא לידי ביטוי גם בדברי הפוסקים.

על קהילה שהתחכמה להימנע מלסייע לנזקקים באמצעות ביוש שלהם, כתב מהר"י מינץ בתשובה (סי' ז):

על דבר הכנסת אורחים על פי פתקין הנחלקין מן הקלפי כפי ההזדמנות. ויש מהם אומרים שהאורח יקח הפתקה מן הקלפי ולא הפרנס, כדי שיתבייש העני ולא יוסיף לבוא עוד... חלילה וחס, לתקן תקנה לבייש העני ולזלזלו.

לאחר שהוא מביא את הסיפור שהבאנו לעיל על מר עוקבא ואשתו, הוא מסכם:

על כן לאו הדור עד כמה צריך אדם להיות נזהר שלא לבייש שום אדם, שהרי זה העני רצה להיות מבויש, מכל מקום ברחו והכניסו את עצמן למקום מסוכן. ומייתי ראייה על זה דכדין עשו מן המקרא.

מכאן עולה שנדרש למצוא כל דרך שתביא לכך שהעני לא יתבייש בצדקה שהוא מקבל.

לאור זה התפתחה התפיסה שנדרש לשנות מן השורש את הגישה לסיוע לנזקקים. תפיסה זו באה לידי ביטוי במאמרו של הרב אברהם גיסר "בין צדקה לצדק חברתי - שיח הזכויות בראי התורה" ('צהר' יט, עמ' 39):

ועי' במה שכתב על כך הרב יהודה זולדן ('שבות יהודה וישראל' עמ' 442-444).  
300. המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הצדקה פרק ב) מדבר על ארבעה דברים: חיסרון ופחיתות, גנאי וביזיון.

ההבדל המהותי בין צדק לצדקה הוא במעמדו של המקבל. צדקה היא חובתו של כל אחד ואחד מישראל... אבל לנצרך אין מעמד משפטי המאפשר לו לקבל בדין ולהכריח את הנותן לתת לו. אמנם, פשוט הוא שאם היה בא עני ותובע את גבאי הצדקה לדין תורה וטוען שהפלו אותו לרעה וכדו', ודאי שהיו פוסקים לו שיתנו לו. ואף על פי כן, מצבו הוא כשל פושט יד אשר הוא אסיר תודה למיטיביו. לא כן הדבר בצדק חברתי. כאן אנו מחלצים את הנצרכים מעמדה של מסכנות ומעבירים את השיח הנוגע למעמדם לשיח של זכויות... שמירת כבודו ומעמדו של האדם הוא מעשה החסד הגדול ביותר... הצדקה מביאה את האדם לידי תלות ולידי נמיכות קומה, ואילו מדיניות של חסד ואחריות חברתית מכבדת את כל שותפיה.<sup>301</sup>

## 2. התנשאות הנותנים

מעבר לתחושת הבושה, קבלת הצדקה גם כופפת את קומתו של המקבל בפני הנותן שמתנשא עליו בכך. על תחושה זו כותבת ד"ר יעל וילפנד בן שלום בספרה "גלגל הוא והוא עובר על הכול" (עמ' 260-259):

בראון הדגיש שהבישופים צברו כוח באמצעות תמיכתם בעניים, וכך הרחיבו את רשת הפטרונות שלהם: "כדי לבסס את כוחו כמנהיג מקומי, היה הבישוף חייב לעזור לאנשים פגיעים העלולים לרדת מנכסיהם...". פטרונות הייתה מוסד חשוב בעולם הרומי. קשר זה הדגיש את ההיררכיה המובנית בין מי שנותן למי שמקבל, כפי שכתב ריצ'רד הורסלי: "שורשיה של מערכת הפטרונות נטועים בערך הרומי הבסיסי, שלפיו כבוד ויוקרה, שלהם כולם משתוקקים, נובעים מהיכולת לתת לאחרים את מה שהם צריכים או רוצים"... במערכת החברתית הזאת קיבל הפטרון כבוד ויוקרה בתמורה לסיוע לרווחתו של הקליינט. כך, למשל, הקליינטים חיכו כל בוקר בחדר הכניסה של מגינם או הפטרון שלהם כדי להביע מחווה של כבוד.<sup>302</sup>

דעת חז"ל הפוכה לגמרי מגישה נוכרית זו.<sup>303</sup> איננו מוצאים בהלכה חובה של העני לבטא את הכרתו בחסדו של הנותן ולהביע לו את תודתו. להפך, על בעל הבית להכיר תודה לעני על כך שזיכה אותו במצוות הצדקה. וכך נאמר במדרש (רות רבה ה, ט):

תני בשם ר' יהושע: יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעל הבית, שכן אמרה רות לנעמי (רות ב, ט): "שם האיש אשר עשיתי עמו היום". ולא

301. בגרסה מאוחרת של המאמר, שפורסמה בחודש חשוון תשע"ד באתר 'כיפה', תחת הכותרת "כשרות חברתית", הוסיף הרב גיסר: "צדק בצדק - פירושו, צדק מוסרי וחברתי מתוך ראיית הצרכים כולם ומתוך רגישות, כדי שהחלשים ישגו את צרכיהם בצדק ולא רק מתוך חסד ורחמים".

302. עמד על כך גם פרופ' בנימין פורת ('צדק דלים', עמ' 144).

303. עי' במאמרו של מייקל וורצל "ביטחון ורווחה" ('מבקשי צדק', עמ' 367).

אמרה 'אשר עשה עמי' אלא "אשר עשיתי עמו". הרבה פעולות והרבה טובות עשיתי עמו בשביל שהאכילני פרוסה אחת.

על שימוש בצדקה במטרה לרומם את שמו של הנותן נאמר בגמרא (בבא בתרא י, ב):  
נענה רבן גמליאל ואמר: "צדקה תרומם גוי" (משלי יד, לד) - אלו ישראל... "וחסד לאומים חטאת" (שם) - כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתייהר בו, וכל המתיהר נופל בגיהנום.<sup>304</sup>

מדברי המאירי שם (ד"ה צדקה) עולה שהכוונה היא להתפארות על העניים:  
יש מדרגה אחרת בצדקה אלא שאינה ראויה למנות, והוא, הנותן לקנות לו שם ולהתגדל ולפרסם עצמו עליהם [=על העניים]. וזו אינה מידת ישראל, והיא מידה מגונה עד למאוד. לא דיו שאינה נחשבת בצדקה אלא שהוא נקרא חוטא, ועליה נאמר: "וחסד לאומים חטאת".

בהענקת 'לחם חסד' יש התנשאות, אולם במתן 'צדקה' יש גישה אחרת, המכבדת יותר את המקבל כשהיא רואה אותו כ'ראוי לטוב'.<sup>305</sup>

על נקודה זו עמד גם הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ט, קיז) כשהוא מבאר את המעלות הראויות להיות בצדקה של איש גדול, והוא כותב על המעלה העליונה:  
הכי נכבד, שלא יאבה גם הכרת טובה מהמקבל בנתינתו ותמיכתו... כי היה ממציא אופנים שיהיה אפשר למשקל בליליא בצינעה.

הרב מוסיף:

וביותר, כי רבים מהנדיבים תתערב לפחות תאוות הרגש שיהיו הם הנותנים עם רגש נדיבתם. וההוראה על עומק הנדיבות שאינה כי אם מתוצאות נפש טהורה, הוא באשר "שדי אבראי", שלא יהיה מורגש כלל שהוא הנותן והמשפיע, ושאפילו בעצם הנתינה עצמה לא ימשך לו אותה ההנאה הבאה אל הנותן מצד שהוא נותן.

לא זו בלבד שיש לדאוג לכך שהעני לא יחוש את עצמו במעמד נחות מול הנותן, אלא גם שהנותן עצמו לא יתפוס את עצמו כמי שנמצא במעמד גבוה מול העני. צדקה צריכה להינתן באופן כזה שימנע תחושת עליונות של הנותן על פני המקבל. וכך כותב הסמ"ק (מצווה רמח): "וצריך ליתנה בסתר, ולא יתפאר בצדקה ולא יתייהר בה".<sup>306</sup>

הרב קוק זצ"ל כותב על כך בחריפות (עין איה, מעשר שני סי' יח):

304. וכך כותב הרמ"א (יו"ד רמט, יג): "ועל כל פנים לא יתפאר האדם בצדקה שנותן. ואם מתפאר, לא די שאינו מקבל שכר, אלא אפילו מענישין אותו עליה".

305. עי' בהרחבה לעיל, פרק ה, 2, ולקמן, סע' 10.

306. וכן באורחות חיים (דין צדקה לד, א).

העוזר והתומך יוכל להשחית מוסר נפשו אם יחוש בעצמו שהוא הוא העוזר והמושיע, שאם כן, מה רם הוא ונישא, ומה ישפלו בעיניו אלה נמוכי החיל, שהם נזקקים לעזרתו! מידה זו, שיש בידה להשחית כל חלקה טובה שבכל מעשה הצדקה.<sup>307</sup>

פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי" (משפטים, כרך נא, עמ' 432, הע' 210), כותב בשם האתרופולוג והסוציולוג רוברט מוס:

הענקת מתנה לאזלת יוצרת חיוב להענקת מתנה בתמורה. כשהמקבל אינו עושה זאת, נוצר חוב שלא נפרע, המתבטא במערכת יחסים של כפיפות בין המקבל לנותן. מוס מנתח את יחסי הפטרונות הנוצרים סביב מערכות הסיוע שהקהילה מעניקה לעניים, כדוגמת מוסד הצדקה.

ומכאן שהכפיפות אינה תלויה בכוונת זדון של הנותן, והיא נובעת מעצם המציאות שבה אדם מקבל טובה חומרית מזולתו.

המענה שהתורה נותנת לכל זה ברמה העקרונית, מעבר לפתרונות מעשיים כמו 'מתן בסתר', הוא בהדגשה של השותפות שבין הנותן לבין המקבל. כך כותב הרש"ר הירש (דברים טו, ח) בהמשך דבריו על מעלתו של "המטיל בכיס":

וזו היא המעולה שבדרכי גמילות חסדים, שהרי בדרך זו הוא נותן לנתמך תחושה של שוויון גמור.

הרש"ר הירש מוסיף בפירושו לספר בראשית (יה, יט), שזוהי הגישה הראויה לצדקה בכללה:

יש ומערכת החוקים של בני אברהם רואה גם את הצדקה כמשפט וכדין... את הצדקה היהודית יצווה אברהם לבניו, ולא אותה 'פרוטה לעני', המפרנסת את גאוות הנותן, ומשפילה עד דכא את המקבל... אלא דווקא אותה 'מצוות צדקה', המזכה את 'כל דצריך' באכות הנתונה לו מאת ה', הזוקפת את קומת העני בפני העשיר; ובה יודע גם העשיר, שאין הוא אלא אפוטרופוס על ממון, המגיע לעניים בדין.

הוא מוסיף כאן עוד רובד שמעקר את ההתנשאות של הנותנים, מתוך ההכרה של העשיר בכך שממונו המיועד לצדקה אינו שלו בכל המובנים. מנקודת המבט של ההנהגה האלהית, ממונו של העני מופקד בידי, ובנתנית הצדקה הממון מגיע ליעדו המקורי.<sup>308</sup>

על תפיסת ה'זכות' של העני חוזר הרש"ר בסגנון אחר בפירושו לתהילים (עב, ג):  
צדק ומשפט מבטיחים לכל אדם את הקניין שהוא זכאי לו מצד הדין, ואילו

307. ועי' במאמר "אורות החברה", פרק ג, 5 (זחי אחיך עמך', עמ' 113-112).

308. הרחבה על כך - לקמן, פרק יב, 5.

**הצדקה** מבטיחה אף למי שהוא חסר כול, אם **לא זכות משפטית**, אך זכות הבאה מכוח ה' על ברכת שדה ומרעה. קבלת הענקות אלה אינן משפילות את המקבל כי הן נישאות על ידי הכרת החובה ושביעת רצון.

'שיח הזכויות' של הרש"ר שונה מאוד משיח הזכויות המודרני. שיח הזכויות המודרני רואה את 'הזכות לקיום בכבוד' כזכות טבעית הניתנת לתביעה, ואילו הרש"ר רואה אותה כמתנה משמים.

עוד הוא כותב בספרו 'תקופות השנה' (עמ' קה-קו) בהקשר להלכות קורבן הפסח:

"איש לפי אוכלו תכוסו על השה". אבל לא היה בכך שום אובדן כבוד בהסדר זה... "נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחוט" (פסחים פט, א). אף אחד לא מוותר על עצמאותו בהצטרפות לבית אחר... אף אחד לא יהיה תלוי בשכנו על ידי השתתפותו בשולחנו. תמיד הוא יכול לסגת ולהצטרף לשולחן אחר.

אין מקום בסדר עם ה' לתלות הלוקח בנותן. העני ביותר יכול להרים את ראשו בכבוד: האדם המקבל נשאר חופשי. כשם שהעניים זקוקים לעשירים לשמירה על חייהם, כך העשירים זקוקים לעניים להגשמת חובתם! על האדם העשיר לחפש את הנזקקים כדי שיוכל להיכנס בזמן המיועד לנוכח אלהיו...

כך היה, וכך הדרך בה קהילת עם ה' בנויה. הבסיס הוא תמיד החובה של אהבה אשר מתפרסת על כל העקרונות של החוק האלהי העוסקים ביחסים בין חברתיים.

ברמה עקרונית יותר כותב הרב קוק זצ"ל (עיין איה שבת יב, טו), כשהוא מסביר מדוע על העני להמציא את עצמו לנותן:

ולשם כך באו רשמי המחשבה בתמונת הדלי"ת וסמיכותה להגימ"ל, "דלימצי ליה נפשיה" (שבת קד, א), למען הוציא מן הכוח אל הפועל את הצד המרומם של הצדקה, המאשר את נפשות בני האדם באושרה של הנדיבות ושל האהבה, שבה **משתתפים [ב]שווה שני הצדדים**, הדל וגומל החסדים ביחד. ורגש הצער הולך הוא וסר מכל התכונה הזאת של הצדקה, אע"פ שהעוני והמחסור נלווים עמה, כי "ברכת ד' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה" (משלי י, כב).<sup>309</sup>

שני הצדדים, הנותן והמקבל, הם שותפים שווים במימוש הערך הגדול של הנתנה.

309. הרב זצ"ל מעמיק במספר מקומות בהבנת תפקיד העניים בחברה, שהוא הבסיס לראייתם כשותפים ולא כמקבלים. על כך ישנה הרחבת דברים במאמר "אורות החברה", פרק ב, סע' 2 'זוהי אחיך עמך', עמ' 94-96 (שם, עמ' 104-102). ועי' בספר 'צדקה תרומם גוי' - שיחות מפי הרב צבי ישראל טאו (פרק ג), 96 וסע' 5 (שם, עמ' 102-104).



### 3. הימנעות מקבלת צדקה

לצד האזהרה של הנותנים שלא לבייש את העניים, חז"ל פונים גם אל המקבלים. וכך נאמר בגמרא (סנהדרין פא, א):

"ואל אישה נידה לא יקרב" (יחזקאל יח, ו) - שלא נהנה מקופה של צדקה, וכתוב (שם, ט): "צדיק הוא חיה יחיה".

את המימרא הזאת מבאר האורחות חיים (דין צדקה לד, ד):

ואמרו ז"ל, הנהנה מקופה של צדקה - דבר מאוס הוא לפני המקום, כשאינו רוצה לטרוח וליהנות מיגיעו, אם הוא בריא ויש לו מלאכה לעשותה ואינו עושה אלא שסומך על קופה של צדקה.

עיקרון זה אינו רק מוסרי אלא גם הלכתי. וכך כותב המאירי (בית הבחירה שם, ד"ה אסור לאדם): "ואין צריך לומר שאסור ליהנות מכיס של צדקה, רצונו לומר, מי שאינו צריך לה".

עיקרון זה מפורט במשנה (פאה פ"ח מ"ז-מ"ט):

מי שיש לו מזון שתי סעודות - לא יטול מן התמחוי; מזון ארבע עשרה סעודות - לא יטול מן הקופה... מי שיש לו מאתיים זוז - לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני... מי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם - הרי זה לא יטול.

דברי המשנה מובאים בלשונם בשו"ע (יו"ד רנג, א). ומכאן שאסור למי שאינו עני לקחת כספי צדקה, אף אם מצבו דחוק. על כך מוסיף הרמ"א (שם) כהנחיה **לנותנים**: "וכל מי שהוא עשיר, אסור ליתן לבניו, אף על פי שהם גדולים, אם הם סמוכים על שולחן אביהם". לשונו של ערוך השולחן חריפה יותר, והוא כותב כהנחיה **למקבלים** (שם רמח, ב): "דאם יש לו פרנסה פשיטא שאסור לו לקבל צדקה".<sup>310</sup>

כפי שחז"ל אוסרים לקיחת צדקה על ידי מי שאינו זכאי לה, כך הם משבחים את מי שנמנע מליטול גם כשהוא סובל ממצוקה כלכלית (פאה פ"ח מ"ט):

וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל - אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות.<sup>311</sup> וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל - אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו הכתוב אומר (ירמיהו יז, ז): "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו".

מתוך כך, הם מדריכים את העני להתאמץ מאוד כדי שלא ליטול צדקה, ואומרים (שבת קיח, א; פסחים קיג, א): "עשה שבתך חול ואל תזדקק לבריות".

310. וכן כתב הרב יעקב ישעיה בלויא בספרו 'צדקה ומשפט' (פרק ב סע' ו): "מי שיש לו הכנסה קבועה ויכול להתפרנס ממנה - אסור לו ליטול".

311. וכך נאמר בגמרא (כתובות סח, א): "המקבל צדקה ואין צריך לכך, סופו אינו נפטר מן העולם עד שיבוא לידי כך".

על פי זה מדריך הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ח):<sup>312</sup> "לעולם ידחוק אדם עצמו ויתגלגל בצער ואל יצטרך לבריות, ואל ישליך עצמו על הציבור. וכן ציוו חכמים ואמרו, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות". וכך נכתב גם בשו"ע (יו"ד רנה, א).<sup>313</sup> על כך מרחיב בערוך השולחן (יו"ד רנה, א): "לעולם ירחיק אדם את עצמו מקבלת צדקה אם רק אפשר לו לחיות אפילו בדוחק, ואפילו לאכול בשבת כבחול, כמה שאמרו חז"ל, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות".

אפילו קיום מצווה אינו מצדיק את ההזדקקות לתמיכתם הכספית של הבריות, מלבד מקרים חריגים.<sup>314</sup> יש לכך השלכה למצבים שבהם אסור לאדם לעבוד, שישנם מקרים שבהם התירו לו את העבודה כדי שלא יזדקק לבריות.

דוגמה לכך מצאנו בהלכות חול המועד. הפוסקים דנים ב"פועל שאין לו מה יאכל": האם עדיף שיקבל צדקה או שיסתמך על ההיתר שניתן לו לעבוד בימים אלו (שו"ע או"ח תקמב, ב). האשל אברהם (מבוטששטש, שם) סובר שמותר לאדם כזה לעבוד כדי שלא יצטרך לקבל צדקה.<sup>315</sup>

דוגמה נוספת מצויה בהלכות אבלות. כך כותב השו"ע (יו"ד שפ, ב):

כל ג' ימים הראשונים אסור במלאכה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה; מכאן ואילך, אם הוא עני ואין לו מה יאכל - עושה בצינעא בתוך ביתו... אבל אמרו חכמים: תבוא מארה לשכניו שהצריכוהו לכך.

על כך מוסיף בערוך השולחן (סעי' ה): "אך אם אינו רוצה לקבל ורוצה יותר להרוויח [=ממלאכתו] - אין על השכנים עוון".

ביחס להיתר בימים האחרונים של האבלות כותב הב"ח (יו"ד סי' שפ ד"ה ומ"ש מכאן):

אם... על ידי מלאכתו זאת לא יהא צריך לצדקה - דפשיטא דמותר במלאכה... וכן ברישא [=בימים הראשונים]... אפילו לא היה עד עתה מתפרנס מן הצדקה אלא עכשיו אם לא יעשה מלאכה יהא צריך לצדקה - נמי אסור.

ומכאן עולה מסר מורכב: בימים הראשונים ההנחיה היא להתפרנס מן הצדקה ולא לעבוד, ואילו בימים האחרונים אין הנחיה ברורה. מצד אחד, גם במצב כזה מוטל על השכנים לזון את האבל העני כדי שלא יצטרך לעבוד, ומשמע שמותר לו לקבל מהם. ומצד שני, מותר לו להימנע מלקבל ולעבוד לפרנסתו בצנעה; אבל לא כתוב שמן הראוי שיעשה כך.

312. וכן בשו"ע (יו"ד רנה, א).

313. וכך כותב הב"י (יו"ד סי' רנה ד"ה ומ"ש כל מי שצריך) בשם הסמ"ג (עשין קסב): "גדולי החכמים היו עניים גמורים והיו מגלגלים עצמם בצער גדול שלא לקבל צדקה". ועי' בספר 'יודעי צדק' (עמ' 304).

314. עי' רמב"ם (הל' מתנ"ע פ"ז ה"ח; הל' שבת פ"ל ה"ז-ה"י; הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ז; הל' שקלים פ"א ה"א). הרחבה על כך - במאמרו של הרב יהודה זולדן, "הזדקקות לאחרים לשם קיום מצוות" (צדקות יהודה וישראל, עמ' 317-299).

315. בשמירת שבת כהלכתה (פרק סח הע' סג) מובא שהרש"ז אוערברן הסתפק בשאלה זו.

#### 4. נימוקים להימנעות

כפי שכתבנו, מוטל על כל אדם להתאמץ להימנע מנטילת צדקה. אם הוא מסוגל לעבוד, עליו לדחוק את עצמו ולהתפרנס מיגיע כפיו. אם אינו מסוגל לעבוד, עליו להשתמש בכל המשאבים העומדים לרשותו - הן מכספי פיצויים שקיבל, הן מנכסים שצבר הן מרווחי הון - לפני שנכון יהיה לו לקחת צדקה.<sup>316</sup> ואם גם אין לו נכסים שביכולתו לממש, עליו להסתפק ברמת חיים נמוכה יותר כדי שלא להתפרנס מן הצדקה. מדברי רבותינו עולים מספר נימוקים לכך.

נימוק ראשון עולה מדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ט),<sup>317</sup> שכתב: "וכל מי שצריך [שצריך] ליטול וציער [עצמו] ודחק את השעה וחיה חיי צער כדי שלא יטריח על הציבור - אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו".<sup>319</sup> לדעתו יש להסתייג מקבלת צדקה בשל המחיר המושג על הציבור.

נימוק שני מובא במרדכי (בבא בתרא פרק ארמז תק) ובאור זרוע (ח"א הל' צדקה סי' יד) בשם רבנו אפרים: "דוודאי מי שאינו צריך ונוטל - גוזל עניים, שהרי אותו בעה"ב שנתן לו לא יתן לעני אחר, שאומר: כבר נתתי לאחר. נמצא אותו שלקח, גזלו לזה".<sup>320</sup>

נימוק שלישי עולה מדברי הרב קוק זצ"ל (עין איה למסכת שביעית, סי' יב) כשהוא מבאר את הציפייה מן הלווה להשיב את החוב הנשמט בשמיטת הכספים: "ההשמטה של שביעית צריכה עם זה שמירה, שלא תחליש את רגש היושר והצדק מנגוע ברכוש רעהו... כי בעל נפש טהורה... לא יאבה להיות נהנה מיגיע רעהו". עיקרון דומה - ברמה של מידת חסידות, כותב גם הרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ב הי"ז): "הצדיקים הגמורים ואנשי מעשה לא יקבלו מתנה מאדם, אלא בוטחים בה' ברוך שמו, לא בנדיבים, והרי נאמר (משלי טו, כז): 'ושונא מתנות יחיה', וכן נפסק גם בשו"ע (ח"מ רמט, ה).<sup>321</sup>

#### 5. כבודו העצמי של העני

נימוק רביעי עולה גם הוא מדברי הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ט, סד): אחת מתכונות הנפש היקרות שבאדם היא הנטייה לעזר עצמי. כל אחד שנפשו

316. השאלה האם עליו למכור את דירתו או מוצרי מותרות שברשותו נידונה לקמן, פרק יד, 5.

317. וכן בשו"ע (יו"ד רנה, ב).

318. תוספת זו, ממהדורת 'רמב"ם מדויק' (עמ' תתצט).

319. פאה פ"ח מ"ט; ר"ש ורא"ש שם.

320. ועי' מה שנכתב על כך בספר 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 327).

חשוב לציין שלא ברור שמדובר כאן בגזל ממש (עי' לקמן פרק יב, 1). וייתכן שיש להבחין בין נטילה מן הקופה הציבורית לבין נטילה מיחידים.

321. ועי' שו"ת חיים שאל (ח"א סי' עד ס"ק מב).

בריאה מכיר איזה שפלות מ'נהמא דכיסופא'<sup>322</sup> ומכל טובה שבאה לו לא על ידי עזרתו העצמית והשתדלותו.

מכאן מסיק הרב על ההנהגה הראויה לחולה:

זאת המידה הוטבעה באדם כדי להשתמש בה במידה הראויה לה... על כן במצב החולי, שטבע האדם הוא ליפול ברוחו ולחשוב שאין לו עוד יכולת לעמוד בעזרת עצמו אם לא שזולתו יסעדהו... - מכל מקום צריכה להיות המידה הנכבדה של הבריחה מעזרת אחרים להיות תמיד רשומה, עד שלכל הפחות תפעול **שלא תיכף בהרגשת חסרון אונן ייתן מקום לעזרת זולתו**, כי אם תהיה נפשו יקרה, וכבודו האנושי של ההתאמצות לעצמו מבלי צפות לעזרת אחרים - היא תשגבהו חיל לבטוח אך בד' לבדו.

והוא מבאר את הנזק שיש בבקשת עזרה מן הבריות:

ההכנה המהירה ליתן מקום לעזרת הבריות... מביאה רפיון פנימי וכישלון, בהיותה מחלשת את כוח **הכבוד הנפשי** שהוכן למען טובת האדם וגבורתו הנפשית הנחוצה לו.

על כן צריך העני להימנע ככל יכולתו מלהנות מיגיע כפיו של זולתו. כאשר הוא מקבל את הצדקה בתורת 'לחם חסד', עלינו להיות מודעים לנזק שיש בכך מבחינתו.

את התשתית לכך מציב הרב זצ"ל באורות הקודש (ח"ג, עמ' ע, פרק מז; שמונה קבצים ז, מב):  
 "איש חיל" - זהו מובן הצדק החי, שמתהפך אז לכוח פועל ומהווה. אין שום ישועה שלמה באמת, כי אם אותה שהנושע פעל להופעתה בפועל ידיו. וזהו יסוד הצדק שבעבודת האדם.

על כך כותב הרב הנזיר (חוג הראי"ה [כת"י] לאורות הקודש שם; מובא בספרו 'דרך אמונה' על 'אמונות ודעות' לרס"ג, כרך ג, עמ' ט, הע' 17):

זה כמו לרס"ג, באמונות ודעות, בראש מאמר ג, צווי ואזהרה, על "ההצלחה הגמורה והטובה השלמה" - האושר והטוב העליון... "היה יכול שייטיב להם ההטבה הגמורה ויצליחם ההצלחה המתמדת מבלתי שיצוום ויזהירם. אבל השכל דן, שמי שמגיע לטובה על מעשה שהועבד בו יש לו כפל מה שיגיעהו מן הטוב מי שלא עשה דבר". - וזהו צדק.

והרב הנזיר מוסיף על כך:

ואני חושב הלשון, "גומל חסדים טובים". איזה חסד לא טוב? אבל חסד שנותנים נדבה, **משפיל את המקבל**. אבל חסד בתור גמול מעשה ידיו, בתור זה שמלוה

322. וכן עין איה (ברכות א, נח-נט; שבת יב, טז); עולת ראיה (ח"א עמ' עט-פ, מובא לקמן הע' 353). ועיי עין איה למסכת פאה (ס' ה), שם מסביר הרב שלכן מעדיף הקב"ה להטיל את משא העוני על אלה המוכנים לפשוט יד גם אם לא חסר להם דבר.

לו לעסק, או שממציא עסק ופועל... הרי זה גומל חסד טוב. וכן העבודה בתורה ומצוות וגמולה, "גומל חסדים טובים", זהו עניין "איש חיל", פועל, יוצר.<sup>323</sup>

המסקנה העולה מכאן היא שנטילת צדקה פוגעת בכבודו העצמי של האדם.<sup>324</sup>

השמירה על כבוד המקבלים מהווה חובה לא רק מצד הנותנים אלא גם מצד העניים עצמם. הלכות 'כבוד הבריות' מופנות גם כלפי האדם עצמו, שעליו לשמור על כבודו העצמי כמי שנברא בצלם אלהים.<sup>325</sup> מסיבה זו התירו חז"ל לאדם לעבור על איסורי דרבנן כדי לשמור על כבודו,<sup>326</sup> ואמרו: "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה",<sup>327</sup> ואף התורה עצמה פטרה "זקן ואינה לפי כבודו" ממצוות השבת אבדה.<sup>328</sup>

על אחריותו של האדם לשמור על כבודו העצמי כותב הרב זצ"ל (עין איה שביעית, סי' יג): והנה, הכבוד במדה הראויה לאדם היא אחת מההרגשות המושפעות ע"י החיים החיצוניים] שראוי להוקירו במידתו, ואין האדם רשאי לאבד כבודו, וגדול כבוד הבריות שדוחה דבר מן התורה בשב ואל תעשה או במידי דרבנן...

על ההשלכה שיש לכך בהלכות צדקה עמד גם פרופ' בנימין פורת במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתית", פרק 1,1 (משפטים' כרך נא, עמ' 434):

היבט שלישי של פגיעה בכבוד העני מן הסיוע הניתן לו מתבטא בפגיעה בדימויו העצמי של העני. חכמים היו רגישים לכך שאף אם הסיוע יינתן בצנעה הראויה, יש בו כדי לבייש את העני בינו לבין עצמו, כלומר לפגוע בדימויו העצמי כאדם הנזק לעזרת אחרים.

ד"ר אשר מאיר, במאמרו "מצוות הלוואה - סיוע בדרך של ערבות הדדית" (מבקשי צדק' עמ' 590) מעיר בהמשך לכך שהדאגה לדימוי העצמי של העני מובלעת בהנחיית חז"ל להעדיף את הלוואה על מתנת החינם (שבת סג, א):

למתן הלוואה יש יתרון נוסף על מתן הצדקה, שהן היא מכילה בו בזמן תמיכה כספית והבעת אמון באישיותו של המקבל - הבעת אמון במעשים ולא רק במילים.

323. לכן, משה רבנו, אף שנמשה מן המים בידי בת פרעה, לא נקרא 'משוי', כפועל סביל, אלא 'משה' - מילה המבטאת פעילות. ע"י חזקוני ורש"י הירש (שמות ב, י); כלי יקר (שם ו, ב).

324. על החשיבות שיש לכך, ע"י בהרחבה במה שכתב הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ב סע' קנז, עמ' 763-761).

325. כך כתב הפלא יועץ' (ערך 'זלזול'): "אפילו לעצמו אין ראוי לנהוג זלזול ולעשות דבר שאינו לפי כבודו". ועי' 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' קנח עמ' 763), על פי אנציקלופדיה תלמודית (ערך 'כבוד הבריות', עמ' תעח).

326. רמב"ם (הל' שבת פכ"ו ה"ד ופכ"ז ה"ו; הל' כלאיים פ"י הכ"ט); שו"ע (או"ח יג, ג; שנה, ב-ג; סי' שיב וסי' תו; יו"ד שג, א; שעב, א).

327. עי' לעיל, סע' 1, הע' 290.

328. רמב"ם (הל' גולה ואבדה פ"א הי"ח, הל' כלאיים פ"י הכ"ט); שו"ע (חור"מ רעב, ג).

## 6. חירות ואחריות אישית

נימוק חמישי כותב הרש"ר הירש (דברים טו, יא):

תורת ישראל מייחסת ערך רב לשמירת **עצמאותו של אדם**, וראוי לאדם להצטמצם לצרכים ההכרחיים ביותר ולקבל כל עבודה... ובלבד שלא יזדקק למתנת בשר ודם.

עיקרון זה נלמד מדברי הגמרא (סנהדרין פא, א): "ואל אישה נידה לא יקרב" (יחזקאל יח, ו) - שלא נהנה מקופה של צדקה".

המהר"ל (חידושי אגדות שם) מסביר את ההיבט הרעיוני של הנחיה זו:

כי כמו שהאומנות נקרא 'אשת רעהו' - לפי שהאומנות הוא מחיה לאדם כמו האישה שהיא עזרתו, כך נקרא קופה של צדקה 'אישה' - שהיא מפרנסת האדם, רק שהוא מרוחק מן האדם, כמו הנידה שהיא מרוחקת ומסואבת היא, כך הוא קופה של צדקה. וכבר התבאר פעמים הרבה מאוד כי שלמות האדם **בעצמו**, ולא **שיתלה בזולתו**.

מרחיב על כך הרב יונתן זקס, בספרו 'לכבוד השוני' (עמ' 78):

עבודה מעניקה לאדם... עצמאות, שהיא מיסודותיה של חברה חופשית. היהדות מחשיבה מאוד את הצדקה והחסד, אך יותר מכך היא מחשיבה את העצמאות הכלכלית... חז"ל היו ודאי מסכימים עם דייוויד יום, כשכתב כי "אין דבר משחית ומחליש ומשפיל את הדעת יותר מתלות, ואין דבר המעורר נטיות אצילות ונדיבות של הגינות יותר מחירות ועצמאות".

העצמאות והחירות, האחריות האישית והכבוד העצמי כרוכים אלו באלו.

מרחיב על כך הר"א ליכטנשטיין, במאמרו "סעוד תסעוד עמו - השתתפות המקבל בגמילות חסדים" (ספר זכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 85):

ברור שהיעד האופטימלי של טיפול באדם שכבר מעד הוא **החזרת עצמאותו**. אך דווקא סיוע בשפע הוא העלול לחבול בהשגת יעד זה, בהגבירו מציאות ותחושת התלות עד כדי ניוון ואפילו שיתוק כוחות הנפש הנחוצים לתהליך השיקום...

כלפי הנחשל והנצרך יש לעודד מאמץ אישי ולעורר ביטחון עצמי. לנקודה זו יסוד מוסרי אוניברסלי, אך היא שואבת משנה תוקף מן ההדגשה העצומה הקיימת בהשקפת היהדות על הבחירה החופשית... ומה שנכון לגבי תשובה במישור הרוחני, נכון לגבי שיקום במישור הנפשי והגשמי... התורה קובעת, עובדתית, שהאדם יכול; ומתוך כך, מוסרית, שהוא חייב... **אחריותו האישית** עומדת במרכז מוסר היהדות ותפיסתה הפסיכולוגית; וביטויה המעשי במהלך טיפול הנחשל הוא הגברת תחושה ומציאות כוחו ועוצם ידו.

והוא מוסיף (עמ' 90) ביחס למתמודדי הנפש:

מידת ההכרה תלויה לא מעט בתפיסה ביחס לבחירה חופשית. ומכאן שכלפי המאבק על תקציבי סעד... בין מדינאים שמרנים "המתקמצים" לבין עובדים סוציאליים "נדיבים", בעל ההלכה מאמץ גישה אמביוולנטית. מצד אחד, ההפלגה בערך [ה]סד ובאחריות החברה לנחשליה... אך מאידך, היא מתנגדת, עם הבלטת נימת הבחירה החופשית בהשקפת היהדות... אך כללית, הדגש העצום שההלכה מטילה על חירות האדם ויכולתו והאמון היסודי שהיא נותנת בו עומדות בניגוד מוחלט לדטרמיניזם הפסיכולוגי הרווח בין חוגים נרחבים של תומכי מדיניות סעד "נאורה וליברלית"... אמון באדם והדגשת אחריותו, פירושם אמונה שהוא מסוגל לחולל מהפכות - אם ירצה.<sup>329</sup>

בכיוון זה הולך גם פרופ' משה הלינגר במאמרו "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי" (מבקשי צדק' עמ' 146):

מדינת הרווחה הישראלית אינה שוללת עקרונית את רעיון האחריות והיכולת האישית, אך הפטרנליזם המערכת המוגזם שהיא נוקטת פוגע ביכולת ליישם את העיקרון הזה. דמותו האוטונומית של היחיד בן השכבות החלשות נפגעת הן מיחסה של המערכת עליו כאל צרכן של שירותים סוציאליים, והן מפני שהוא תופס את עצמו כאדם בעל יכולת בחירה חלקית בלבד התלוי בכוחות חברתית-כלכליים גדולים ממנו.<sup>330</sup>

מתוך אותו עיקרון, של חירות ואחריות אישית, נדרש כל אדם לנהוג באחריות כדי שלא להגיע לידי עניות. וכך נאמר בגמרא (סנהדרין סד, ב): "אמר קרא (דברים טו, ד): 'אפס כי לא יהיה בך אביון' - שלו קודמת לשל כל אדם". על כך כתב רש"י (ד"ה לא יהיה בך אביון): "היזהר בעצמך שלא תבוא לידי עניות". והוסיף (ד"ה התם מאפס): "מדכתיב 'אפס' - לאזהרה אתא, כלומר: אַפֶּס וְחָדַל וְכֹלָה עֲנִיּוֹת מִמֶּךָ".<sup>331</sup>

329. לעומת זאת כותב הרב קוק זצ"ל ('עין איה', ברכות א, עד): "האדם, אם שהוא בחירי, בכל זאת בחירתו מוגדרת [=מוגבלת] מאוד... על כן אין כל המעשים הרעים ראויים להיות מידותם על פי בחירה גמורה, ואי אפשר להימסר יחס המשפט האמיתי כי אם לבורא הכול, שהוא יודע תכונת כל הדרכים, גם מה שהוא למעלה מחוק חופש הבחירה. על כן, 'חנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון' (מדרש הגדול שמות לג, יא), כפי מה שנוכל אנו לראות, אבל אין אנו יודעים גבול הבחירה עד כמה הגיע". ובסוף דבריו הוא מסייג: "אין לטעות שאין בחירת האדם שלטת על מעשיו, כי בהתגברו ביתר אומץ לעולם ינצח. אבל יש הכרחיים שהם גלויים רק לפני יוצר בראשית ית' שעל פיהם משתנה משקל העונש הרבה, וכן השכר". ועי' במאמרו של פרופ' נחום רקובר "התגברות היצר כטענת אונס" ('תחומין' יח, עמ' 210-197).

330. דברים חריפים בהרבה כותב אלכסיס דה טוקוויל בספרו 'הדמוקרטיה באמריקה' (עמ' 764-763), כשהוא מתאר את סכנת העריצות האורבת לפתחה של המדינה. דבריו מובאים בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו" (פרק 3, ו).

331. וכן כתב רש"י בסוגיה המקבילה (מסכת בבא מציעא ל, ב): "לא יהיה בך אביון - לא תביא עצמך לידי עניות".

כך גם נאמר בגמרא (כתובות נ, א): "אמר ר' אילעא, באושא התקינו, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש, **שמא יצטרך לבריות**", וכך נפסק להלכה ברמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח הי"ג) ובשו"ע (י"ד רמט, א). הרמב"ם (הל' דעות פ"ה הי"ב) חוזר על עיקרון זה וכותב: "ואסור לו לאדם להפקיר או להקדיש כל נכסיו ויטריח על הבריות". הר"ן (לרי"ף סוכה טז, א ד"ה ולהידור) מוסיף על כך: "**דאפילו למצוה עוברת** כאתרוג וסוכה, אינו מחויב לתת אפילו שליש ממונו. וזה תימה, היאך נתנו [קצבה] למצוה עוברת? וכתב הראב"ד, כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור".

פרופ' בנימין פורת, בספרו 'צדק דלים' (עמ' 45-47), עומד על כמה מרכיבים בהלכות מתנות עניים שמטפחים את האחריות האישית, וביניהם: תמיכה שניתנת דווקא לעתים רחוקות וידועות מראש (חזרת השדות ושחרור העבדים פעם בחמישים שנה, שמיטת כספים פעם בשבע שנים, חלוקת מעשר עני פעמיים בשבע שנים), השארת מתנות העניים בשדה כך שעניים הרוצים בהן יצטרכו לטרוח כדי לקחת אותן, והעדפה של הלוואה על פני מתנה.

עמידתו של האדם ברשות עצמו מטפחת גם את תחושת התלות שלו בקב"ה ולא בגורמים אנושיים, וכך נאמר בגמרא (עירובין יח, ב):

ואמר רבי ירמיה בן אלעזר: מאי דכתיב (בראשית ח, יא): "והנה עלה זית טרף בפיה"? אמרה יונה לפני הקב"ה: רבונו של עולם, יהיו מזונותי מרויחין כזית ומסורין בידך, ואל יהיו מתוקין כדבש ותלוין ביד בשר ודם. כתיב הכא: "טרף", וכתיב התם (משלי ל, ח): "הטריפני לחם חוקי".<sup>332</sup>

על כך כותב הרמב"ן (בראשית שם): "שהעופות נווח להם להיות מזונותם מרים כלענה ביד הקב"ה, ולא שיהיו טובים בידי אדם. וכל שכן בני האדם, שאין רצונם להתפרנס זה מזה". והרש"ר הירש מוסיף (שם): "מכאן, שעלה הזית איננו סמל השלום, אלא הוא מסמל עצמאות וחירות, והסתפקות במועט בעיצומה של חירות". על כך אנו מתפללים גם בברכת המזון: "ונא אל תצריכנו ה' אלהינו לא לידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלוואתם,<sup>333</sup> כי אם לידך המלאה, הפתוחה".<sup>334</sup>

לאור הבנה זו, שיש לטפח את האחריות של האדם על עצמו, כותב הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה, מהדורת תשס"ז, ח"ג סע' רסט, עמ' 1321):

332. וכן בפרקי דר' אליעזר (פרק כג) ובמדרש משלי (לא, טו). דברים אלו מובאים ברש"י (בראשית שם).  
333. וכן נאמר במסכת ביצה (לב, ב): "ואמר רב נתן בר אבא אמר רב, כל המצפה על שולחן אחרים - עולם חשך בעדו, שנאמר (איוב טו, כג), 'נוודד הוא ללחם איה, ידע כי נכון בידו יום חושך'. רב חסדא אמר, אף חייו אינן חיים. תנו רבנן, שלושה חיהן אינם חיים, ואלו הן, המצפה לשולחן חבירו".  
334. על הזיקה העמוקה שיש בין העצמאות הכלכלית של האדם לבין הקשר שלו עם הקב"ה עומד המהר"ל. הרחבה על כך מופיעה במאמר "יוצר מידו עושר וריש", חלק א פרק ו ('וחי אחיך עמך', עמ' 55).



חובת הפרנסים להנהיג כלכלה חברתית הולכת בד בבד עם הצורך והחובה "לנהל בהשכל ודעת את חלוקת הצדקה לבל יסבבו להתפשטות העצלות והבטלה והשחתת המידות בקרב חברי קהל עדתם".

הציטוט לקוח מדברי הרש"ר הירש בספרו 'חורב' (עמ' 432).

במהדורת תשע"ג (סע' רסח, עמ' 1310) הניסוח שונה, והוא כותב רק ש"לפרנסים סמכות לשלול זכאות לסיוע על פי גדרי הוראת שעה". ובהמשך (סע' רסט, עמ' 1320) הוא כותב:

מניעת תלות תובענית.<sup>335</sup> בוירונא החליטו, "לפרוע לו... אך בתנאי שיקיים את דבריו אשר נדר שלא להטיל עצמו ח"ו על הק"ק ושלא לשאול מהם מאומה לסיפוק בני ביתו".<sup>336</sup>

לדעתו, "הוראת שעה" - כשמה כן היא, הנהגה זמנית לצורך השעה ולא מדיניות קבועה שנגקטת כבירית מחדל. ולמעשה, יש מקום לפעול על פי גדרי הוראת שעה רק אם פועלים לחיזוק הדת ולתיקון העולם לשם שמים, הכול לפי העניין.

ברוח דבריו של הרש"ר הירש כותב גם הרב יעקב אריאל במכתב ברכה לספרו של הרב רועי ז"ק 'הקצאת משאבים ציבוריים': "האם אזרח שגדל במעטפת מרופדת כל כך יצמח כאדם בריא, הנוטל אחריות לחייו, או שעלול לצמוח כטפיל ובטלן?".

בחריפות יתרה כותב על כך ד"ר יואל פלורסהיים (מדינת ישראל - חברה יהודית?, עמ' 53):

נזק אחר... הוא הנטייה של האזרח להאמין שהוא זכאי לקבל ללא תמורה... הנזק הרוחני הזה גורר אחריו נזק שני, החמור מן הראשון, והוא ייאושו של הפרט מן הסיכוי לתקן את מצבו... והנה חכמינו אמרו בחוכמתם (גדרים פא, א): "היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה". הרצון של בן העני להיטיב את מצבו ולהצטיין, הוא כוח מדרבן שלא יסולא בפז. את הרצון הזה הרסה והורסת מדינת הסעד המודרנית הרבה מאוד... המאבק האישי של כל אחד ואחד נגד קשיי החיים, הוא סם החיים שלו. טול ממנו את הצורך להיאבק, והא נהפך לצמח מבחינה נפשית.

כתב על כך בהרחבה הרב חיים נבון במאמרו "אחוה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10 עמ' 118):

מערכת רווחה... מפותחת מדי עלולה לייצר דלדול נפשי של מקבלי הקצבאות עצמם. בעולם שבמרכזו תודעת האחריות, הרי האחריות הראשונית היא של האדם על עצמו. כפי שהוכיח צ'רלס מאריי, אין שום דרך להרחיב את תשלומי הרווחה לאנשים בגיל העבודה בלי לייצר תמריץ שלילי לתלות בתשלומים הללו

335. הוא מפנה שם לפלא יועץ (ערך 'קביעות צדקה'), שכותב על החיסרון שיש בנתינת סכום קבוע לעני מסוים: "דזמנין שזה העני אינו צריך כל כך, ואם יהיה הנותן ברשותו היה נותן למקום יותר ראוי והגון... אבל מה יעשה שאין העני מניחו לפסוק את חוקו?"

336. פנקס קהל וירונא (ג, שכז; החלטה משנת שפ"ב).

(קצבת זקנה בלי מבחן הכנסה היא החריג היחיד, כי הזכאות לה אינה תלויה במוטיבציה של האדם או במעשיו). הנזק שגורמות תוכניות רווחה רחבות מדי אינו רק נזק כלכלי לחברה כולה, אלא בעיקר דחיפת מקבלי הקצבאות לחיים של תלות באחרים, במקום חיים של **אחריות**. כמובן, יש כאלה שאינם יכולים לעבוד ולפרנס את עצמם, וחובה עלינו לסייע להם.

ניתן לבסס את דבריו על מה שכתב הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ה, צד), בביאורו למאמר חז"ל "כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו" (ברכות לג, א):

מי שאין בו דעה להעריך ערך הרחמים - כשמרחמים עליו אינו פונה להשכיל צד השלמות שיש ברחמים, אלא יחשוב שכן היא המידה שלא לחוש על מידת המשפט כלל. ונמצא שעל ידי מה שמרחמים עליו יותר משורת הדין, משרישים בו נטייה להפקר.

את הסכנה לחירות האדם, הגנוזה במצב שבו המדינה לוקחת אחריות על כלכלתו, ממחישה התורה בסוף פרשת ויגש, כשהיא מתארת איך ההכרח לנהל את הכלכלה בשנות הרעב באופן ממלכתי הפך את מצרים ל'בית עבדים'.<sup>337</sup>

## 7. הביטוח הלאומי בהלכה

לאור כל זה נחזור לדיון על השוואה שבין הצדקה הממלכתית לבין הצדקה הקהילתית.

הצדקה הממלכתית, ובעיקר זו הניתנת באמצעות הביטוח הלאומי, מבקשת לתת מענה לשתי הבעיות הקשות שהזכרנו בתחילת הפרק (סעי' 1-2) - הבושה והכפיפות, כאשר היא מגדירה את הקצבאות הניתנות לעניים כדבר שהם זכאים לו על פי חוק מכוח מה שהם משלמים כדמי ביטוח. בנתינת הצדקה באופן של זכאויות הקבועות בחוק, הנצרך לעזרה מקבל אותה בלי תחושת בושה ומבלי להרגיש שיש בכך ירידה במעמדו מול הנותנים. גם הנותן אינו מרגיש שהוא "עושה טובה" לעני בכך שהוא משלם את דמי הביטוח הלאומי כחוק, ואינו מטפח בכך התנשאות כלפי המקבלים.

לפני שנדון על יתרונותיה וחסרונותיה של מערכת זו, עלינו לדון על הגדרתה ההלכתית. הביטוח הלאומי אינו פועל כקרן צדקה גמורה, ויש בו ממד בולט של עסקה מסחרית. האדם משלם פרמיה ובתמורה מקבל ביטוח. לאור זה יש לשאול: האם מצוות צדקה מתקיימת על ידי הביטוח הלאומי? האם ממד הביטוח שיש במוסד זה גורם לכך שפעילותו לא תוכל להיחשב כצדקה?

יש מקום לטעון שהביטוח הלאומי הפועל מכוח חוק גורם לכך שאנשים יהיו זכאים בדין לקבל קצבה וכתוצאה מכך הם כבר לא יהיו עניים, ואז לא יהיה למי לתת

337. עי' בהרחבה בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו" (פרק ו).

צדקה.<sup>338</sup> מנגד יש מקום לומר, שחוק הביטוח הלאומי הוא הפרוצדורה לקיום מצוות צדקה על ידי מערכת ציבורית שגובה מן העשירים ונותנת לעניים, ובו מתממשת הכפייה על הצדקה.

וליתר פירוט: הרעיון של מצוות צדקה הוא העברת משאבים ממי שיש לו למי שאין לו. את זה עושה הביטוח הלאומי. מצוות צדקה היא חלק ממערכת של ערבות הדדית, שבה הכול נותנים ובתמורה הכול מקבלים רשת ביטחון מפני עוני. בהיבט הזה, הביטוח הלאומי וביטוח הבריאות אינם שונים במהותם מחברות בקרנות כמו קרן 'יחד', הדואגת לפרנסתם של יתומים שהוריהם החברים בה נפטרו בפתאומיות,<sup>339</sup> או קרן 'להבות מנחם', התומכת במשפחות מבין חבריה שביתן נשרף וכדו'. לאור זה יש מקום לומר שמשמעותה של מצוות הצדקה הציבורית היא לדאוג לכך שלכל אחד יש "לחם לאכול ובגד ללבוש"; ואם אנו עושים את זה באמצעות התשלום של דמי הביטוח הלאומי, הרי שמצוות הצדקה מתקיימת בכך.<sup>340</sup>

אולם, נראה שהדברים מורכבים יותר. אכן ישנם תחומים שבהם המוסד לביטוח לאומי פועל על פי עקרונות ביטוחיים. בכל מערכת ביטוח מסחרית, יש יחס הגיוני בין שיעור הפרמיה שהמבוטח משלם לבין הכיסוי הביטוחי שהוא רוכש, וכן יש יחס ישר בין מידת הסיכון שבה נמצא אותו אדם להזדקק לקצבה לבין גובה הפרמיה שמושתת עליו. בביטוח הלאומי עקרונות אלו מתקיימים באופן חלקי. בביטוח אבטלה ובביטוח לתאונות עבודה, הפרמיה נקבעת ביחס לשכרו של העובד וגם הקצבה צמודה לאותו שכר. מי ששילם פרמיה גבוהה יקבל יותר ומי ששילם פרמיה נמוכה יקבל פחות. אולם אין שם הבחנה בין מקצועות ותחומי עיסוק שיש בהם סיכון גבוה להיפגע בתאונה או להיפלט מן העבודה לבין מקצועות ותפקידים שהסיכון בהם נמוך, וגם אין משמעות לגילו של המבוטח ולמצב בריאותו. בתחומים אחרים, כמו: ביטוח בריאות, קצבת ילדים, וקצבת זקנה בסיסית - אין שום יחס בין שיעור הפרמיה לבין הכיסוי הביטוחי. בבריאות, אדם משלם חלק יחסי ממשכורתו ומקבל

338. בשאלה אם מקבלי קצבאות מן הביטוח הלאומי נחשבים 'עניים' בזמן שהקצבאות מספיקות למחייתם, דן הרב עזריאל אריאל במאמרו "עניי היכול לקבל מעשר עני" ('התורה והארץ' ד, עמ' 261-258). מסקנת המאמר היא ש"מי שמקבל קצבת סעד מן הביטוח הלאומי או חוסה במעון ציבורי, יש ספק אם הוא מוגדר כעני או כעשיר". הספק נובע מכך שמצד אחד הקצבאות ניתנות בחסד ולא בזכות, ולכן המדינה יכולה להפסיק אותן, ומצד שני קצבאות אלו מעניקות למקבלים ביטחון כלכלי לאורך זמן, לא פחות מן הביטחון הכלכלי שיש לאדם עובד. ייתכן שבג"ץ 'קיום בכבוד' (שהוזכר במבוא לספר זה) שינה את ההגדרה והפך את הקצבאות לזכות משפטית גמורה.

339. אומנם קרן 'יחד' אינה תומכת ביתומים שעומדים לרשותם אמצעים מספיקים. בעוד שהביטוח הלאומי מעניק קצבת נכות או זקנה גם לבעלי אמצעים, ועם זאת, קרן 'יחד' מסייעת רק לחבריה, בעוד שהביטוח הלאומי מסייע לכלל האוכלוסייה, כולל אלה שלא שילמו את הפרמיה.

340. לעיל (פרק א, 4) נידונה השאלה האם מצוות צדקה ממוקדת במעשה הניתנה או בתוצאה שלו. עם זאת, אין כוונתנו לומר שהביטוח הלאומי כפי שהוא היום על קרבו ועל כרעיו הוא בדיוק מנגנון הצדקה האידיאלי לפי התורה, וסביר להניח שבחינה מעמיקה מנקודת מבט תורנית הייתה מחייבת להכניס בו שינויים ותיקונים משמעותיים

שירות לפי צורכי הבריאות שלו, ואין שום קשר בין הפרמיה שהוא משלם לבין רמת הסיכון שלו להזדקק לשירותי בריאות יקרים. וזאת בשונה לחלוטין מביטוח בריאות פרטי. קצבאות הזקנה והילדים הן אחידות ואין שום קשר בינן לבין דמי הביטוח שהאדם משלם במהלך חייו. ולכן יש לראות את הקצבאות הללו, כשהן ניתנות לעניים, כדבר שפועל על פי עקרונות של מצוות צדקה - לקחת מבעלי האמצעים לטובת חסרי האמצעים.<sup>341</sup>

בין הקצוות הללו ישנם מקרי ביניים שקשה להגדיר אותם. אחד מהם הוא דמי האבטלה. כל עובד משלם אחוז מסוים משכרו, אולם ישנה טבלת חישוב שעל פיה ככל ששכרו של אדם גבוה יותר, כך הוא מקבל אחוז נמוך יותר משכרו כדמי אבטלה, אף ששילם דמי ביטוח גבוהים בהרבה מאשר אדם ששכרו נמוך יותר.<sup>342</sup>

עם זאת, לא ניתן להתעלם ממרכיב ביטוחי סמוי המונח בתשתית של כל תשלומי הביטוח הלאומי, המבוססים על אחריותה של הסביבה לסייע לנזקקים.<sup>343</sup> אחת התפיסות העומדות בבסיסו של הביטוח הלאומי היא "פיזור הסיכונים" בין האזרחים. כל אחד מעדיף שייקחו ממנו דמי ביטוח יותר גבוהים כדי שאם אחד מקרוביו או חבריו יזדקק לעזרה, לא ייפול עליו עול כבד מנשוא, ולכן הוא מעוניין בכך שיהיה בידי המדינה מקור תקציבי איתן לממן לו קצבה אם יזדקק לה.

לאור זאת ניתן לטעון, שמאחר שזהו מנגנון שכל אדם מרוויח ממנו בסופו של דבר, בכך שהוא, קרוביו ומקרוביו זוכים ל'רשת ביטחון' - לא ניתן לראות זאת כצדקה. אולם, גם נתינת צדקה שהאדם מרוויח ממנה היא צדקה לכל דבר. כך יכולים אנו ללמוד מדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז):

מעלה גדולה שאין למעלה ממנה, זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו...  
הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו.

מי שעושה עם העני שותפות או ממציא לו מלאכה, מן הסתם גם מרוויח מכך.<sup>344</sup> ועם זאת - זוהי צדקה מן המעלה הגבוהה ביותר. לעומת זאת, כותב ערוך השולחן (יו"ד רמט, יד):

ודע כי בשבת [ס"ג א] אמרינן: "גדול המלווה יותר מהעושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולם" ... והרמב"ם והטור והשו"ע לא כתבו פרטיות זה דמטיל לכיס היא מעלה גדולה. וטעמם נראה לי, דוודאי אם עושה זה רק לשם מצוות "והחזקת בו" (ויקרא כה, לה) - פשיטא שאין למעלה הימנו; אבל ידוע שרובם עושים כן לשם פרנסה, ואין זה בגדר צדקה כלל.

341. כך כתב גם ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 52).

342. ישנה בעייתיות נוספת בהגדרת דמי האבטלה כצדקה, מאחר שהם ניתנים גם למי שיש ביכולתו לעבוד אלא שהוא מעדיף לקבל דמי אבטלה עד שימצא עבודה שהוא חפץ בה.

343. על חובתם של בני המשפחה עמדנו לעיל, פרק ג, 7.

344. וכך כתב בפשיטות הלבוש (יו"ד רמט, ו).

ומכאן שצדקה שכרוכה ברווח כספי אינה צדקה. חולק עליו הרב קוק זצ"ל, וכותב (עין איה שבת ו, סה):

ההזדרכה להקביל את המוסר לרגשות האדם צריכה להיות בהוראה שאין ההיזק לעצמו אחד מהתנאים שעצם המוסר בנוי עליו... ואם יעשה באופן שעוד יהיה גם לפועלו רווח, ישובח עוד ביותר.

ברוח זו כותב גם המאירי (בבא בתרא י, ב ד"ה צדקה):

ומ"מ הנותן לכוונת נטילת פרס, כגון האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בניי, בשביל שאזכה לעולם הבא, או שתימשך הצלחתי וכיוצא באלו - הרי זו צדקה גמורה.

אולם מסתבר שיש להבחין בין טובת הנאה כספית לבין גמול שמגיע מן הקב"ה, וכן מסתבר שיש להבחין בין צדקה שהרווח הכספי הוא המניע הראשי שלה, שלזה התכוון ערוך השולחן, לבין צדקה שהרווח הכספי הוא תוצאה שנלווית אליה, ועל זה דיבר הרב זצ"ל.

בסופו של דבר נראה שאין הבחנה ברורה בין סעיף 'ביטוח' לסעיף 'צדקה'. גם אם יש בביטוח הלאומי מרכיבים של ביטוח, בסופו של דבר מטרתו של המוסד הזה איננה אספקה של שירות כמקובל בכל חברת ביטוח מסחרית, אלא זו הדרך שבה בחרה המדינה לדאוג לרשת ביטחון בסיסית לכל אזרחיה, באופן מכובד שלא יטביע על מצחם של המקבלים תווית של נזקקות ומסכנות.

הבנה זו, שלא רק הקצבאות האחידות אינן נתפסות כ'ביטוח' אלא גם הקצבאות הדיפרנציאליות, היא המנחה את המוסד לביטוח לאומי ואת מערכת המשפט. וכך כתב השופט יצחק אליאסוף במאמרו "הביטוח הלאומי - גמלאות והטבות סוציאליות" (משפט העבודה, כרך ד):

דמי הביטוח המשולמים על פי חוק הביטוח הלאומי אינם בגדר 'דמי ביטוח'... ואין בהכרח קשר ישיר בכל המקרים בין דמי הביטוח לבין הגמלה לה זכאי המבוטח. הביטוח על פי חוק הביטוח הלאומי הוא ביטוח חובה שהיקפו נקבע בחוק, ושיעור דמי הביטוח נקבע אף הוא בחוק... אומנם במספר ענפי ביטוח מחושבת הגמלה על בסיס הכנסתו של המבוטח שלפיה שולמו דמי הביטוח, אולם הוראה זו היא אחת מני כמה מאפיינים... בענפי ביטוח אחרים, נעשה מימון הביטוח על פי תשלום דמי ביטוח שאין קשר ביניהם לבין הגמלה שאותה יקבל המבוטח... דמי הביטוח משולמים על בסיס סיוע הדדי בין המבוטחים, והבטחת גמלה מדור לדור.

גישה זו עלתה בנחרצות רבה בפסיקת בג"ץ (בג"ץ 2209/13 פלונית נ' בית הדין הארצי לעבודה ואח', סע' 9):

חוק הביטוח הלאומי הוא כאמור חוק סוציאלי מובהק, החותר להבטיח לציבור בישראל רשת ביטחון כלכלית-בסיסית, וזוהי התכלית שאותה הוא נועד לשרת. מערכת הביטוח הלאומי מבוססת על מנגנון של סיוע ועזרה הדדית בין קבוצות האוכלוסייה השונות בהתאם לרמת מסוגלותן, תוך ניסיון לבצע חלוקה צודקת יותר של המשאבים הלאומיים. הביטחון הסוציאלי בישראל בנוי על התפיסה כי המבוטח ישלם לפי יכולתו ויקבל על פי מידת נזקקותו, ברף הבסיסי הנדרש לשם סיפוק צרכיו ההכרחיים...

נוכח מהותו זו, שונה הביטוח הסוציאלי מן הביטוח המסחרי, אף שניתן לאתר בו סממנים ביטוחיים-מסחריים מסוימים. כך בעוד אשר בביטוח המסחרי שולט עקרון "שוויון הערך", כלומר יחסיות התמורה והתמורה שכנגד, בתחום הביטחון הסוציאלי אין מתקיימת בהכרח זיקה ישירה בין תשלום דמי הביטוח ושיעורם להיקף הזכות לגמלה...

בענייננו טוענת העותרת כי קצבת נכות מעבודה הינה בעלת מאפיינים של ביטוח מסחרי, בין היתר משום ששיעורה של הפרמיה הביטוחית נגזר משכר המבוטח, והוא הדין באשר לקצבה המשתלמת לו... אכן, קצבת הנכות מעבודה הינה בעלת סממנים ביטוחיים, אולם טעם זה לבדו... אין בהם כדי להצדיק את החרגת המקרה דגן... זאת משום שהסממנים הביטוחיים המסוימים בהם מתאפיינת קצבת נכות מעבודה אינם משילים ממנה את אופייה הסוציאלי ואת הטעם העומד בבסיסה והוא האינטרס החברתי בעידוד יציאה לעבודה תוך מתן רשת ביטחון חברתית לעושים כן...

קצבת הנכות מעבודה מבקשת אמנם לשמר את רמת חייו של המבוטח ככל הניתן גם לאחר האירוע הביטוחי אך אין היא מתחייבת לעשות כן בכל מחיר נוכח השוני הבסיסי בין הביטוח הסוציאלי לביטוח המסחרי וכפי שנפסק לא אחת.

לאור זה מסיק הרב אוריאל לביא ('עטרת דבורה' ח"ב סי' פג), שבשונה מגמלה המשולמת על ידי חברת ביטוח פרטית, אין לראות את קצבת הביטוח הלאומי כזכות ממונית של המקבל, אלא כצדקה לכל דבר ועניין.<sup>345</sup>

## 8. לקיחת קצבה מהביטוח הלאומי

לעיל (סעי' 3) עמדנו על כך שעל פי ההלכה, אסור לאדם ליטול צדקה אם אינו עני, ואף אם הוא עני, מצופה ממנו לעשות מאמצים גדולים כדי להימנע מלקיחת צדקה.

לאור זה יש לשאול ביחס לקצבאות הביטוח הלאומי: אם נכונים דברינו, שקצבאות

<sup>345</sup> על פי זה הוא פסק שמותר לשלול קצבת ביטוח לאומי מסרבן גט בחלק מ'הרחקות דרבנו תם'; ואין לראות בכך כפייה על האדם בממונו, מפני שאין לו זכות ממונית בקצבה זו כל זמן שלא הגיעה לידיו.

אלה מוגדרות כ'צדקה', האם מותר לאדם לקחת קצבה המגיעה לו על פי החוק אם הוא יכול להסתדר בלעדיה? לביטוח הלאומי קשה לבחון אם אומנם האיש עני, ובמקרים רבים הוא ייתן גם למי שאין ספק בהיותו עשיר, מפני שהמערכת פועלת על פי קריטריונים קשיחים. ועם זאת, יש לברר האם יש להורות לעשיר להימנע מתביעת קצבה המגיעה לו על פי חוק, ואולי אף להחזיר את דמי הביטוח שקיבל? הדברים אמורים בעיקר ביחס לקצבאות אוניברסליות, כמו קצבאות הזקנה, אבל גם ביחס לקצבאות ייחודיות, כמו דמי אבטלה או קצבת נכות.

אילו קצבאות הביטוח הלאומי היו נחשבות כ'ביטוח' - לא הייתה מתעוררת שאלה. הרי פשוט שמי שביטח את רכושו או את בריאותו בחברת ביטוח רשאי לקבל ממנה פיצוי על נזק שנגרם לגופו או לרכושו גם אם הוא עשיר, והדבר אינו שונה משום עסקה מסחרית אחרת. אולם, מאחר שהסקנו שהביטוח הלאומי מוגדר כ'צדקה', הרי אסור לאדם ליטול צדקה אם אינו מוגדר כ'עני'.

למעשה, נראה שמותר גם לעשיר לקבל את הקצבה המגיעה לו על פי חוק הביטוח הלאומי, מכמה סיבות:

א. בתשלומי הביטוח הלאומי קיימים גם מרכיבים של ביטוח ולא רק של צדקה. ובדרך כלל, מה שהעשירים מקבלים נובע ממרכיב הביטוח ולא ממרכיב הצדקה. בכלל זה - כל השירותים שהמדינה מעניקה לתושביה בתמורה למיסים שהיא גובה מהם.<sup>346</sup>

ב. מותר לכל אדם להעניק מתנות לכל מי שלבו חפץ. וברגע שהמדינה החליטה להעניק קצבה מסוימת גם לעשירים, זה לא ניתן להם בתור צדקה אלא ניתן להם בכוונת מכוון בתור מתנה, שאין איסור לקבל אותה; ולכל היותר יש בזה משום "שונא מתנות יחיה" (משלי טו, כז). וודאי שהדברים אמורים בקצבה שמטרתה לעודד התנהגות מסוימת, כמו קצבת ילדים שנועדה לעודד ילודה.

ג. גם כשהעשיר מקבל קצבה, בדרך כלל הוא רק מקבל בחזרה חלק ממה ששילם או עתיד לשלם בימי חייו, ולמעשה אינו נהנה כלל מיגיע כפיהם של אחרים.

## 9. לגיטימציה לפרנסה מצדקה

את הגישה הטוענת שהצדקה הממלכתית, ובעיקר זו שניתנת במסווה של ביטוח, היא המענה הנכון על פי ההלכה לבעיית הבושה וההשפלה שיש בנטילת צדקה, יש מקום לבקר משני צדדים - עקרוני ויישומי: הפן העקרוני קשור למהות הקבלה והפן היישומי קשור לאופן הקבלה.

346. עמד על כך ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 51-52).

ברמה העקרונית, הצדקה הממלכתית מהווה פיתרון רדיקלי, המשנה את תפיסת הצדקה מן השורש. היא מקטינה מאוד את הקושי הרגשי שיש בקבלת הסיוע, עד כדי ביטולו המוחלט. היא מסירה לחלוטין את מחסום הבושה מקבלת צדקה, על ידי הגדרת הקצבה כ'זכות' לכל דבר ועניין, ועוד יותר - על ידי הענקה של קצבאות אוניברסליות, גם לעשירים.<sup>347</sup> מה שהמדינה נותנת נתפס כמימוש של זכות וכתמורה לשירות בצה"ל ולתשלום מיסים, או כזכות טבעית של כל אזרח אף אם לא תרם למדינה דבר. כפי שנראה לקמן, ההלכה אינה רואה את הצדקה כזכות של העני (ע"י לקמן, פרק יב) עד כדי טיפוח תודעה של 'מגיע לי'.<sup>348</sup> היא שוללת מכול וכול את הנכונות לקחת מן הצדקה מעבר לנדרש, כאשר החוק מאפשר זאת, והיא אינה תומכת בהתנהלות ברוח הסיסמה המושמעת כיום: 'נותנים לך - קח'. יתרה מכך, ההלכה אף אינה רואה כלל בעין יפה את קבלת הצדקה, ודורשת מן העני לעשות כל מאמץ כדי שלא ליטול ממנה, ולטפח עצמאות ואחריות אישית (ע"י לעיל, סעי' 3-6), שיש להן תרומה מכרעת לטיפוח של כבוד עצמי ותחושת מסוגלות.

ככל פיתרון רדיקלי, הצדקה הממלכתית, כשהיא מופעלת מכוחה של תפיסת עולם של 'זכות', פותרת בעיה אחת על ידי החלפתה בבעיה אחרת, שיייתכן שהיא חמורה עוד יותר. חז"ל הציעו פתרונות נקודתיים לבעיית הבושה, כמו 'מתן בסתר', העדפה של הלוואה (שלפעמים הופכת למענק), עסקה והעסקה, הקפדה על סבר פנים יפות ועוד, מבלי לשנות את ההגדרה של הנתונה מ'צדקה' ל'צדק' במובנו המשפטי. כאשר העני מקבל את הצדקה על פי הדרכותיהם של חז"ל, אומנם הוא אינו חווה השפלה בנתונה, אולם נותרת בו תחושה של אי נעימות וחוסר נחת מוסרי כאשר הוא נהנה מיגיע כפיהם של אחרים.<sup>349</sup>

347. על כך ע"י לקמן, פרק ט, 5.

348. על כך יש להקשות ממה שמובא במסכת כתובות (סז, ב): "ההוא דאתא לקמיה דרבא. אמר לו, במה אתה סועד? אמר לו, בתרנגולת פטומה ויין ישן. אמר ליה: ולא חיישת לדוחקא דציבורא? אמר לו, אטו מדידהו קאכילנא? מדרחמנא קאכילנא! דתנינא (תהילים קמה, טו), 'עיני כול אליך ישברו ואתה נותן להם את אוכלם בעתו'. 'בעתם' לא נאמר אלא 'בעתו' - מלמד, שכל אחד ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו. אדהכי אתאי אחתיה דרבא דלא חזיא ליה תליסרי שני, ואתיא ליה תרנגולת פטומה ויין ישן, אמר, מאי דקמא? א"ל, נענית לך, קום אכול". אותו עני לא תפס את עצמו כמי שמקבל את הצדקה מן הנותנים, ולפיכך לא הרגיש בושה לתבוע ממנו את הצדקה הראויה לו. אולם נושא הדיון שם אינו עצם קבלת הצדקה אלא שיעורה באדם שיש לו צורך אמיתי במזון משובח במיוחד (ע"י מאירי שם ד"ה היה צריך; באר מים חיים לפרשת משפטים, כג, כה; בינה לעיתים דרוש כב). מן הסיבה הזאת הסיפור הזה מובא כניגוד לסיפור הקודם: "ההוא דאתא לקמיה דרבי נחמיה. אמר ליה, במה אתה סועד? א"ל, בבשר שמן ויין ישן. רצונך שתגלגל עמי בעדשים? גלגל עמו בעדשים ומת. אמר, אי לזו שהרגו נחמיה! אדרבה, אי לזו לנחמיה שהרגו לזו מיבעי ליה! אלא, איהו הוא דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי". ההבדל בין הסיפורים אינו נובע ממחלוקת בין רבא לר' נחמיה אלא מהשוני בין אדם מפונק מטבעו לבין אדם שהתרגל לפנק את עצמו.

349. ע"י לעיל, סעי' 5-6.

הרחיב על כך הלל גרשוני בספרו 'כסף של אחרים' (עמ' 64-63).



תחושה זו, של קושי להנות מיגיע כפיהם של אחרים, מהווה מחסום מסוים מפני הבעיות שנעמוד עליהן לקמן (פרק י' 7-8) כמו: שימוש במצגי שווא, מאמץ להיכלל בקריטריונים במצבים גבוליים, וכדו', ומעודדת את העני להיות יוזמתי, לקחת אחריות מלאה על חייו ולעשות כל מאמץ כדי להשתקם ולעמוד על רגליו.

ביחס לכל זה כותב ד"ר יואל פלורסהיים ('מדינת ישראל - חברה יהודית?' עמ' 59) בדברים ביקורתיים על מדינת הרווחה:

אצל האזרח נוצרה התחושה ההרסנית שאין הוא יכול לנקוף אצבע אלא אם מסייעים לו מלמעלה. אם אין המדינה נותנת כסף, אין יולדים ילדים אפילו אם הפרוטה מצויה. אם אין המדינה מעניקה דירה במקום מגוריו, הוא מאיים לרדת מן הארץ... אם אין המדינה מעניקה הלוואות, אין משקיעים אפילו כאשר השוק הפוטנציאלי הוא טוב... אם המדינה מעלה את שכר הלימוד, צועקים גם האמידים ומאיימים לא ללמוד... שלא במודע, נהפך האזרח לצמית של החברה באמצעות שירותי הסעד והיד הנדיבה של הממשלה ומוסדות ציבור אחרים.

וכך גם הרב חיים נבון במאמרו "אחוזה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10 עמ' 123):

המעבר מתמיכה על ידי הקהילה לתמיכה בידי המדינה אינו רק שאלה של יעילות... היא גם שאלה של ערכים: כשהמדינה מחלקת קצבאות ללא הבחנה לנזקקים, ערך האחריות נפגע ונוצר תמריץ לנזקקות. זה נכון לא רק בתחום הכלכלי. כאשר משרד החינוך מחלק הקלות בבחינות לכל מי שאובחן כלקוי למידה, הוא מייצר תמריץ חזק להתמסכות, וכך דווקא בבתי ספר עשירים וחזקים, רוב התלמידים מאובחנים כלקויי למידה.

בהקשר זה חשוב להכיר תהליך שעברה החברה בשבדיה בגישה שלה להסתמכות על קצבאות. וכך מתואר במאמרה של ליאורה לויאן, "לאגום, או מה שטוב לשבדים" ('השילוח' 18, עמ' 154):

המפלה הפוליטית, האיטית אך העקבית, גם מספרת את הסיפור של הנגיסה בקונצנזוס השבדי... לפני עשרים שנה, אומרים בני הדור המבוגר, קצבה הייתה כמעט קללה. זה לא אומר שכל אחד בהכרח 'עבד כפי יכולתו', אבל היה ברור שהישענות בלתי מוצדקת על סל הרווחה היא לא פחות מביזיון.

הכתבת מצביעה על כך שנורמה זו הולכת ומשתנת, ושם היא עומדת על ההשלכות שיש לכך על הכלכלה ועל החברה בשבדיה.

בקצה השני של המפה ישנם הטוענים שיש לשמר רף מסוים של בושה ממשית בקבלת צדקה, כדי לצמצם את התופעות הללו. וכך אמר הלל גרשוני בדיון על הנושא:<sup>350</sup>

350. הדברים פורסמו במאמרו של דרור מרמור, "ההבדל בין מענק רווחה לצדקה פרטית", 'מקור ראשון', ט'

מה ההבדל בין תקציב מדינתי לבין צדקה? הבושה. כשאני מקבל צדקה מקופה, מקרן קהילתית או מבן אדם, אני מודע לכך שזו צדקה. כלו כל הקיצין, אין לי ברירה, ולכן אני אקח את זה. לעומת זאת, כשהקצבאות מגיעות מהמדינה, זה כבר 'מגיע לי'.

אולם על פי דרכנו, יש להבחין בין בושה והשפלה, שאותן יש למנוע ככל שניתן, לבין סלידה פנימית מעצם ההישענות על אחרים, שהחלשה שלה אכן יוצרת עיוות מוסרי; ולא מצאנו שום מקור הלכתי לכך שיש לצמצם את אותה תחושה של אי נוחות מקבלת צדקה.

הביקורת השנייה היא ברמה היישומית הנוגעת לאופן הנתינה. אכן יש הרבה פחות בושה בקבלת קצבה מן הביטוח הלאומי היישר לחשבון הבנק לאחר תהליך פשוט (ולפעמים אפילו זה לא נדרש), מאשר לחזור על פתחי נדיבים. גם צנעת הפרט נשמרת שם הרבה יותר מאשר בקיבוץ נדבות ברחוב, בקבלת סלי מזון לעיני כל השכנים או במצב שבו עמותות מפיקות עלונים מצולמים מעוררי רחמים המתארים בפרוטרוט ובצבעוניות את מצוקתה של משפחה נזקקת. אולם, לא נכון להציג כך את ההבדל שבין הצדקה הממלכתית לבין הקהילתית. ישנן קצבאות שכדי לקבל אותן נדרש לעבור דרך תחתים קשה, תוך התמודדות עם תקנות מכבידות ומערכת ביורוקרטית שלעתים היא אטומה וחסרת אמון; מה שכרוך בתסכול רב ובתחושה של בושה, ולעיתים אף נחוה על ידי התובעים כהתעללות של ממש. גם לפנייה למחלקת הרווחה ברשות המקומית יש תווית משפילה (גם אם לא בצדק) הגורמת לתחושה של בושה, ובשל כך רבים נמנעים מלפנות לשם. ולעומת זאת, ישנם גופי צדקה הנותנים סיוע בדרך מכובדת ונעימה, כמו: 'יד שרה', 'מקימי' או 'פעמונים' ועוד ארגונים רבים וטובים שפועלים ברמה הארצית, או ארגוני צדקה רבים בקהילה, שמסייעים מבלי לתת לנזקק תחושה ש'מישהו עושה לו טובה'. גופים אלה מפעילים מתנדבים שופעי טוב לב ואמפתיה, הפוגשים את המשפחות בדיסקרטיות וברגישות אנושית רבה, במידה שעולה בהרבה על הגופים הממלכתיים. אם כן, ההבחנה הזאת בין המערכת הפרטית-קהילתית שבה המקבל מתבייש לבין המערכת הממלכתית שבה המקבל אינו מתבייש, היא תאוריה שאינה עומדת במבחן המציאות. קיומה של תחושת בושה אינו נובע באופן מהותי מאופייה של הצדקה הממלכתית או הקהילתית, אלא מדרך הפעולה של כל אחת מהן מול מקרה ספציפי. לכל היותר ניתן לטעון שלמערכת הממלכתית יותר קל ליצור מנגנונים שאין בהם בושה; אבל ההבדל בין המערכות בתחום זה אינו מהותי.

## 10. צדקה - מחסד לאחווה

המענה הראוי לשמירה על כבודו של העני בשני ההיבטים - גם השמירה על כבודו העצמי וגם הזהירות מיצירת מצבים של השפלה ובושה - אינו בהפיכת התודעה של הנתינה מ'צדקה' ל'זכות' (מכוחו של מושג השוויון), אלא בשינוי תודעתי אחר, שאמור להתרחש בכל סוגי הנותנים, מתודעה של חסד ורחמים לתודעה של אהבה ואחווה.

אם המניע לנתינה הוא רגשי רחמים מול סבלו של הנזקק, יש בכך רמה גבוהה של התנשאות מצד הנותן ובושה מצד המקבל.<sup>351</sup> כך הוא המצב גם כאשר המניע לנתינה הוא תודעה של חסד, בו הנותן מרגיש שהוא "עושה טובה" למקבל.<sup>352</sup> ההשפלה הנובעת מן התודעה המעמידה במרכז הנתינה את החסד והרחמים נובעת בין השאר מן התפיסה הנוצרית של החסד, הניתן מתוך הרחמים הנכמרים למראה מסכנותו המשוועת של העני. תפיסת החסד היהודית, לעומת זאת, אינה מופעלת על ידי המפגש עם מסכנותו של העני אלא על ידי תחושה חזקה של אחווה; וזו נובעת מן המכנה המשותף העמוק שבין הנותן למקבל, ממנו נובע גם בסיס משותף של שוויון בערך. מטבע הלשון הרווחת בדברי חז"ל איננו 'חסד' אלא '**גמילות חסדים**', שיש בה ממד של 'גמול', שהוא הדדיות.<sup>353</sup> נתינה הבאה מתוך תודעה כזאת יוצרת אצל המקבל תחושה אחרת, שיש בה יותר כבוד. מתוך תודעה כזאת, גם הרחמים מקבלים גוון שונה בתכלית. וכך כותב המהר"ל (חידושי אגדות שבת קנא, ב ד"ה כל המרחם):

מידת הרחמנות, מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו... כי **מידת הרחמנות מכוח האחדות.**

בכיוון דומה הולך גם הרש"ר הירש (בראשית מג, יד):

רחמים - מציין את המידה של אהבת ה' לבריותיו, שהיא הכללית ביותר, ולא תאבד לעולם, והיא גם שתהיה לקו היסוד ביחסי הבריות בינם לבין עצמם. היא אהבת הקרובים, אהבת האב לבנו, אהבת הבנים בינם לבין עצמם, בגלל ה'רחם' האחד שממנו יצאו.

נוטים להחליף 'רחמים' עם הביטוי העממי 'רחמנות', ולבאר את המידה

351. על מקומם של הרחמים עי' במאמר "אורות החברה", פרק ג, 2, ('וחי אחיך עמך' עמ' 108-106).

352. עי' במאמר הנ"ל, פרק ג, 4-5, (שם עמ' 111-113).

353. לדברים אלו רומז הרב זצ"ל בעולת ראי"ה ("א עמ' עט-פ), כשהוא מסביר את הבקשה בתפילה, "ותגמלנו חסדים טובים": "עניין גמילות חסדים בא להורות, שאנו מצפים לחסדים, שיש בהם שורש במעשינו... שאע"פ שהננו זקוקים למידת החסד... חפצים אנחנו שמעשינו יהיו הגורמים ג"כ למידת החסד שתופיע עלינו. וזהו התואר של **גמול** המחובר עם **החסדים**. ובאמת אז, כאשר החסדים הם קשורים עם התגמול, אע"פ שהם חסדים, והם עוברים הרבה את המידה המצומצמת של הדין, בכל זאת הם בכלל ההתאמה של מידת ה**צדק** והאמת העליונה, ואז הם **טובים** - מובילים לתכלית השלמות הנצחית הרצויה. מה שאין כן חסדים שאינם מיוחסים כלל להתגמול, הם יכולים להיות לפעמים אינם טובים בתולדות שהם מביאים ובסדרי החיים הבאים על ידם". ועי' בדברי הרב הנזיר (לעיל, סע' 5).

כהשתתפות בצער. ואולם השתתפות בצער היא דרגה נמוכה בהרבה מהמידה האמיתית של רחמים... 'רחמים'... היא יותר מהשתתפות בצער. המילה נגזרה מ'רחם', המציין את כוחה העמוק ורב ההקרבה של נפש אחת למען התהוות נפש אחרת, את מסירת כל הדם והכוח למען תהווה ותשתכלל נפש אחרת. 'רחם' הוא משכן ההתמסרות העמוקה ביותר. וגם אחר כך, משנשלמה היצירה, ישפיע הרחם לא רק השתתפות בצער הבוכה, אלא השתתפות גדולה עוד יותר בשמחת הצוחק... מ'רחם' זה נגזרה מידת הרחמים. מידה זו לא רק סובלת עם הזולת, אלא לא תשקוט ולא תנוח עד שלא תראה באושרו.

והוא מרחיב במקום נוסף (דברים טו, ז):

במחשבת ישראל, גמילות חסד היא בגדר 'צדקה': זו חובה המוטלת על האדם על פי מידת ה**צדק**...<sup>354</sup> בכך כבר יצאה גמילות חסד מכלל הרחמנות התלויה במצבי רוח משתנים והיא נכנסה לתחום מצוות ה**חובה** שיש לה שיעור קבוע, והמקבל צדקה ניצל על ידי כך מן התחושה המעיקה של ההשפלה. **עניי ישראל אינם מקבלים "מתת חסד"**.

בהערת שוליים לדברים הללו נכתב שם, שבשפות האירופיות, המילה 'צדקה' מתורגם ל'מתת חסד', או ל'מתנה מתוך רחמים'. בשפה העברית, לעומת זאת, המילה 'צדקה' נגזרת מהמילה 'צדק'. וכבר עמדנו לעיל (פרק ה, 2) על כך שלדעת הרמב"ם, מונח זה מבטא את ההנעה לעשות את המעשה הראוי כלפי מי שרואים אותו כראוי לטוב. עמדה זו אינה מבטלת מכול וכול את חוסר הנעימות שיש בלקיחת פרי עמלו של הזולת, אולם מפחיתה מאוד את תחושת הבושה או ההשפלה.

בהמשך לכך, מציע הרב זצ"ל בספרו 'מדבר שור' (הדרוש התשעה עשר) לבסס את הצדקה על מושג האחוה במקום על מידת הנדיבות:

והזכיר לשון 'נדיבות', מפני שבאמת נופל ענין 'נדיב' למי שמתנדב לאיש זר להיטיב לו, אבל המטיב לאחיו ולבנו, עדיין אין זה נדיב כי אם בהשאלה. על כן אמרו חז"ל על [ה]פסוק 'בת נדיב' (שיר השירים ז, ב): "בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב" (חגיגה ג, א), שהיה גומל חסד לכל באי עולם שהיו נוכרים ועובדי עבודה זרה, כדי להטיב להם באחריתם. ועל פי זה, כאשר נבחין מעלת ישראל, איך שהם באחדותם שהם כנפש אחת, לא יתכן כלל עליהם שם 'נדיבים'. אע"פ שב"ה ישראל זהירים במצוות צדקה ונותנים וחוזרים ונותנים, אבל הוא דומה כאדם שנותן לבנו ולאחיו; אלא שהיא מעלה גבוהה יותר ממידת הנדיבות.

354. ד"ר יוסי לונדין טוען בעבודת הדוקטורט שלו 'דת, חברה וכלכלה: הוגים דתיים וזרמים כלכליים-חברתיים - המקרה של האורתודוקסיה היהודית במאה העשרים' (עמ' 311), שהחובה שעליה כותב הרש"ר הירש היא מה שקופת הצדקה הקהילתית כופה על הנותנים. אולם עיון בדברי הרש"ר מראה שהוא מתכוון לחובה ההלכתית עצמה בלי קשר לכפייה הציבורית.

## 11. מסקנה

שמירה על כבודם של הנזקקים היא ערך חיוני שההלכה תובעת ליישם אותו. ברמה המעשית, אכן בצדקה הממלכתית ניתן להפחית במידה רבה את תחושת הבושה וההשפלה. אולם לא תמיד זה קורה ולא תמיד זה מתאפשר; ולפעמים דווקא בצדקה הקהילתית או בפעילות של ארגונים מן החברה האזרחית כבודו של העני נשמר יותר.

ברמה הערכית, ביטול מוחלט של התחושה הלא נעימה שיש בקבלת צדקה אינו רצוי, מפני שהוא נותן לגיטימציה מלאה לאדם להתפרנס מיגיע כפיהם של אחרים. מנקודת המבט הזאת, ישנה עדיפות לצדקה הקהילתית על פני הצדקה הממלכתית.

## ט. זמינות הסיוע לנזקקים

בין המערכת הממלכתית לבין המערכת הקהילתית ניתן למצוא הבדלים לכאן ולכאן, בכל הקשור לזמינות של הסיוע לנזקקים.

### 1. מהירות וזמינות

לפי ההלכה ישנה חשיבות רבה בזמינות של הצדקה לעני ובמהירות שבה היא ניתנת. מקור לחשיבותה של המהירות במתן הצדקה נמצא במסכת תענית (כ, א) המספרת על נחום איש גמזו שסבל ייסורים קשים. בתשובה לשאלתם של תלמידיו, הוא סיפר: שפעם אחת הייתי מהלך בדרך לבית חמי, והיה עמי משוי שלושה חמורים, אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים. בא עני אחד ועמד לי בדרך, ואמר לי: רבי, פרנסני. אמרתי לו: המתן עד שאפרוק מן החמור. לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצתה נשמתו. הלכתי ונפלתי על פניו, ואמרתי: עיני שלא חסו על עיניך - ייסומו [=יתעוורו], ידיי שלא חסו על ידיך - יתגדמו, רגלי שלא חסו על רגליך - יתקטעו. ולא נתקררה דעתי עד שאמרתי: כל גופי יהא מלא שחין.<sup>355</sup>

סיפור זה מובא גם בירושלמי (פאה פ"ח ה"ח), ושם מובא סיפור נוסף:

355. ר' יחזקאל לווינשטיין ('אור יחזקאל', ח"ו עמ' ס) כותב על כך: "כל הטענה הייתה מדוע לא נזהר ולא חשש שמא יגיע לידו מצב כזה בו יבקש ממנו עני הרעב ללחם, ולא יצטרך להמתין עד שיפרק משאו, והיה צריך ליקח בידו מעט מזון שיוכל ליתן לעניים ללא שהות כל שהוא, ועבור חסרון זהירות זה העניש עצמו בעושים כבדים כל כך".

ר' יוחנן וריש לקיש עלון מיסחין בהדין נימוסין דטבריא. פגע בון חד מסכן. אמר לון: זכון בי. אמרו ליה: מי חזרון [=כשנחזור מהמרחץ]. מי חזרון, אשכחונה מית.

הסיפורים עוסקים בעניים שסבלו מרעב קיצוני והמתנה של זמן קצר גרמה למותם, ואין להסיק מהם על החובה להזדרז בנתינת צדקה לעני שאינו במצב כזה. ואכן מצאנו שתי הלכות המתייחסות לזריזות הנדרשת בהזנת רעבים: הראשונה היא תקנת עזרא (בבא קמא פב, א): "ושתהא אישה משכמת ואופה - כדי שתהא פת מצויה לעניים".<sup>356</sup> ההלכה השנייה היא מה שאמר רב יהודה שאף ש"בודקין לכסות" - אין בודקין למזונות" (בבא בתרא ט, א). וכך פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ו): "עני שאין מכירין אותו ואמר רעב אני, האכילוני - אין בודקין אחריו שמא רמאי הוא אלא מפרנסין אותו מיד".<sup>357</sup> בטעמה של הלכה זו נאמר בגמרא שם, שהוא משום צער הגוף של האדם הרעב, שאינו מאפשר לעכב את הסיוע עד שתסתיים הבדיקה;<sup>358</sup> ומכאן שהחובה לזרז את הנתינה אמורה רק במזון.

מקור נוסף לזריזות הנדרשת באספקת מזון לרעבים, גם אם אין להניח שהם סובלים מרעב קיצוני, הוא באבות דרבי נתן (נוסחא א פרק ז):

"יהי ביתך פתוח לרווחה" (אבות פ"א מ"ה), כיצד? מלמד שיהא ביתו של אדם פתוח לרווחה לצפון ולדרום ולמזרח ולמערב, כגון איוב שעשה ד' פתחים לביתו. ולמה עשה איוב ד' פתחים לביתו? כדי שלא יהיו עניים מצטערים להקיף את כל הבית. הבא מן הצפון ייכנס כדרכו, הבא מן הדרום ייכנס כדרכו, וכן לכל רוח. לכך עשה איוב ארבעה פתחים לביתו.<sup>359</sup>

בירושלמי (פאה פ"ח ה"ו) מובא ההסבר של ר' חונה לכך שגובים את המזון לתמחוי בשלושה אנשים: "תמחוי בשלושה, שהוא על אתר". וכך פירש גם רש"י (ב"ב ה, ב ד"ה שגיביה וחלוקה שוה): "מדי יום ביום... לפיכך אין גיבוי בשניים, שלא יצטרכו לטרוח ולבקש את השלישי לחלק", וזאת כדי לזרז ככל האפשר את חלוקת המזון לעניים.

ר' בא בר זבדי (בירושלמי שם) מסביר שמחלקים את התמחוי בשלושה אנשים מפני שנדרש בית דין לשם כך. בתשובה לטענה שחלוקת הצדקה דומה לדיני נפשות, וא"כ נדרשים עשרים ושלושה דיינים, עונה הירושלמי: "עד דהוא מצמית להון הוא מסכן". הדברים מובאים בערוך השולחן (יו"ד רנ"ו, ו).

356. וכך פסק הרמב"ם (הל' אישות פכ"א ה"ה). וצ"ע מדוע זה לא מובא גם בשו"ע. הרחבת הסבר להלכה זו - בשיטה מקובצת (שם) בשם המאירי: "שתהא אישה משכמת ואופה - באיזה יום שתאפה בכדי שבזמן שיבואו עניים לפתח לא יהיו נדחים מצד שאין הפת אפוי... תקנה לעניים שלא יצטרכו לטרוח ולחזור". ובשם רבנו יהונתן מובא פירוש קצת אחר: "ושתהא אישה משכמת ואופה - ... ויש מפרשים... ביום שיש בשבת לכל ימות השבוע, כדי שתהא פת מצויה לעניים לכל ימי השבוע".

357. ובלשון קצת אחרת - בשו"ע (יו"ד רנ"א, י).

358. על בדיקת העני, עי' לקמן, סעי' 2.

359. במדרש שוחר טוב (תהלים מזמור קי) מיוחסת הנהגה זו לאברהם אבינו.

ובירושלמי פ"ח דפאה איתא דחילוק צדקה הוי כדיני נפשות. ופריך: אם כן ליבעי עשרים ושלושה, כדיני נפשות! ומתריך: "עד דמצמית להון הוא מסכן" - כלומר, עד שיתאספו כולם יבוא העני לידי סכנה, ולכך אמרו דדי בג' כדיני ממונות.

על כך מרחיב ב'עלי תמר' (לירושלמי שם):

ויש להעיר על לשונות הפסוקים בפרשת וירא בעניין מצוות הכנסת אורחים (בראשית יח, ו-ז): "וימנהר אברהם האוהלה... ויאמר מהרי... ואל הבקר רץ אברהם ויתן אל הנער וימנהר..." - הכול נעשה בהדגשה של מהירות. דאף דבכל המצוות זריזין מקדימים למצוות, אבל במצוות הכנסת אורחים הזריזות היא מעצם המצווה, שכן יתכן שהאורח רעב ללחם שלא אכל מאז; ולפיכך צריך במהירות לסעוד את לבו, שיתכן דלפעמים יסתכן... וכמו בהכנסת אורחים, כן גם במצוות צדקה המהירות היא מעצם המצווה, "דעד דהוא מצמית לון הא מסכן".

מקור נוסף עוסק בחשיבות הזמינות לספק לעניים את צורכיהם, במיוחד כשהם מצפים לכך. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט ה"ד):

בתעניות מחלקים מזונות לעניים. וכל תענית שאכלו העם ולנו ולא חילקו צדקה לעניים - הרי אלו כשופכי דמים, ועליהם נאמר בקבלה (ישעיהו א, כא): "צדק ילין בה ועתה מרצחים".

במה דברים אמורים? בשלא נתנו להן הפת והפירות שאוכלים בהם הפת, כגון תמרים וענבים; אבל אם איחרו המעות או החיטים - אינן כשופכי דמים.

מבאר הר"ח קניבסקי (דרך אמונה ס"ק כח): "שעיניהם של עניים נשואות לכך, ואין מכינין לעצמן צורכי סעודה; ואם לא יחלקו להם, נמצאו שוכבין עד למחר בלא אכילה, ויכולין לבא לידי סכנה". מכאן החשיבות הגדולה שיש לסיפוק המזון לעניים בשעה שבה הם רעבים, ובמיוחד בזמן שבו הם מצפים לקבל אותו.

החשיבות המיוחדת של הסיוע לעניים בשעה שהם מצפים לו באה לידי ביטוי גם בהלכות פורים. וכך נאמר בגמרא (מגילה ד, ב): "מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא... רב יוסף אמר: מפני שעניהן של עניים נשואות במקרא מגילה". אומנם דעה זו לא נתקבלה להלכה, אבל העיקרון בא שם לידי ביטוי אחר: "תניא נמי הכי... הואיל ואמרו שכפרים מקדימין ליום הכניסה - גובין בו ביום ומחלקין בו ביום, מפני שעניהם של עניים נשואות במקרא מגילה". ועל פי זה נפסק בשו"ע (או"ח תרפח, ו): "יום חמישה עשר שחל להיות בשבת... מקדימים לקרותה בערב שבת, וגובים מעות מתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום".<sup>360</sup>

360. עיקרון זה מבסס גם את מה שפסק הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ד): "בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי, אם חילקו מעות לאביונים ביום קריאתן - יצאו".  
הב"י (או"ח סי' תרפח) מביא את דברי הר"ף (מגילה דף א, ב) שמסביר על פי עיקרון זה את ההלכה

עם זאת, מן הראוי לתת את הצדקה ללא עיכובים גם כאשר מדובר בסיפוק של צרכים אחרים שאינם מזון.<sup>361</sup> ניתן ללמוד את זה מדברי הגמרא (תענית כה, ב):

שמואל הקטן גזר תעניתא, וירדו להם גשמים לאחר שקיעת החמה. כסבורים העם לומר, שבחו של ציבור הוא. אמר להם שמואל: לא שבחו של ציבור הוא, אלא אמשול לכם משל, למה הדבר דומה? לעבד שמבקש פרס מרבו, ואמר להם: המתינו לו עד שיתמקמק ויצטער, ואחר כך תנו לו. ולשמואל הקטן, שבחו של ציבור הכי דמי? אמר "משיב הרוח" - ונשב זיקא, אמר "מוריד הגשם" - ואתא מיטרא.

חובת המהירות במתן צדקה מחייבת רגישות יתרה כלפי מי שמתקשה יותר לדאוג לעצמו. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו, הי"ג): "באו איש ואישה לבית - נותנין לאישה תחילה ופוטרין אותה, ואחר כך נותנין לאיש". והוא מוסיף (פ"ח הט"ו): "האישה קודמת לאיש להאכיל ולכסות ולהוציא מבית השבי, מפני שהאיש דרכו לחזור, לא האישה, ובושתה מרובה".

הזריזות במתן הצדקה אינה מתבטאת רק במשך הזמן שבין הבקשה לבין הניתנה, אלא גם בהליכים הנדרשים מן העני לשם כך. וכך מתאר הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ט, קיז) את הדרך הראויה לתת צדקה:

זהירות מנפילת רוחם של הנתמכים, בהיותו קרוב למעשה הצדקה שתצא מתחת ידו בעצמו, לא ע"י שמשים ופקידים, שהם באים בשכרם ואין בהם רוח נדיבה. ורבות יהיה העני שבע כעס ובוז עדי ישיג הרישיון והאפשרות להיות נהנה מהצדקה, בהיותה מוקפת גדרים והרצאות של תנאים שונים, כעין לקיחת פתקא מפקיד אחד לחברו והרבות חותמים ומסכימים. כי אם הייתה "ידא קרובה לכיסא" - כיס צדקתו היה קרוב מאוד למעשה, שלא תיפול רוחו של המקבל הבלתי מורגל.

מתוך כך, עלינו לבחון את היישום של עקרונות אלו במערכת הממשלתית בהשוואה למערכת הקהילתית. בחזון של מדינת הרווחה, כל אחד אמור לקבל מן המדינה לפי צרכיו בהליך מהיר ויעיל. ואכן ישנם מרכיבים במערכת הממשלתית שהם מאוד מהירים. כך הן הקצבאות האוניברסליות, שכל מי שעומד באמות המידה הרלוונטיות מקבל אותן ישירות לחשבון הבנק שלו מבלי שהוא נדרש לעשות דבר לשם כך.<sup>362</sup> לעומת זאת, יש קצבאות ושירותי רווחה שנדרש לעבור כבדת דרך בירוקרטית קשה

שכיום בכל המקומות קוראים את המגילה דווקא ב"ד באדר: "הרי"ף פירש, 'הואיל ומסתכלין בה' - כלומר, הואיל ועיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה כדי לחלק להם מעות פורים אין קורין אותה אלא בזמנה".

361. וכך כותב המב"ט ('קריית ספר' הל' מתנות עניים פרק ט) בטעמה של קופת הצדקה הציבורית: "הם תיקנו שיהא מוכן לשעת הצורך", כך שהעני לא יצטרך להמתין עד לאיסוף הכסף.

362. על יתרונותיהן וחסרונותיהן של הקצבאות האוניברסליות נדון לקמן, ע"פ 5.



כדי לקבל אותן. מערכת הרווחה של המדינה, מעצם טיבה, מייצרת מנגנון מסועף: קבצים עבי כרס של תקנות, תקנות משנה ותיקונים לתקנות, שיוצרים סיבוך וסרבול; העברה של פונה מפקיד לפקיד כדי לקבל את המענה המדויק; לפעמים ישנם תורים ארוכים ושעות קבלה מצומצמות; המשרדים הרלוונטיים רחוקים מבתי הנזקקים ונדרש מהם מאמץ גדול כדי להגיע אליהם; השירות במענה טלפוני נמסר לחברות כוח אדם שמתקשות לתת מענה פרטני ומידי; השירות הדיגיטלי מנוכר ושימוש בו מעורר קושי דווקא לקשישים ולאנשים הסובלים מקשיים בחייהם. לעומת זאת, השירות בקהילה, באותם תחומים שבהם הוא קיים, זמין ומהיר לאין ערוך.

## 2. בדיקת הזכאות

הגמרא (בבא בתרא ט, א) דנה בשאלה באילו מקרים בודקים את מבקש הצדקה כדי לוודא שהוא אכן עני:

אמר רב הונא: בודקין למאונות ואין בודקין לכסות; אי בעית אימא: קרא, ואי בעית אימא: סברא. אי בעית אימא סברא, האי קא מבזי והאי לא קא מבזי; אי בעית אימא קרא (ישעיהו נח, ז): "הלא פרוש לרעב לחמך" - בשי"ן כתיב, פרוש והדר הב ליה, והתם כתיב (שם): "כי תראה ערום וכיסיתו", "כי תראה" - לאלתר. ורב יהודה אמר: בודקין לכסות ואין בודקין למאונות; אי בעית אימא: סברא, ואי בעית אימא: קרא. אי בעית אימא סברא, האי קמצערא ליה והאי לא קמצערא ליה; אי בעית אימא קרא, הכא כתיב: "הלא פרוש לרעב לחמך" - פרוס לאלתר, וכדקרינן, והתם כתיב: "כי תראה ערום וכיסיתו" - כשיראה לך.

תניא כוותיה דרב יהודה: אמר כסוני - בודקין אחריו, פרנסוני - אין בודקין.

לדעת רב הונא, עני שבא ומבקש אוכל - בודקים האם הוא רמאי, ואילו עני שבא ערום ומבקש כסות - אין בודקים אחריו, בשל הבושה הגדולה שיש לערום במצבו. רב יהודה סובר ש"בודקין לכסות ואין בודקין למזונות", בשל הצער הגופני הכרוך בכך.

מחלוקת דומה מובאת בירושלמי (פאה פ"ח ה"ו, על פי הגרסה שעולה מדברי הפני משה<sup>363</sup> והיעלי תמר):

איתפלגין רב ורבי יוחנן: חד אמר מדקדקין בכסות, אבל אין מדקדקין במאונות, שהוא חיי נפשות, וחרנא אמר אף לכסות אין מדקדקין, מפני בריתו של אברהם אבינו.<sup>363</sup> מתניתא פליגי על מ"ד אף בכסות אין מדקדקין: במה דברים אמורים? בזמן שאין מכירין אותו; אבל בזמן שמכירין אותו, אף מכסין אותו. פתר ליה

363. בהבנה פשוטה, כוונת הירושלמי שאנו חייבים בכבודם של כל בני אברהם אבינו, וכפי שנאמר בסוגיה המקבילה בבבלי. ב'עלי תמר' מובא הסבר אחר, שהקב"ה כרת ברית עם ישראל להיות גומלי חסדים מאברהם אבינו, שעשה מעל ומעבר למידת החסד המינימלית.

לפי כבודו. ותני כן: במה דברים אמורים? בזמן שאין מכירין אותו; אבל בזמן שמכירין אותו, אף מכסין אותו. והכול לפי כבודו...

ה'פני משה' מסביר שלכל הדעות לא בודקים למזונות, והנימוק לכך הוא החשש לפיקוח נפש (כפי שעולה מן המקורות שהובאו לעיל, סע' 1), ונחלקו אם בודקים לכסות, "מפני בריתו של אברהם אבינו". הירושלמי מקשה על דעה זו מן התוספתא (פ"ד ה"ח) שאומרת על עני שאינו מוכר לגבאים, שנותנים לו מזון, ואם מכירים אותו גם מכסים אותו. ומכאן ש"בודקין לכסות". תשובת הירושלמי היא שהצורך להכיר את המבקש כסות הוא כדי לתת לו "לפי כבודו", אבל לבוש מינימלי נותנים גם בלי בדיקה. וכך כותב גם המב"ט ('קריית ספר' על הרמב"ם שם) בטעם זה שנותנים מזונות בלי בדיקה, "דאיכא קיום נשמה". על פי זה כותב הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סע' רנח עמ' 203), שמה שנותנים לעני מזון ללא בדיקה הוא בשיעור מינימלי, שיש בו כדי "קיום נשמה", ורק לאחר בדיקה נותנים לו "לפי כבודו". הוא מוסיף (סע' רסו, עמ' 208-209) שאם כבר מכירים את המבקש ויודעים שהוא עני, נותנים לו "לפי כבודו" בלי בדיקה מעמיקה יותר.

במחלוקת זו פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ו):

עני שאין מכירין אותו ואמר: רעב אני, האכילוני - אין בודקין אחריו שמא רמאי הוא אלא מפרנסין אותו מיד. היה ערום ואמר: כסוני - בודקין אחריו שמא רמאי הוא.<sup>364</sup> ואם היו מכירין אותו - מכסין אותו לפי כבודו מיד ואין בודקין אחריו.

וכך נפסק גם בשו"ע (יו"ד רנא, י).

על האחריות הרבה שמוטלת על גבאי הצדקה בהקשר זה כותב הטור (סי' רנו):  
וצריכין הגבאין שיהו נאמנין חכמים ונבונים שידקדקו על כל עני ועני ליתן לו הצריך, וידקדקו עליהם שלא יהו רמאים, חוץ ממי שמבקש שיאכילוהו שאין מדקדקין אחריו.

בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קעג) נכתב שחובת הבדיקה נאמרה רק ביחס לקופה הציבורית ולא ביחס לאדם הפרטי, שאסור לו לבייש את העני על ידי דרישה לבדיקה. ושם כתב:

לענות עניי ישראל החוזרים על הצדקה הוא איסור שהוא כבר מדוכא בייסורים ולבודקו בשבע חקירות ובדיקות אם הוא עני כשר לפי כל דיני העניות...

364. המב"ט ('קריית ספר' שם) מסתפק אם חובת הבדיקה היא מדאורייתא או מדרבנן. הרחיב על כך הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה', סע' רנו עמ' 201-202).  
לדעת הר"ף (בבא בתרא ו, א) והרא"ש (פרק א סי' לד), על המבקש להביא עדים שיבססו את דבריו. ובספר 'נקדש בצדקה' (סע' רסב-רסד עמ' 206-207) מסתפק אם העדות צריכה להיות על העוני עצמו או על ההגינות של המבקש.

שאפילו היו צריכין דרישה וחקירה, היה לן לבטל מפני תקנת עניים חשובים שמתביישים לבוא להוועד, ויותר יבחרו ח"ו למות ברעב מלילך ולבזות עצמן בפני איזה וועד של בעלי בתים או אפי' רבנים, לבזותם, לדעת אם הם עניים חשובים או רמאים...

ומה שנחלקו בגמ' לעניין אי בודקין למזונות ואין בודקין לכסות או להיפוך... מיירי במי שבא להגבאים שיש להם קופה של צדקה... אבל אם העני הולך מעצמו על הפתחים ומבית לבית לבקש מחסורו שיחסר לו... אין לנו להתערב בו, אלא אם כן יודעין שהוא רמאי ודאי...

ונראה דאפילו היכא דקנסינן לרמאי, אבל דווקא במקום שלא יצא היזק לצדיק; אבל היכא דע"י קנסא דרמאי יצא גם היזק לצדיק כה"ג לא קנסינן. והגם דלא ידעינן מי הוא הצדיק ומי הרמאי (ע"י ב"מ ל"ז) אמרו ז"ל דעבד איסורא קנסוהו רבנן דלא עבד איסורא לא קנסוהו רבנן... והכא אנן רוצין לקנוס הישרים ולבזותם בשביל הרמאים שנמצאים בעולם, וכל אדם מישראל שבא לפנינו בחזקת כשר הוא.<sup>365</sup>

לעומת זאת, מדברי הרמב"ם, שהביא את ההלכה העוסקת בבדיקת העני בפרק ז המוקדש לצדקה הפרטית, ולא בפרק ט המוקדש לצדקה הציבורית, יש לדייק שהדברים אמורים באדם הפרטי, וקל וחומר במערכת הציבורית. וכך יש לדייק מדברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רלב), שעוסקת גם היא בצדקה האישית: "שהזהירונו שלא למנוע צדקה והרחבה מהאביונים מאחינו אחר שנדע חולשת עניינם ויכולתנו להחזיק בהם".<sup>366</sup>

וכך עולה גם מן הדיון בספר 'נקדש בצדקה' (פרק יא, עמ' 210-201), שאין הבדל עקרוני בין הקופה הציבורית לבין האדם הפרטי. וכך מקובל, שכל מי שמבקש צדקה מביא אתו אישור מגורם מוסמך המעיד על כך שהוא אכן עני.<sup>367</sup>

דעת הנצי"ב מוולוז'ין (העמק דבר דברים שם) מורכבת. בהקשר לפסוק זה הוא מבחין בין שני מצבים: יש עני "באחד שעריך" שהוא "ההולך מעיר לעיר ומגיע לעירך" ובאופן טבעי אין דרך להכיר אותו, והדין הוא "דנזקין לו למתנה מועטת". ויש עני שגר

365. וכן כתב הר"ח קניבסקי (דרך אמונה, הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג אות כד): "ומ"מ לא יהא פוטר אדם עצמו במחשבה זו שמא העני רמאי עד שידע הדבר בבירור".

366. מכאן דייק בעל 'חמדת ישראל' (ח"א, קונטרס נר מצווה, ל"ת רלב) שהבדיקה היא מדאורייתא. אפשר לדחות את הטענה שהרמב"ם מדבר כאן על בדיקת העני, ולומר שהביטוי "אחר שנדע את חולשת עניינם" לא מתייחס לעני הספציפי אלא לכלל העניים, שהם חלשים בעניינם. אולם הר"י קאפח מתרגם: "אחר ידיעתנו דוחק מצבם". ושם (הע' 84) הוא מוסיף: "שאינו עובר אלא אם כן ידע שהעני זקוק באמת ויש בידו לעזור לו ואינו עוזר. אבל כל זמן שאינו יודע בבירור שהוא זקוק באמת, אינו עובר. ומקורו בכתובות סח, א. אמר ר' אלעזר, בואו ונחזיק טובה לרמאי, שאלמלא הם היינו חוטאים בכל יום".

367. היוצא מכלל זה הוא מעות פורים, שעליהן נאמר בירושלמי (מגילה פ"א ה"ד): "אין מדקדין במעות פורים, אלא כל מי שהוא פושט את ידו ליטול נותנין לו". וכך פוסקים הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ז) והשו"ע (או"ח תרצד, ד). ואגב אורחא למדנו, שהבדיקה הנצרכת בדרך כלל נאמרה גם באדם הפרטי.

אתך "בארצך", "ואתה יודע טבע האנשים להבין כמעט אם אינן רמאים וכדומה", שיש לתת לו מתנה מרובה. ומדבריו עולה, שככל שמדובר באדם הפרטי, עליו לתת "מתנה מועטת" גם למי שלא נבדק, וכך נוהגים רבים, לתת סכום גדול למי שיש בידו אישור שמניח את הדעת וסכום קטן למי שאין בידו אישור.

במציאות ימינו, היכולת לבדוק את הפונה היא מוגבלת למדי. ישנם מרכיבים שלמדינה יש יותר יכולת לבדוק אותם וישנם מרכיבים שדווקא לקהילה ולמשפחה ישנה יותר יכולת לבדוק אותם (הרחבה על כך - לקמן, פרק 8). מרכיבים שהמידע עליהם נמצא במאגרים שונים, כמו: בעלות על רכב, בעלות על דירה, נכסים פיננסיים, גובה משכורת וכדו', זמינים דווקא למדינה. ואילו מרכיבים שתלויים בהיכרות בלתי אמצעית (כמו: רמת חיים, עבודה ב'שחור' והחזקת נכסים שאינם רשומים במאגרים רשמיים) ידועים דווקא בקרב המשפחה והקהילה. הצורך בבדיקה או בהיכרות קרובה יוצר אתגר גדול, מפני שתהליך הבדיקה לוקח זמן ודורש מן המבקש לספק אסמכתאות והוכחות לדבריו, וזה עומד בניגוד חריף לצורך במענה מהיר וזמין. ההבחנה שבין צרכים מינימליים ודחופים לבין סיוע נרחב לטווח ארוך אינה נותנת מענה מספק למתח הזה.

על כך כתב לנו הרב נפתלי בר אילן:

באופן ציבורי מסתבר שיש להקים מסעדות ציבוריות שיבטיחו שלא יהיה אדם רעב, וכן להבטיח שכל נצרך יקבל טפול רפואי דחוף (כפי שאכן נעשה). בלשון אחרת: צרכים חיוניים ודחופים יינתנו לכל פונה.

עם זאת, נראה לענ"ד שראוי לרשויות השלטון לבדוק (למרות שלא ראיתי הלכה בעניין זה) אם מי שנהנה מן הציבור באופן קבוע אכן זכאי לקבל, ולא להסתמך אך ורק על ההלכה שלא בודקים למאונות. הדברים נכונים במיוחד בימינו, שהתרבו הרמאים.<sup>368</sup> אם בימים שבית המקדש עמד על תלו היו רמאים שניסו לרמות את ההקדש, מה נאמר אנחנו?

### 3. הנגשת הסיוע

ההלכה אינה מסתפקת במהירות ובזמינות של הצדקה למי שמבקש אותה, אלא דורשת לפעול באופן אקטיבי כדי להנגיש אותה לעניים ככל האפשר. חובת ההנגשה משתנה בין מתנות עניים שונות.

כאשר מדובר על מתנות העניים שבשדה (לקט, שכחה, פאה, פרט ועוללות), מוטל

368. בדורנו, כאשר מדובר באנשים שפושטים יד במקומות ציבוריים או מחזרים על הפתחים ולא נבדקו כראוי, יש יסוד להניח, על פי הניסיון, שחלק ניכר מהם אינם עניים באמת.

על העני לבוא ולקחת אותן בעצמו, ואסור לאדם אחר להביא לו אותן.<sup>369</sup> מהלכה זו יש ללמוד את הצורך להעצים את העני על ידי הטלת האחריות עליו להיות יוזמתו ולהתאמץ בעצמו כדי לגשת לשדה ולאסוף את היבול.<sup>370</sup>

עם זאת, בעל הבית נדרש לפעול באופן שיקל על העניים את איסוף המתנות, וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הי"ב): "אין מניחין את הפאה אלא בסוף השדה, כדי שיהיו עניים יודעין מקום שיבואו לו". והוא מוסיף (שם הי"ז): "בשלוש עתות ביום מחלקין את הפאה לעניים בשדה... בשחר, ובחצי היום, ובמנחה. ועני שבא שלא בזמן זה, אין מניחין אותו ליטול, כדי שיהיה עת קבוע לעניים שיתקבצו בו כולן ליטול". בהמשך ההלכה הוא מביא את האחריות המיוחדת כלפי עניים שיש להם קשיים או צרכים מיוחדים, ומסביר מדוע לא הסתפקו בקביעה של זמן אחד בכל יום: "מפני שיש שם עניות מניקות שצריכות לאכול בתחילת היום, ויש שם עניים קטנים שאין גיעורין בבוקר ולא יגיעו לשדה עד חצי היום, ויש שם זקנים שאינם מגיעין עד המנחה". ושם (ה"ט"ז) הוא מוסיף שאם יש סכנה באיסוף המתנות במקומן, על בעל הבית להביא אותן למקום נגיש.

כאשר מדובר בצדקה, כותב הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סע' צד עמ' 77) שהנותן אינו חייב להביא את הצדקה לעני, ודי בכך שהוא מזמין את העני לבוא ולקחת. הוא מתבסס על דברי המרדכי (בבא בתרא ס" תצא; ומקורו באור זרוע, צדקה ס" ה) שכותב: "היכא שנדר ליתן לפלוני, ודאי לא עבר [=על 'בל תאחר'] עד שיבוא אותו פלוני", ומוסיף שעליו להודיע על כך.

מדברי רש"י (סוכה מט, ב ד"ה אלא) עולה שיש חשיבות בהבאת הצדקה אל העני, וכך הוא כותב: "[אין צדקה משתלמת] אלא לפי גמילות חסדים שבה - הנתניה היא הצדקה, והטורח הוא החסד, כגון מוליכה לביתו". הרב בר אילן (עמ' 78) מדייק מדברי רש"י שהולכת הצדקה לבית העני איננה חלק מדיני צדקה אלא מהלכות גמילות חסדים שבגופו.

מקור נוסף לאחריות להביא את הצדקה אל העני הוא בפירוש בעל הטורים (דברים טו, ה): "דבר אחר, 'פתוח תפתח' - אם הוא מתבייש, תביא לו לפתחו".<sup>371</sup> מכאן עולה

369. פאה פ"ה מ"ו; רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ד הי"ב). המקור לכך מבואר בגמרא (גיטין יב, א): "לא תלקט, לעני - לא תלקט לו לעני".

370. ע"י במה שכתב ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל, חברה יהודית?' (עמ' 51), ובמאמרו של ד"ר מאיר תמרי, "חיי כלכלה בהווה בהתאם להלכה", פרק ד ('תחומין' א, עמ' 443 סע' ב). השופט דפנה ברק-ארז, בספרה 'לקרוא משפטים בתנ"ך' (עמ' 127), השוותה את האחריות הזאת של העניים לאחריות המוטלת עליהם לתבוע באופן אקטיבי את מה שהם זכאים לו. אולם יש להבחין בין הבאת היבול מן השדה, שדורשת מאמץ גופני של הליכה ואיסוף, לבין התמודדות עם המערכת הביורוקרטית, שדורשת לאמץ את כוחות הנפש, דבר שהוא קשה הרבה יותר לעניים.

371. בעל הטורים מפנה שם לגמרא במסכת כתובות (סז, ב) שמובאת לקמן, על החובה לפנות לעני שאינו רוצה לקבל צדקה ולמצוא את הדרך המתאימה בשבילו לקבל.

דרך ביניים, שלפיה יש חובה להביא את הצדקה דווקא לעני שמתקשה לבוא ולקחת אותה, ולא לעני שמתעצל לבוא. נראה שהדברים עולים בקנה אחד עם דברי רש"י, מפני שאין הגדרות הלכתיות חדות לגמילות חסדים שבגופו, והיא נדרשת בעיקר כלפי מי שמתקשה להסתדר בכוחות עצמו.

חלק בלתי נפרד מן המצווה המוטלת על הנותן הוא לפנות אל הנזקק שנמנע מלבקש ולהציע לו את הסיוע הדרוש בשבילו. וכך הן המעלות האחרונות בצדקה (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ה הי"א-ה"ב; שו"ע יו"ד רמט, יב-יג): "פחות מזה - שיתן לו בידו קודם שישאל. פחות מזה - שיתן לו אחר שישאל". המקור לכך הוא בספרי (פרשת ראה, פיסקא קטז): "העבט תעביטנו, פתוח תפתח (דברים טו, ח) - פתח לו בדברים; שאם היה ביישן - אמור לו: את צריך ללוות? מיכן אמרו: צדקה ניתנת כמלווה".

הרחבת דברים בעניין זה מופיעה בפסיקתא זוטרתא (דברים שם):

"כי פתוח תפתח" - תרגם, אלא מפתח תפתח - מלמד שחובה היא עליו לפתוח. ומנין אפילו הרבה פעמים? תלמוד לומר: "פתוח תפתח" - פתחת פעם אחת, סופך פותח הרבה פעמים. "והעבט תעביטנו" - כדי להגיס דעתו. מיכן אמרו חכמים: עני שאין לו במה להתפרנס ואינו רוצה ליטול מן הציבור - אומרים לו הבא משכון שלא יתבייש ליטול, וחוזרין ונותנין לו את המשכון. "כי פתוח תפתח" - שאם אינו רוצה ליטול, נותנין לו דרך הלוואה.

מכאן שעל בעל האמצעים מוטלת האחריות לפנות אל העני ולהציע לו עזרה בדרך שמתאים לו לקבל אותה.

רעיון זה מפורט בירושלמי (פאה פ"ח ה"ח):

'אשרי נותן לדל' אין כתיב כאן, אלא "אשרי משכיל אל דל" (תהילים מא, ב) הדא דמסתכל במצוה היאך לעשותה. כיצד היה ר' יונה עושה? כשהיה רואה בן טובים שירד מנכסיו, היה אומר לו: בני, בשביל ששמעתי שנפלה לך ירושה ממקום אחר, טול ואת פורע. מן דהוה נסב ליה, אמר ליה: מתנה.

הנתינה לעני לפני שישאל היא הליכה בדרכו של הקב"ה, שעליו נאמר (ישעיהו סה, כד): "והיה טרם יקראו ואני אענה, עוד הם מדברים ואני אשמע". וכך אמר הר"ח סולובייצ'יק (מובא בספר 'הראשון לשושלת בריסק', עמ' 443):

מה ביני לבין מר אבא הגאון הצדיק זצ"ל במידת הצדקה? אני נענה לעזרת הנצרך רק אחרי שבאים ודופקים על פתחי לבבי וצועקים - הצילו! ואילו מר אבא זצ"ל... היה הולך ודופק על פתחי אנשים, לחקור ולהיודע אולי הם זקוקים לעזרה ומתביישים לבקש.

אביו של הר"ח, הרי"ד סולובייצ'יק מבריסק, בעל 'בית הלוי', דיבר על כך בדרשתו לשבת הגדול בשנת תרכ"ה (שם):

אני אומר ופוסק כן להלכה: 'בודקין למזונות', כלומר, לא די לנו לחכות עד מעשה הצדקה, עד שהנצרך או הרעב יבוא אלינו כעני בפתח, אלא חובתנו היא לבדוק ולחפש אחרי רעבים ונצרכים כאלה, שהם אניני דעת וביישנים ואינם פושטים ידיהם לבקש עזרה גם אם ירעבו ללחם. וכשם שמחר, בעת בדיקת חמץ, לא נסתפק באיסוף פירורי הלחם שידועים לנו, אלא גם נחפש ונבדוק בעיניים פקוחות ולאור הנר למצוא חמץ שלא ידוע לנו - כן החובה על כולנו להתחיל תיכף אחרי שיבדילו הערב על הכוס לבדוק ולחפש אחרי הנצרכים להוצאות החג, ולא להסתפק עם הידועים לנו.

לאור העיקרון הזה מסיק הרש"ר הירש (שמות כב, כד): "לא הדל והאביון יבקש את האיש האמיד, אלא בעל ההון ישים עינו בין שכניו ויבקש להשפיע מהונו על מי שזקוק לו". רעיון זה מוסבר בגמרא (שבת קד, א), בסוגיה המבארת את צורת האותיות העבריות וסדרן: "ג-ד - גמול דלים. מאי טעמא פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת - שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים"<sup>372</sup>.

על כך ישנה קומה נוספת, והיא לדאוג גם לעני שמסרב לקבל את הסיוע שמוגש לו. חז"ל מציעים דרכים מתוחכמות שיביאו לכך שיקבל את הסיוע הנדרש. וכך נאמר בתוספתא (פאה פ"ד הי"ב):

האומר: איני מתפרנס משל אחרים - **שוקדין עליו** ומפרנסין אותו, ונותנין לו לשום מלווה וחוזרין ונותנין לו לשום מתנה, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים: נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום מלווה. ר' שמעון אומר: אומרין לו הבא משכון, כדי לגוס את דעתו.<sup>373</sup>

דעת חכמים מתבארת בגמרא (כתובות סז, ב):

נותנין לו לשום מתנה וחוזרין ונותנין לו לשום הלוואה - "לשום מתנה", הא לא שקיל [=הרי אינו רוצה לקבל!] אמר רבא: לפתוח לו לשום מתנה [=ואם יסרב, להציע לו לקבל את זה כהלוואה].

כך נפסק ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ט) ובשו"ע (יו"ד רנג, ט): "עני שאינו רוצה ליקח צדקה - מעירמין עליו ונותנין לו לשם מתנה או לשם הלוואה"<sup>374</sup>. ועל כך מרחיב ערוך השולחן (סע' יז):

372. על כך כתב הרב קוק זצ"ל ('עין איה' שבת יב, יד): "גומל החסדים שכבר הגיע למדרגתו העליונה, להכיר שהצדקה שהוא נותן איננה באה רק מפני האינסטינסיות שלו, שאינו יכול לראות בצערם של הדלים... גומל החסדים, היודע... את האושר הקדוש שהכלל והפרט משיג בעילוי ע"י הצדקה וגמילות החסדים, הוא יהיה תמיד רודף צדקה וחסד, ודרכו יהיה תמיד למצוא מקום להרחיב את מפעלי החסד". והוסיף על כך ב'פנקסי הרא"ה' (ח"ג עמ' רנט, סי' טז): "כוונתם ז"ל, להורות שתכלית הצדקה... היא רק למלאות את חסרון הנותן... א"כ צריך שירדוף הנותן אחר המקבל, מאחר שהוא צריך להשלמתו".

373. הדברים מובאים בלשון שונה במקצת בגמרא (כתובות סז, ב).

374. וצ"ע מדוע הרמב"ם מביא את ההלכה הזאת בפרק ז, שעוסק בצדקה האישית, ולא בפרק ט, שעוסק בצדקה הציבורית.

עני שאינו רוצה לקבל צדקה, וידענו שהוא מוכרח לכך - אנחנו מחויבים להתאמץ שיקבל. ואם כל זה אינו רוצה - צריכים לעשות עמו הערמה, והיינו שנותנין לו בדרך מתנה ולא דרך צדקה. ואם גם זה אינו רוצה - נותנין לו לשם הלוואה ואח"כ אין תובעין ממנו. ונראה דאם הוא מתאמץ לשלם ואין ביכולתו, אין מקבלין ממנו.

על ההיבט הרעיוני של הלכה זו וכך כותב הרש"ר הירש בספרו 'תקופות השנה' (עמ' קה) ביחס לקורבן הפסח:

"ואם ימעט הבית מהיות משה, ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו...". לא מתוך צורך אלא מתוך עודף, לא ממחסור אלא מרצון לאהוב; לא מרחמים, אלא מתוך מהכרת החובה המאחדת את הבתים ואת המשפחות של עם ה' לחברה אחת, לאומה. על פי מגילה חוקתית זו, העני אינו צריך לחפש את העשיר; במקום זאת על העשירים לחפש את העניים, כדי שיקבלו מהם את הברכה העודפת שניתנה להם מה' למזונם ומחייתם של אחרים כפי רצון ה'.

כאשר הטלה גדול מידי עבור החברים המועטים שבביתו, הוא חייב לחפש את שכנו כדי להקים שותפות... אסור היה להותיר מהכבש עד הבוקר, וכל מה שנותר נשרף באש. לכן, מי שמשפחתו הייתה קטנה מדי עבור כבש שלם נדרש לחפש חברים לחלוק את השפע שלו.

במקרים רבים, אחת הדרישות של מערכת הסיוע הממלכתית ממי שנזקק לסיוע היא לתבוע מן המדינה את זכאותו ולהוכיח שהוא אכן עומד באמות המידה הנדרשות; ובמקרים שבהם הוא נמנע מלתבוע את הקצבה שהוא זכאי לה על פי חוק או שהוא לא מצליח להביא את ההוכחות הנדרשות, הוא לא מקבל את הסיוע.

דרישה זו שמופנית אל הנזקקים לסיוע אינה נובעת רק מאילוץ מעשיים אלא גם מתפיסה עקרונית, שנובעת מאופיו של 'שיח הזכויות'. וכך כותב פרופ' בנימין פורת במאמרו "האם תביעת הזכויות הכרחית? - בין שיח הזכויות לשיח החובות" (דיני ישראל, כרך לה-לו עמ' 329):

שיטות משפט המבוססות על שיח הזכויות תיטינה להתנות את קיומה של החובה בכך שבעל הזכות יתבע את זכותו. הזכות היא נקודת המוצא, ובלא תביעתה פטור הצד שכנגד ואינו חייב לזיזם ולממש את חובתו. לעומת זאת, שיטות משפט המבוססות על שיח החובות תיטינה לראות בחובה דבר העומד בפני עצמו, אשר יש הכרח לממשה אם תבע אותה בעל הזכות אם לאו.

בהמשך הדברים הוא מסביר את התשתית ההגותית לכך (עמ' 363-362):

שיח הזכויות מבטא את התפיסה כי אדם מממש את אנושיותו באשר הוא תובע את זכויותיו וחותר להשיג בדרכים משפטיות את המגיע לו. הבחירה אם לתבוע את הזכות או לוותר עליה היא מימוש האוטונומיה של בעליה. ולפיכך



תביעת הזכות היא שלב מרכזי בהתגבשותה של החובה שכנגד. לעומת זאת, שיח החובות מבטא את התפיסה כי אדם ממש [את] אנושיותו באשר הוא נוטל אחריות ומקיים את חובותיו... יתרונו הבולט של שיח הזכויות על פני שיח החובות... הוא הנכחת הנפגע והעצמתו.

לעיל (פרק 10, ופרק 6, ז) הסקנו שכפי הנראה, אחריות המדינה אינה חובה הלכתית גמורה אלא ערך מוסרי חיוני. ערך מוסרי זה אינו נובע מזכותם של המקבלים אלא מן התודעה של מנהיגי המדינה, שרואים את עצמם אחראים לדאוג לעניים. ואז יוצא, ב'הפוך על הפוך', שדווקא משום כך, הם לא ימתינו לתביעה שתבוא מצד אלה שנזקקים לסיוע, אלא יקחו אחריות לאתר את אלה שזקוקים לעזרה, וליזום בדיקה שלהם ופנייה אליהם כדי לסייע לכל אחד מהם על פי מצבו.<sup>375</sup>

האחריות להנגשת הצדקה אינה מוטלת רק על הנותן עצמו אלא גם על אנשים הנמצאים בסביבה הקרובה שלו או של העני: חברים, בני משפחה וחברי קהילה, שגם אם אין בכוחם לתת בעצמם, עליהם לסייע לעני לבקש את העזרה ולקבל אותה, ולשכנע את העשיר להעניק אותה. חובה זו מתבססת על מספר מקורות הלכתיים:

אדם היודע על כך שחברו עלול להפסיד מרכושו מחויב לפעול כדי למנוע את הנזק. לדעה אחת, חובה זו נובעת ממצוות "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז),<sup>376</sup> ולדעות אחרות - מדין 'השבת אבדה'.<sup>377</sup> חובה זו אינה מוגבלת להפסד של רכוש בעין, אלא מתייחסת גם לקושי במימוש של זכויות ממוניות.<sup>378</sup> אומנם עני שמתקשה לקבל צדקה אינו מפסיד רכוש שיש לו; אולם ייתכן שלעניין זה יש להשוות בין רכוש פרטי

375. פרופ' פורת כותב על כל זה בתמציתיות גם בספרו 'צדק דלים' (עמ' 103-100).

376. רמב"ם, ספר המצוות, ל"ת רצז (וצ"ע מדוע לא הזכיר חובה זו בהל' רוצח ושמירת הנפש, פ"א הי"ד, כשהוא מדבר על חובותו של כל אדם להציל את חברו מסכנה); ובהרחבה - חפץ חיים (הל' רכילות כלל ט, באר מים חיים, ס"ק א).

377. לדעת כמה ראשונים, מצווה זו כוללת בתוכה גם 'מבריה ארי' מנכסי חברו; רשב"ם, רמב"ן ונימוקי יוסף (בבא בתרא נג, א). ועי' 'פתחי חושן' (ב - אבדה ומציאה, הערות פרק א, מצוות השבת אבדה, הע' טג). וכ"כ בספר חרדים (מצוות לא תעשה ה, כג): "כתיב גבי אבדה 'לא תוכל להתעלם', הוזהרנו בזה שלא להתרשל בהצלת ממון חברו בין מטלטלי בין קרקע".

378. בספר 'שער משפט' (סי' יט) נידונה שאלה בהלכות נזקי שכנים, כאשר בית הדין פסק בטעות שעל אחד מהם להימנע מלבנות בסמוך לבית חברו, ושם הוא כותב על פי תשובה של הרא"ש (כלל צט סי' ו), שמי שיוזע שבית הדין טעה חייב לעדכן ביוזמתו את מי שנפגע מכך כדי שלא ייגרם לו הפסד מיותר, וזאת מכוחה של מצוות 'השבת אבדה'. הדברים מובאים להלכה בפתחי תשובה (חומ"מ סי' יט ס"ק א). אותו עיקרון נכתב גם על ידי החיד"א ('ברכי יוסף', חושן משפט סי' יז אות כא). בהקשר לאדם שיוזע שחברו צודק בדין, שיש עליו מצווה להדריך אותו כיצד להציג את טענותיו באופן בהיר ומשכנע כדי להוציא את הצדק לאור.

של אדם לבין מה שרשויות שונות התחייבו לתת לו, על פי החוקים והתקנות שקבעו, גם אם אין מדובר בזכות טבעית שלו.<sup>379</sup>

גם אם אין להחיל את המצוות הללו על צדקה, כבר אמרו חז"ל שמצוות צדקה אינה מצומצמת לנתינה באופן אישי בלבד, אלא כוללת כל יוזמה שמביאה אחרים לתת מכספם לעניים. וכך נאמר בגמרא (בבא בתרא ט, א):

אמר ר' אלעזר: גדול המעשה יותר מן העושה,<sup>380</sup> שנאמר (ישעיה לב, טז): "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד עולם"...

אמר להו רבא לבני מחוזא: במטותא מנייכו, עושו בהדי הדדי, כי היכי דליהוי לכו שלמא במלכותא.

וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ו), הוא משלב את ההלכה הזאת בפרק שעוסק במצוות הצדקה האישית, ורק בהמשך ההלכה הוא מתייחס לגבאי הצדקה שמופקדים על מצווה הציבורית. גם רבנו יונה (שערי תשובה שער ד) מדגיש את החובה האישית: "ומי שאין לו ממון לעשות צדקה - ידבר טוב על העני, ויהיה לו לפה לבקש אחרים להיטיב עמו. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (בבא בתרא ט, א): גדול המעשה יותר מן העושה". וכך נכתב גם בשו"ע (יו"ד רמט, ה): "אם יכול לעשות לאחרים שיתנו, שכרו גדול משכר הנותן".<sup>381</sup>

ואף אם נניח שאין חובה הלכתית מכוח דיני צדקה לשכנע את הזולת לסייע לעני, הדבר כלול במצוות גמילות חסדים, שהיא רחבה בהרבה ממצוות צדקה.<sup>382</sup>

#### 4. אי מיצוי זכאויות

ההליכים הנדרשים לשם תביעה של חלק מהקצבאות מכבידים מאוד על הנזקקים, עד כדי כך שחלק ניכר מהם אינו מממש את זכאותו לקצבה.<sup>383</sup> תופעה זו רווחת יותר

379. הרב עזריאל אריאל, במאמרו "עניי היכול לקבל מעשר עני" (התורה והארץ' ד, עמ' 261-258), הסיק שמי שמתפרנס בכבוד מכוחה של זכות משפטית (כמו מי שזכה בתביעתו מול חברת הביטוח) אינו מוגדר כלל כ'עני'; אולם במי שמתפרנס מכוחה של זכאות שמקורה בהתחייבות של המדינה בחוקיה ובתקנותיה - יש ספק הלכתי אם הוא מוגדר כ'עני'. למרות זאת, מאחר שמדובר בזכאות המעוגנת בחוק, וכל זמן שאין שינוי בחקיקה ניתן לתבוע את הממשלה לשלם את מה שהתחייבה - לא מסתבר להבחין בעניין זה בין 'זכות' טבעית לבין 'זכאות' חוקית, ויש מצווה של 'השבת אבדה' גם כאשר מדובר בזכאות שנובעת מכוח החוק.

380. וכן ב'אוצר המדרשים' (אייזנשטיין, עמ' 78).

381. במסכת כלה רבתי (פ"ב הי"ג) מסופר על מקרים שבהם ר' עקיבא שכנע את ר' טרפון לתת סכומים גדולים לעניים. מכך שהוא הסתפק בשכנוע ולא כפה אותו ממש, ניתן להבין שר' עקיבא לא פעל כגבאי צדקה (אף שהיה כזה, עי' מעשר שני פ"ה מ"ט; קידושין כז, א; בבא מציעא יא, ב) אלא כחברו של ר' טרפון.

382. עי' סוכה (מט, ב); רמב"ם (הל' אבל יד, א).

383. לסוגיית אי מיצוי הזכאויות הוקדש גיליון מס' 113 של כתב העת 'ביטחון סוציאלי'. רשימה ארוכה של מאמרים מובאת במאמרו של פרופ' בנימין פורת, "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק 1, ו1 (משפטים), כרך נא עמ' 419, הע' 156). במרשתת ניתן למצוא עבודות רבות נוספות

דווקא בקרב אוכלוסיית הנזקקים החלשה ביותר, אלה שסובלים מקשיים בתחום הקוגניטיבי והרגשי, ואלה שגם בסביבתם הקרובה אין מי שיעזור להם להתמודד עם הקשיים. קשיים אלה מביאים לכך שיש לא מעט נזקקים שמוותרים מראש על הקצבה שהמדינה רוצה להעניק להם. למרות הקושי הקיים באיסוף הנתונים המדויקים ביחס ל'אי מיצוי זכויות', ישנם ממצאים רבים המעידים על כך שסכומים לא מבוטלים אינם מגיעים ליעדם. יש לכך גורמים רבים, וביניהם: בושה, רתיעה מתהליכי בדיקת הזכאות, אי הכרה של הזכאויות; אי ידיעה כיצד לבקש אותן, קשיי שפה, קשיים באוריינות דיגיטלית וקושי גדול להתמודד עם הביורוקרטיה.<sup>384</sup> גם בקרב אלה שפועלים לממש את זכאותם, רבים נאלצים להיעזר בבעלי מקצוע הגובים סכומים גבוהים בתמורה לכך, והתוצאה היא שחלק ניכר מהשקעתה של המדינה נכנס לכיסם של עשירים על חשבונם של העניים.

ד"ר דניאל גוטליב (שהיה סמנכ"ל מחקר ותכנון במוסד ביטוח הלאומי) כותב במאמרו "מיצוי זכויות חברתיות בישראל: ממצאי מחקר",<sup>385</sup> שלמרות המורכבות בבדיקת תופעת אי מיצוי הזכויות, מדובר על אחוזים ניכרים, שלעיתים אף עוברים את ה-50%. עוד נכתב שם (עמ' 44): "אחת המסקנות המדאיגות ביותר של המחקר הנוכחי היא ששיעור המיצוי פוחת מאוד, ככל שהנזקק לקצבה מוחלש יותר מבחינה כלכלית".

לתופעה זו ניתן מקום נרחב בדו"ח מבקר המדינה בנושא "אי מיצוי של זכויות חברתיות", שהוגש בשנת תשע"ה.<sup>386</sup> וכך נכתב שם בדברי הסיכום (עמ' 45):

בחברה צודקת, המושתתת על ערכי צדק ושוויון, יש לצפות כי הדרך למיצוי הזכויות תהיה פתוחה ומונגשת לציבור רחב ככל האפשר. על הרשות הציבורית, שהיא נאמן הציבור, חלה חובה לתת את הזכות לאזכאים לה, ומן הראוי שתפעל לספק לציבור את המידע המצוי ברשותה, ובייחוד מידע על עצם קיום הזכות ועל התנאים לקבלתה, באופן מלא ושקוף. לפיכך ראוי כי כל רשות ציבורית שמוסמכת ליתן זכות או שיש בידיה מידע על זכות שנוצרה לאזכאי ברשות ציבורית אחרת תפעל למיצוין של הזכויות ולהנגשת המידע עליהן לאזרחים, על פי המלצות דו"ח זה. הכול כדי להבטיח את יישום עקרון היסוד של צדק חברתי - לא רק לעגן את הזכויות עלי כתב, אלא גם לתת לאזכאים להן את האפשרות לממש אותן בפועל.<sup>387</sup>

שעסקו בכך.

בחרנו במילה 'זכאות', לאור מה שנכתב לקמן (פרק יב), שאין לראות את הצדקה כזכות טבעית או חוקתית של העני אלא כחובה של הנותנים שאינה כרוכה בזכות במובנה המשפטי החמור. חובה זו, או התחייבות שהמדינה לקחה על עצמה בחוק, אינה יוצרת 'זכות' אלא 'זכאות'.

384. ע"י במאמרו הנ"ל של פרופ' בנימין פורת, ובמאמרו "האם תביעת הזכויות הכרחית? - בין שיח הזכויות לשיח החובות", (דיני ישראל' לה-לו, עמ' 349).

385. 'ביטחון סוציאלי' (שם, עמ' 47-17). מופיע גם באתר של הביטוח הלאומי.

386. מופיע באתר של מבקר המדינה.

387. בעיה זו, ופתרונות אפשריים לה, נידונו עוד לפני שנים רבות, במאמרו של הרב נפתלי בר אילן "מצוות צדקה בפעולות משרד הסעד" ('מורשה' ב, עמ' 55).

ישנם הטוענים שהכשלים הללו כל כך מושרשים במערכת הביורוקרטית של המדינה, עד שאין דרך מעשית למנוע אותם מכול וכול. לעומת זאת, המערכת הקהילתית והאזרחית, מעצם טיבה, לוקה בכך מעט מאוד.

אולם, מסקנה זו אינה מוכרחת. במשרד הרווחה נעשתה בשנים האחרונות עבודת מטה יסודית כדי לטפל בתופעה זו בדרכים מגוונות, שבכוון להקטין אותה ברמה משמעותית.<sup>388</sup> ועם זאת, חלק ניכר מן הפיתרון נמצא ברמה הקהילתית, שם ניתן למצוא ולהכשיר מתנדבים שיסייעו לנזקקים להכיר את הזכויות שלהם ולעבור את המשוכות הביורוקרטיות כדי שיקבלו את מה שהם צריכים.<sup>389</sup>

## 5. תמיכה אוניברסלית או סלקטיבית

אחד הפתרונות לקשיים בבדיקת הפונים ובהנגשת הסיוע הוא מעבר לתמיכה אוניברסלית. פירושו של דבר, שאדם מקבל תמיכה כלכלית ללא קשר למצבו הספציפי. דוגמה מצויה לכך היא אדם בעל ילדים בגילאים מסוימים שמקבל עבורם קצבת ילדים, ללא תלות ברמת ההשתכרות שלו, באפשרויות הכנסה נוספות או ברמת החיים שהורגל אליה בעבר. ישנם שני סוגים של קצבאות אוניברסליות: סוג אחד הוא אוניברסליות חלקית, שבה אדם מקבל קצבה מעצם שייכותו לקבוצה שנתפסת כנזקקת. כך היא קצבת הזקנה או קצבת הילדים. סוג שני הוא אוניברסליות מלאה, שבה ניתנת קצבה לכל אזרח במדינה גם אם אינו שייך לקבוצה נזקקת כלשהי.

שורשיה האידיאולוגיים של תפיסה זו נמצאים בדו"ח שכתב הכלכלן האנגלי ויליאם בוורידג' בשנת 1942, והיווה את התשתית למדיניות הרווחה באנגליה. בוורידג' תופס את מדינת הרווחה כמעין רשת ביטחון בסיסית, שצריכה להינתן לכל אדם באשר הוא, ועל גביה תבוא יכולת יצירת ההכנסה האישית של כל אדם שתאפשר לו להתרומם מעל אותו מקום בסיסי של קיום בכבוד.<sup>390</sup>

רות בן ישראל, בספרה 'ביטחון סוציאלי' (עמ' 156-153), מונה כמה וכמה טיעונים מעשיים התומכים בנתינה כוללת:

א. תמיכה רק בנזקקים מתייגת אותם כ'חלשים' ו'מסכנים', בעוד שנתנה כוללת אינה יוצרת תוויות כאלה. הענקת תמיכה שלא תפגע בדימוי העצמי של המקבלים מחייבת נתינה כוללת.

388. תודתנו נתונה לגב' דליה לב שדה, מפקחת במשרד הרווחה והשירותים החברתיים, שסיפרה לנו על העשייה הנרחבת בתחום זה.

389. דוגמה טובה לכך הוא פרויקט ותיק בשם ש"ל (שירות ייעוץ לאזרח) שמופעל על ידי הרשויות המקומיות כשהן מגייסות מתנדבים במקצועות שונים כדי להדריך את הנזקקים בתחומים שונים שהם מתקשים בהם.

390. עי' במבוא לספר, סע' 2.

ב. נתינה בהתאם למבחני הכנסה ונכסים מקטינה את המוטיבציה ליצור הכנסה ולצבור נכסים, ולפיכך מכניסה את מקבל התמיכה ל'מלכודת עוני'. כתוצאה מכך נוצר תמריץ מעוות להימנעות מנקיטת פעולות אקטיביות שיעזרו לאותו אדם לצאת ממצב הנזקקות, מחשש לאיבוד הקצבה שהוא זכאי לה דווקא בהיותו נזקק (דוגמה לכך היא אלמנות שנמנעות מלהינשא בשנית כדי שלא לאבד את הקצבה שלהן, או אימהות חד הוריות שנמנעות מלצאת לעבודה או להינשא מחשש לאבד את הסטטוס של 'אם יחידנית' ואת ההטבות הרבות הנלוות אליו). נתינה כוללת יוצרת בסיס קבוע שעל גביו יכול כל אחד ליצור הכנסות נוספות. כמו כן, התניית הקצבאות בבדיקת הנכסים שיש לתובע תגרום לכך לרבים להעדיף לבזבז את כספם במקום לחסוך או להשקיע ברכישת נכסים בני קיימא. קצבה אוניברסלית משמרת את התמריץ שיש לכל אדם לקחת אחריות אישית על חייו.<sup>391</sup>

ג. נתינה בהתאם למבחני הכנסה יוצרת מוטיבציה לאי דיווח או דיווח שקרי ביחס להכנסות ולמצב המשפחתי, ולכל הפחות להימנעות מלעדכן את הרשויות על שיפור במצב<sup>392</sup> (לדוגמה: אלמנות מעדיפות לחיות עם בני זוג בלי נישואין או מבלי להירשם ברבנות כדי שלא לאבד את הקצבה שלהן).

ד. בדיקת הזכאויות דורשת פעמים רבות חדירה לפרטיות (לדוגמה: כדי לבדוק אם משפחה מסוימת מהווה באמת משק בית יחידני, יש צורך לבדוק לעתים מזומנות את מערכות היחסים האינטימיות של התובעים).

ה. שלילת קצבאות לאור נתונים אישיים מסוימים תוביל את התובעים להשיג קצבה חלופית (לדוגמה: מי שלא יקבל דמי אבטלה יתבע הבטחת הכנסה).

ו. ישנו קושי גדול לנסח קריטריונים מדויקים המגדירים את זכאותו של כל אחד לקצבה. בסופו של דבר קביעת אמות המידה עלולה ללקות בשיקולים שאינם ענייניים ואף באינטרסים פוליטיים.

בנוסף לטיעונים אלו ישנו ויכוח על שאלת העלות מול התועלת. מצדדי התמיכה הסלקטיבית טוענים שעלותה של תמיכה אוניברסלית גבוהה ומיותרת. מנגד טוענים תומכי התמיכה האוניברסלית שהעלות של בדיקת הנזקקות (בכסף ובזמן, גם מצד התובעים וגם מצד המדינה<sup>393</sup>) והתמודדות עם רמאים היא גבוהה ולא יעילה, שוחקת את התובעים בבירורקרטיה מתישה, ואחרי כל זה, עלולה ללקות בהרבה טעויות. כך יצא שכרנו בהפסדנו.

391. על אחריות אישית עי' לעיל, פרק ח, 6. על מלכודות עוני, עי' לקמן, פרק ז, 7.

392. על קבלת תמיכה בעזרת מצג שווא עי' לקמן, פרק י, 8.

393. התובעים צריכים להשקיע זמן רב בהשגת אישורים ומילוי טפסים, ובמקרים רבים נדרשים להוציא כסף על בדיקות רפואיות או פסיכולוגיות/פסיכיאטריות פרטיות, ולהיעזר בעורכי דין או עסקנים אחרים כדי להגיש את התביעה באופן שיתקבל. המדינה נדרשת להפעיל מערך בירורקרטי הכולל בתוכו פקידים רבים (ופקידים נוספים שיפעילו את המערכת האדמיניסטרטיבית), כפילויות תפקידים, אבטלה מבנית וסמויה, וועדות רפואיות, חוקרים ועורכי מבחני הכנסה.

ייתכן שבהקשר זה ישנו הבדל גדול בין מקרים שונים: כאשר מדובר בקצבאות בסכומים נמוכים שמספר הזכאים להן הוא גבוה והמידע הנדרש לשם בדיקה פרטנית של הזכאות אינו נגיש – יעילה יותר המדיניות האוניברסלית.<sup>394</sup> כך זה בקצבאות ילדים, שניתנות לכל משפחה לפי מספר הילדים שלה, וכן קצבאות זקנה, שניתנות לכל מי שהגיע לגיל מסוים. ואילו כאשר מדובר בקצבאות בסכומים גבוהים שמספר הזכאים הפוטנציאלי שלהן הוא נמוך או שהמידע הנדרש לבדיקה הוא נגיש יחסית, כאן ישנה עדיפות לקצבאות דיפרנציאליות. דוגמה לכך היא קצבאות הנכים.<sup>395</sup>

ניתן לתת מענה מסוים למכלול הכשלים והעיוותים על ידי אימוץ מדיניות רחבה של קצבאות אוניברסליות, אולם תוך החשבת הקצבה כחלק מן ההכנסה החייבת במס הכנסה וביטוח לאומי. מי שמתפרנס רק מקצבה לא יגיע לרף המחייב אותו במס, ומי שיש לו הכנסות נוספות יאבד חלק מן הקצבה על ידי תשלום מיסים בגינה, ובמקרים רבים גם על ידי עלייה במדרגת המס שלו על משכורתו המקורית. הדבר לא ידרוש בדיקות נוספות מעבר למה שנעשה ממילא ברשות המיסים ולכן לא ייצור עומס ביורוקרטי נוסף. כך העניינים ייהנו מקצבה גבוהה והעשירים יזכו לקצבה נמוכה לאין ערוך, וכך יקטן העול על התקציב הציבורי משני כיוונים: גם העשירים לא יקבלו הרבה וגם ייחסכו כל המשאבים שמושקעים כיום בבדיקת הזכאות של כל אחד.<sup>396</sup>

כנגד זה כותב איש הכלכלה מייקל אייזנברג, בספרו 'שבט שואג' (עמ' 196):

הכנסה בסיסית לכל נפש מכניסה את המערכת לסטגנציה ואת נפש האדם לתרדמת שאיננה לא יצרנית ולא יצרנית... הסוציאליות והתרדמה הנפשית של אירופה לא יצרה לא ילדים ולא פיתוח כלכלי, ואפילו לא סולידריות חברתית. כך קורה כשקצבה מתקבלת מהמדינה, או מגופים שונים במערכת חסרת הפנים, ללא כל מעורבות אקטיבית מצדם של המקבלים.

נקל לראות כי הטיעונים התומכים בקצבה האוניברסלית תקפים בעיקר בצדקה

394. הרב רועי ז"ק ('הקצאת משאבים ציבוריים' עמ' 328-327) כותב בחריפות ש"מנגנון של חלוקת קצבאות אוניברסליות, בו מתחלקים כספים מהקופה הציבורית ללא עריכת בדיקת נזקקות פרטית ייחשב אף הוא כגזל". אכן יש היגיון רב בדבריו אם מדובר בהענקה של קצבאות אוניברסליות משיקולים אידיאולוגיים זרים לתורה. אולם אם נשתכנע שזוהי הדרך הזולה והיעילה ביותר לסייע לעניים, יש לראות את כל מה שניתן לאלה שאינם זכאים כעלות הכרחית של מערך התמיכה הממשלתית, לא פחות מאשר המשכורות שניתנות כיום לעובדי הביטוח הלאומי.

395. נעמוד על כך לקמן, פרק 7, טז-6.

396. הצעה זו עלתה בחוברת 'הכנסה בסיסית בישראל', נייר מדיניות מס' 42, בהוצאת פורום קוהלת, אב תשע"ח, מאת ד"ר אורי כץ וד"ר מיכאל שראל. הם מציעים לבטל קשת רחבה של קצבאות (למעט חלק מקצבאות הנכות) ורשימה ארוכה של פטורים ממס, ובמקום זה להעניק קצבה אוניברסלית לכל אזרח בלי קשר למצבו הכלכלי. מה שיהפוך את הקצבאות הללו לפרוגרסיביות בפועל יהיה מיסוי שלהן. לדעתם, זה לא יעלה את סך כל הקצבאות ובסופו של דבר התוצאה ברמת הפרט לא תהיה מאוד רחוקה מן המצב כיום, אולם יהיו לכך יתרונות בולטים: חיסכון עצום בהוצאות ביורוקרטיות והימנעות מיצירה של 'מלכודות עוני'.

הממלכתית, בעוד שבצדקה המשפחתית והקהילתית הם חלשים מאוד. ההיכרות הבלתי אמצעית של הנותנים או נציגיהם עם המקבלים, ואי הנעימות הכרוכה בקבלת סיוע מאנשים קרובים נותנים מענה רחב לבעיות שהועלו כאן, גם אם מענה זה אינו מלא.

מה תהיה דעת ההלכה בשאלה זו?

לעיל (פרק א, 5) עמדנו על ממד הנדיבות בצדקה, שהוא נדרש בעיקר בצדקה האישית. ולגבי הצדקה הציבורית נידונה שם (סעי' 5-6) השאלה אם היא נמשכת מן המצווה האישית או שהיא מצווה העומדת בפני עצמה. ושם הבאנו את דעתו של הרב יעקב אריאל, שהמצווה הציבורית ממוקדת בתוצאה, שצורכיהם של העניים יקבלו מענה. לפי הבנה זו, אם אכן הקצבאות האוניברסליות יעילות יותר, זוהי הדרך לקיים את המצווה הציבורית. אולם, בהמשך (פרק ג, 10) הסקנו שהצדקה הציבורית נמשכת מן המצווה האישית. ולאור זה יש מקום לשאול על קצבאות אוניברסליות שרוב הנהנים מהן אינם עניים כלל ואין בהן שום תודעה של צדקה, האם הן יכולות להיחשב כחלק מן המצווה.

בהלכות צדקה לא מצאנו תקדים לנתינת כספי צדקה למי שאינו זקוק לכך. מתנות העניים והצדקה ניתנות רק למי שמוגדר כעני, ולמי שאינו כזה אסור לקחת מהן.<sup>397</sup> אין הדברים אמורים רק במישור של המקבלים אלא גם במישור של הנותנים. חז"ל (ב"ק טז, ב; ב"ב ט, ב) רואים במצב שבו אנשים נותנים צדקה למי שאינו ראוי לה סוג של עונש אלהי. דווקא מתוך ההכרה בערכה של מצוות הצדקה, יש לדאוג לכך שהיא תופנה דווקא למקומות הראויים לה. לכן ישנה דרישה לבדוק את מבקשי הצדקה.<sup>398</sup> מטרת הבדיקה היא לוודא שהצדקה ניתנת באמת לעניים ולא למי שאינם זקוקים לכך.

ראיה נוספת נגד הקצבאות האוניברסליות היא הדרישה ממבקש הצדקה למכור נכסי מותרות שהוא מחזיק ברשותו.<sup>399</sup> לדרישה זו יש מקום רק בנתינה סלקטיבית, בעוד שבנתינה אוניברסלית אין לכך משמעות.

שיקול הלכתי נוסף התומך בצדקה הסלקטיבית אינו קשור למבחנים אובייקטיביים של הכנסות ונכסים אלא לבחינת הצרכים הסובייקטיביים של המבקש. כדי ליישם כראוי את הנחיית חז"ל שבתנאים מסוימים יש לתת לעני "די מחסורו אשר יחסר לו - אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו",<sup>400</sup> נדרש להכיר באופן בלתי אמצעי את הנזקק הספציפי ולהתאים את הנתינה לצרכים הייחודיים שלו. כל זה אינו יכול להתרחש בקצבה אוניברסלית; והדבר נדרש מאוד במקרי מצוקה מיוחדים שבהם

397. משנה (פאה פ"ח מ"ח-מ"ט).

398. עיי לעיל, סעי' 2.

399. שאלה זו נידונה לקמן, פרק יד, 5.

400. נושא זה נידון בהרחבה לקמן, פרק יד.

נדרשת השקעה של משאבים מרובים.

בהלכה מצאנו דוגמה אחת שניתן לבסס עליה תמיכה בקצבה אוניברסלית. אחד הנימוקים למצוות משלוח מנות בפורים הוא שלא לבייש את העניים שאין להם משלהם לצורך סעודת היום. נימוק זה מתבסס על תשובתו של בעל תרומת הדשן (סי' קיא):

נראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא. כדמשמע בגמ' פ"ק [מגילה ז, ב], דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות. אלמא דטעמא משום סעודה היא.

החתם סופר בתשובה (או"ח סי' קצו) מביא את דברי תרומת הדשן, וממשיך וכותב: וי"ל אפילו אית ליה [=למקבל] טובא, מ"מ תיקנו כך [=לתת לו משלוח מנות], שלא לבייש מי שאין לו, כבסוף מס' תענית [כ"ו ע"ב].

וכך כותב הר"מ שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות ח"ג סי' רלז):

האחרונים דנו במצוות משלוח מנות, אם הוא בגדר מצוות צדקה, רק דבזה המצווה לשלוח לכל אחד, ואף לעשיר יש בזה תוספת, או שאינה כצדקה אלא שכל אחד מראה בזה רעות לחבירו. ולענ"ד נראה, דאף שעיקרו לצדקה, מ"מ כדי שלא לבייש את העניים תיקנו חז"ל בעיקר התקנה שגם העשירים יקבלו משלוח מנות אוכל; שהרי לקבל אוכל מחבירו נראה ביזיון שהוא כ"כ אביון שצריך לקבל אוכל. על כן שפיר תיקנו המצווה מדברי קבלה לשלוח לכל אחד מנות אוכל, אפילו עשיר.<sup>401</sup>

על פי דברי הר"מ שטרנבוך, כותב הרב נפתלי בר אילן ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ג סע' רסט, עמ' 1317):

שמירה על כבוד עניים. מן הראוי להקצות זכויות תביעה לכל האוכלוסייה, להעדיף מס הכנסה שלילי על פני מתן קצבאות ולהעניק קצבת זקנים גם לעשירים.

והוא מוסיף (הע' 55):

יש התומכים במתן קצבאות אחידות לכל אחד בנימוק שבדרך זו מונעים

401. וכן כתב הר"ש גנצפריד בספר 'אפיריון' (לשבת זכור, עמ' 79-78): "ראו לתקן אשר ביום זה ירבו בצדקה באופן היותר טוב ומעולה. וידוע כי הטוב שבצדקה הוא שתגיע להעני באופן שלא יתבייש, והנה איתא במשנה פ"ד דמס' תענית [כו ע"ב], "...לא היו ימים טובים לישראל... שבהן בנות ישראל יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו". וי"ל כי על דרך זה תיקנו גם הצדקה בפורים, לשלוח מנות גם איש לדעהו, וע"ז זה לא יתבייש האביון ג"כ בקבלת המתנות, מאחר שדרך היום בכך, ולכן הקדים בקרא 'מנות איש לדעהו', כי זאת היא הקדמה נכונה לשלוח גם כן מתנות לאביונים".



מפקידים הממונים על הזכאות להשתרר על הנזקקים. מאידך גיסא, כאשר נותנים קצבאות אחידות מתעורר הצורך למצוא פיתרון למימון הוצאות חריגות של עניים, בשל בעיות בריאות, ילדים חריגים וכדו'.

כנגד זה יש לומר שהסבר זה למצוות משלוח מנות שנוי במחלוקת, ולדעת ר' שלמה אלקבץ (מנות הלוי' אסתר ט, כב), המהר"ל (אור חדש' למגילה שם) ועוד אחרונים,<sup>402</sup> טעם המצווה הוא לבטא ולטפח את האחדות הלאומית. ובכלל, להלכות פורים ישנם מאפיינים ייחודיים שאינם נוהגים במצוות צדקה בכללה, כמו ההלכה שקובעת שנותנים לכל מי שפושט יד גם ללא בדיקה (שו"ע או"ח תרצד, ג),<sup>403</sup> ולכן לא ניתן ללמוד מהן להלכות צדקה.<sup>404</sup>

ישנם שיקולים הלכתיים נוספים להעדיף דווקא את הקצבאות האוניברסליות:

א. חז"ל מנחים את נותני הצדקה למנוע בושה מן המקבלים.<sup>405</sup> שיטה זו פוטרת את הנזקק ממסלול הייסורים ואת הבושה הכרוכה בתביעה מפורטת שבה הוא נדרש להציג את מסכנותו כדי להוכיח את זכאותו.

ב. חז"ל מנחים את נותני הצדקה לחפש את הנזקקים כדי לסייע להם. בקצבאות הסלקטיביות, ישנם רבים שלא מקבלים את מה הסיוע שהם זקוקים לו, עקב הסרבול הביורוקרטי והקושי הנפשי לעמוד בפני וועדות הבדיקה. גם אם מדובר בצדקה קהילתית, ישנו קושי גדול לאתר את הנזקקים ולבחון את מצבם ואת הצרכים שלהם. כאשר הקצבה היא אוניברסלית ניתן להבטיח הרבה יותר שכל נזקק הזכאי לסיוע יקבל אותו.

ג. הקצבאות הסלקטיביות נותנות לפעמים תמריץ לשקר ולרמות. בקצבאות אוניברסליות התמריצים הללו קיימים הרבה פחות, וברבות מהן (כמו קצבאות ילדים) אינם קיימים כלל. במצב הקיים יש הנחת מכשול בפני עיוור ברמה הפרטית, ויצירת תרבות של רמייה ברמה הלאומית.<sup>406</sup>

402. כף החיים (סי' תרצה ס"ק לח); הליכות שלמה (הל' פורים פרק יט הע' יח). ועי' חתם סופר (שם); מקראי קודש (להרצ"פ פראנק, פורים, סי' לט); שו"ת באוהלה של תורה (ח"ב סי' קח).

403. על כך כתב לנו הרב נפתלי בר אילן: "לפי ההסבר של הרב שטרנבוך אפשר גם להבין למה נותנים לכל מי שפושט יד". והוסיף לאידך גיסא: "יתכן שהסיבה שנותנים לכל אחד בפורים היא תועלתית. בדרך כלל בודקים עני המבקש מעות (אלא אם כן הוא מבקש מזון), אולם בפורים טרודים במצוות היום ואין אפשרות לבדוק כל עני שפונה, ולכן תיקנו חכמים שיתנו לכל אחד".

404. עי' בבא מציעא (עח, ב) בעניין "מגבת פורים" ובמפרשים על אתר. על כך כתב לנו הרב בר אילן: והוסיף: "מדוע עיקרון הנכון למתנות לאביונים לא נכון במשך כל השנה?". ולעומת זאת, הרב יעקב אריאל (שו"ת באוהלה של תורה ח"ב סי' קח אות ג) כתב שמתנות לאביונים בפורים אינם מדין צדקה אלא מדין שמחה.

405. על כך הרחבנו לעיל (פרק ח, 1). בהמשך הפרק (סעי' 9) עמדנו על המחיר המוסרי שיש לדרך זו של מניעת בושה לעומת הדרכים שבהן נקטו חז"ל.

406. ויקרא, יט, יד: "ולפני עיוור לא תתן מכשול". על כך כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה רצט): "ולאו

לסיכום: ברמה העקרונית, ההלכה תומכת בנתינה הסלקטיבית - במבחני הזכאות ובבדיקת הצרכים של המקבלים. עם זאת, השיקולים המעשיים שהובאו לעיל (מניעת מלכודות עוני, חיסכון בבירוקרטיה מסובכת ויקרה, והחשש מרמאות) הם כבדי משקל, ועשויים גם להביא להפחתת הנטל על הקופה הציבורית. יש לשקול אפוא בכל נושא את השיקולים לכאן ולכאן ולהכריע מה עדיף - הן בהיבט המעשי הן בהיבט הערכי.

כל זה - בצדקה הממלכתית. כאשר מדובר בצדקה המשפחתית והקהילתית, הכף נוטה בבירור לטובת הסיוע הסלקטיבי.

## 6. מסקנה

בכל הנוגע לזמינות של הסיוע, מצאנו צדדים לכאן ולכאן. יש תחומים שבהם הצדקה הממלכתית מהירה וזמינה, ויש תחומים שבהם מערכות המדינה מסורבלות בבירוקרטיה קשה. הצדקה הקהילתית, ככל שהיא קיימת, היא זמינה יותר, אבל לא בכל תחום, והמשאבים שעומדים לרשותה הם מוגבלים. הקצבאות האוניברסליות מהוות פיתרון מוגבל שמתאים לחלק מן המקרים. אבל ברמה העקרונית ייתכן שאין בהן קיום של מצוות 'צדקה', וברמה היישומית הן אינן מתאימות לצורך של נזקקים ספציפיים לסיוע בסכומים גבוהים במיוחד. עם זאת, ישנם תחומים שבהם דווקא שילוב ידיים של שתי המערכות - הממלכתית והקהילתית, הוא זה שיכול לתת את המענה המיטבי.

---

זה אמרו שהוא כולל גם כן מי שיעזור על עבירה או יסבב אותה, כי הוא יביא איש ההוא שעיוורה תאוותו עין שכלו וחזר עיוור ויפתהו ויעזרהו להשלים עבירתו או יכין לו סיבת העבירה".  
 על החומרה המיוחדת שיש בהחטאת הרבים, ע"י אבות (פ"ה מ"ח): "כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה". הנחיה זו באה לידי ביטוי בשו"ע (או"ח סי' שז סעי' טז).  
 לא ניתן לראות בנידוננו איסור הלכתי ממש, מפני שהמדינה עושה מאמצים רבים למנוע את התופעות השליליות הללו; אולם יש לראות בכך הנחיה מוסרית וערכית.

## י. צדקה ממלכתית וקהילתית - יתרונות וחסרונות

לעיל (פרק 6.2) הסקנו שבמקום שבו הצדקה הממלכתית מועילה יותר, זוהי הדרך הראויה לקיים את מצוות הצדקה, בין אם נראה את אחריותה של המדינה כחובה הלכתית גמורה ובין אם נראה בה ערך מוסרי ראוי. אולם, מדד היעילות איננו שאלה מתמטית. יש לבחון את היתרונות והחסרונות של הצדקה הממלכתית מול הקהילתית בשני היבטים נפרדים - הערכי והמעשי. ישנם ערכים שדווקא המערכת הקהילתית מיטיבה לקדם, וישנם ערכים שבאים לידי ביטוי בדרך טובה יותר דווקא במערכת הממלכתית. כמו כן, יש לצדקה הממלכתית יתרונות מעשיים בולטים, ולעומתם יש יתרונות שקיימים דווקא באחריות של הפרט, הקהילה והמשפחה.

בשני הפרקים הקודמים עמדנו על היתרונות והחסרונות שיש לכל מערכת, בהיבטים של כבוד העני וזמינות העזרה. בפרק זה נעמוד על שיקולים נוספים התומכים באחת מן הדרכים הללו או שוללים אותה. הדיון הזה ישפוך אור על השאלה שנידונה לעיל (פרק ו), האם אכן יש לראות את המדינה כ'קהילה גדולה' ומתוך כך להטיל על מדינת ישראל את כל מה שחז"ל והפוסקים הטילו על הקהילה היהודית.

### 1. שחרור היחידים מאחריותם לזולת

כפי שכתבנו לעיל (פרק ח.6), ההלכה מעודדת את האדם לקחת בעצמו אחריות על חייו ועל מצבו ולא להיסמך על אחרים. אחריות זו מיושמת בשני אופנים: האחד הוא חובתו של האדם להתפרנס מיגיע כפיו כדי שלא להטיל את עצמו על הציבור,<sup>407</sup> והשני הוא שמי שיש לו אמצעים למחייתו, אסור לו ליטול צדקה.

הצדקה הממלכתית לא פוגעת רק באחריותו של האדם עצמו לגורלו האישי, אלא גם באחריות החברתית, שמכוחה כל אדם נושא באחריות כלפי סביבתו. מערך הקשרים בין אחריותה של המדינה לרווחתם של העניים לבין אחריותם האישית של האזרחים כלפי אחיהם הוא מורכב למדי.<sup>408</sup>

מצד אחד, כאשר המדינה לוקחת אחריות מלאה לתחום הרווחה, האזרחים נוטים לפטור את עצמם מדאגה לאחיהם. עמד על כך ג'ף יעקובי במאמרו "קפיטליזם ומוסר באמריקה" (תכלת', גיליון 10, עמ' 173), המסכם את ספרה של גרטרוד הימלפרב, "אומה אחת, שתי תרבויות":

אחרי ככלות הכול, אם הממשלה עומדת לטפל ברעבים, למה לי להאכיל אותם? אם פוליטיקאים וביורוקרטים יטפלו בכל בעיה חברתית, למה לי להצטרף לקבוצה פעילה בקהילה או לשלוח כסף לארגון התנדבותי? גורם

407. עיי' לקמן, פרק טו.

408. על כך כתב בהרחבה הרב יונתן זקס בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (פרק 11, עמ' 171-158).

עיקרי בשכנוע הבריות לטפל אלה באלה הוא ההבנה שהטיפול אינו רק מעשה טוב אלא גם דבר נחוץ: שאם האחד לא יפעל, האחרים יסבלו. כשהממשלה מעבירה לידיה את האחריות לנצרכים, היא מרגילה את האזרח הממוצע לחשוב שמעשי הצדקה והסעד שלו שוב אינם נחוצים. כתוצאה מכך, האזרח מקדיש פחות זמן למחשבה על מצוקתם של אחרים.

התזה הזאת מתבססת על ממצאים אמפיריים (שם, עמ' 174):

במשך כל שנות הארבעים, החמישים וראשית שנות השישים, כשארצות הברית התעשרה יותר ויותר, הקדישו האמריקנים לפילנתרופיה חלקים גדלים והולכים מהונם. "ולפתע, בשנים 1964-1965, בעיצומה של גאות כלכלית, התהפכה מגמה זו", כתב הסוציולוג הנודע צ'רלס מאריי ב-1988. "שיעורי ההון שנתרם החלו לרדת למרות שהעושר הוסיף לגדול. המגמה נמשכה במחצית השנייה של אותו עשור, ובכל שנות השבעים, ושוב התהפכה לפתע ב-1981, בתקופה של מיתון, כשעלה לשלטון ממשל חדש שכמו שב ואמר: 'אם אתה לא תעשה זאת, אף אחד לא יעשה'".<sup>409</sup>

דברים דומים כתב הלל גרשוני, במאמרו "מדינת הרווחה במקורות היהדות" (באתר 'מידה'):

אלמנט זה של הצדקה כמצווה, כהצהרת שותפות גורל, כעבודה על המידות או כעבודת האל, נעדר לחלוטין מן הדרך שבה גובה מדינת הרווחה את הכסף, ובכך נעלם אחד המוטיבים הבולטים שבמצוות הצדקה שביהדות. לא זו בלבד שהמוטיב הזה נעלם, אלא שפעמים רבות תומכיה של מדינת הרווחה יוצאים נגד הצדקה כמוסד פרטי, ופעמים רבות רואים בפריחת ארגוני הסיוע 'כישלון של המדינה'... מכך נובעת לעתים גם הימנעות אקטיבית מצדקה - מבחינת תומך מדינת הרווחה, המיסים שהוא משלם הם די והותר - ובמקרים קיצוניים אף קריאה שלא לתרום לנזקקים.

וכך כותב הרב חיים נבון במאמרו "אחוה ואחריות - מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10 עמ' 120):

409. אישוש לעיקרון זה נמצא במחקר שהשווה את שיעור הנתניה של אזרחי ארה"ב לעומת המקובל באירופה. וכך כתוב דיוויד הרסני במאמרו 'האמריקאים נדיבים יותר מהאירופאים - בהפרש גדול' שפורסם (באנגלית) באתר 'ניו יורק פוסט', שם נכתב בין השאר: "על פי אלמנך הפילנתרופיה האמריקנית, אמריקאים תורמים בערך פי שבעה מתושבי יבשת אירופה למטרות צדקה לנפש. גם לאחר התאמה להבדלים בהכנסה של משק הבית, האמריקאים תורמים פי שניים מהכנסתם מההולנדים, פי שלושה מהצרפתים, פי חמישה מהגרמנים ופי עשרה מהאיטלקים... הנתונים מראים, עם זאת, שבהוצאות הכוללות, אין הרבה הבדל בין ארצות הברית למדינות מפותחות אחרות - כל אחת מחלקת מחדש 20% מהתמ"ג. הנטייה האמריקאית היא להסתמך הרבה יותר על העזרה הקהילתית והמקומית מאשר על האירופים, המסתמכים על הממשלה שתעשה את הצדקה שלהם עבורם".

כתב על כך גם פרופ' מיכאל (מייקל) וולצר, במאמרו "ביטחון ורווחה" ('מבקשי צדק', עמ' 366).

כאשר הביטוח הלאומי מנכה באופן אוטומטי אחוז מסוים ממשכורתו של אדם ומעביר אותו למוטבים, לפי קריטריונים רשמיים, הרי הנותן וגם המקבל אינם מרגישים אחריות לנתינה הזו. משלם המיסים אינו מעורב... בהעברת הקצבאות, ולכן אינו חש אחראי לנזקקי עמו; המקבל אינו מודע לכך שקיבל כסף מכיסו הפרטי של אדם מסוים, ולכן אינו מרגיש אחריות לצמצם כמידת האפשר את תלותו הכלכלית באחרים. בזה הוא שונה מאוד ממי שקיבל עזרה מאדם פרטי, גם אם קיבל זאת כמתן בסתר, כפי שראוי.<sup>410</sup>

מתוך הכרת הטיעונים הללו כותב הרב יהודה זולדן, במאמרו "חובת הציבור לבטיחות הדרכים ולהנגשתן לנכים ובעלי מוגבלויות" ('שבות יהודה וישראל' עמ' 400):

אכן, פתרונות טכניים כאלה ואחרים יכולים כמובן לסייע למי שנזקק לכך, אך הם אינם צריכים ואף אינם יכולים לבוא במקום הנכונות והמחויבות של כל אדם לעזור, לגמול חסד, ולסייע למי שבמצוקה בגופו שלו, ולא בממונו וברכשו על ידי פיתוח פתרונות טכניים.

אילו היה הקב"ה רוצה רק בטובתם של העניים, היה דואג בעצמו לכך שלא יהיה עוני בעולם.<sup>411</sup> העוני נועד לכך שתהיה בעולם נתינה. במקום שבו אין מחסור לא יהיה גם חסד. והרב זולדן מסיק (עמ' 401):

חברה שאין בה גם מעשי חסד למי שנזקק ונצרך, היא חברה של סדום ועמורה. ישנה מחויבות ציבורית להקל כמה שניתן על מי שקשה לו מבחינות שונות, אך מחויבות זו איננה נועדה להחליף את החסד האישי, הפרטי, בו מחויב כל אדם במסגרת מצוות הצדקה ומצוות אחרות שבין אדם לחברו.<sup>412</sup>

לעיל (פרק א, 4) נידונה השאלה, מהו עיקרה של מצוות הצדקה, המעשה או התוצאה? פעולת הנתינה של הנותן או העובדה שלמקבל יש פרנסה? אם עיקרה של המצווה הוא **בתוצאה**, הרי שאם יתברר שהצדקה הממלכתית יעילה יותר, אין חיסרון בכך שהיחידים אינם נותנים בעצמם לעניים. סוף סוף המדינה עושה זאת במקומם - לוקחת מהם מיסים ומחלקת אותם לעניים. אולם אם עיקרה של המצווה הוא **במעשה**, ישנו טעם רב לפגם בכך שבמקום מעשה של נתינה מסתיימת הצדקה בכך

410. כך כתב אפילו איש שמאל מובהק, הסופר עמוס עוז, בספרו 'כל התקוות - מחשבות על זהות ישראלית' (עמ' 185-188). על הבטחת המדינה לאזרחיה, שהיא 'הולכת ונעשית יותר ויותר קשה לקיום'. והוא מסביר: "הצביעו בעדי, ואני אעניק לכם עוד ועוד הטבות, סל מתרחב והולך של שירותים חברתיים, תקבולים, תגמולים, מענקים... והלא קרן השפע הזו מוכרחה להסתתם יום אחד, מפני שמניין יבוא השפע?... במדינת הסעד הביורוקרטית התרחשה התרוקנות הדרגתית של חובת האחריות האישית. ה'חווה' בינך לבין השלטון הוא, שבתמורה למיסך השלטון 'יוריד' מעל גבך את הוריקן הזקנים ואת אחיך הנכה, 'יקבל עליך' את חינוך ילדיך, ו'ייקח אותך' לפעמים למועדון, לצרכניית תרבות מסובסדת, לבילוי, ל'העשרה' ומה לא".

411. בבא בתרא י, א.

412. הרחיב על כך גם ד"ר יואל פלורסהיים, בספרו 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 56-54).

שמחשב או פקיד מנכה סכום מסוים ממשכורתו של האחד ומפקיד כסף בחשבון הבנק של השני. בהמשך (פרק 6.2) הסקנו שמצוות הצדקה המוטלת על הציבור נמשכת מן המצווה האישית המוטלת על כל יחיד ויחיד. משמעות הדבר היא שהמוקד של המצווה הוא במעשה הנתינה. ומכאן שאין לראות בעין יפה מצב שבו היחידים חשים כי לא נדרש מהם להיות אחראים לזולתם, כשהם מטילים את האחריות החברתית על כתפיה של המדינה.

לכל זה יש גם צד שני, האומר שמדינת הרווחה היא חיונית לטיפוח אחריותם של היחידים. לפעילותה של המדינה יש תפקיד מחנך. הדבר נעשה בראש ובראשונה בכך שהצדקה נתפסת כאחד מערכי היסוד שלה כמדינה יהודית. כיצד אמורה המדינה לשקף ערכי יסוד? היא עושה זאת בראש ובראשונה באמצעות מעשיה. מדינה שלוקחת אחריות על הדאגה לחלשים אינה משחררת את הפרטים מאחריות זו, אלא מחנכת אותם בכך לקחת את האחריות כלפי אחיהם גם על עצמם.

לפי הבנה זו, כאשר המדינה אינה פועלת בתחום הצדקה ונוצר רושם כי היא פועלת בשמה של חברה אדישה לגורלם של חבריה, היא "משדרת" בכך לכולם שהערבות ההדדית אינה מהווה בעיניה ערך. מבחינה זו, דווקא נטילת אחריות מצד המדינה לתחומי הרווחה היא זו שבכוחה ליצור אצל האזרחים תודעה של אחריות לאחיהם, והיא זו שתנכיח את ממד הנדיבות גם בחייהם של האזרחים. מצד אחד, הצדקה הציבורית מוטלת על היחידים בכפייה, ובכך נפגע ממד הנדיבות. אולם מצד שני, הכפייה יוצרת נורמה ציבורית, שבה לא יעלה על הדעת שלא לתת צדקה.<sup>413</sup> נורמה זו, ככל שהיא מופנמת, צפויה שתעלה את רמת האחריות החברתית בקרב כל הציבור. מעשה הצדקה צריך לנבוע משתי תודעות סותרות המשלימות זו את זו: מחד גיסא, ראיית הצדקה כחובה גמורה המוטלת על כל אדם, ומאידך גיסא נדיבות הלב. החובה החיצונית מעמיקה את התודעה הפנימית. לשם כך חשוב שהציבור ירגיש בגביית תשלומי הביטוח הלאומי שאכן מתבצעת בכך כפייה על מצוות צדקה, ולא רק עסקת ביטוח או גביית מס שחלק ממנו משמש גם לאספקת שירותים חברתיים.

ממד עמוק יותר בעיצוב התודעה של הציבור הוא עצם ההכרה במדינה כגוף הנושא ערכים.<sup>414</sup> על כך כותב הרב קוק זצ"ל (אורות ישראל ו, ז; אורות הקודש ח"ג עמ' קצא, פרק קלו):

אין המדינה האושר העליון של האדם. זה ניתן להיאמר במדינה רגילה, שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה, שנשארו המוני האידיאות, שהן עטרת החיים של האנושיות, מרחפים ממעל לה, ואינם נוגעים בה. מה שאין כן מדינה שהיא ביסודה אידיאלית, שחקוק בהווייתה תוכן האידיאלי היותר עליון... ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כיסא ד' בעולם.<sup>415</sup>

413. על החשיבות הגדולה שיש בקביעת נורמות מוסריות ברורות בחברה, בין השאר בעזרתו של חוק המדינה, עמד הרב יונתן זקס בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 53-48).

414. עי' לעיל, פרק 6.

415. הרב שלמה אבינר כתב בביאורו ל'אורות' (כרך י עמ' 94), שכוונת הרב כאן להגותם של הובס ושל לוק.

תפקיד המלך אינו להוות 'שירות לקוחות' לצרכים החומריים של האזרחים, אלא להוות 'שירות לכוחות' הרוחניים - המוסריים והערכיים של האומה, לפתח אותם ולהטמיע אותם בקרב בניה. במילים חריפות יותר כותב על כך הרב קוק בעין איה למסכת ברכות (ו, 1):

אמנם ההשפלה של התעודה השכלית לגבי הגשמית היא יסוד כל השחתה, והיא הייתה השחתת ירבעם בן נבט שהעיז להפוך לתכלית התבצרות המלכות בידו. שעם כל יסוד טובת העם שיש בקיום המלכות, היא עם כל זה מצד עצמה מטרה חומרית, אם לא שתהיה מכוונת לתמוך הכיסא על פי ההשפעה הרוחנית, "להכין אותה ולסעדה באמת ובצדקה" (עפ"י ישעיהו ט, 1). והוא, שהפך סדרי הקדושה הרוחנית, ושיחת דרכו לעבודה זרה לצורך נטיותיו החומריות... במה שעשה העיקר את השאיפה הגשמית, ולטפל את הרוחנית להיות משתנה לפי חפץ [השאיפה] הגשמית.<sup>416</sup>

נדרש מן המלך לקדם ערכים נעלים ומידות טובות, שהצדקה היא אחת מהן; אולם הרב אינו כותב שהדרך לכך היא לקיחת האחריות לצדקה על שכמה של המדינה.<sup>417</sup> כאשר המדינה אינה רק גוף הדואג לצרכים החומריים, אלא גוף המשקף ערכים, האדם הפרטי מזדהה עמה ורואה במעשיה דגם לחייו האישיים. הרב רומז לכך בעין איה (שבת א, י):

והנה המלך, רק אז ראוי שיוכר בתור משיח ד'... כשכוח המשפט הכללי של האומה מתנשא לתעודה הרוחנית של המין האנושי... מלך כזה איננו משרת

כן נראה גם מהופעת הנוספת של הביטוי הזה במאמר 'למהלך האידיאות בישראל' (פרק ב) שם כותב הרב זצ"ל: "ירד גם הרעיון הלאומי ממשגב אידיאליותו האדירה והקוסמת ויהי לרעיון מדיני למין 'מסחר המתפשט על נפשות רבות', 'המדינה היא חברת אחריות גדולה' ". דהיינו, המדינה אינה משקפת ערכים, אלא היא סוג של הסדר חברתי הנועד למנוע אלימות ולמקסם תועלות הדדיות. רעיון זה של הרב נמצא גם אצל הרצ"ה, במאמרו 'על הפרק' (לנתיבות ישראל ח"א, מאמר שני, מהדורת 'מנורה' עמ' 13): "המדינה המאורגנת בתור 'חברת אחריות גדולה' לא הייתה מעולם אידיאלנו המדיני ולא ממשיותנו המדינית. כשם שתוכן חייו האלהי ממלא בנו את הלאומיות בכללה ואת כל מגמתנו החברתית, כך גם את הפוליטיקה הלאומית הכללית שלנו".

ד"ר ברוך כהנא, בדברים שהובאו במאמר "אורות החברה", פרק ה ('וחי אחיך עמך', עמ' 120, ליד הע' 88), טוען שהרב זצ"ל לא בא בדברים אלו לשלול את רעיון מדינת הרווחה אלא את התפיסה הרואה במדינה אך ורק "חברת אחריות גדולה" תוך החלפת הטפל בעיקר.

416. דברים נוספים ברוח זה, שהתפקיד של המדינה אינו מתמקד בסיפוק הצרכים של הפרט, מובאים ב'אוצרות הראי"ה' (כרך ב עמ' 171. התוספות בתוך סוגריים מרובעות - של המהדיר): "כוח הקיבוץ התמידי בא מקדושה שקועה בכלל. אבל היפוך הקדושה היא אהבת עצמו, מושך כל אחד לעצמו, וסוף שיתפרדו כל פועלי אוון' (התלים צב, י). וזה גם כן קדושת השבת שנאמר בו הקהלה, 'ויקהל משה' (שמות לה, א). מפני שבאומות העולם כך האהבה הפרטית מביאה לאגודה, על כן [הם] מתגדרים בחופש פרטי. אבל בישראל האגודה בנויה לאהבת הטוב הכללי, והטוב הכללי אינו נמצא כי אם בסידור [ה] ציבורי, ראשים ואלופים; על כן תקוותנו למלך ונשיא - 'דוד עבדי נשיא עליהם לעולם' (יחזקאל לד, כד), להורות על תשוקתנו אל הטוב הכללי שהוא היושר האמיתי ובו אנו מוצאים עינוגינו גם כן".

417. וכך כתבנו לעיל, (פרק ה, 6) בדעת הרמב"ם. וכן בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ה, 1.

להעם, כי אם "בן חורים" (קוהלת י, ז). הוא... והעם קשור באמת לשאיפותיו וחפציו העליונים.

אומנם עם שפל, החפץ לפתח רק בכוחו החומרי, ועל יתרון אמיתי אנושי לפי התעודה האלהית המלאה אור צדק ויושר אלהי לא יאבה לשום לב, מה היא תעודת המלך בו? לא להדריכו לשום לב לחפצים גדולים חדשים שלא יחפוך בהם ולא ידעם, כי אם... למען ימצא את חפציו השפלים שהוא חפץ בהם. מלך כזה הוא באמת "נער" (שם, פס' טז), משרת לאומה.<sup>418</sup>

כפי שכתבנו לעיל, נראה שרעיון זה, שהצדקה הממלכתית פועלת לטובה על הרמה המוסרית של היחידים, אינו מוכח מן המציאות. אזרחים רבים מאוד מסתפקים בכך שהמדינה לוקחת אחריות על העניים, הם מנקים את מצפונם בכך שהם מצביעים למפלגות הלוקחות כסף מן העשירים ומחלקות לעניים, ואילו הם עצמם ממעטים לתת. לא ניתן לראות במציאות שהנתינה של המדינה מקרינה על נדיבותם של אזרחיה.

## 2. שמירת מעגלי הנתינה

לאחריות האישית של כל אדם על סביבתו יש ביטוי הלכתי במעגלי נתינה שהולכים ומתרחבים. מערכת הצדקה מתפשטת מן הסביבה הקרובה ביותר של האדם. היא מתחילה במשפחתו הגרעינית<sup>419</sup>, עוברת דרך משפחתו הרחבה<sup>420</sup>, ממשיכה ב"עניי עירך קודמים", ולאחר מכן מגיעה לעניים שאינם קרובים אליו כלל. וכך נאמר בספרי (דברים, פרשת ראה, פיסקה קטז):

"כי יהיה בך" (דברים טז, ז) - ולא באחרים. "אביון" - תאב תאב קודם. "אחיק" - זה אחיק מאביך. כשהוא אומר "מאחד אחיק" - מלמד שאחיק מאביך קודם לאחיק מאמך. "באחד שעריך" - יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת. "בארצך" - יושבי הארץ קודמים ליושבי חוצה לארץ.

וכן בגמרא (בבא מציעא עא, א):

418. וכן בעין איה (שבת ב, רכט): "לא רק ההכרח של צורכי היחיד צריכים להיות יסודות לחברה, שאז היא שפלה בערכה ולא תוכל להתרומם על האהבה היחידית הנמוכה כמלא נימא. רק האהבה הפנימית, החפץ הנעלה של האהבת הטוב שהוא נמצא בחיים כשהם במילואם, זה יביא את הערובה העליונה לשלום החברה".

419. כך עולה מהסוגיה בכתובות נ, א: "איזהו ה'עושה צדקה בכל עת' (תהילים קו, ג) - זה הזן בניו ובנותיו".

420. כך עולה מן הפסוק (ויקרא כה, מט): "או דודו או בן דודו יגאלנו, או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו". הפסוק אומנם לא עוסק באופן ישיר בצדקה, אלא בפדיון יהודי שנמכר לעבדות לגוי, אך העיקרון העולה ממנו הוא אחריותה של המשפחה המורחבת.



דתני רב יוסף: "אם כסף תלווה את עמי את העני עמך" (שמות כב, כד). עמי ונוכרי - עמי קודם, עני ועשיר - עני קודם, ענייך ועניי עירך - ענייך קודמין, עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמין.

וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז הי"ג). פסיקה זו מובאת בהרחבה נוספת בשו"ע (י"ד רנא, ג):

הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם... וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם - הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים. ואפילו... קרובו, צריך להקדימו לכל אדם... ועניי ביתו קודמין לעניי עירו, ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת.

בלשון אחרת פוסק הרמב"א (שם):

פרנסת עצמו קודמת לכל אדם... ואח"כ יקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים... ואחר כך בניו, והם קודמים לאחיו, והם קודמים לשאר קרובים. והקרובים קודמים לשכניו, ושכניו לאנשי עירו, ואנשי עירו לעיר אחרת.

ההסבר לכך הוא שמושגי האחריות ההדדית של התורה מבוססים על ערך האחוה.<sup>421</sup> התורה חותרת להרחיב את תודעת האחוה, שהיא תודעה טבעית בקרב בני משפחה, לעבר בני הקהילה, ומכאן לכל אדם מישראל (ואף לנוכרים, מכוחה של האחוה הכלל אנושית), תוך כדי שימור וטיפוח של כל מעגלי האחריות הללו.

וכך כותב הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ג פרק מב):

וזאת המידה תשמרה ותחזקה זאת התורה הישרה מאוד - ר"ל, נשיאת פני הקרובים והטיב להם, כמו שאמר הנביא (משלי יא, יז): "ועוכר שארו אכזרי", ודברי התורה בצדקות (דברים טו, יא): "לאחיך לענייך" וגו'. והחכמים ז"ל (יבמות סב, ב; סנהדרין עו, ב) משבחים מאוד מידת האדם שיהיה מקרב את קרוביו ונושא את בת אחותו. וכבר הודיעתנו התורה בזאת המידה הפלגה גדולה מאוד, והוא שהאדם צריך לישא פנים לקרוביו ולקרב מאוד כל מי שיש לו עמו אחווה. ואפילו חטא לו וחמסו, ואפילו היה הקרוב ההוא בתכלית ההפסד אי אפשר לו מבלתי שיישא פנים לקרובו, אמר יתעלה (דברים כג, ח): "לא תתעב אדומי [כי אחיך הוא]".

והוא מוסיף (שם, פרק מט):

מן הידוע כי צריך אדם לאוהבים כל ימיו... אם בעת בריאותו והצלחתו יינהג בחברתם, ובעת צרתו יצטרך אליהם, ובזקנותו וחלושת גופו ייעזר בהם. וזאת האהבה נמצאת בבנים יותר ויותר גדולה, וכן בקרובים, ולא תשלם האהבה והאחוה ועזר בקרובים, רק ביחסים, עד שהמשפחה האחת כשיקבצה אבי אב

421. הרחבה על כך תבוא לקמן, פרק יב, 9.

אחד ואפילו אבי אב רחוק, יהיה ביניהם בעבורו אהבה ועזר קצתם לקצתם וחמלת קצתם על קצתם, אשר היא אחת מכוונות התורה הגדולות.

הצדקה הממלכתית מדלגת על מעגלי האחוה הללו, לוקחת מכלל האזרחים ונותנת לכל אחד מן הנזקקים. לכן, כדי לשמר את נתינת הצדקה על פי מעגלי האחוה, יש לקיים את הצדקה קודם כול ברמה האישית, המשפחתית והקהילתית. תחושת האחריות הטבעית של האדם מופנה אל הקרובים אליו. ככל שמדובר במעגלים קרובים ומוכרים יותר כך תחושת המחויבות עולה, וככל שהמעגלים מתרחבים ומתרחקים היא הולכת ויורדת. מיקוד האחריות המוסרית בזולת מרוחק ומופשט, שבתודעתו של הנותן אין לו שם ופנים, פוגע באינטואיציה המוסרית הטבעית של האחריות החברתית, שנוטה להתמקד יותר במעגלים הקרובים. טיפוח האחריות החברתית במעגלים הקרובים הולך ומתרחב עד היכולת לכלול בו, גם אם בעוצמה פחותה יותר, אף את המעגלים הרחוקים.<sup>422</sup>

על המחיר שיש בפגיעה במעגלים אלו עמד הרב פרופ' יהודה ברנדס במאמרו "אחוה ולא שוויון":<sup>423</sup>

הניסיון ההיסטורי מורה, שקריסה של המערכות הבסיסיות של הזיקות האנושיות, גם אם היא נעשית בשם אידיאולוגיה כלל-אנושית קסומה, לא יכולה להביא ברכה מוסרית לעולם, וסכנתה מרובה מתועלתה. מוטב להחזיק במערכת המוסרית המסורתית המבוססת על מעגלי האחוה, על מגבלותיה הנובעות מכך שהיא מתחשבת בנפש האדם ובאופייה של האנושיות.

### 3. טיפוח ממד הנדיבות

אחד הערכים החשובים בהלכות צדקה הוא היחס האישי, החם, המכבד והרגיש כלפי המקבל (עמדנו על כך לעיל, פרק א, 5). וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה ה"ד):

כל הנותן צדקה לעני בסבר פנים רעות ופניו כבושות בקרקע... איבד זכותו והפסידה. אלא נותן לו בסבר פנים יפות ובשמחה, ומתאונן עמו על צרתו... ומדבר לו דברי תחנונים וניחומים.

וכך נפסק גם בשו"ע (יו"ד רמט, ג).

נתינה באופן זה מביאה לידי ביטוי את המידות הטובות של נדיבות, אחוה ואהבת הבריות, המונחות בתשתיתה של מצוות צדקה.

מצב הפוך מתאר בחריפות הרמ"א עמיאל ('דרשות אל עמי' ח"א עמ' 162):

422. על כל זה כתב בהרחבה הרב חיים נבון במאמרו "מדוע עניי עירנו קודמים?" ('השילוח' 31, עמ' 144-139).

423. המאמר פורסם באתר 'ערוץ 7'.

הצדקה נעשית היום כמין תעשייה... שכל עיקרה באה בשבילך, שלא יקולקל הסדר היפה חלילה על ידי קבצנים, ושוב בשביל תיקון החברה אבל בשום אופן לא בשביל להקל על צרת הפרט. הצדקה נעשית כמין **חברת אחריות** המבטחת את חבריה מכל צרה אשר לא תבוא. "ויהיו עניים בני ביתך" (אבות פ"א מ"ה) - נחשבת להעשירים כצרה הגדולה ביותר, וגם מצרה זו הנם מבטיחים עצמם על ידי נדבתם לאיזה חברה של צדקה... ובשביל זה אנו רואים על פי רוב כי גבאי הצדקה אינם כלל רכי לב, ולפעמים יש להם שנאה מוחלטת להעניים.

כאשר הסיוע ניתן על ידי המשפחה והקהילה, באופן טבעי הדבר נעשה מתוך תודעה חזקה של אחווה, אכפתיות ונדיבות; אם כי זה לא קורה תמיד.

המצב הטבעי שונה בצדקה הממלכתית. שם עובדי מדינה בודקים את זכאותו של הפונה ומעניקים לו סיוע, או שמחשב המוזן בנתונים מבצע חישובים ומעביר את הכסף לחשבון הבנק של הנזקק באופן אוטומטי. המשותף לשני האופנים הללו הוא העדר יחס אנושי. באחד מהם ניתן השירות על ידי המחשב, ובשני על ידי מערכת ביורוקרטית. המערכת הקהילתית, לעומת זאת, מפעילה בעיקר מתנדבים, שהמניע שלהם איננו כלכלי אלא ערכי, וכאשר הם נשחקים הם מתחלפים באחרים. מטבע הדברים, נתינה על ידי קרובי משפחה או מתנדבים בקהילה מבטאת את הערכים של אחווה ונדיבות הרבה יותר מאשר נתינה על ידי מערכת ביורוקרטית. אומנם גם בשירות המדינה ישנם עובדים מסורים ומלאי רצון טוב, והדבר ניכר במיוחד בקרב העובדים הסוציאליים בתפקידים השונים, אולם טבעה של מערכת ביורוקרטית גורם לכך שבמקרים רבים היחס לפונים יהיה יבש, קר ומנוכר.

שאלה בנושא זה הופנתה בשנת תשל"ב אל נציגי הממשלה. וכך כתב הרב נפתלי בר אילן במאמרו "מצוות צדקה בפעולות משרד הסעד" ('מורשה' ב עמ' 54):

עובדי משרד הסעד נתבעים יותר מכל עובדי ממשלה אחרים, למלא את תפקידם באמונה ובמסירות ולטפל בכל מקרה בסבלנות ובאהבה. דרישה זו אינה קלה, שכן עליהם לטפל במקרים כה רבים והשגרתיות עשויה להכהות את הרגש. כיצד פועל משרד הסעד על מנת לשמור על המתח הרוחני הגבוה הנדרש במיוחד מעובדי משרדו?

לשאלה זו ענו נציגי המשרד:

הבעיה של קהות חושים הנוצרת ברבות הימים בקרב אנשים במגע יום יומי עם סבל וצרות, ידועה. ננקטים צעדים שונים כדי להתגבר על בעיה זו על ידי רוטציה בתפקידים, קיום ימי עיון והשתלמויות וכדו'.

בהתייחסות לאתגר זה כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 351): "חובתו של היחיד היא היחס האישי, החם והלבבי. הממסד מוגבל בתחום זה. אין תחליף לחום האישי שהיחיד יכול להעניק יותר

מהממסד הטרוד בכלל העניינים". בסגנון אחר כותב הרב חיים נבון במאמרו "אחוה ואחריות - מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח', גיליון 10 עמ' 120): "הנותן והמקבל גם יחד מפקידים את מצפונם החברתי בידי מנגנונים בירוקרטיים. האם התורה באמת מעדיפה שהחמלה תהפוך למונופול ממשלתי של משרד החמלה הממלכתי?".

גם אם ימצא פיתרון מניח את הדעת לאופן הנתינה ולחוויה החיובית של המקבלים, בצדקה הממלכתית נותני הצדקה אינם מרגישים את הקשר שבין הנתינה שלהם לבין מה שהנזקקים מקבלים, ובתשלומי המיסים או הביטוח הלאומי אין שום תחושה של נדיבות. ההיבט הזה נותן עדיפות לצדקה הקהילתית, שבה גם אם אין נתינה ישירה, הזיקה שבין הנותנים למקבלים הרבה יותר מורגשת. וגם מי שתורם לעמותות שהיקף פעילותן הוא ברמה הארצית, מבלי שיש לו מושג על זהותם של המקבלים, מופעל על ידי הזדהות עם תחום הפעילות, קהל היעד ושיטת הפעולה של אותם גופים.

אחד המקומות הבולטים שבהם ממד הנדיבות הולך לאיבוד הוא הביטוח הלאומי. אומנם החזון של מייסדיו היה ליצור מערכת יעילה של צדקה ממלכתית, אולם בתודעה של הציבור זהו ביטוח גרידא, וכאשר אדם משלם את חובו לביטוח הלאומי הוא בכלל לא מרגיש שהוא דואג בכך לאחיו הזקוקים לעזרתו. הציבור מתייחס אל תשלומי הביטוח הלאומי לכל היותר כאל עוד מס מעיק, וכל מי שיכול למצוא דרך חוקית להקל עליו את עול התשלום מנצל אותה מבלי להתלבט. איננו מכירים תופעה בה אנשים המדקדקים במצוות צדקה נמנעים מלתבוע מן הביטוח הלאומי החזר המגיע להם על פי חוק, אף שהם יודעים שהכסף שייוותר שם ישמש למתן קצבאות לנזקקים. התשלום של דמי הביטוח הלאומי לא מבטא את מידת הנדיבות של האזרחים, וודאי שאינו מטפח אותה. דברים אלו אמורים ביתר שאת בתשלומי מס הכנסה, מע"מ וכדו', שאף שחלקים משמעותיים מהם מופנים לצורכי צדקה ורווחה, אין לכך כל נוכחות בתודעה של המשלמים.

הרב שלמה אבינר ('יודעי צדק' עמ' 202) עומד על החיסרון שיש בצדקה הציבורית בהקשר זה וכותב:

רבים אינם שבעי רצון... מה בדבר תודעת הפרט? הכול הולך באופן אוטומטי, ואין בכלל מודעות למצוות הצדקה. אין חינוך לצדקה, וזה מחליש את החינוך לגמילות חסדים ומידות טובות.

הרב אבינר מבסס את דבריו על הרש"ר הירש בפירושו לפרקי אבות (פ"ה מ"ט): המידה השנייה: "שלי שלך ושליך שלי" אמורה לבטל את זכויות הפרט ברכוש, ולבסס כל הנכסים על עקרון השיתופיות. מידה זו... עוקרת את... האפשרות של גמילת חסד מרצון חופשי. שכן אך אם אתן את זה מרגש חובה חופשי,

[במזון] שאוכל להחזיק בשבילי מצד הדין, ואין לזולת זכות לתבוע ממני - רק אז אני עושה מעשה חסד.

למרות כל זאת ניתן לומר, שמאחר שמצוות הצדקה מתקיימת גם בכפייה, יוצא שכל זמן שהעני לא פוגש "פנים זעופות" של הנותן, יש ערך בנתינה גם אם היא נעשית על ידי מנגנונים בירוקרטיים (עי' לעיל, פרק ב, 9);<sup>424</sup> וודאי שזה עדיף על מצב שבו יוותרו עניים ללא כל סיוע.<sup>425</sup> וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 348):

מיסים אינם מצווה התנדבותית... גדול המעשה (מם שוואית, והכוונה למדרבן ולדוחף) יותר מהעושה. הציבור המגייס כספים למטרות רווחה הוא המקיים את המצווה, למרות שה"תורמים" לא עשו זאת מרצונם או בהכרתם.

הרב כלפון משה הכהן ('דרכי משה', עמ' כה-כב) עומד על כך שלפעמים התוצאה הפוכה מן המצופה. מצד אחד, "עינינו הרואות בכמה מוסדי צדקה אשר הייתה בהם הערכה [=מיסוי] מלאים תלונות וצמצומים". ומצד שני, "כמה מוסדי צדקה היו בנדבת לבב איש איש כרצונו, ונקבץ יותר ויותר מהערך הנדרש, ונגמר כל אותו המוסד בתכלית השלום וההשקט".

ולכן, אם הולכים בדרך של צדקה ציבורית בכפייה, נדרשת השקעה ביצירת תודעה הולמת של הנותנים, כך שיראו את מה שגובים מהם כזכות שנפלה בחלקם לסייע לאחיהם בדרך זו.

#### 4. צרכים שאינם כלכליים

כאשר צדקה ניתנת במסגרת המשפחתית והקהילתית, הדבר מזמין הרחבה של הנתינה להיבטים נוספים של החיים. אדם הנמצא במצוקה לא סובל רק מקשיים כלכליים. יש לו גם צרכים רבים אחרים שאותם נדרש לספק.<sup>426</sup>

לאור זה נפסק להלכה בשו"ע ("י"ד רנ, א): "כמה נותנין לעני - די מחסורו אשר יחסר

424. מצד אחד יש מקום לומר (בהמשך למה שכתבנו לעיל, פרק ב, 5 ופרק ג, 2), שאם עיקרה של המצווה הפרטית הוא ב'גברא', לתת לעניים - יוצא שמנגנון ביטוחי שגורם לכך שאנשים יהיו זכאים בדין לקבל קצבה וכתוצאה מכך לא יהיו עניים, אינו כלול במצוות צדקה, אלא דרך לגרום לכך שלא יהיה למי לתת. ולפי הבנה זו, תשלומי הביטוח הלאומי אינם יכולים להיחשב כצדקה. ומצד שני יש מקום לומר, שכאשר הקמנו את מנגנון הביטוח הלאומי וכששילמנו לו - אנו יצרנו ע"י פעולה שלנו מצב שבו העני אינו סובל מחסור, ובכך נתקיימה מצוות הצדקה ברמה הציבורית שלה.

על ההנחה השנייה התבססו כל אותם פוסקים שהורו שניתן לקזז את תשלומי הביטוח הלאומי או חלק מהם ממעשר הכספים. עי' לעיל, פרק ז, 5.

425. לכך נוטים דברי של הרב שלמה אבינר (שם עמ' 201).

426. על חובתו של הפרט כתב בהרחבה הרב נפתלי בר אילן, 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' קסט, עמ' 830-825). ובהמשך (ח"ג סע' רסח, עמ' 1308 סע' ז) הוסיף על אחריותה של המדינה.

לו". משמעות הדבר היא: "אם היה רעב, יאכילוהו. היה צריך לכסות, יכסוהו. אין לו כלי בית, קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, והעני - קונה לו סוס ועבד. וכן לכל אחד ואחד לפי מה שצריך". השו"ע מפרט: "הראוי לתת לו פת, נותנים לו פת. עיסה, נותנים לו עיסה. מיטה, נותנים לו מיטה. הראוי ליתן לו פת חמה, חמה; צונן, צונן. להאכילו לתוך פיו, מאכילין". ומוסיף: "אין לו אישה ובא לישא, משיאין לו. ושוכרים לו בית ומציעים לו מיטה וכלי תשמישו".

הצרכים של האנשים והמשפחות הזקוקים לעזרה אינם מסתכמים בכסף או בשווה כסף, אלא כוללים גם צרכים רגשיים וחברתיים, שבראשם - הצורך בהקמת משפחה. כך נכתב בתוספתא (כתובות פ"ו ה"ח):

יתום ויתומה שמבקשין לישא - משיאין את היתומה תחילה ואחר כך משיאין את היתום, מפני שבושתה של אישה יותר מן האיש.<sup>427</sup>

יתום שמבקש לישא - שוכרין לו בית ומציעין לו מיטה ואחר כך משיאין לו אישה, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) - אפי' עבד אפי' סוס. "לו" - זו אישה, שנאמר להלן (בראשית ב, יח): "אעשה לו עזר כנגדו".

וכך פוסקים הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג-ה"ד ופ"ח ה"ט"ז) והשו"ע (י"ד רג, א-ב; רנא, ח).

בהמשך לכך פוסק השו"ע (רמט, טו): "גבאי צדקה שיש בידם מעות צדקה, ישיאו בהם בתולות עניות, שאין צדקה גדולה מזו". פסיקה זו מביאה בחשבון, לצד צרכים כלכליים בסיסיים, מגוון של צרכים רגשיים, כמו: מניעת בושה, הקמת משפחה ומעמד חברתי.<sup>428</sup> ומעבר לכל זה כותב הרמב"ם (הל' אבל פ"ד ה"א):

מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צורכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צורכיהם; ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור.

הרמב"ם מונה כאן רשימה ארוכה של צרכים רגשיים שאינם כלכליים. צרכים אלה, ברוב מקריע של המקרים, לא ניתן לקנות בכסף. המסגרות היחידות שבכוחן לתת מענה לצרכים אלה הם המשפחה והקהילה. כאשר החברה בנויה ממשפחות וקהילות מגובשות שיש בהן רמה גבוהה של ערבות הדדית, צרכים אלו מסופקים באופן טבעי. גם שידוכין נעשים במקרים רבים בהתנדבות, על בסיס של היכרות בלתי אמצעית. אולם בחברה שכל זה לא קיים בה, והמענה למצוקות הכלכליות ניתן רק על ידי המדינה, נשארים כל הצרכים הללו ללא סיפוק.

לקהילה ישנו יתרון נוסף. אחד הגורמים המסייעים לאדם להצלחה בחייו הוא מארג

427. וכך נפסק להלכה ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ט"ז) ובשו"ע (י"ד רנא, ח).

428. וכן בגמרא (כתובות סז, ב).

הקשרים החברתיים שלו, המכונה 'הון חברתי'.<sup>429</sup> מארג זה נוצר באמצעות קשרי משפחה וקשרים קהילתיים הנוצרים על ידי שייכות לסוגים שונים של קהילות, לא דווקא על בסיס גיאוגרפי, כגון: מחזור בוגרים של מוסד לימודי או יחידה בצבא, וכדו'.

מן הסיבה הזאת, ישנה חשיבות גדולה לטפח קהילות מגובשות מסוגים שונים, מפני שרק בהן ניתן יהיה לספק את מגוון הצרכים החברתיים והרגשיים של הזקוקים לכך.

צורך נוסף של הנזקקים הוא עצה טובה. וכך כותב ספר החינוך (מצווה רלב) ביחס לאיסור לתת מכשול לפני עוור: "שורש המצוה ידוע, כי תיקון העולם ויישובו הוא להדריך בני אדם ולתת להם בכל מעשיהם עצה טובה". לא מצאנו מקור הלכתי מפורש שמחייב אדם לתת לחברו עצה טובה שיכולה להביא לו תועלת כלכלית או בתחום אחר בחייו. אולם ברור שעזרה כזאת אינה פחותה מכל גמילות חסדים אחרת, שאנו מצוים בה מכוח מצוות "ואהבת לרעך כמוך".<sup>430</sup> ובאם העצה נדרשת כדי למנוע מאדם נזק, כמו עצה שתציל משפחה מפירוק וכדו', מסתבר שהיא כלולה במצוות 'השבת אבדה' ובמצוות "לא תעמוד על דם רעך".<sup>431</sup>

תחום הייעוץ דורש לעתים רמה מקצועית גבוהה, ומבחינה זו ייתכן שהוא יכול להינתן באופן מיטבי דווקא במערכת הממלכתית. בפועל ניתן שירות זה באמצעות הרשויות המקומיות, במחלקות לשירותים חברתיים ובפרויקטים ייעודיים המצויים שם או במסגרת פרויקט שיי"ל (שירות ייעוץ לאזרח) שמפעיל מתנדבים מבין תושבי המקום. המדינה, באמצעות המחלקות לשירותים חברתיים ומערכת הבריאות מספקת גם סל רחב של טיפולים מקצועיים לאנשים הסובלים ממצוקות רגשיות. את זה הקהילה תתקשה מאוד לספק בכוחות עצמה, ולקהילות חלשות אין אפשרות כזאת כלל.

לצד זה, ישנם לא מעט שירותי ייעוץ וטיפול שניתנים לכל נזקק על ידי אנשים פרטיים הנמצאים בסביבתו הקרובה והוא מרגיש בנוח לפנות אליהם בכל זמן שהוא זקוק לכך, וכן על ידי אנשי מקצוע מן המגזר הפרטי שמעניקים שעות טיפול בהתנדבות או נעזרים במימון שבא מן הקהילה, המשפחה, חברים וכדו'.

## 5. נוקשות מול גמישות

כאשר הצדקה ניתנת על ידי המשפחה והקהילה, יש בכוחן לתת מענה בראש ובראשונה לאותם צרכים שהמדינה אינה יכולה לספק. וגם כאשר מדובר בדברים

429. מי שיצר את המושג הזה הוא פרופ' רוברט פטנאם (מובא לקמן, הע' 488).

430. עי' ספר החינוך (מצווה רמג).

431. עי' חפץ חיים (הל' רכילות, באר מים חיים כלל ט אות א).

שהמדינה יכולה לתת, המשפחה והקהילה יכולות להתאים את הסיוע לצרכיו הייחודיים של הנזקק. לעומת זאת, מערכת המנוהלת על ידי המדינה ברמה הלאומית נדרשת לפעול על פי הגדרות קשיחות, שבהכרח יגרמו לכך שייכללו בה אנשים שאינם זקוקים באמת לעזרה, בזמן שלא מעט אנשים הזקוקים לה מאוד ייפלטו ממנה. בעיה זו היא מהותית לכל מערכת ממלכתית. מערכת כזאת חייבת לעבוד על פי אמות מידה ברורות וקשיחות, שאינן מותרות מקום לשיקול הדעת של הפקיד הממונה, משום שפקיד שמחלק כספים לפי שיקול דעתו בהכרח יעמוד מול לחצים כבדים שיהיה לו קשה מאוד לעמוד בפניהם, והוא עלול בקלות לגלוש גם לשחיתות אישית או מפלגתית.<sup>432</sup> וכך יימצאו אנשים שיקבלו עזרה שאינם זקוקים לה באמת, לצד אנשים הזקוקים לעזרה אך לא יקבלו אותה.

על כך כותב ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל, חברה יהודית?' (עמ' 55):

קברניטי המדינה... פיתחו תורה... כי בידם לרפא את כל חולי הציבור. למעשה, אין כל סיכוי שהמדינה, או כל מוסד ציבורי אחר, יצליחו לדאוג לכל מקרי הסעד. המקרים רבים ומפוזרים כל כך, שאין לצפות ולהניח שמנגנון ציבורי או עירוני, ככל שיהיה יעיל וזריז, יוכל לעזור יותר מאשר לחלק מסוים מכל הנצרכים האמיתיים... חברה שתסתמך על המנגנונים הציבוריים שידאגו לכל הנצרכים, מפקירה חלק לא מבוטל מהם.

ומוסיף הרב עדו רכניץ, במאמרו "מדידת עוני בהשראה יהודית" (תחומין' כז, עמ' 378):

יישום הנחיה זו במערכת רווחה של מדינה שלמה הוא בעייתי, כיון שמדינה איננה "מכירה" את צרכיו של כל נזקק ונזקק, ואף אסור לה לפעול באופן לא שוויוני כלפי אזרחיה. כיוון שכך, לא ניתן ליישם את ההנחיה לתת לעני "לפי כבודו", אלא יש לקבוע סל תמיכה אחיד, החופף במידה רבה את הצרכים המובהקים של רוב הנתמכים.

יתרה מכך. הניסיון לתת מענה גם למקרים מיוחדים שאינם עומדים באמות המידה הרגילות יוצר סרבול ביורוקרטי גדול, בו נכתבים תקנונים מפורטים לסעיפים וסעיפי סעיפים, וכל מקרה שבו ניסוח הסעיף נתון לפרשנות נוצר מאבק המגיע לבתי המשפט.

ד"ר פלורסהיים (שם, עמ' 50) מציג ביקורת נוספת על אמות המידה הנקבעות בידי המדינה:

על פי ההלכה, הנזקק קובע את השירות שהוא רוצה לקבל, ואילו במדינת הסעד התפתחה התופעה המסוכנת שאקרא בשם 'הדיקטטורה של שירות'

432. בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קמד) כותב שמערכת צדקה ציבורית חייבת לעבוד לפי קריטריונים ברורים, והגבאי לא יוכל להעדיף עני על חברו. ומכל מקום, נראה שגם הוא יודה שבכל זאת יש לגבאי שיקול דעת להעריך כיצד ישפיע מתן הצדקה על כל אחד ואחד מהעניים.



הסעד', היוצרת והקובעת את שירותי הסעד שהאזרח יקבל, בין אם זקוק להם ובין אם לאו. דיקטטורה זו יצרה מנגנון הנועד לקיים את עצמו והמשעבד אליו את הנזקקים.<sup>433</sup>

במילים אחרות כותב פרופ' משה הלינגר במאמרו "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי" ('מבקשי צדק' עמ' 144-143):

מעצם הווייתו, נוטות המערכות הביורוקרטיות להתייחסות פטרנליסטית כלפי הצרכנים של שירותי הרווחה, אשר לא אחת פוגעת בצורכיהם וברגשותיהם. אין להתעלם מקיומם של פערים תרבותיים ברורים בין הרקע התרבותי... של רבים מ"צרכני הרווחה" ובין פקידי הרווחה, הבאים מרקע תרבותי שונה בתכלית.<sup>434</sup>

חשיבותה של הגמישות בנתינת הצדקה עולה מדברי הרב קוק זצ"ל (עין איה שבת ב, כז):  
צריך [=האדם] גם כן לרושם... שרק אז יתאים לצורת תכליתו המשפטית בהיות לו גם כן צורת נדיבות, בשימו תכליתו לדאוג **למצב העני המקבל** ולא רק ליציאת חובתו בתור משפט...

על פי זה הוא מסביר את המתח שבין שני נימוקים שהובאו בגמרא (שבת כג, א) להשארת הפאה לעניים בקצה השדה, "מפני גזל עניים" ו"מפני ביטול עניים":  
הוא ממולא מרושם של **גזל עניים**, כדי להוציא לאור את יחש המשפטי שבצדקה. ומפני **ביטול עניים**, לעומתו להוציא את רושם הנדיבות המתפשטת להתעניין **במצב המקבל ותועלתו**, ולא כתכונת המשפט המתייחדת רק עם הנותן וחיוביו.

חסרונה של המערכת הממלכתית הוא יתרונה של המערכת הקהילתית.<sup>435</sup> שם העוסקים בצדקה אינם מוגבלים על ידי אמות מידה נוקשות, והם מכירים את הנזקקים באופן בלתי אמצעי. מסיבות אלה יש להם אפשרות 'לתפור' לכל אחד את ה'חליפה' הייחודית המתאימה לו, עד כדי נתינה של "אפילו סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו" (כתובות סז, ב).<sup>436</sup>

433. הוא מרחיב על כך בהמשך הספר (עמ' 60-56).

434. וכן במאמרו של הרב פרופ' יצחק טברסקי "כמה היבטים בגישת היהדות כלפי מדינת הרווחה" (שם, עמ' 335-336).

435. על יעילותן היחסית של הקהילה והתמיכה הקהילתית עמד בהרחבה הרב חיים נבון, בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (פרק ד, עמ' 120-114, ועמ' 130-126).

436. עי' לקמן, פרק יד.

## 6. יציבות לאורך זמן

לצד הנוקשות שיש בצדקה הממלכתית, יש בה גם מידה רבה של יציבות - הן בשל מקורות ההכנסה הקבועים של המדינה ויתרון הגודל שיש לה, הן בשל החוקים וההתקנות שיוצרים אמות מידה קבועות לסיוע. כל זה מעניק למקבלים ביטחון כלכלי לאורך זמן.

על חשיבותה של היציבות בצדקה כותב הפלא יועץ' (ערך 'קביעות צדקה'):

הקובע ליתן צדקה לשום עני דבר קצוב מדי חודש בחודשו או מידי שבת בשבתו, יש בדבר לשבח... שאין העני חייו תלואים מנגד מאין יבוא עזרו, ונכון לבו בטוח על הרגיל ליתן ויש לו על מה לסמוך. וזו טובה גדולה להעני.

חשיבותו של הביטחון הכלכלי איננה רק בשקט הנפשי שהוא מעניק, אלא שמצב של ביטחון כלכלי עוזר מאוד לנזקקים לקבל החלטות כלכליות מושכלות. מחקרים מצביעים על כך שבמצב לחץ של פחד ממחסור אנשים נוטים לקבל החלטות כלכליות שגויות, שגורמות להרעה במצבם.<sup>437</sup>

הצדקה הקהילתית, לעומת זאת, אומנם היא הרבה יותר גמישה, ולעומת זה היא גם הרבה פחות יציבה. מקורות ההכנסה שלה נתונים לתנודות חריפות ושיקולי הנתינה יכולים להשתנות בכל עת. כל זה נותן למקבלים תחושה של ארעיות וחוסר ביטחון כלכלי. מסיבה זו, הנזקקים מבינים שישגו ביטחון כלכלי רק על ידי יציאה ממעגל העוני. במובן זה, תקנתה של הצדקה הממלכתית היא קלקלתה, משום העניים מתרגלים להסתמך עליה, ואז, כאשר משבר כלכלי שהמדינה נקלעת אליו גורם לקיצוץ חד בקצבאות (כפי שקרה בשנת תשס"ב), המקבלים אינם ערוכים כלל למצב זה ומתקשים להסתגל אליו.

הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה, מהדורת תשס"ז, ח"ג סע' רסט עמ' 1322) כותב שיש למנוע מצב שבו אדם סומך על הסיוע שהוא מקבל ואינו מכין את עצמו לאפשרות שיום אחד הוא ייפסק או יצומצם.<sup>438</sup>

על הזהירות שלא לגרום לעניים לסמוך על עזרה חיצונית שעלולה להכזיב, נאמר במסכת תענית (ב, ב) על רב הונא: "כל פניא דמעלי שבתא הוה משדר שלוחא לשוקא, וכל ירקא דהוה פייש להו לגינאי - זבין ליה, ושדי ליה לנהרא. וליתביה לעניים! זמנין דסמכא דעתייהו, ולא אתו למיזבן". על כך כותב רש"י: "שנסמכין עניים לאותו ירק, ואומרים, אין אנו צריכין לקנות, ושמא ישתיר שם כלום ואין להם מה לאכול בשבת". וכך מפרש גם המאירי:

437. על תופעה זו עמד איש הכלכלה מייקל אייזנברג בספרו 'שבט שואג' (עמ' 187-181), והסביר על פיה את האיסור להלין את שכרו של פועל, במיוחד אם הוא עני.

438. דברים אלו לא נכתבו במהדורת תשע"ג (עמ' 1320), ושם ישנה רק הפניה לדברי רש"י בתענית. אולם הם הם הדברים.

אף על פי שמצוות הצדקה גדולה ביותר, וכל שכן בערבי שבתות וימים טובים - ראוי לחסיד להימנע שלא ליתן לעניים בחוק ידוע בערבי שבתות וימים טובים שום דבר מוכן אא"כ יודע בעצמו שבכל יום מהם יזדמן לו כן, שמא פעמים לא יזדמן לו והעני סומך על אותה הכנה ונמצא שבתו עומד ובטל. והוא שאמר כאן: "וליתבה לעניי", והשיב: "זמנין דסמכי עליה ולא אתו למזבן".

ומכאן עולה הצורך לאחוז בשני קצוות מנוגדים: האחד - לדאוג למערכת צדקה יציבה ככל האפשר, כדי להבטיח עזרה לנזקקים לטווח ארוך ולהעניק להם בטחון כלכלי. והשני - להרגיל את המקבלים לכך שלא להסתמך על הצדקה לאורך זמן, מפני שהיא עלולה להכזיב.

על כך כתב לנו הרב נפתלי בר אילן:

יש כאן שתי שאיפות סותרות: מחד גיסא - לתת לעני לאלתר די מחסורו. מאידך גיסא - לטווח ארוך, אם העני מתרגל להתפרנס מאחרים, קשה לשכנע אותו לנסות להיגמל ולפרנס את עצמו; ובזמנים קשים הוא אף עלול ללסטם את הבריות, כמבואר בדברי הרמב"ם (בפירוש המשניות אבות פ"ב מ"ב, ובהל' תלמוד תורה פ"ג ה"י). ולמעשה לא ניתן לתת לכך תשובה חד משמעית.

## 7. מלכודת העוני

לא רק שהקשיחות של המערכת הממלכתית גורמת לכך שישנם נזקקים שלא מקבלים את סוג הסיוע שהם זקוקים לו; היא גם יוצרת בעיה הפוכה: מבקשי התמיכות לומדים להכיר את הקריטריונים להענקת התמיכה ויש להם תמריץ חזק להיכלל בהם. לדוגמה, אם התנאי לקבלת תמיכה מסוימת הוא הכנסה נפיש מתחת לרף מסוים, הם יבחרו לעבוד פחות ולהרוויח פחות, כדי להיכלל בקריטריון ולקבל את התמיכה. התוצאה של נתינה על פי קריטריונים קשיחים היא יצירה של מלכודות עוני. לעניים כדאי יותר להישאר עניים ולא לנסות לשפר את מצבם, מפני שמשתלם להם להרוויח פחות ולקבל מן המדינה יותר הטבות. וגם אם הם מסוגלים להרוויח יותר מעבודה, הם יעדיפו לוותר על עבודות המוצעות להם כאשר הן דורשות מאמצים פיסיים או נפשיים, ולהתפרנס מן הקצבה (זאת בשעה שהמדינה נאלצת לייבא עובדים זרים, עם כל הבעיות הכרוכות בכך, כדי למלא את השורות). עמד על כך מנכ"ל הביטוח הלאומי, שלמה מור יוסף:

כיום היציאה מקצבאות כמו הבטחת הכנסה, מזונות ונכות אל עולם התעסוקה אינה אטרקטיבית, ובמקרים רבים טומנת בחובה ירידה בהכנסה במקום עלייה. לכן, רבים ממקבלי קצבאות מעדיפים להמשיך ולקבל קצבאות על פני היציאה לעבודה.<sup>439</sup>

439. במכתב שנשלח בשנת תשע"ד אל אלי אלאוף, יו"ר הוועדה למלחמה בעוני. פורסם באתר הביטוח הלאומי.

היציבות של התמיכה הממשלתית נותנת לנזקקים רמה גבוהה של בטחון כלכלי, שלעתים היא גבוהה יותר מרמת הבטחון שמעניקה להם ההשתלבות בשוק התעסוקה, שהם עלולים להיפלט ממנו בכל עת.

עמד על כך הרב חיים נבון במאמרו "אחוזה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי" (השילוח' 10 עמ' 123):

באותו אופן, ככל שהמערכת הממשלתית נדיבה יותר, כך היא עלולה לעודד את התפחת המצוקה. הקצבאות הנדיבות של מערכות הרווחה בעולם המערבי מאז מלחמת העולם השנייה אינן מצליחות לפתור את בעיית העוני, מהסיבה הפשוטה, שהן מייצרות תמריצים לעוני.

צ'ארלס מאריי, בספרו 'מתקדמים לאחור', מתאר בהרחבה את הבעיה הזו. מסקנתו היא חריפה: **כל תמיכה שתיתן ע"י הציבור בהכרח תשיג את המטרה ההפוכה ותביא להרחבת מערך הנזקקים, שיעשו מאמצים להיכלל בקריטריונים המתאימים לקצבה ולפיכך ימנעו ממאמצים להשגת פרנסה באופן עצמאי. ולמעשה לא מדובר רק בבעיה מוסרית, אלא גם במנגנון לא יעיל, שמזיק בעיקר לעניים עצמם.** מאריי מבהיר נקודה זו היטב וכותב (עמ' 329):

אני לא מציע לפרק את תמיכת ההכנסה לאנשים בגיל העבודה כדי לאזן את התקציב או כדי להעניש את אלה שזוכים לתשלומי רווחה במרמה. אני מעלה השערה... כי בעקבות שינוי כזה **חיהם של עניים רבים ישתנו מאוד לטובה.**

הוא מגדיר שלושה חוקים שלדבריו מתקיימים תמיד ב'העברה חברתית'. מושג זה כולל בתוכו כל הטבה כספית הניתנת לאדם בגין מצבו הכלכלי (קצבאות, הנחות במיסים ובתשלומים על שירותים וכדו'):

א. **חוק הברירה הלא מושלמת:** כל כלל קשיח המגדיר זכאות יוציא מתוכו כמה אנשים שראוי היה שיקבלו אותה.

ב. **חוק התגמולים הבלתי־מכוונים:** כל העברה חברתית מעלה את שווי ההישארות במצב שהצריך את ההעברה. כלומר כל תמיכה כזו מקטינה את המוטיבציה של הנזקק לצאת מן המצוקה בכוחות עצמו, ומגדילה את התועלת של ההישארות במצב הנתמך.

ג. **חוק הנזק נטו.** ככל שסביר פחות שההתנהגות הבלתי רצויה תשתנה מרצון, כך סביר יותר שתוצאת הנטו של התוכנית המבקשת לשנותה תהיה נזק. כלומר ככל שמדובר בהרגלי חיים שהשינוי שלהם דורש מאמץ יותר גדול, כמו: רכישת מקצוע, נכונות לעבוד בשכר נמוך וכדו' - כך תמיכות של המדינה יגדילו את הסיכוי שהנזקקים יישארו במצבם הנוכחי, ושעוד אחרים יצטרפו אליהם.

מאריי מסביר שחלק משמעותי מהמנגנון שמחזק את מלכודות העוני הוא שיקולים

שאינם כלכליים גרידא, אלא שיקולים חברתיים ותרבותיים. האפשרות להסתמך על תמיכות פוגמת בהערכה החברתית כלפי מי שבוחר ללכת בדרך הקשה והראויה: מאמצים להתפרנס בכוחות עצמו, וחינוך ילדיו למאמץ לימודי ורכישת מקצוע - כך שלפחות הדור הבא יוכל להתקדם ולעבור מהמעמד הנמוך למעמד הביניים.

מסקנתו של מאריי היא שיש לבטל את כל תשלומי ההעברה של המדינה, למעט תשלומי אבטלה בתנאים מסוימים. לטענתו, צעד זה יוביל את רוב רובם של מקבלי התמיכות להסתדר בעצמם באמצעות מציאת עבודה או באמצעות סיוע של מעגלים קרובים - במשפחה או בקהילה.

לדעתו, ביטול הקצבאות יביא לשינוי בתפיסה החברתית הרווחת:

הגבר הצעיר שקיבל אחריות לאשתו ולבנו, אף שידידיו שניצבו מול בחירה דומה כינו אותו שוטה; האם היחידנית שעבדה במשרה מלאה, אך ויתרה על זכותה לתשלומי רווחה בתמורה לתוספת שכר זעומה; ההורים ששימשו דוגמא לילדיהם, על אף העובדה שחוקי המשחק לימדו את ילדיהם שהדוגמא הזו מיושנת - לכל מיליוני האנשים האלה, התוצאה המיידית תהיה שאף אחד לא ילגלג עליהם עוד. התוצאה בטווח הארוך תהיה שהם ישובו ויזכו במעמד הראוי להם. לא רק שישבו להיות צוק הסלע האיתן שעליו בנויה הקהילה - הם גם יזכו להכרה בכך.

ועם זאת, גם מאריי מכיר בכך שישנם אנשים שלא יצליחו להסתדר בכוחות עצמם, וגם אין להם מעגל תמיכה משפחתי. טענתו בהקשר זה היא שכאן יש לסמוך על סיוע של גורמים פרטיים וקהילתיים, וכן על עזרה של הרשויות המקומיות; ואפילו רשויות גדולות או מדינות בארה"ב יוכלו לתת סיוע טוב ומדויק יותר מאשר הממשל הפדרלי שם.

יש מקום לחלוק, גם על תיאור הבעיה וגם על אופן הפיתרון של מאריי:

א. טענותיו אינן מוסכמות בעולם המחקרי. מחקרים אחרים מראים שתשלומי הרווחה מורידים את שיעורי העוני בצורה משמעותית מאוד.<sup>440</sup>

ב. אומנם קצבאות עלולות ליצור מלכודות עוני בשל הכדאיות שנוצרת להישאר במצב הנתמך; אולם קשה לטעון שמצב זה קיים בהכרח בכל קצבה ובכל הקשר, כפי שטוען מאריי. מחקרים אחרים מראים שהקריטריונים לפיהם ניתנת כל קצבה הם שיקבעו האם תהיה בה תועלת או נזק. לדוגמא, במאמרם של פרופ' ג'וני גל ופרופ'

440. לדוגמא, עי' במאמרו של מייר ווו: The poverty reduction of social security and means-tested transfers (2018). הם מדברים על ירידה כוללת של כשליש ברמת העוני. ביחס לתשלומי הבטחה הכנסה בישראל, ישנו מחקר של בנק ישראל (מופיע באתר הבנק) המצביע על ירידה ממשית בשיעור היציאה מעבודה כתוצאה מתשלומים אלה.

אברהם דורון, "מערכת הבטחת הכנסה בפרספקטיבה בין ארצית משווה" (ביטחון סוציאלי, גיליון 58, עמ' 27-5). הם מנתחים את הסיבות למלכודות עוני בתשלומי הבטחת הכנסה. לדעתם, התשובה לשאלה האם תשלומים אלה יזיקו או יועילו תלויה בשני גורמים: (א) היחס בין רף ההכנסה השולל את קבלת השלמת ההכנסה, לבין רף החיוב במס. ככל שהראשון עולה והשני יורד הרי שישתלם יותר להישאר ברמת הכנסה נמוכה יותר. לטענתם זהו הגורם למלכודות עוני במדינות אירופאיות. (ב) גובה תשלומי ביטוח הבריאות והביטוח הלאומי התלויים גם הם ברמת ההכנסה. זוהי לטענתם הסיבה למלכודות עוני במדינת ישראל.

זוהי אומנם דוגמה ספציפית, אך העולה מניתוח זה הוא שהנזק בקצבאות אינו הכרחי, והוא תלוי בגובה הקצבה מול חובות המושטות דווקא על אדם שמשתכר. המסקנה הנובעת מכאן היא שאכן נדרש לבנות את הדברים כך שהקצבאות יועילו ולא להיפך, אולם הדבר בהחלט אפשרי במסגרת מדינת הרווחה.

ג. רבים מהתהליכים שמתאר מאריי אינם מתרחשים בישראל כלל. כפי שכתב אורי רדלר במבוא למהדורה העברית של הספר 'מתקדמים לאחור', רבות מהתופעות התרבותיות שמתאר מאריי, של אובדן הכבוד, של תרבות האשמה, של לידות מחוץ לנישואין באוכלוסיות חלשות וכדו', אינן קיימות בישראל בהיקף רחב. הדבר מלמד שתשלומי ההעברה כשלעצמם אינם גורמים בהכרח לתופעות אלה.

ד. מאריי מניח שיסודם של כל השיקולים שמניעים אנשים כיצד לעצב את חייהם, ולא רק בתחומי הפרנסה, וכן מניעים את ההערכה החברתית, נוגעים אך ורק לשאלות כלכליות, ולא לשאלות תרבותיות רחבות יותר. אחת הדוגמאות הבולטות לכך היא היחס למשקי בית חד הוריים. מאריי טוען שהעלייה בלידות מחוץ לנישואין מוסברת באמצעות הקצבאות.<sup>441</sup> ואולם יש מקום לפקפק בכך. בדו"ח של הביטוח הלאומי על משקי בית חד הוריים בישראל לא עולה מתאם בין שיעורי התמיכה לבין התפשטות התופעה.<sup>442</sup> יתרה מכך: גם אם ימצא קשר סיבתי בין השניים, יתכן שהקשר הוא הפוך – בשל התפשטות התופעה והרצון לתת לה לגיטימציה, מגדילים את תשלומי הרווחה.<sup>443</sup> ייתכן כמובן שיש כאן תהליך של 'ביצה ותרנגולת' המעצימות זה את זה, אך הדברים אינם ברורים.

441. יש לציין שבמבוא למהדורה של הספר שיצאה בשנת 2015 מאריי טוען שזו הבעיה המרכזית שהחברה בארה"ב מתמודדת אתה.

442. בדו"ח של 'מאקרו' – המרכז לכלכלה מדינית' (עמ' 5) עולה שבין השנים 2015-2000 לא הייתה עלייה בשיעור משקי הבית החד הוריים במגזר היהודי במדינה. עלייה הייתה בשנים אלה רק במגזר הערבי, שבו עלה שיעור משקי הבית החד-הוריים בין השנים 2015-2004 בשיעור של 50%. נדרש לבצע מחקר משלים שיסייע להבין את גורמי הפער בין המגזרים ולהסיק מכך את המסקנות הנדרשות.

443. כך למשל נטען בדו"ח של ארגון 'חותם' "משפחות חד הוריות בישראל" (מופיע באתר של הארגון) על משפחות חד הוריות בישראל, שתהליכי החקיקה שהובילו להרחבת הזכויות של משפחות חד הוריות נבעו מרצון לעודד את שבירת המסגרת המשפחתית המסורתית הבנויה מאיש ואישה.

ה. מחקריו של מאריי נערכו בארה"ב, שם מרבית הקצבאות ניתנות באופן דיפרנציאלי. בישראל, כמו ברוב מדינות הרווחה, קצבאות רבות ניתנות באופן אוניברסלי, ללא תלות בהכנסה. בקצבאות מסוג זה החשש למלכודות עוני קטן יותר, משום שקצבאות אלו אינן תלויות בהכנסה נמוכה.<sup>444</sup>

מצד שני, יש בישראל תופעה ייחודית של חברות הבחורות לחיות בעוני או לעבוד ב"שחור" תוך הסתמכות מודעת על משאביה של מדינת הרווחה. לא מדובר רק בקצבאות, אלא באינספור סעיפים אחרים: מענקי איזון לרשויות שאין להן די הכנסות מארנונה כשהן נותנות הנחות למעוטי יכולת, סבסוד שירותי חינוך ובריאות למי שמשלם תמורתם סכומים נמוכים בזמן שיש לו משפחה גדולה, ועוד.

ו. הפיתרון שמציע מאריי הוא ביטול כללי של הקצבאות. הטענה שהחסר יתמלא ע"י צדקה של אנשים פרטיים, בני משפחה, עמותות מתנדבים וגופים קהילתיים, דורשת ביסוס מתוך הניסיון בשטח. פיתרון בכיוון הפוך הוא הענקת קצבאות על בסיס של קריטריונים אוניברסליים בלי תלות במבחני הכנסה.<sup>445</sup>

ז. כאשר המדינה משאירה חלל ריק, לוקח זמן רב עד שגורמים אחרים - במשפחה, בקהילה ובמגזר השלישי - יצליחו למלא אותו, ובינתיים ייוותרו כסי מצוקה חמורים ללא מענה. יתרה מכך: לא תמיד יש לה שליטה על מי שימלא אותו. לחלל הריק שהמדינה תשאיר במגזר הערבי עלולים להיכנס ארגוני צדקה הקשורים לתנועות איסלאמיות קיצוניות או גורמים עוינים נוספים. לחלל הריק במגזר היהודי עלולים להיכנס ארגונים מייסוריים. ואלו רק דוגמאות לתקלות אפשריות.

במסגרת ספר זה לא נוכל להכריע בוויכוח שבין אנשי המקצוע, אלא רק להפנות את תשומת הלב ליתרונות ולחסרונות האפשריים שיש בכל דרך.

## 8. מניעת מצג שווא

בעיה חמורה עוד יותר ממלכודות העוני היא התופעה שבה אנשים פועלים לקבל קצבאות בעזרת מצג שווא. בצדקה הממלכתית הנתונה אינה מבוססת על היכרות בלתי אמצעית עם הנזקקים. במצב כזה ישנו תמריץ חזק ליצור מצג שווא הקובע שהפונה מתאים לקריטריונים שנקבעו ולקבל באמצעותו קצבאות שלא כדין.

<sup>444</sup> יש להעיר שגם קצבאות אוניברסליות גבוהות במיוחד עלולות ליצור תמריץ שלילי. כך למשל קצבאות הילדים בישראל לפני שקוצצו בשנת תשס"ב, יכלו לספק לאדם בעל משפחה מרובת ילדים הכנסה גבוהה של שכר מינימום, ובכך לעודד אותו שלא להגדיל את מקורות הפרנסה שלו. במחקרים שנערכו בעניין השפעת הקיצוץ הנרחב בקצבאות הילדים במדינת ישראל בשנת תשס"ג (2003) על הילודה עולה תמונה מורכבת: הייתה ירידה מתונה בשיעור הילודה במגזר החרדי וירידה גבוהה יותר במגזר הבדואי (בעיקר בדרום). בשאר המגזרים לא נמצא הבדל.

<sup>445</sup> על קצבאות אוניברסליות ע"י לעיל, פרק ט, 5.

ההלכה אוסרת על אדם להציג את עצמו כעני כאשר יש ביכולתו לעבוד ולפרנס את עצמו. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ט): "כל מי שאינו צריך ליטול ומרמה את העם ונוטל - אינו מת מן הזקנה עד שיצטרך לבריות,<sup>446</sup> והרי הוא בכלל 'ארור הגבר אשר יבטח באדם' (ירמיהו יז, ה)."<sup>447</sup>

יש הטוענים שאת המדינה קל יחסית לרמות. לא קשה להעלים הכנסות ונכסים ולא קשה להשיג אישורים פיקטיביים, וישנם אנשי מקצוע שהתמחו בתביעת קצבאות בדרכים מתוחכמות. מצב זה מחייב את רשויות המדינה להפעיל מערך חקירות לשם חשיפת הונאות, וכנראה הצלחתו תהיה חלקית.<sup>448</sup> לעומת זאת, בצדקה הקהילתית קשה יותר לרמות, מפני שבקהילה יש אנשים המכירים ישירות את האדם ואורח חייו, ואם אדם חי ברמת חיים שאינה עולה בקנה אחד עם מה שהוא מספר על הכנסתו ונכסיו, הנותנים לא יתנו בו אמון. אומנם גם בקהילה ניתן להעמיד פנים, אך לרוב, לאורך זמן הדבר מתגלה.

לעומתם, יש מקום לטעון שדווקא לרשות המדינה עומדים מאגרי מידע וכלי חקירה שאינם עומדים לרשות הקהילה. בקהילה ובמשפחה אדם גם יכול להפעיל מניפולציות רגשיות ואחרות כלפי אנשים שאין להם כלים מקצועיים ומנטליים כדי לחשוף אותן, מה שקשה יותר לעשות מול חוקר מטעם הביטוח הלאומי או עובד סוציאלי מנוסה.

בסיכומו של דבר נראה שאומנם לכל מערכת ישנם יתרונות וחסרונות בנושא זה, אולם מסתבר שבהקשר זה יש יתרון מובנה לצדקה הקהילתית.

חסרונה המובנה של המערכת הממלכתית עולה בחריפות במה שכתב פרופ' דוד פסיג, בספרו 'צופן העתיד - מבחן העתיד של ישראל' (עמ' 211), כשהוא עומד על בעיה המקיפה את מדינות הרווחה בעולם:

במהלך השנים חברו כוחות שונים כדי לנצל את רשתות הביטחון ולחלק את המשאבים המידלדלים לאנשים שמשאבים אלה לא יועדו להם מלכתחילה, כך שהנזקקים באמת אינם מקבלים די צורכם. התופעה מחריפה עוד יותר כאשר כוחות פוליטיים ממש, שלמדו את נקודות התורפה של מנגנוני הרווחה, מנצלים אותם עד תום ללא רחמים וללא רגשי אשם. בין אלה יש מובטלים לכאורה, מקבלי הבטחת הכנסה שרכושם לא רשום כלל או רשום על שם אחרים, ומביימי תאונות עבודה למיניהם... אין הדברים אמורים רק על מדינת ישראל. רוב המדינות "המתקנות" חוות סיטאציות דומות להפליא בצורה זו או

446. פאה (פ"ח מ"ט: ועי' בירושלמי פאה פ"ח ה"ח).

447. וכך נפסק גם בשו"ע (יו"ד רנה, ב).

448. ועי' לעיל, פרק ט.2.

ועי' במה שכתב על כך הרב רועי ז"ק ('הקצאת משאבים ציבוריים', עמ' 328-327).



אחרת. מדינת ישראל היא רק חלק מתופעה כלל עולמית ההולכת ומחמירה למרות הניסיונות השונים לעצור אותה.

והוא מוסיף (עמ' 216):

רוב העם אינו זקוק באמת לתקציבי רווחה במהלך מרבית שנות חייו. לא כולם צריכים לקבל רווחה, וזו אינה אמורה להיות מחולקת שווה בשווה. ההיגיון הזה הופר בחוסר צדק פעמים רבות באין ספור דרכים עד כה. זו האמת המתגלה במערומה במדינות הרווחה הדמוקרטיות בתחילת המאה ה-21.

עוד הוא כותב (עמ' 304):

אחת הסיבות לכך שמערכות רווחה לאומיות מתוחות מעבר לגבול יכולתן היא שהרבה אנשים שאינם זכאים לשירותים אלה מצלים חורים במערכות כדי לשאוב מהן משאבים... בכל מקום בעולם שבו השירותים הללו מפוקחים ומנוהלים על ידי מערכות לאומיות גדולות, מספר הטפילים למערכות אלה הולך וגדל. תופעה זו ידועה מהטבע. ככל ששטח הפנים של גופו של בעל החיים גדול יותר, כן מספר הטפילים המתיישבים עליו רב יותר... אחת הדרכים לטפל בהם היא להקטין את הגוף שאליו הטפילים נצמדים. לכן מערכות לאומיות... צריכות לשאוף לבזר את סמכויותיהן למוסדות ייעודיים קטנים יותר... בעולם מורכב מאוד, יש בכוחן של מערכות קטנות יותר ומבוארות לשרוד טוב יותר משברים, והן מיטיבות להתמודד עם טפילים מאשר מערכות גדולות ורחמניות רבות.

להשלמת התמונה נציין כאן את מאמרו (באנגלית) של פרופ' רוברט פטנאם, "גיוון וקהילה במאה העשרים ואחת"<sup>449</sup>. הוא מציג שם מחקר שערך ובו בדק את רמת האמון בין אוכלוסיות השייכות למיעוטים אתניים שונים בשכונות הטרונגניות בארה"ב ובסקנדינביה. אחד הגורמים הבולטים שהוא מציין הוא קיומה של רשת חברתית (המספקת קשרים חבריים, עסקיים, תעסוקתיים ועוד) הכוללת אנשים בעלי מכנה משותף מסוים, ומדירה את מי שאינו שייך לתת-הקבוצה. מחקר זה מלמד שבין בניה של קבוצה המכירים מקרוב אלו את אלו שוררת רמה גבוהה של אמון, המביאה לכך שמצד אחד התורמים מאמינים לנזקק המספר על מצוקתו ומתגייסים לסייע לו, ומצד שני - שמבקשי העזרה נזהרים מלהפר את האמון שניתן בהם ומלהשתמש במצג שווא כדי לקבל עזרה מעבר למה שהם זקוקים לו באמת. וכאן עולה עוד יותר יתרונה המובנה של הצדקה הקהילתית.

449. המחקר פורסם בכתב העת 'סקנדינביה מחקרים פוליטיים' (כרך 30 גיליון 2, עמ' 174-137).

## 9. שיקולים נוספים

אחד מיתרונותיה של המדינה המודרנית היא **המקצועיות**. עומדים לרשותה מאגרי מידע מסודרים, מכוני מחקר ואוניברסיטאות, ניסיון מצטבר, הפקת לקחים מערכתית ואנשי מקצוע שהוכשרו לתפקידם במשך שנים רבות על פי הידע המתקדם ביותר שקיים. גורמי הסיוע בחברה האזרחית - בקהילה או בעמותות שונות הפועלות בהיקף ארצי, עלולים להיות חובבניים למדי בכל הנוגע להכשרה ולידע מקצועיים. מצד שני, דווקא משום כך, גורמים אלה יכולים לחשוב באופן יצירתי, 'מחוץ לקופסה', ומבלי להשתעבד לתפיסות מקובלות ומקובעות, וליצור דרכי פעולה מקוריות. כך קמו עמותות רבות עם פעילות מבורכת בדרכים שהמערכת הממלכתית לא חשבה עליהן. כדוגמה אפשר להביא את 'יד שרה', 'עוגן' (או בשמה הקודם: האגודה הישראלית להלוואות ללא ריבית), 'לאופק' (או בשמה הקודם: 'תעסוקטיף'), 'פעמונים', 'מקימי', 'חברים לרפואה' ועוד ועוד.

בדרך כלל, גוברים היתרונות היחסיים של המערכת הממלכתית, אך פעמים לא מעטות גוברים היתרונות היחסיים של המערכת האזרחית. הדרך המועילה ביותר היא שילוב ידיים בין שתי המערכות.

יתרון נוסף שיש למערכת הממלכתית הוא **יתרון הגודל**, שמאפשר הקמת פרויקטים יקרים שמערכות קטנות אינן יכולות לקיים. אחד הדברים שמערכת ממלכתית יכולה לעשות הוא עיצוב מדיניות כלכלית שתמנע מחסור, על ידי השקעה בתשתיות, דאגה לצמיחה כלכלית, פיתוח מקורות תעסוקה וכדומה. כותב על כך הרב קוק זצ"ל (עיי' איה ברכות ט, כד):

אנו חייבים להשכיל אל דל, וכל שאנו יכולים לקיים את ענייני הצדקה באופן **שיהיו עומדים כתריס בפני העניות שלא תתרבה בעולם**, היא יותר מכוונת ונערכת. אמנם כשהסיבות מעיקות עד שאי אפשר לנהל ענייני הצדקה באופן גבוה, שצריך לזה **כוחות גדולים ומוסדות יקרים**, צריך אדם לעולם להחזיק במידת הצדקה הפרטית.

ומסיק הרב:

שבכל אופן שיתחדש בזמן מן הזמנים איזה אפשרות לנו לנהל את צדקותינו באופן היותר כללי - ומכל שכן **בדרך אגד לאומי** - שהמצווה עלינו בזאת גדולה מאוד. **כי היחיד לא יכול בשום אופן לעשות את הדברים הגדולים שהרבים יכולים לפעול...** וכל שכן בהיקבץ קשר לאומי, שיוכל לתקן עניינים רבים ולמנוע עוני ומחסור מרבים טרם תבואנה.

יתרון הגודל עלול גם להיות לרועץ, ולהביא להחזקת מערכת בלתי יעילה, שיש פער גדול בין המשאבים המושקעים בה לבין התפוקה שלה.

אחזקת של המערכת הממלכתית דורשת משאבים רבים, הכוללים הוצאות גבוהות של מערכת הגבייה: (א) העלות הישירה של מערכת הגבייה. הביטוח הלאומי ורשות המיסים מחזיקים מנגנון פקידותי גדול העוסק בגביית התשלומים מכל האזרחים. (ב) העלות של המערכת האוכפת את התשלומים, הכוללת חקירה, תביעה, משפט והוצאה לפועל, ובמקרי קצה גם בתי סוהר. (ג) העלות העקיפה, הנובעת מהצורך של כל בעלי העסקים במדינה להעסיק מנהלי חשבונות ויועצי מס שסייעו להם להגיש את הדו"ח השנתי ולמצוא כל דרך להפחתת התשלום.

גם מערכת החלוקה דורשת משאבים רבים: (א) העלות הישירה של חלוקת הקצבאות, הכוללת את כל הפקידים שתפקידם לבחון את זכאותם של הפונים, לאשר אותה ולממש אותה. (ב) מערכת הבדיקה של הפונים, הכוללת ועדות רפואיות, חוקרים, ועוד גורמים. (ג) העלות העקיפה, המושגת על חלק מתובעי הקצבאות, כשהם נדרשים להיעזר בעורכי דין ובאנשי מקצוע אחרים הגובים תשלום גבוה על השירות שהם נותנים. מבלי להיכנס לחישובים מורכבים, ברור הוא שישנו פער ניכר בין סך ההשקעה של הנותנים לבין סך מה שעומד בסופו של דבר לרשותם של המקבלים.

במערכות הקהילתיות המצב מורכב יותר. ישנם גופים קהילתיים הפועלים בהתנדבות מלאה, או מחזיקים מספר מצומצם של מקבלי שכר שהתפוקה שלהם גבוהה כאשר הם מפעילים מספר גדול של מתנדבים. בגופים אלה, הפער בין מה שנלקח מן הנותנים למה שניתן למקבלים הוא נמוך מאוד. מצד שני, ישנם גופים המעסיקים שכירים בשכר גבוה, שוכרים משרדים יקרים ומפעילים מערך גדול של פרסום וגבייה בעלויות גבוהות. בגופים כאלה רק אחוז נמוך ממה שיוצא מכיסם של התורמים מגיע בסופו של דבר לידי הנזקקים. האדם הפשוט, התורם מכספו לצדקה, מתקשה מאוד להבחין בין הגופים השונים ולנתב את כספו למי שמשתמש בו בצורה ישרה ויעילה לטובת העניים, וברוב המקרים איננו מסוגל לקיים שום בדיקה בעניין.<sup>450</sup>

## 10. מנהל תקין

דבר נוסף שיש לשקול כאשר בוחנים את היתרונות והחסרונות של הצדקה הממלכתית מול הקהילתית הוא שמירה על מנהל תקין ועל טוהר המידות.

על כך נאמר בגמרא (עבודה זרה יז, ב): "לא יתן אדם מעותיו לארנקי של צדקה אא"כ ממונה עליו תלמיד חכם כר' חנינא בן תרדיון"<sup>451</sup>. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ח)

450. דרך בירור זמינה לציבור היא האתר של רשם העמותות. שם ניתן לדעת אם יש לעמותה אישור 'מנהל תקין' ומהו שכרם של חמשת הבכירים המועסקים על ידי העמותה. אבל קשה מאוד לגזור מסקנות מבוססות על בסיס המידע הזה, שהוא חלקי ואינו משקף לעומק את ההתנהלות של העמותה.

451. מימרא זו מובאת בשינויים קטנים במסכת כלה רבתי (פ"ב הי"ב).

מביא את דברי הגמרא להלכה, תוך שהוא מוסיף מילים משמעותיות: "לא יתן אדם לתוך קופה של צדקה, אלא אם כן יודע שהממונה נאמן ונחם ויודע להנהיג כשורה כר' חנניה בן תרדיון".<sup>452</sup> וכך נאמר גם על מינוי גבאי הצדקה, שעליהם להיות "אנשים יודעים ונאמנים" (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ט ה"א; שו"ע יו"ד רנו, א).

כאשר מדובר בגופים פרטיים שהפיקוח הציבורי עליהם הוא רופף למדי, נפתח בהם פתח רחב למעשי **שחיתות**. לפעמים, סכומי כסף גדולים המיועדים לעניים מגיעים לכיסם של אנשים שנתמנו לדאוג להם, אך דואגים לעצמם - במשכורות מנופחות לעצמם ולמקורביהם, ואף במעילה של ממש. בעמותות הפועלות בתוך קהילות קטנות, שחבריהן מכירים זה את זה, ישנו תחליף הולם לפיקוח על הניהול שלהן. הציבור מכיר באופן אישי את מנהלי הקרן ומתוך כך נותן בהם אמון, כפי שנאמר על ר' חנינא בן תרדיון; אולם גם יעילות המודל הזה מוגבלת למדי. כשמדובר בעמותות גדולות הפועלות מול ציבור גדול, יש פחות היכרות אישית עם המנהלים, והפיקוח מצד רשם העמותות הוא רופף למדי. גם בשירות המדינה עלולים להיעשות דברים בלתי ראויים, אולם המערכות הציבוריות נתונות תחת פיקוח הדוק לאין ערוך.

על החשיבות של הפיקוח הציבורי אנו לומדים ממעשה המשכן. לאחר סיום המלאכה נאמר בתורה (שמות לח, כא-לא) שמשה הגיש דין וחשבון מפורט על התרומות שנאספו ועל השימוש שנעשה בכל אחת מהן. על כך נאמר במדרש (שמות רבה נא, ז):

אמר להם: בואו ואני עושה לפניכם חשבון. אמר להם משה: "אלה פקודי המשכן" (שמות לח, כא) - כך וכך יצא על המשכן... ולמה עשה עמהם חשבון? הקב"ה מאמינו, שנאמר (במדבר יב, ז): "לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא!" ולמה אמר להם משה בואו ונעסוק במשכן ונחשב לפניכם? אלא ששמע משה ליצני ישראל מדברים מאחוריו, שנאמר (שמות לג, ח): "והביטו אחרי משה... ר' חמא אמר: היו אומרים, חמי קדל דבריה דעמרם; וחבירו אומר לו, אדם ששלט על מלאכת המשכן, אין אתה מבקש שיהא עשיר?!... אמר להם משה, חייכם, נגמר המשכן, אתן לכם חשבון... הוי "ואלה פקודי המשכן".

בגמרא (בבא בתרא ט, א) מובאת מחלוקת בעניין:

ת"ר: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברין, ואף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר, שנאמר (מל"ב יב, טז): "ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים". א"ר אלעזר: אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו - יצור וימנה, שנאמר (שם, יא): "ויצורו וימנו".

452. הדברים מובאים להלכה בשינויים קלים גם בשו"ע (יו"ד רמט, ז).

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט הי"א) והשו"ע (יו"ד רנז, ב) פוסקים כתנא קמא, שאין מפקחים על גבאי הצדקה. הרמ"א מעיר, שלמרות זאת: "כדי שיהיו נקיים מה' ומישראל, טוב להם ליתן חשבון". ומוסיף: "וכל זה בגבאים הכשרים, אבל מי שאינו כשר... צריך ליתן חשבון; והוא הדין בכל ממונים על הציבור".

הצדקה הקהילתית מבוססת על אמון אישי, ולכן אין מקום לפיקוח על הגבאים, ואילו במערכת הממלכתית אין היכרות קרובה שניתן לבסס עליה אמון, ולכן שם "צריך ליתן חשבון". על כך מוסיף ערוך השולחן (סעי' יב): "וודאי אם כשהתמנום התמנום שיתנו חשבון - וודאי שחייבים ליתן חשבון. וכדומני שכן המנהג. ויראה לי שבמקום [ש] הממונה נוטל שכירות, וודאי דמחוייב ליתן חשבון". מדבריו עולה עוד הבדל בין מערכת הצדקה הקהילתית, שבמקרים רבים מופעלת על ידי מתנדבים, לבין המערכת הממלכתית שמופעלת על ידי שכירים.

בעיה נוספת שיש בכל מערכת צדקה ציבורית היא **העדפת מקורבים**. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ב הי"ב) כותב על כך בהקשר להנחת הפאה בשדה: "אין מניחין את הפאה אלא בסוף השדה... כדי שתהיה ניכרת לעוברים ולשבים ולא ייחשד... ועוד, שלא ישמור שעה שאין שם אדם, ויניחנה ויתננה לעני הקרוב לו". וכך נכתב בשו"ע (יו"ד רנז, י): "המחלק צדקה צריך ליזהר שלא ירבה לקרוביו יותר משאר בני אדם".

עוד בעיה היא הכנסת **שיקולים פוליטיים** למערכת הצדקה.

הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ט, קיז) מתאר מערכת צדקה, שאחד האתגרים העומדים בפניה הוא:

שבכל דור ודור ובכל מקום, מזדמנות סכסוכי דעות של מפלגות מדיניות וציבוריות; שלא ישים הנדיב את צדקותיו למטרה שיתרבו המחזיקים במפלגתו והסכמותיו; וזה יוכר כשלא ייחד כלל את צדקתו אל רוח מיוחד של בני האדם בדעותיהם, על דבר השאלות המסוכסכות בזמנו בעסקי המדינה והציבור, כי אם יהיה חסדו שופע על כל צד וצד; זהו המופת של נפש נדיבה לאמיתתה.

מתוך כך הוא מתאר את דרכו של נותן הצדקה האידיאלי:

לא היה משים צדקתו לתכלית של מפלגה מיוחדת הנוטה להסכמותיו בעניינים כלליים, כי אם "הוּו פתיחין ליה [ד'] בבי לדי' רוחתי עלמא" (ברכות נח, ב) - לא היה מקפיד כלל על רוח הנתמכים ממנו, אם מסכימים הם לנטיותיו ודעותיו בעניינים הכלליים או לא. לכול היה נותן ביד נדיבה.

גופים קהילתיים עלולים להיות נגועים בפוליטיקה הקהילתית ובהעדפת מקורבים. כדי למנוע זאת, צריך למנות כגבאי צדקה אנשים ישרים והגונים, שאינם מעורבים בפוליטיקה המקומית ומקובלים על כל חלקי הקהילה. ברמת המדינה נראה

שהמציאות היא הפוכה: הימים שבהם קבלת עזרה מן המדינה בעבודה, בחינוך או בבריאות הייתה תלויה בהחזקת 'הפנקס האדום' חלפו מן העולם. בכל הנוגע להתנהלות היומיומית, שירותי הרווחה של מדינת ישראל ניתנים באופן ענייני ללא הבדל בין מחנות פוליטיים. לעומת זאת, המוסדות הקהילתיים, שאינם נתונים תחת ביקורת תקשורתית ומשפטית כמו מוסדות המדינה, עלולים להיות נגועים יותר בחשבונות מחנאיים או אישיים.

עם זאת, כשלים פוליטיים יכולים להתקיים בצדקה הממלכתית גם כיום. כאשר מדובר ברמת המאקרו, המדיניות נקבעת בידי פוליטיקאים המייצגים קבוצות שונות ונוקטים עמדות שיש בהן כמה וכמה בעיות: (א) פופוליזם. (ב) אינטרס קבוצתי.<sup>453</sup> (ג) העדפה אידיאולוגית.<sup>454</sup> (ד) העמקת התלות של המקבלים בפוליטיקאים. בעיות אלו מאפיינות כל החלטה במשטר דמוקרטי, אבל בתחום זה הן בולטות וקשות עוד יותר.

## 11. מסקנה

על המתח שבין הצדקה הממלכתית לבין הצדקה האישית והקהילתית כתב לנו הרב נפתלי בר אילן:

יש לפנינו שתי שאיפות סותרות: מחד גיסא - שהעני לא יצטרך להזדהות ולא יצטרך להתבייש כאשר הוא מקבל עזרה (מעלות הצדקה השנייה והשלישית), ומאידך גיסא - לטפח את האחוה האנושית. יש גם לקחת בחשבון את ההוצאות הכספיות הגדולות הנחסכות כאשר מחשב מעביר את הכספים באופן אוטומטי. אין נוסחת תשובה מוכנה לשאלות אלו, העשויות להתעורר במקרים רבים ומגוונים, ויש לשקול בכל שאלה לגופה.

כאשר אנו מבקשים לשקול את היתרונות והחסרונות של הצדקה הממלכתית מול הצדקה הניתנת במסגרת הקהילה או על ידי ארגונים השייכים לחברה האזרחית, עולה שממד הנדיבות והרצון הטוב, שהם מרכזיים בקיומה של מצוות צדקה, נפגעים במידה רבה כאשר הצדקה עוברת מן הקהילה אל המדינה. גם ערך האחריות האישית נפגע בדרך זו, גם אחריותם של הנזקקים עצמם לגורלם וגם האחריות של כל אדם על העניים שבסביבתו. הפגיעה באחריות האישית של הנזקקים פוגעת בכבוד העצמי, בתחושת החירות ובעצמאות שלהם, הדרושים להם כדי לעמוד על רגליהם בכוחות

453. דוגמה לכך היא מפלגות מגזריות המייצגות קבוצות שזקוקות לעזרה כלכלית מסיבות שונות - בחירה אידיאולוגית, הוצאות חריגות בתחומים מסוימים או מצוקה (מלווה בטענת קיפוח) שנמשכת מן הדור הקודם.

454. דוגמה בולטת לכך היא העדפת ארגוני הלהט"ב בתקציבי רווחה ובשירותי בריאות, מבלי שיש יחס ישר בין תקציבים אלה לבין שיעורם של הלהט"בים באוכלוסייה, לעוצמת המצוקה שלהם ולמצבם הסוציאקונומי.

עצמם. כל זה יוצר 'מלכודות עוני' ואף מעודד תביעת סיוע באמצעות מצג שווא. על כל זה התבטא בחריפות פרופ' משה קופל:<sup>455</sup>

**כשמדינות מחלקות סעד הן מעודדות תלות ותחמנות;  
כשקהילות נותנות סעד הן מעודדות הדדיות וערבות.**

ובמילים אחרות: הצדקה הקהילתית מעודדת אחריות אישית וערבות הדדית. הצדקה הממלכתית מעודדת תחמנות וטפילות.

וכך כתב פרופ' משה הלינגר במאמרו "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי" ('מבקשי צדק' עמ' 133):

מדיניות הרווחה הישנה לוקה בפגמים מהותיים, החורגים מן התחום הכלכלי וגולשים אל התחום המוסרי. בייחוד יש לתת את הדעת על עוצמת היתר של ביורוקרטיית הרווחה, על הגברת תחושת התלות של "צרכני הסעד" בפטרונים הביורוקרטיים, ועל הפיכת הבחירה בטפילות חברתית לפיתרון נוח עבור רבים.<sup>456</sup>

לצדקה הממלכתית ישנם יתרונות אחרים. יש בה פחות בושה ואין התנשאות של הנותנים על המקבלים, מפני שהסיוע ניתן בתודעה של זכות ולא של חסד, אולם לעיתים היא יוצרת ביורוקרטיה קשה שמשפילה את הנזקקים ואף מביאה למצב של אי-מיצוי זכויות. לצד הסרת תחושות בושה ונחיתות נוצרת תודעה פסולה של "מגיע לך", תוך אובדן הרתיעה מלהתפרנס מיגיע כפיו של הזולת.<sup>457</sup> צדקה משפחתית וקהילתית מבטאת תחושה חזקה של אחווה, שמאזנת את ההתנשאות בדרך אחרת. הצדקה הממלכתית היא מקצועית ויציבה ויכולה לאגם משאבים רבים, ולצד זה היא נצמדת לקריטריונים נוקשים. הצדקה הקהילתית היא יצירתית וגמישה, אבל סובלת לעיתים מחובבנות וממחסור במשאבים. בכל הנוגע למנהל תקין ולמניעת בזבז ושחיתות, ישנם יתרונות וחסרונות לכאן ולכאן.

המסקנה הנובעת מכאן היא שאף מערכת לא תוכל להיות מושלמת ברמה שתבטיח סיפוק מלא לצרכים של כולם. בכל מערכת יימצאו אנשים שיקבלו סיוע מספיק, יהיו כאלה שיקבלו סיוע מינימלי ויהיו כאלה שלא יקבלו אפילו את זה. המדינה תסייע בהצלחה למי שעומד היטב באמות המידה שנקבעו ולא תצליח לסייע למי ש'נופל בין הכיסאות'. הצדקה הממלכתית יוצרת יותר 'מלכודות עוני', ואילו הצדקה הקהילתית יוצרת יותר 'כיסוי עוני' - של קהילות שאינן מסוגלות לספק את צורכי העניים שבתוכן, או של אנשים שאינם חברים בקהילות מגובשות. המדינה יותר יעילה בסיפוק צרכים כלכליים והקהילה יותר יעילה בסיפוק צרכים רגשיים. הטלת

455. הדברים נשמעו מפיו בהרצאה שנשא בקיץ תשע"ג, ונכתבו במצגת שהוצגה שם ונשלחה למשתתפים.

456. על יעילותה של הקהילה והתמיכה הקהילתית עמד בהרחבה גם הרב חיים נבון, בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (פרק ד, 2, עמ' 120-114).

457. הרחיב על כך ד"ר יואל פלורסהיים, 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 52).

האחריות על המשפחה ועל הקהילה יוצרת רשת ביטחון שיודע מראש שיהיו בה 'חורים' גדולים, אלא שבכך היא מטילה על כל אדם את האחריות לפעול כדי להיות חלק אורגני ממשפחה ומקהילה חזקה. הטלת האחריות על המדינה מניחה שעומדת לרשותה מערכת ארגונית משוכללת שמסוגלת ליצור רשת ביטחון שאין בה 'חורים' כלל או שה'חורים' שבה יהיו מעטים וקטנים.

כל זה מעלה את השאלה הערכית: האם 'סתומת החורים' על ידי המדינה לא גובה מחירים כבדים מידי ברמה הערכית? גם ברמה המעשית, הצדקה הממלכתית אינה חפה מבעיות קשות. ישנם לא מעט נזקקים שעדיין 'נופלים בין הכיסאות', כאשר המקרה המיוחד שלהם לא נכנס לאף הגדרה מוכרת או שהם נרתעים מלתבוע את מה שהם זכאים לו. הדבר מעלה את השאלה: האם לא נוצר מצב שבו כל ניסיון לפתור בעיה מסוימת יוצר בעיה לא פחות קשה בהיבטים אחרים?

עם זאת, אם יתברר שאין בדורנו דרך יעילה לעזור לעניים על ידי המערכת הקהילתית, לא יהיה נכון להפקיר אותם לגורלם רק בשל השיקולים שהעלינו. לכן, תהא אשר תהא הגישה העקרונית באשר לאחריותה של המדינה - חובה הלכתית עצמאית, דרך מעשית למימוש החובה האישית או ערך מוסרי יסודי - במדינת ישראל צריכה להיות מערכת צדקה ממלכתית, ולצד זה חייבות להיות בה מערכות צדקה נוספות: קהילתית, משפחתית ואישית, והצירוף של כולן ביחד ייתן את המענה המרבי האפשרי.

## יא. שילוב המדינה והקהילה

בפרקים הראשונים של שער זה (ד-ז) העלינו שיש לראות את המדינה המודרנית כנושאת באחריות לצדקה, וישנם ספקות ומחלוקות בין הפוסקים בנוגע להיקפה ועוצמתה של אחריות זו - בעיקר סביב השאלה אם היא חובה גמורה (מהתורה, מדברי נביאים או מדרבנן) או ערך מוסרי יסודי. בפרקים שאחריהם (ה-י) העלינו את היתרונות ואת החסרונות שיש בצדקה הממלכתית מול הקהילתית.

המסקנה העולה מכל זה היא העדפה של מודל משלב, שמביא בחשבון את היתרונות ואת החסרונות שיש בכל דרך, ומחלק את האחריות בין הגורמים השונים תוך ניצול מרבי של היתרונות שיש לכל אחד מהם.<sup>458</sup> זוהי מסקנה מעשית, אבל היא משקפת גם תפיסה הלכתית ועקרונית.

458. עמד על כך פרופ' משה הלינגר במאמרו, "תרומתה האפשרית של המסורת הפוליטית היהודית ליצירת צדק חברתי", ('יודעי צדק' עמ' 163-162). ועי' במאמרו של צ'ארלס מארי, "מחלקות קטנות" ('השילוח' 39, עמ' 190-167).



## 1. אחריות משותפת

גם אם ננקוט הלכתית שיש למדינה אחריות על הצדקה, אחריות זו אינה מפקיעה את האחריות של היחיד ושל הקהילה. עמד על כך הרב יעקב ישעיהו בלויא ('צדקה ומשפט' עמ' מד הע' י): "מה שקיים בזמננו לשכות סעד מטעם השלטון, מסברה נראה שאין זה פוטר את הציבור, ובפרט את היחיד".<sup>459</sup> לדעתנו, גם אם נכון לראות את המדינה כאחראית לצדקה, אין זה מפקיע את החובה המוטלת מן התורה על כל יחיד ויחיד, ואת החובה המוטלת מדרבנן על כל קהילה וקהילה. וכך כותב גם הרב יהודה זולדן במאמרו "חינוך וצדקה - היחיד, הקהילה והמדינה" ('שבות יהודה וישראל' עמ' 376-377): "המדינה אכן משמשת רשת ביטחון גדולה ומסייעת רבות בתחומי רווחה, שהרי לא בכל עיר ויישוב ניתן למצוא פתרונות לכול; אך החובה לסייע ולעזור מוטלת על כל אדם ואדם". בסופו של דבר, גם אם יש צדקה ממלכתית, צריכה להתקיים לצידה צדקה אישית וקהילתית.

עמד על כך בהרחבה הרב יעקב אריאל במאמרו "עולם חסד ייבנה", פרק ג (זחי אחיך עמ' עמ' 29-28), כשהוא מצרף בו שיקולים ערכיים ומעשיים כאחד:

המסקנה העולה מדברינו היא שאכן, שיטת הסעד הנהוגה כיום במדינות הנאורות היטיבה מאוד עם הרבדים הנמצאים במצוקה חברתית. מאידך גיסא, יש בה חיסרון. הציבור סבור שמכיוון שיש מוסדות ופקידים המתמסרים לטיפול בשכבות המצוקה, הוא פטור מלסייע, שהרי הצדקה כבר נעשית; אולם מידת החסד נפגמת. הפיתרון לכך הוא להרבות בהתנדבות ובמעשי חסד.

למען האמת, הממסד אינו מסוגל לענות על כל הצרכים. הוא אינו יכול לספק את כל התביעות, ובעיקר לא את הצד האנושי. לא די בפיתרון ממסדי. יש צורך בגורם האנושי. הזקוקים לעזרה מצפים גם לתמיכה נפשית, להקשבה, להבנה, לרעות אישית...

החברה המודרנית חייבת לעודד התנדבות של מתנדבים בבתי חולים, במרכזי שיקום, בלשכות התעסוקה ובכל מקום אפשרי, כדי שיסעדו את הנזקקים גם בסעד נפשי...<sup>460</sup>

בכך מתקיימת לא רק העזרה היותר יעילה לאזלת, אלא גם יצירה של חברה שהחסד והדאגה לאזלת הם נר לרגליה.

הוא הרחיב יותר במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 352-251):

459. יתרה מכך. פוסקי ההלכה לדורותיהם התנגדו להצעה לתת לעניים קצבה ובמקביל לאסור עליהם לקבץ נדבות: אהבת חסד (לבעל החפץ חיים; פרק יז בהגה"ה); הרש"י זווין (סיפורי חסידים, תורה, עמ' 57; 'תחומין' י, עמ' 136-135).

460. עי' לעיל, פרק י, 4.

בציבור נטוש ויכוח בשאלה האם ראוי שבמדינה מתוקנת יתפסו פילנטרופים פרטיים את מקום המדינה ויסעדו חלשים במקום מוסדות המדינה? תשובתנו לשאלה זו מורכבת. מצד אחד, אדרבה, על המדינה להשאיר מרווח גם לגורמים פרטיים שינקטו יוזמות ברוכות ויסייעו לנזקקים... מאידך, אל לה למדינה להתחמק מאחריות ציבורית מלתת מענה בסיסי לנזרכים. אולם גם לא להפך. אל לפרט לסמוך על המדינה ולפטור את עצמו מאחריות אישית להתנדב ולעזור לאזלת.

חייבת להיות חלוקת סמכויות. המדינה תדאג עקרונית להבטיח לכל נזקק את צרכיו הבסיסיים, כולל אלו הפסיכולוגיים. אולם אל לה ליטול את הכול על עצמה. עליה להשאיר מקום לנדיבותם האישית של הפרטים בתחומים בהם יוכלו לתרום. המדובר בעיקר בגמילות חסדים שבגוף, כגון: ביקור חולים (כולל סיעוד אישי), ניחום אבלים (כולל כל הנמצאים במצוקה נפשית וזקוקים לתמיכה אישית), עזרה אישית לילדים המתקשים בלימודיהם וכו' וכו'.

כמו כן, על המדינה לעודד את הפעילות הפרטנית ולפקח עליה, שתהיה צודקת והוגנת. כגון, שלא יעדיפו אחד ויקפחו אחר שלא כדין, או שלא תהיה כפילות בפעילותם של גופים כאלו, שלא יהיו נזקקים שיקבלו מכמה עמותות ואחרים אף לא מאחת. וכמו כן יש לפקח על הפעילים בעמותות אלו שיפעלו בהתנדבות, או למצער בשכר סביר.

חובתו של היחיד היא היחס האישי, החם והלבבי. הממסד מוגבל בתחום זה. אין תחליף לחום האישי שהיחיד יכול להעניק יותר מהממסד הטרוד בכלל העניינים. לכן התורה לא מסתפקת בצדקה הממסדית הציבורית אלא דורשת גם התנדבות אישית. כי הממסד הציבורי מופקד על הצד הטכני שהעניינים יקבלו את מחסורם, בעוד שהפרט מופקד על היחס הנפשי החם שאין לו תחליף בכל ממסד שהוא.

הרב אריאל הוסיף על כך בהערה לשו"ת חבל נחלתו (חכ"ד סי' כד):

לכאורה, במדינת רווחה אין את אותו צורך בקופת צדקה כפי שהיה בתקופת המשנה והתלמוד. עם זאת, אין ביכולתה של הרווחה לפתור את כל הבעיות. הרווחה פועלת על פי כללים קבועים ותקציב שנקבע מראש עם סעיפים מוגדרים לכל פרט ופרט. אך החיים מורכבים, ותמיד יש נזקקים או מצבים שאינם עונים על הקריטריונים המרובעים. בדידי הוו עובדות, שהרווחה פנתה אלי לא פעם לסייע לה במימון של נזקקים שאין להם סעיף מתאים בתקציב (לדוגמא, מי שעבר ניתוח ונזקק להחלפת תחבושות כל יום במשך כמה שבועות. העלות הייתה מאות שקלים בחודש, שלא ניתן להם מענה בתקציב הרגיל)... בעיקר יש צורך בקופת גמ"ח ליד כל קהילה... על הקהילות להקים ולהרחיב את קופות הגמ"ח על מנת לסייע לנזרכים.

הרב אריאל מסכם את שיטתו גם במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק 1 (זחי אהיר עמר' עמ' 20):

גם בימים שכל נושא הצדקה התמסד על ידי המדינה, טעות היא לפרוק את העול לגמרי מעל האזרחים היחידים, כי כאמור, **המדינה** יעילה יותר בתחום **החברתי**; אולם בתחום **המוסרי** מצוות הצדקה מוטלת בעיקר על **היחידים**.

בדברים אלו הוא מרחיב את העיקרון שהניח הרש"ר הירש (דברים טו, ה) על היחס שבין הצדקה האישית לצדקה הקהילתית, וכותב:

החובה לספק את צרכי העני... יצרה את הצורך שהדאגה לעניים תהיה עניין של כל ציבור יהודי, והרשות בידי הציבור לכוף את חבריו לתת מהונם למטרות אלה... אך מאידך, בכך לא נתמצה קיום המצווה הזאת, אלא היה צורך גם בגמילות חסד של **יחידים** ובחברות גמילות חסד הפועלות בהתנדבות, והללו מצאו להם כר פעולה נרחב של גמילות חסד אצילה שלא ידעה ליאות. התפקיד הנובע ממצוות צדקה הוא כה גדול וכה אחראי עד שרק פעולת גומלין של שלושת הגורמים האלה - הקהילות, החברות והיחידים - יכולים להביא לידי קיומו.

בסגנון אחר כותב הרב שלמה אבינר ('יודעי צדק' עמ' 204-203):

ועוד בעיה אחת בצדקה הממלכתית... צדקה ממלכתית אינה סלקטיבית... היא פועלת על פי קריטריונים קבועים, ואלה אינם מתאימים תמיד למציאות... אי אפשר לבטל בזה את ערכו של משטר שוויוני. אפשר רק ללמדנו שאין הוא ממצה את כל הצדק. תמיד צריכה להיות מסגרת כללית המיוסדת על חוקים קבועים, עם כר פעולה נרחב ליחיד למלא את הפערים.

בסיום דבריו הוא מביא את דברי הרמב"ם על הצדקה האישית שניתנת כ'מתן בסתר' (הל' מתנות עניים פ"ה ה"ט), ומסכם:

כזה ראוי לעשות, ומעלה טובה היא, אם אין הממונים בצדקה נוהגים כשורה. סעד ממלכתי בהיקף רחב, לעולם לא יצליח לגמרי "לנהוג כשורה".

נוסף נוסף מביא הרב עדו רכניץ במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ט (תחומין' לט, עמ' 317-316):

הדגם הנכון הוא דגם משולב של צדקה פרטית וציבורית. חובת הצדקה הפרטית מטילה על הפרט חובה להפעיל שיקול דעת, יוזמה ויצירתיות בבואו לממש את חובתו לסייע לנזקק. בנוסף לכך, מוטלת על הפרט חובה לבחור נבחרי ציבור שיחוקקו חוקים חברתיים שיסייעו לאחרים על חשבוננו של מי שבחר בהם. בהמשך לכך, חובתו של נבחר הציבור לממש את השליחות שהטילו עליו בוחריו ולהפעיל שיקול דעת, יוזמה ויצירתיות באופן שוטף כדי לממש את החובה לסייע לנזקקים שאינם בהכרח בוחריו. "הגיד לך אדם מה

טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד" (מיכה ו, ח).<sup>461</sup>

## 2. אחריות המשפחה והקהילה לעומת המדינה

לאחר שהסקנו שהאחריות על הצדקה היא משותפת בין המדינה, הקהילה, המשפחה והפרט, עלינו לשאול על סדרי הקדימויות של אחריות זו.

לעיל (פרק ג, 7) הבאנו את הכרעת ההלכה שגבאי הצדקה של הקהילה מחויבים לסייע רק לעני שאינו יכול להיעזר בבני משפחתו. על פי אותו עיקרון, יש לדון על היחס שבין אחריות המשפחה לאחריות המדינה. וכך נכתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' לח):

הריני למלאות בזה מבוקשו, וכותב לו בקצרה דעת תורה דיני החזקת קרובים, דבר שעומד כעת על הפרק באשר שרוצים לחוקק כעת חוק בקשר לכך. ואען ואומר: עצם חקיקת חוק לחייב בפרנסת העני את הקרוב קרוב קודם טרם שיפול למעמסה על הציבור, יש לו מקור בהלכה... וכפי המתבאר בדברי הפוסקים, אם יש ברצון הקהל, יכולים גם לתקן תקנה לכוף על כך.

לדעתו, ראוי למדינת ישראל לחוקק חוק המחייב את בני המשפחה, אם יש להם אמצעים, לתמוך בקרוביהם העניים.<sup>462</sup> הוא כותב כך למרות שלדעתו מוטלת על המדינה חובה הלכתית גמורה לסייע לנזקקים.<sup>463</sup>

בדרך זו הולך גם הרב נפתלי בר אילן ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ג סע' רסט, עמ' 1318). בין ה"צעדים שהם מידת התורה" הוא כותב:

טיפוח אחריות משפחתית. בליטא תיקנו, כל קבצן... יחקרו היטב באם יש לו קרובים אשר יש לאל ידם לעמוד לעתות בצרה, ואז יתנו לו איגרת לקהילות סביבות אשר שם קרוביו, שיעשו לו הערכה על הקרובים.<sup>464</sup>

ומוסיף (ח"ב סע' קפט, עמ' 930):

לדעת הצפנת פענח (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א), כופים קרובים לתת לצדקה לקרובם.<sup>465</sup>

461. וכך הטיק גם במאמרו "משכיל אל דל - על עוני, תפקיד המדינה ותפקיד הקהילה" (צה"ר יט, עמ' 52-50).

462. להלכה זו יש הד גם במערכת המשפט של המדינה. וכך כתב השופט יצחק קיסטר בפס"ד משכיל לאיתן (ע"א 425/68) העוסק במזונותיו של בן שחי אצל אמו מפני שאינו רוצה לגור בבית אביו: "כאשר המערער נמצא אצל אמו, ובהיותו אצלה סובל ממחסור, זכאי הוא לכך שיימלאו [=צרכיו] על פי דיני צדקה, וכל עוד אביו קיים, הוא קודם לציבור להשלים מחסורו, ואינו יכול להטיל את הנטל על שכם הציבור".

463. שו"ת ציץ אליעזר חט"ו סי' מ אות ז (מובא לעיל פרק ז, 2).

464. פנקס קהילות ליטא, ועד שצט.

465. במהדורת תשס"ז הוא כותב: "במקרים מסוימים בין דין כופה קרובים למלא את חובותיהם המשפחתיים". המקור לכפייה זו הוא שו"ת תשב"ץ (ח"ג סי' קצ); ובמהדורת תשע"ג הוא מביא ראייה מדברי הרמב"ם (הל' עבדים פ"ב ה"ז), שכתב: "ובית דין כופין את קרוביו לפדותו שלא ייטמע בגויים". ועי' 'נקדש בצדקה' (סע' שכא-שכב, עמ' 256-258).

ראוי לפרנסים לעודד אחווה וערבות בין קרובים (ערוך השולחן אה"ע ב.ג.)...  
 הציבור מצווה לסייע רק לעניים שאין להם קרובים בעלי יכולת המסוגלים  
 לסייע להם (שו"ע יו"ד רנז, ח.)... החובות כלפי קרובים תקפות גם כיום.  
 בהמשך הדברים הוא מעיר על השינוי התרבותי שחל בעולם ומשפיע על הציפיות  
 מן המדינה המודרנית:

בדורות האחרונים המשפחה תופסת מקום פחות מרכזי.<sup>466</sup> בהכרזה לכל באי  
 עולם בדבר זכויות האדם או באמנות [=בינלאומיות] אין הוראה לנהוג כלפי בני  
 משפחה בשונה משאר כל אדם. כמה מדינות (בולגריה, ברזיל) קובעות בחוקתן  
 שהשלטון אינו חייב לתמוך בנזקקים שיש להם קרובים עשירים. בספרד קובעת  
 החוקה שכל אזרח יקבל סיוע מבלי להתחשב בתמיכת הקרובים.

על כך כתב לנו הרב בר אילן:

תורת משה לא תיבטל.<sup>467</sup> אבל במצב הנוכחי בארץ, לאחר שנים רבות של  
 פיחות במעמד המשפחה ופיחות בתחושת הערבות, קשה מאוד לערוך שינויים  
 מבלי לקבל תמיכה ציבורית (היינו: חקיקה). אולי אפשר לחשוב על השתתפות  
 בני משפחה במימון צדקה לקרובים בשיעור מסוים ולהתחיל שינוי בכיוון זה,  
 שיעורר את הציבור על המחויבות לעזור לבני המשפחה.

הלכה זו, שחובת המשפחה קודמת לאחריותו של הציבור, נקלטה באופן חלקי בחוקי  
 מדינת ישראל. וכך נכתב בחוק לתיקון דיני המשפחה (מזונות), התשי"ט-1959, סע'  
 4 - מזונות בין שאר בני-משפחה:

אדם חייב במזונות שאר בני-משפחתו, והם - (1) הוריו והורי בן-זוגו; (2) ילדיו  
 הבגירים ובני-זוגם; (3) נכדיו; (4) הוריו שלו ושל בן-זוגו; (5) אחיו ואחיותיו  
 שלו ושל בן-זוגו.<sup>468</sup>

פירוט של החובה מופיע שם בסע' 5 - סולם המזונות:

אין אדם חייב לספק מזונות לבן-משפחה לפי סעיף 4 אלא במידה שנתקיימו  
 שלוש אלה: (1) יש בידו לעשות כן לאחר סיפוק הצרכים של עצמו, של בן-זוגו

466. על המגמה של ז'אן ז'אק רוסו לפרק את המשפחה כדי לבנות על חורבותיה את השייכות הטוטלית  
 למדינה, עי' 'החתיירה לקהילה' (עמ' 170-172).

467. על האיסור לשנות מחוקי התורה ועל היוצאים מכלל זה הוא מרחיב בספרו (ח"א סע' עג, עמ' 352-356).  
 468. כדי להקל את הנטל מעל הקרובים, נקבע בחוק זה (סע' 20): "חויב אדם במזונות... בהתאם להוראות חוק

זה, יינתן לו ניכוי, לצורך חישוב הכנסתו החייבת במס הכנסה, עבור כל סכום ששילם על-פי פסק הדין או  
 ההסכם האמור...", ושם מפורטים התנאים לזיכוי זה. וכך גם בתקנות מס הכנסה (זיכוי בעד נטול יכולת  
 וזיכוי בעד הוצאות בשל החזקת קרוב במוסד, תשנ"ו-1996, סע' 1): "יחיד תושב ישראל יהא זכאי לזיכוי  
 בעד הוצאות החזקת קרוב במוסד לפי סעיף 44 לפקודה או לנקודות זיכוי בעד נטול יכולת לפי סעיף 45  
 לפקודה, לפי העניין (להלן - המזכה), אם ההכנסה החייבת של המזכה ושל בן זוגו, לא עלתה על 160,000  
 שקלים חדשים בשנת המס".

ושל הילדים הקטינים שלו והילדים הקטינים של בן-זוגו; (2) אותו בן-משפחה, על אף מאמציו, אינו יכול לספק צרכיו מעבודה, מנכסיו או ממקור אחר; (3) אותו בן-משפחה אינו יכול לקבל מזונות לפי סעיף 2 או לפי סעיף 3 או מעזבונו, ואינו יכול לקבלם מבן-משפחה הקודם לאותו אדם לפי הסדר שנקבע בסעיף 4.

עיקרון זה מופיע גם בחוזר שהוציא מנכ"ל משרד הבריאות (חוזר 8/2018, סעי' ב):  
 גובה השתתפות המטופל ובני משפחתו יהיה בהתאם ליכולת הכספית של המטופל, בן/בת זוגו וילדיו הבגרים.<sup>469</sup>

פרופ' בנימין פורת, במאמרו "מדינת הרווחה מול תמיכת המשפחה באדם החי בעוני" (מחקרי משפט' כרך לה)<sup>470</sup>, עומד על הקשיים העומדים בפני היישום של העיקרון הזה במציאות ימינו. הוא מביא שם (פרקים א-ב) סדרת פסיקות של בתי המשפט, שקבעו שכאשר אדם זכאי לקצבת הבטחת הכנסה, אין מתחשבים בתמיכה שהוא מקבל מבני משפחתו.

בהמשך המאמר (פרק 5), הוא מעלה הצעה מעשית ברוח דברי הגמרא, כיצד לעודד סיוע בתוך המשפחה ולהקל את הנטל על הקופה הציבורית. הוא מציע להרחיב את תיקון 44 לפקודת מס הכנסה, שנותן החזר מס על הוצאה כספית של החזקת קרוב מבוגר במוסד סיעודי, וקורא להחיל אותו גם על מי שיחזיק כספית את קרובו שזכאי להבטחת הכנסה.<sup>471</sup>

הצעה זו מהווה פיתרון חלקי, ומן הראוי לבחון דרכים שונות להרחבה ופיתוח שלה. פרופ' פורת עומד על כך שמעבר לקשיים המעשיים, יש כיום גם קושי בסיסי יותר. והוא כותב (פרק 3, ד):

מדובר בפער רעיוני וערכי, הנוגע בירידת מעמדה של המשפחה בעת החדשה והחלפתה במדינת הרווחה... למשפחה בעידן המודרני מעמד חלש יותר בחיי היחיד מאשר למשפחה המסורתית... ברקע הדברים ניצבת עליית ערכים של אוטונומיה, אינדיווידואליזם וזכויות הפרט, התורמים להפחתת המחויבות של הפרט כלפי... שאר בני המשפחה.

ההלכה רואה מגמה זו באופן שלילי. מדינה יהודית אינה אמורה רק להגיב למציאות נתונה אלא גם לפעול ליצירת מציאות רצויה יותר. על כן נדרשת פעולה נמרצת לתיקון המצב ולחזוק המשפחה והערבות ההדדית בין חברי המשפחה המצומצמת והמורחבת כאחת. אומנם היחלשות מעמד המשפחה נובעת מהתפתחויות

469. בסעיפים הבאים יש פירוט רב על הדרך שבה יש לחשב את המשאבים שעומדים לרשות בני המשפחה.

470. המאמר עוד לא פורסם.

471. חוק הבטחת הכנסה תשמ"א-1980, כשהוא מפרט את תנאי הזכאות, אינו מתייחס כלל לקבלת עזרה מקרובי משפחה או ליכולתם לסייע לאותו אדם. התעלמות זו, העומדת בסתירה לחוק לדיני מזונות, יצרה מבוכה רבה במערכת המשפט. פרופ' פורת הרחיב על כך במאמרו הנ"ל.

טכנולוגיות, כלכליות ותרבותיות מגוונות,<sup>472</sup> אך גם למדינה ישנה השפעה לא מבוטלת על כך,<sup>473</sup> ויש בכוחה לנקוט מדיניות שונה - מעשית וחינוכית - כדי לחזק את המשפחה ואת תודעת האחריות בין חבריה, כדי שתוכל ליטול על עצמה את חלקה הראוי באחריות החברתית. לאור זה, על המדינה לנקוט באופן מודע מדיניות שתחזק את תודעת האחריות של המשפחה. אולם אחריותו של הציבור לצדקה היא לדאוג להסדרים ברי קיימא, שיכולים לתמוך בפועל בנזקקים. ולכן, באופן זמני, כל עוד שמדיניות זו לא תישא פירות, תמשיך המדינה לשאת באחריות מוגבלת.

פוסקי ההלכה לא דנו כלל בשאלה המקבילה, בנוגע ליחס שבין הצדקה הקהילתית לצדקה הממלכתית, ולא אמרו מה דינו של אדם שפונה לעזרתה של המדינה כאשר יש בכוחו להסתייע במערכת הצדקה הקהילתית במקום שבו הוא גר. ניתן לענות על שאלה זו מתוך השוואה ליחס שבין המשפחה לבין הקהילה. מסתבר לומר שכשם שאחריות המשפחה קודמת לאחריותה של הקהילה, כך גם אחריות הקהילה קודמת לאחריותה של המדינה. ולכן, ברמה העקרונית, האחריות החברתית צריכה להיות מוטלת בראש ובראשונה על הקהילות, והמדינה תיקח את האחריות לסייע רק למי שאין קהילה הדואגת לו.

אולם, אף שברמה העקרונית אין מקום להבחין בין אחריות המשפחה לבין אחריותה של הקהילה, יש לתת את הדעת על ההבחנה המעשית: את קרובי המשפחה של האדם קל לזהות. יש לקרבה זו הגדרות ברורות, כפי שהן מוגדרות בהלכות עדות, עריות וירושה; אולם הקהילה, במיוחד בימינו, היא מאוד אמורפית. לא תמיד ברור מי שייך לקהילה מסוימת - הן כדי לראות אותו כזכאי לעזרתה, הן כדי לראותו כמחויב לסייע לחבריה. ולכן, קשה להסיק מסקנה מעשית מן היחס שבין המשפחה לקהילה אל היחס שבין הקהילה לבין המדינה. ועם זאת, מסתבר שיש לראות את הקושי הזה כקושי יישומי ולא כמי שיוצר הבחנה עקרונית. כשם שבמצב שבו קרובי המשפחה אינם מסייעים לעני ואי אפשר לגרום להם למלא את חובתם, הקהילה לוקחת על עצמה את האחריות, כך יהיה הדין במצב שבו אין אפשרות מעשית להטיל את האחריות על הקהילה, שהאחריות תעבור לידי המדינה.

אף שקשה לענות על שאלתנו באמצעות השוואה ליחס שבין המשפחה לקהילה, התשובה העקרונית לשאלה זו כבר ניתנה לעיל (פרק 10, 9-10). שם הסקנו, שחובת היחידים היא מן התורה, שחובת הקהילה היא מדרבנן ושאין דרך להוכיח שאחריות

472. עמד על כך פרופ' רוברט ניזבט בספרו 'החתייה לקהילה' (עמ' 83-80).

473. גם על כך עמד פרופ' ניזבט (עמ' 77-76), שדבריו מובאים בהרחבה לקמן (סע' 5). הוא כתב שהמצב שבו המדינה לוקחת על עצמה תפקידים מסורתיים של המשפחה לא נוצר רק כתוצאה משינויים טכנולוגיים, כלכליים ותרבותיים אלא שחלק מן התהליך הוא הפוך: ככל שהמדינה לקחה על עצמה יותר תפקידים של המשפחה המסורתית, היא העצימה בכך את תהליכי הפירוק של המשפחה. על תרומתה של המדינה לתהליכי הפירוק של המשפחה נכתב בהרחבה בספר 'קשר אמיץ' (עמ' 33-28 ועמ' 177-172).

המדינה מוגדרת כחובה הלכתית גמורה. המסקנה הנובעת מכאן היא שיש לראות באחריות המדינה אחריות שיווית בלבד. המשמעות היא שלפחות ברמה העקרונית, האחריות הראשונית היא בידי הפרט, המשפחה והקהילה, והמדינה תידרש רק להשלים את החסר.

וכך כותב הרב יהודה זולדן, במאמרו "חינוך וצדקה - היחיד, הקהילה והמדינה" (שבועת יהודה וישראל' עמ' 375):

האחריות למימוש תקנת הצדקה הציבורית מוטלת בראש ובראשונה על בית הדין שבכל עיר ועיר, ורק כאשר לא ניתן להתמודד עם המצוקות ברמה המקומית, מועבר הדבר לטיפול השלטון המרכזי.

### 3. שביל הזהב - מבט עקרוני

לעיל (פרק 5, ד, פרק 8, ופרק 6, ז) עמדנו על כך שאין די ראיות לראות את המדינה כחייבת בצדקה מכוח הדין, ויותר נכון לראות את הצדקה הממלכתית כערך מוסרי חשוב ביותר שמוטל על המדינה היהודית לממש. דווקא על בסיס הנחה זו, ניתן יהיה להגיע אל 'שביל הזהב' העקרוני שבין הצדקה הממלכתית לבין זו הקהילתית. אם המדינה תראה את אחריותה החברתית כנובעת מערך מוסרי יסודי, ההשלכות הערכיות של מדיניות הרווחה תהיינה שונות לחלוטין מן ההשלכות שיש לתפיסה הרואה את מדינת הרווחה כחובה משפטית חוקתית. כאשר הצדקה לא תיתפס כחובתה החוקית של המדינה, האזרחים לא יהיו רשאים ויכולים לפטור את עצמם מאחריותם האישית לדאוג לאחיהם. מצד שני, המדינה לא תפטור את עצמה מן האחריות שמן הראוי שתקח על עצמה כמדינתו של עם המתאפיין ברחמנות וגמילות חסדים, אולם הדבר לא ייעשה כחובה אלא כהתנדבות. להתנדבות יש כוח סוחף, והתנדבות של המדינה בהחלט עשויה לעודד את האזרחים לפעול בעצמם, תוך התמקדות באותם תחומים שהיא מתקשה לפעול בהם ביעילות. כאשר העשייה הזאת תיתפס כהתנדבות של המדינה, יהיה לה כוח לעצב את התודעה של היחידים הרבה יותר, לאין ערוך, מאשר תפיסה של המדינה כנושאת בחובה בסיסית לספק לאזרחיה שירותים חברתיים. ההכרה בכך שהצדקה אינה חובתה של המדינה גם תבטל את הטענה שהצדקה האישית משחררת את המדינה ממילוי חובתה, כי כאמור, יהיה ברור לכול שאין חובה כזאת. זאת ועוד: צדקה הנעשית בהתנדבות אינה יכולה לשדר ניכור. ולהפך, תודעה כזאת של מנהיגי המדינה תביא לכך שגם היישום על ידי הפקידים יהיה פחות מנוכר.

'דרך האמצע' הזאת חייבת לכלול בתוכה עוד מרכיב משמעותי ביותר, והוא, הדוגמה האישית מצד כל ראשי הציבור - הן נבחרי הציבור (הרבנים והשופטים, חברי הכנסת, השרים וראשי הערים והמועצות), הן הפקידים הבכירים - לתרום מכספם הפרטי, מתוך אחריות אישית של כל אחד ואחד מהם מול המצוקות החברתיות.<sup>474</sup>

474. על הציפייה ממלך ישראל לתת לעניים מכספו הפרטי, עמדנו בהרחבה לעיל (פרק ד, 3, ופרק ה, 2 בסופו).



#### 4. מבחן היישום של המודל הקהילתי

המודל המשלב יעניק מענה לעוד בעיה מעיקה, והיא חולשתו המעשית של המודל הקהילתי כאשר מבקשים להעמיד אותו במבחן היישום במציאות ימינו.

כדי לתת לקהילה את מקומה בנושאת באחריות חברתית, יש הכרח לקיים רשת צפופה של קהילות חזקות. אכן, המצב שבו כל הציבור מאוגד בקהילות הוא המצב הרצוי. וכך כותב הסוציולוג האמריקני פרופ' רוברט ניזבט, בספרו 'החתירה לקהילה' (עמ' 89-90):

בכל תרבות יציבה, בכל ציוויליזציה המבקשת לשמור על שלמותה, מוכרחות להתקיים קבוצות והתלכדויות המתווכות בין הפרט לבין הערכים והתכליות הגדולים של החברה כולה; וקבוצות אלו חייבות להיות משמעותיות מבחינה פונקציונלית ומבחינה פסיכולוגית. שכן רק בתוך תחומים קטנים כאלה, שמתקיימים בהם קשרים של ממש, יכולים ערכים ותכליות לקבל משמעות ברורה בחייו האישיים של הפרט - ומתוך כך להיעשות לשורשיה המחיים של תרבות גדולה. סוגיה זו, של הקבוצות הקטנות המתווכות, היא לדעתי הבעיה היסודית של זמננו.<sup>475</sup>

אולם, זה אינו המצב המצוי כעת, ואף לא בטווח הנראה לעין.

במציאות החיים המודרנית, רוב בני האדם אינם חיים במסגרות קהילתיות ממשיות. לאדם הממוצע ישנה משפחה, שלרוב אינה חיה בקרבת מקום אליו. יש לו חוג ידידים, אבל אין לו קהילה. קהילות מגובשות ממש קיימות בעיקר בהתיישבות הכפרית, בחצרות חסידיות וכדו'. בערים, אומנם הציבור שומר המצוות יוצר קהילות סביב בתי הכנסת, אולם רוב בתי הכנסת לא יוצרים קהילות מגובשות שסביבן נוצרת מעטפת רחבה, הרואה עצמה אחראית לרווחתם של הפרטים. אין בהם יותר מאשר התארגנות לצרכים מוגבלים.

יתרה מכך, רוב האנשים המגדירים עצמם כחלק מקהילה ורואים בכך מרכיב בזהותם, הם אנשים ממעמד סוציו-אקונומי גבוה. הם נוטים להקים קהילות סגורות, הבוחרות את חבריהן באמצעות ועדות קבלה, דמי חבר גבוהים וכדו', ולא תמיד יקבלו לתוכן את החלקים החלשים בחברה. רובו של הציבור אינו חבר בשום קהילה. וסביר להניח שדווקא אלה שסובלים יותר מאחרים ממחסור חריף במשאבים אנושיים וכלכליים הם אלה שלא יצליחו להתאגד בקהילות. בקצה האחד ניתן לראות קהילות בסביבה הסובלת ממצוקות קשות ומורכבות, כאשר אין להן משאבים לסייע לחבריהן; ובקצה השני ישנן קהילות עשירות שבכוחן לתת מענה רחב לחברים הזקוקים לעזרה, אך אין להן קשר עם הקהילות העניות. באופן טבעי, קהילה המתמקדת באחריות פנימית לחבריה, תהיה פחות פנויה לסיוע למי שאינו חבר בה. כתוצאה מכך, דווקא אלה הזקוקים ביותר לתמיכתה של קהילה לא יוכלו להסתייע בה.

475. וכן הרב יונתן זקס, בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 235-238).

## 5. התפרקות הקהילות בעולם

להתפרקות של המבנה הקהילתי בדורות האחרונים ברחבי העולם ניתנו שני הסברים עיקריים:<sup>476</sup>

לפי הסבר אחד, התפרקות הקהילות היא תוצאה הכרחית של שינויים טכנולוגיים, כלכליים ותרבותיים רבים שהתרחשו במאות השנים האחרונות. המהפכה התעשייתית העבירה את רוב אוכלוסיית העולם מן הכפרים אל הערים הגדולות וכרכי הענק. אמצעי התחבורה והתקשורת שחררו את האדם מן התלות בסביבתו הקרובה. הם פרמו את הקשרים הטבעיים שבין השכנים, ולכך נוספה סביבת המגורים במגדלים רבי קומות שאין בהם מרחב למפגש משמעותי בין הדיירים. החילון הרחיק את רוב הציבור מבית הכנסת (ובעולם שאינו יהודי - מן הכנסיות) כמרכז קהילתי. התפשטות של אידיאולוגיות ליברליות התומכות באינדיבידואליזם פגעו ברצון ובנכונות לחיות בקהילות תוך קבלת המחויבויות הנובעות מכך. רוב האנשים אינם חיים באותו מקום במשך כל ימי חייהם, והמעברים התכופים מקשים על יצירת קשרים קהילתיים יציבים. בעם היהודי הפירוק לא נבע רק מהחילון ומאימוץ התרבות המודרנית, אלא גם מגורמים נוספים: השואה, שהחריבה את הסדר החברתי ששרר באירופה, והעלייה לארץ, שפגעה קשות בסדרים החברתיים גם בקרב קהילות שעלו לארץ בשלמותן.<sup>477</sup> נראה שיש לכך סיבות נוספות.<sup>478</sup>

הסבר שני מכיר גם הוא בשינויים הטכנולוגיים, הכלכליים והתרבותיים שחלו בעולם המערבי בכללו ובעם היהודי בפרט, אולם טוען שאין לראות בהם את חזות הכול.<sup>479</sup> הרי קהילות משגשגות המשיכו להתקיים בעולם גם לאחר המהפכה התעשייתית, בעיקר בארה"ב, וגם בארץ היו קהילות משגשגות בתקופה שקדמה לקום המדינה. מתוך זה עולה הטענה שהתפוררות הקהילות נבעה במידה רבה ממדיניותן של המדינות.<sup>480</sup> וכך כותב הרב חיים נבון בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 35):

מדינות השואפות לפיקוח מרכזי חזק ממהרות לרסק את מוקדי הסמכות שבין המדינה לבין האינדיבידואל - את המשפחות והקהילות. אלו נתפסות כגורמים שמרניים ומסורתיים, המרסנים את כוחה הכול של המדינה, ומעכבים את מצעד הקדמה.<sup>481</sup>

476. תודתנו לרב ד"ר אהרן אריאל לביא ולד"ר שי בן יוסף שהאירו את עינינו בהסברים אלה.

477. עי' בספרו של הרב ד"ר אהרן אריאל לביא, 'שבע - רעיונות כלכליים וחברתיים בהשראת שנת השמיטה' (עמ' 154-158).

478. בספר 'אפשר גם אחרת - לכינונה של חברה מתוקנת' (עמ' 278) מובאת טענה הפוכה מן הקודמת, והיא, שהירידה בחשיבותה ובמקומה של הקהילה נובעת מן המדיניות הכלכלית הניאו ליברלית שהונהגה במדינות רבות בעולם המערבי בעשורים האחרונים.

479. עי' 'החתירה לקהילה' (עמ' 92-93).

480. דיון מקביל קיים גם ביחס למשפחה. עי' לעיל, פרק ג, 7.

481. ועי' במה שנכתב על כך בספר 'קשר אמיץ' (עמ' 175).

בהמשך הספר (עמ' 125-120) מציין הרב נבון את התפיסה המרקסיסטית, שזיהתה את כל המבנים החברתיים כ"דכאניים", שמוטל על המדינה לפרק אותם. וכך הוא כותב (עמ' 124):

כדי לפרק את הסדר הפטריארכלי המדכא, מנסים לעתים קרובות הניאו-מרקסיסטים והפוסט-מרקסיסטים לגייס את כוחה של המדינה. באופן פרדוקסלי, במאבק למען חירות מדומיינת, מזמינים את מוסדות המדינה לפלוש לכל תחום בחיי הפרט. כאילו לא הכוח הממשלתי הממשי הוא האיום על חירות הפרט, אלא מערכי הדיכוי המדומיינים שכביכול מפעילה עליו סביבתו האהובה.

לאחר מכן (עמ' 128-127) מסכם הרב נבון את עיקרי דבריו של הסוציולוג האמריקני, פרופ' רוברט ניזבט, בספרו 'החתייה לקהילה':

המדינה משתלטת על עוד ועוד תחומים, שבעבר היו באחריותן של המשפחה והקהילה, וממילא מדלדלת את המסגרות החשובות הללו ומביאה להתפרקותן. התוצאה מדאיבה. המדינה מסוגלת לספק חלק מהשירותים שבעבר סיפקו המשפחה והקהילה, אך אינה מסוגלת לספק את המשענת הרגשית ואת מסגרת ההתייחסות, שסיפקו לבני אדם בכל הדורות משפחתם וקהילתם. ייתכן שנוצר כאן מעגל קסמים בעייתי. לאחר שהתערבות המדינה מחלישה את הקהילות ואת המשפחות... נוצר חלל ריק, שדורש עוד יותר התערבות ממשלתית, וממילא מחליש עוד יותר את הקהילות והמשפחות.

פרופ' ניזבט טוען בספרו שמדיניות זו הייתה מכוונת, מסיבות שונות:

א. תפיסה אידיאולוגית שזהו המבנה הרצוי של החברה.<sup>482</sup>

ב. קיומן של קהילות מגובשות וחזקות איים על כוחם של שלטונות המדינה. הרבה יותר קל לשלוט באזרחים בודדים מאשר באזרחים המאורגנים בקהילות מגובשות.<sup>483</sup>

ג. המדינה זיהתה כשלים מוסריים ומעשיים (חלקם חמורים) בהתנהלותן של הקהילות, וביקשה לתקן את המעוות על ידי נטילת תפקידים שבאופן מסורתי היו שייכים להן. המדינה נכנסה באופן טבעי למקומות שבהם המשפחה והקהילה כשלו, וככל שנלקחו מהן יותר תפקידים בידי המדינה, כך הן נחלשו והתקשו עוד יותר לספק את הצרכים של חבריהן.<sup>484</sup>

482. ניזבט מציין שיש לכך שורשים אידיאולוגיים עמוקים - בהגות של אפלטון ('החתייה לקהילה', עמ' 137-138), הובס (עמ' 160-152) ורוסו (עמ' 159-172).

483. ניזבט מראה כיצד תפיסה זו פועלת, הן במשטרים טוטליטריים (עמ' 220-219) הן במשטרים דמוקרטיים ('החתייה לקהילה', עמ' 283-270).

484. 'החתייה לקהילה' (עמ' 77-76, ועמ' 107).

ואף בזמנים ובמקומות שבהן לא הייתה מדיניות מכוונת לפגוע בקהילתיות, לא ננקטה מדיניות התומכת בקיומן ובהתחזקותן.

יש הטוענים שההתפוררות הזאת התרחשה בארץ כתוצאה מן ה'ממלכתיות' הקיצונית שהנהיג דוד בן גוריון בשנותיה הראשונות של המדינה ולמדיניות 'כור ההיתוך' שאפיינה אותה.<sup>485</sup> וכך כותב הרב חיים נבון במאמרו "אחוזה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10, עמ' 123):

נכון הוא שרוב אזרחי ישראל אינם שייכים היום לקהילה... אך צריך לזכור... שחסרון של קהילות אינו רק עובדת טבע, אלא גם הכרעה יסודית של קברניטי המדינה בשנותיה הראשונות... הקהילות לא רק התפרקו מעצמן, אלא גם פורקו בכוונת מכוון.<sup>486</sup>

הצורך בקהילה אינו נובע רק מן התפקיד החשוב שיש לה באחריות לרווחתם הכלכלית של חבריה מתוך ערבות הדדית. הצורך בקהילה הוא חיוני לאין ערוך בכל הנוגע למה שמוגדר על ידי כמה וכמה אנשי מקצוע כ"מגפה" של ממש: הבדידות.<sup>487</sup>

## 6. חידוש הקהילות

הפיתרון המתבקש מתוך הבנות אלו הוא השקעת משאבים בהקמה מחודשת של הרשת הקהילתית.<sup>488</sup> וכך נכתב בספר 'אפשר גם אחרת - לכינונה של חברה מתוקנת' (עמ' 279):<sup>489</sup>

485. כך כתב גם פרופ' משה הלינגר במאמרו "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי" ('מבקשי צדק' עמ' 161 ועמ' 170).

486. הרב נבון מוסיף (שם, עמ' 122), ש"שבכל מקום שהשתלטו עליו הקומוניסטים במזרח אירופה... הם פנו מיד למחוץ ולפרק את כל ההתארגנויות האזרחיות והקהילתיות". הוא מתבסס שם על ספרה של אן אפלבוים, 'מסך הברזל' (עמ' 177-176). הרב יונתן זקס, בספרו 'מוסריות' (עמ' 136-131) רואה את המגמה לפורר את הקהילות כבר במהפכה הצרפתית, ומראה איך הרעיונות שלה הלכו והתפשטו בעולם. ושם הוא עומד על ההשלכות ההרסניות שיש לכך. הוא חוזר על כך בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 280-281).

487. ברשת האינטרנט מצויים מאמרים רבים על הבדידות והשפעתה השלילית על הבריאות הפיסית והנפשית של האדם, לצד דעות החולקות על קביעות אלה. עמדו על כך גם פרופ' רוברט ניזבט בספרו 'החתירה לקהילה' (עמ' 34-31), והרב ד"ר אהרן אריאל לביא, בספרו 'שבע - רעיונות כלכליים וחברתיים בהשראת שנת השמיטה' (עמ' 132-131, ובעיקר בעמ' 143-147).

488. חוקר מפורסם שעסק בנושא זה בהרחבה, בעיקר בארה"ב, היה פרופ' רוברט פטנאם. הוא טבע את המונח "הון חברתי מחבר", המתאר את הקשרים האישיים בתוך הקהילה, לצד המונח "הון חברתי מגשר", המתאר את הקשרים שבין קהילות שונות. ראיון אתו מופיע באתר העיתון 'כלכליסט', תחת הכותרת: "השקעות בהון חברתי הן הבטחה גדולה להתנעת הכלכלה מחדש". עמדו על כך הרב יונתן זקס, בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 228-226) והרב ד"ר אהרן אריאל לביא בספרו 'הנ"ל' (עמ' 146 והע' 253-252).

דרך פעולה מעשית, המיושמת בציבור היהודי בארה"ב ויש לה מקבילות גם בישראל, מתוארת במאמרו של הרב ד"ר לביא, "אנחנו ואנחנו - זהות יהודית בתפוצות ובישראל" ('השילוח' 9, עמ' 123-120), ובספרו 'הנ"ל' (עמ' 163-159).

489. הספר יצא כתגובה לדו"ח ועדת טרכטנברג, שהוקמה לאחר המחאה החברתית שהתקיימה בשנת תשע"א.

עוד ועוד ממשלות ברחבי העולם מפתחות מדיניות המעודדת בניית קהילות, מתוך הבנה שהקהילות הן אלה המסוגלות לספק מענה מתאים לצרכיהן המשותפים של קבוצות אוכלוסייה שונות: - לסייע לאנשים בפתרון בעיות ולקחת חלק בתהליכי קבלת החלטות. - לקשר אנשים למערכות המספקות להם משאבים, שירותים והזדמנויות. - לפעול לחיזוק השתתפותם של תושבים בארגונים ובפעילויות כאמצעי להעצמתם, להשתלבותם בחברה והפחתת תחושת ניכור. - לדאוג לתפקודן האפקטיבי והאנושי של מערכות המספקות משאבים, שירותים והזדמנויות. - לתרום לפיתוח מדיניות חברתית ולשיפורה. למימוש מטרות אלה פיתחו מדינות שונות מדיניות לבניית קהילות ועיצבו מודלים לפיתוח ולארגון קהילתי. מדינת ישראל נראית "מועמדת אידיאלית" למדיניות כזו. הקהילה זוכה בה למעמד מרכזי, העבודה הקהילתית נוחלת הצלחות והצורך רב.<sup>490</sup>

גם פרופ' ניזבט, בפרק האחרון של ספרו 'החתימה לקהילה' (עמ' 295), קורא "ליצור תנאים שקבוצות אוטונומיות יוכלו לשגשג בהם".

כדי לממש זאת כראוי, יהיה צורך לכלול בתוכנית הפעולה טיפוח של קהילות שבהן יהיו חברים משכבות סוציו-אקונומיות מגוונות,<sup>491</sup> וכן יצירת קשרים בין קהילות שונות ומרוחקות שיביאו לטיפוח של ערבות הדדית ביניהן; ובמקומות שבהם לא תצמחנה קהילות או תימצאנה בהם קהילות דלות במשאבים, לרכז את פעילות ארגוני המגזר השלישי.

הצעה זו מעוררת מספר הסתייגויות:<sup>492</sup>

א. אין דרך להוכיח שהמדינה היא זו שפירקה את הקהילות, ולכן יש ספק גדול אם בכוחה של המדינה להביא להקמה מחודשת שלהן. אם פירוק הקהילות נובע מסיבות אחרות, שהוזכרו בהסבר הראשון לעיל (סע' 5) - הרי סיבות אלה עצמן תגרומנה לכך שהניסיון להקים אותן מחדש לא יצליח בהיקף גדול.

ב. גם אם נקבל את ההנחה שהאחריות לפירוק הקהילות רובצת על המדינה, ספק גדול האם בכוחה להקים אותן מחדש. עם פירוק הקהילות אבדו גם המסורות שיצרו את החישוקים שהחזיקו אותן. מסורות אלו נוצרו בתהליכים בני מאות שנים, ולא ניתן ליצור אותן יש מאין בתהליך מלאכותי.

490. בעמודים הבאים שם מופיעה רשימה של המלצות מעשיות לפיתוח קהילתי.

491. על החשיבות של יצירת קהילות הטרוגניות נכתב בהרחבה בספר 'יושביה עליה', פרק ו - יישוב הומוגני או הטרוגני, סע' ה - ויהיו עניים בני ביתך (עמ' 164-162).

492. תודתנו לרב ד"ר אהרן אריאל לביא על כך ששיתף אותנו בידיעותיו ובניסיונו בנייהול רשת הקהילות המשימתיות הבינלאומית "הקהל".

ג. מן הניסיון המצטבר בבינוי קהילתי, עולה שרק מיעוט מן הניסיונות ליצור קהילה באופן עצמאי יצליחו לשאת פירות; וכאשר הדבר נעשה בליווי מקצועי מתמשך, אומנם סיכויי ההצלחה עולים מאוד, אבל בכשליש מהמקרים זה לא מביא להצלחה משמעותית. וקל וחומר שלא ניתן להבטיח הצלחה בקבוצות שאינן מבקשות להקים קהילות.

ד. ישנו קושי מובנה למנגנון של המדינה לוותר על סמכויות ותחומי פעולה לטובת גורמים אחרים.<sup>493</sup>

ה. לקהילות מגובשות יש לא רק יתרונות אלא גם חסרונות. חלקם כלפי פנים - עריצות או שחיתות, וחלקם כלפי חוץ - כאשר התגבשות פנימית של הקהילות יוצרת ניכור כלפי מי שמחוץ לקהילה ומחלישה את המכנה המשותף של כלל האוכלוסייה.<sup>494</sup>

ו. הטלת האחריות על המשפחה ועל הקהילה יוצרת 'רשת ביטחון' שידוע מראש שיהיו בה 'חורים', אלא שבכך היא מטילה על כל אדם את האחריות לפעול כדי להיות חלק אורגני ממשפחה ומקהילה, ומטילה על כל חברי המשפחה והקהילה את האחריות לעזור לאחיהם ולשכניהם. אבל הכול יודעים שגם בתרחיש האופטימי ביותר, זה לא יקרה בכל מקום. תמיד יישארו אנשים בודדים, ותמיד תהיינה משפחות וקהילות שלא תיקחנה על עצמן את האחריות הנדרשת.

ז. תהליך הבנייה המחודשת של הקהילות הוא ממושך. במהלכו צפוי מצב שבו המדינה תוריד את רמת האחריות שלה, עוד לפני שיהיה מי שייקח את האחריות המלאה על שכמו. הדבר מעלה שאלה ערכית כבדה: האם נכון לשלם את המחיר הזה, שבו במשך זמן בלתי ידוע יישארו עניים ללא סיוע, כדי להחזיר את האחריות לידי הקהילה, או שבהינתן שזה מה שצפוי לקרות, עדיף להשאיר את האחריות בידי המדינה?

## 7. שביל הזהב - למעשה

ככל הנראה, במציאות זמננו, אין אפשרות מעשית להקמה מחודשת של המבנה הקהילתי במלואו,<sup>495</sup> וודאי שאי אפשר יהיה להטיל על הקהילות את מלוא האחריות החברתית.

493. כתב על כך ג'ון קרול, במאמרו "אחרית דבר - המדינה והקהילה המתפוגגת", המסכם את הספר 'החתירה לקהילה' (עמ' 307-308).

494. הדוגמה הקיצונית לכך היא ה'רב תרבותיות', שלניתוח הנזקים שלה מוקדש ספרו של הרב יונתן זקס, 'הבית שאנו בונים ביחד'. בשאלת הקהילות הוא דן בעמ' 111-106. הוא מעלה שם את המתח שנוצר בין טיפוח הקשרים הפנימיים בתוך הקהילה לבין טיפוח הקשרים החיצוניים שבינה לבין קבוצות אחרות. להתמודדות עם מתח זה הוא משתמש בהמשגה של פרופ' רוברט פטנאם, שמציג שני מונחים משלימים של 'הון חברתי': 'הון מחבר' - כלפי פנים, ו'הון מגשר' - כלפי חוץ.

495. ג'ון קרול, שם (עמ' 310-309).

אומנם ברמה העקרונית, האחריות מוטלת בראש ובראשונה על הקהילה; אך כדי לממש את זה נדרש תהליך ממושך של בינוי קהילתי בכל רחבי המדינה, שלא יצליח בכל מקום. לא נכון יהיה לבצע את התהליך הזה במהפכה מהירה.<sup>496</sup> הוא מחייב צעדים מדודים, איטיים וזהירים, תוך בחינה של התוצאות והפקת לקחים תמידית, מתוך מודעות לכך שעלולים להיות לו מחירים לא פשוטים בדרך.<sup>497</sup>

ומאחר שרישות מלא של המדינה בקהילות חזקות ומגובשות אינו נראה ריאלי בטווח הנראה לעין, לא נכון יהיה להפקיר לגורלם את אלה שלא יהיו מאוגדים בקהילה או את חברי הקהילות דלות המשאבים; ועל כן יהיה נכון ללכת בדרכי ביניים, גם אם אינן מושלמות. מה שיהיה נכון הוא לנקוט בדרכים מתונות יותר ופחות יומרניות. וכך כותב הרב חיים נבון במאמרו "אחוזה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10, עמ' 124-123):

לא נוכל היום לבנות קהילות שתהיה להן העוצמה שהייתה לקהילות ישראל לפני מאות שנים. אך אפשר לשפר מאוד את מצבן הנוכחי של הקהילות. ככל שתיתן יותר אחריות להתאגדויות מקומיות של הורים, למנהלות שכונתיות ולרשויות המקומיות, וככל שנשיב יותר תחומי אחריות שנתפסו על ידי מערכת הרווחה הממשלתית למערכות קהילתיות ומקומיות, כך תתחזקנה הקהילות ויתחזקו הנעזרים בתמיכתן.<sup>498</sup>

מה שאפשרי בכל זאת הוא שילוב של שני כיוונים: האחד הוא שיתוף פעולה בין המדינה לבין גורמים בקהילה הפועלים באופן וולונטרי. והשני הוא העברת מרכז הכובד של העשייה החברתית מן המדינה אל הרשויות המקומיות, שהן קרובות יותר ל'קהילה' מאשר ל'מדינה'.<sup>499</sup> יש יתרון גדול בשילוב של גורמים מתנדבים בקהילה עם פעילות של המדינה והרשויות המקומיות. החלק של המדינה יתן את יתרון הגודל ויסייע בחלוקת משאבים הוגנת, והחלק של הקהילה והגופים האזרחיים יוכל לתת את ההיכרות הבלתי אמצעית ואת הקשר האישי.<sup>500</sup>

496. על הזהירות הנדרשת ממהפכות, עי' עין איה (ברכות ט, קלז; שבת א, לב; שם ט, כד). ולעומת זה - בשמונה קבצים (א, שכא). נכתב על כך בהרחבה במאמר 'אורות החברה' פרק ו, 'וחי אחיך עמך', עמ' 127-128.

497. היה מי שהעריך את הרעיון ליצירה מכוונת של ואקום בשורה ארוכה של שירותים חברתיים, מתוך הערכה שזה מה שיביא ליצירת קהילות. רעיון זה מעלה שאלה עקרונית מאוד. גם אם ניתן יהיה להוכיח שהוא ישיג את התוצאה הרצויה, צפוי שתהליך זה ייקח שנים רבות, ובשלב ביניים זה, רבבות נזקקים יישארו ללא מענה הולם. האם דעת התורה נוחה מזה? עד כמה מותר ונכון לנקוט מדיניות שכתוצאה ממנה יסבלו פרטים רבים בטווח הקצר, ויהיו כאלה שיסבלו גם בטווח הארוך, כאשר המטרה שלה היא יצירת חברה בריאה יותר?

498. וכך גם בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 130).

499. יש לתת את הדעת על כך שבמצב החוקי הנוהג כיום, הרשויות יונקות את סמכותן מן המדינה ולא מן הציבור שגר בשטחה של הרשות. עי' בספרו של הרב רועי ז"ק, 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 196 הע' 5).

500. ד"ר שי בן יוסף כתב לנו, שכדי ליצור מחדש את הרשתות הקהילתיות, מומלץ לפעול בשילוב של פעילות נמרצת לבינוי קהילתי, תוך גיוון אופני ההתקשרות הקהילתיים, שלא יהיו דווקא על בסיס

נרחיב יותר על מקומה של הרשות המקומית. בשונה מקהילה, שלא תמיד ברור מי שייך אליה, השייכות של כל אדם למקום מגוריו היא ברורה ורשומה בתעודת הזהות שלו. ובניגוד לקהילה, שאין לה אמצעים לכפות את חבריה לשאת יחדיו בעול הצדקה הציבורית, השלטון המקומי גם מחזיק בסמכויות כפייה - הוא יכול לחוקק חוקי עזר עירוניים ולגבות ארנונה והיטלים שונים גם בכפייה. ואם נבקש ללכת בדרך זו, יהיה צורך לחזק מגמות שכבר קיימות, ולהעביר יותר מרכיבים של האחיות החברתית מן המערכת הריכוזית של המדינה אל הרשויות המקומיות. לעומת זאת, יש להעיר שמאחר שמדובר ברשויות המשרתות אוכלוסייה גדולה, לא נוכל למצוא בהן את היתרונות שיש בקהילות קטנות שבהן 'כולם מכירים את כולם', ובעצם מדובר בסוג של 'מדינות קטנות'.

דרך זו תחייב להעניק חופש פעולה מסוים לשלטון המקומי ולמחלקות הרווחה שבתוכו, שצריכות להיות מוכשרות לטיפול בעוני. העובדים במחלקות אלה ינסו לתת מענה אישי בהתאם לאופי המשפחה הנזקקת, סיבות העוני ותוצאותיו, וכן הסביבה החברתית שבה אותה משפחה חיה. על המדינה לתקצב פעילות זו, בייחוד ברשויות מקומיות מעוטות הכנסה, ו/או מרובות במקרי רווחה.

בשנים האחרונות עולים רעיונות של ביזור אחריות המדינה לרווחה והעברתה לרשויות המקומיות. בנייר מטה שהוכן ע"י מחלקת המחקר של משרד הרווחה בשיתוף מכון מנדל,<sup>501</sup> מעלים הכותבים הצעה למודל משולב שבו תהיה למדינה אחריות לקיום בסיסי ולשלטון המקומי אחריות לקומה נוספת שתבוצע ע"י מחלקות הרווחה וינתן בה חופש פעולה תקציבי. נראה שמודל זה עשוי לענות היטב על שתי נקודות שעלו בדברינו עד כה. ראשית - לאפשר ליוזמי פרטני למשפחות עניות, כדי לעזור להן באופן גמיש ומותאם לצרכיהן. שנית - הפרדה תודעתית בין אחריות המדינה שהיא לקיום בסיסי, שהיא יחסית קשיחה, לשאיפה ל'די מחסורו' שתלויה באפשרויות וברצון של הציבור.

גיאורפי. ובמקביל, ליצור מבנה המקדם שותפות בין המדינה והרשויות המקומיות לבין קהילות, מוסדות ציבוריים וארגוני חברה אזרחית, בשורה ארוכה של שירותים חברתיים, כגון: דיר מוגן בקהילה לאנשים עם מוגבלות, מנגנונים לקידום צעירים ותעסוקה, כגון: מרכזי צעירים ו"מעברים" מתוך הערכה שזה מה שיחזק את יכולות הקהילות לצד שיפור השירות. גישה זו מובילה כיום בתחום ההערכות לחירום ובפרויקטים קהילתיים כגון: "קהילה לדורות" ו"קהילה מיטיבה". לצד זה ניתן להפעיל מודל שבו המדינה והרשויות מקומיות פועלות באופן משולב עם ארגוני חברה אזרחית וארגונים עסקיים, באמצעות הפרטה, מכרזים ותמיכות. מודל זה מאוד נפוץ בעולם הטיפול באנשים עם מוגבלות וכדו'. הצעות ברוח זו מופיעות גם בפרסומי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 424, "תחזית קיימות לישראל 2030", ובמאמרו של ד"ר שי בן יוסף, "התחדשות קהילתיות יהודית אתגר לנוכח הפוסט-מודרניזם" ('אקדמות' יג, עמ' 103-130), בעיקר בפרק ה - "מודל להתחדשות קהילתית יהודית בישראל", ובאפילוג - "בשדה המעשה".

501. 'שלטון מרכזי, שלטון מקומי, ומדיניות הרווחה בישראל' (2000), באתר משרד הרווחה והשירותים החברתיים.



על כך יש להעיר, שאכן בעבר היה מקובל לתת בידי מחלקות הרווחה תקציב גדול לשימוש גמיש, על פי הצרכים הייחודיים של כל אחד מן הפונים. אולם מדיניות זו נפסקה משתי סיבות עיקריות: (א) חשש משחיתות, כאשר בעלי תפקידים ברשויות השתמשו בכספים "גמישים" אלו להעדפת מקורבים. (ב) אלימות שהופנתה כלפי עובדים סוציאליים מצד פונים שלא זכו למענה שלדעתם היה מגיע להם. מסיבות אלו הוחלט לצמצם מאוד את התקציבים הגמישים העומדים לרשות מחלקות הרווחה, וכל התשלומים הועברו לידי הביטוח הלאומי.

אחר כל הדברים האלה, כמו בכל שיטה ובכל מערכת, כנראה יישארו 'חורים' שלא יכוסו ע"י גוף ממלכתי כזה או אחר, וכאן תפקידם החיוני של הקהילה וגורמי הסיוע הפרטיים, הגמישים יותר באופיים. לכן, מחלקות רווחה הזקוקות למשאבים לשם מתן מענה ייחודי, פונות לקרנות צדקה הפועלות בקהילה שהעומדים בראשיהן מכירים מקרוב הן את עובדי הרווחה הן את המשפחות הנזקקות, ובכך ניתן פיתרון שמשלב את שתי הדרכים גם יחד.

## 8. לקחי מלחמת 'חרבות ברזל'

חולשתה של המדינה בדאגה לאזרחיה עלתה בעוצמה רבה במלחמה שפרצה בשמחת תורה תשפ"ד. בשל מחדל מודיעיני חמור, שלא צפה את התקפת החמאס ואת היקפה, נותרו יישובים רבים בעוטף עזה ללא הגנה אפקטיבית של צה"ל. יישובים שהקימו כיתות כוננות גדולות, חמושות ומאומנות היטב, מתוך לקיחת אחריות אישית וקהילתית, התמודדו עם ההתקפה בהצלחה רבה יותר מיישובים שסמכו על הצבא.

כך היה גם בטיפול בקהילות של יישובי העוטף שפוננו לבתי מלון. מרכיבים רבים בעזרה של המדינה הגיעה באיחור וסבלו מכשלים ביורוקרטיים קשים. התארגנות מהירה של מתנדבים וארגוני חברה אזרחית, לצד התארגנות פנימית של הקהילות עצמן לעזרה הדדית ולגיוס עזרה חיצונית, נתנו מענה בתחומים רבים שבהם המדינה כשלה או השתתה. מצד שני, בפעילות האזרחית ניכרה שחיקה לאורך זמן, וגם לא עמדו לרשותה סכומי העתק שנדרשו לשיכון המפונים בבתי מלון למשך חודשים ארוכים. כמו כן, ניכר היה ההבדל בין מפונים מיישובים מגובשים וחזקים, בעיקר מן הקיבוצים, לבין מפונים שבאו מן הערים, שבהן לא היו קהילות מגובשות. חשיבותה של ההשקעה בבינוי קהילתי היא אחד הלקחים החשובים של מלחמה זו.

## 9. במבט לעתיד

ברמה העקרונית, יש לעשות כל מאמץ כדי לקדם את הצדקה הקהילתית בכל רחבי המדינה וליצור מדיניות רווחה שתשלב בין המדינה לבין הקהילה. הדבר נדרש ביתר שאת לאור התפתחויות אפשריות, שבכוחן להביא לקריסתה של מדינת הרווחה - תרחיש שעמד עליו חוקר העתיד פרופ' דוד פסיג, בספרו 'צופן העתיד - מבחן העתיד של ישראל' (פרק 31). לאור זה הוא ממליץ (עמ' 215):

האתגר החשוב מכול הוא להתחיל לעצב מוסדות ושירותים תחליפיים לאלה הקורסים או העומדים לקרוס. אחרי ככלות הכול, לשירותים של מדינת רווחה תהיה חשיבות רבה גם אחרי שהמוסדות וההתאגדויות הבלתי יעילים הקיימים כיום יקרוסו...

בשלב הביניים יהיה צורך לגבש מחדש שירותי רווחה קהילתיים המבוססים על מגוון אין סופי של התנדבויות אישיות מצד אחד, ומחויבויות קהילתיות מצד שני. קהילות יתארגנו לאתר את הנחשלים האוטנטיים, את הזקוקים לתמיכה ואת הראויים להעצמה, ורק על סמך היכרות אישית עם הנצרכים באמת - יספקו את העזרה הדרושה. לפיכך, נכון כבר כיום לפתח מוסדות קהילתיים שימפו באמינות את צורכי הקהילה, יאתרו את חסרונותיה ויחשבו את חלוקת המשאבים בתבונה וביעילות.

כל זמן שלא תימצא הדרך לשינוי משמעותי במציאות הקיימת, הדבר הנכון הוא להטיל חלק גדול מן האחריות החברתית על המדינה, למרות שמצב זה אינו רצוי ברמה העקרונית ויש לו חסרונות רבים גם ברמה המעשית (עמדנו על כך בפרקים הקודמים). אולם התפיסה הבסיסית היא שברמת הקהילה, האחריות הראשית מוטלת על המשפחה, כאשר על קופת הצדקה הקהילתית מוטלת האחריות השנייה למי שאינו יכול להסתייע בקרובי משפחתו. וכן ברמת המדינה, האחריות הראשית צריכה להיות מוטלת על הקהילה, ועל המערכת הממלכתית מוטלת האחריות השנייה למה שאין בכוחה של הקהילה לבצע ביעילות.<sup>502</sup>

כפי שכתבנו לעיל, אין הכרח לראות את האחריות הזאת של המדינה כחובה אולטימטיבית אלא בעיקר כערך מוסרי, ולכן יש מקום רב לגמישות בכל הנוגע ליישום של ערך זה. ואז, לפי צורכי השעה, נכון יהיה לבחור תמהיל מאוזן של פעולות - חלקן ישירות, לרווחתם על העניים, תוך שימוש בסמכותה של המדינה לגבות מיסים ולגבש מדיניות רווחה, וחלקן עקיפות - בחינוך המטפח מידות טובות, בעידוד יוזמות חברתיות ובהטלת אחריות על מגוון של גורמים ברשויות המקומיות, בקהילות ובמגזר השלישי.

502. הגדרה זו לקוחה מספרו של הרב חיים נבון, 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 130).



שער שלישי

**עקרונות  
למדיניות חברתית**





## שער שלישי

# עקרונות למדיניות חברתית

בשער הקודם נידונה אחריותה המדינה לדאוג לקיום בכבוד של אזרחיה לעומת אחריותה של הקהילה. בשער זה ייבחנו היבטים היישומיים של הגישה היהודית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהלכה.

בג"ץ 'קיום בכבוד' הכיר בזכות של כל אדם לקיום בכבוד כזכות חוקתית. משמעות קביעה זו היא שלדעת השופטים, חובת המדינה לספק רווחה אינה תלויה בנסיבות הכלכליות שבהן היא נתונה ובסדרי העדיפויות הנראים בעיני הרשות המחוקקת והמבצעת. החלטות של גופים אלה הסותרות חובה זו, כפי שתפרש ע"י בית המשפט, דינן להתבטל לדעתנו. התפיסה העומדת בתשתית הפסיקה כוללת בתוכה שלוש הנחות: האחת - קבלת הצדקה היא זכות יסוד של העני. השנייה - מימוש זכות זו הוא חובת המדינה. והשלישית - היקפה של זכות זו הוא מוחלט ואינו נתון לשיקול דעתה של המדינה.

ההנחה השנייה נידונה בהרחבה בשער הקודם, וכאן המקום לעסוק בהנחה הראשונה ובהנחה השלישית.

### יב. הצדקה כזכות של העני

כפי שנזכר במבוא לספר, פסיקת בג"ץ מתבססת על תפיסת הצדקה כ'זכות' של העני, שאותה הוא יכול לתבוע מן המדינה ככל בעל חוב התובע את מי שחייב לו. תפיסה זו משליכה ישירות על שאלות מעשיות רבות.

למדינת ישראל אין משאבים מספיקים משלה, והיא מתקיימת מן המיסים שאותם היא גובה מן האזרחים. בבסיס מדינת הרווחה עומדת ההנחה שיש לציבור סמכות, ואף חובה, לקחת מן הפרט רכוש שהשיג ביושר, בעמל כפיו, ולחלקו לאחרים הזקוקים לו. הוגים קפיטליסטים מתנגדים להנחה זו מבחינה מוסרית. כדוגמה ניתן להביא את דבריו של פרופ' רוברט נוזיק, שטוען שאסור למדינה לגעת ברכוש שצבר אדם ביושר. לגישה זו, למדינה מותר לגבות כסף רק עבור מה שנדרש לקיומם הבטחוני והפיזי של אזרחיה, וסיוע לחלש צריך לבוא אך ורק מנתינה וולונטרית של בעל הממון.<sup>1</sup>

1. הדברים לקוחים מתוך מאמרו של פרופ' משה הלינגר, "תרומתה האפשרית של המסורת הפוליטית היהודית לתפיסת צדק חברתי" (המסורת היהודית הפוליטית לדורותיה, עמ' 531). ועי' עוד בספרו של פרופ' ברוך זיסר 'על ימין ועל שמאל' (עמ' 116-122).

החובה המוטלת על כל אדם לתת צדקה לעני מפורשת בתורה כמה וכמה פעמים, ולא זו בלבד, אלא שכופים על הצדקה (לעיל, פרק ב). הלכה זו אינה מחייבת את המסקנה שזוהי זכות של העני. וכך כותב הרב עדו רכניץ, במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ב ('תחומין' לט, עמ' 304):

ישנן חובות שאין בצדן זכויות תביעה. הדוגמא המובהקת היא החובה לשמור מצוות שבין האדם למקום. זו חובה שניתנת לאכיפה על ידי בית הדין, אבל היא איננה זכות של פרט. לאף אדם אין זכות לתבוע מחברו לשמור מצוות (אם כי חובה עליו להפרישו מעבירה), אולם בית הדין רשאי לאכוף על הפרט לבצע את חובתו לשמור מצוות.<sup>2</sup>

לעומת זאת, כותב הרב ד"ר יצחק ברויאר, כשהוא מתייחס למתנות העניים שבשדה (נחליאל, עמ' שד):

איני חושב שהמתנות האלה הספיקו לתת לעניים די פרנסתם, אולם יש כאן מעין הפגנה... לעניים יש זכות לצדקה והם באים ונוטלים על כורחם של הבעלים... נגד כל אנוכיות קפיטליסטית.

וכאן עלינו לשאול: האם יש לראות את העניים כבעלי זכות לקבלת הצדקה שהתורה חייבה לתת להם?<sup>3</sup>

## 1. "גוזל את העניים"

את הטענה שהצדקה היא זכות של העניים ניתן לבסס על המושג 'גזל עניים'. וכך נאמר במשנה (פאה פ"ה מ"ו):<sup>4</sup> "מי שאינו מניח את העניים ללקוט או שהוא מניח את אחד ואחד לא או שהוא מסייע את אחד מהן - הרי זה גוזל את העניים. על זה נאמר (משלי כב, כח; כג, י), 'אל תסג גבול עולים'".<sup>5</sup> כלומר, לבעל הבית אין זכות להחליט איזה עני ילקט משדהו או לסייע לאחד מהעניים. כמו כן, הגמרא (חולין קלא, ב) דורשת מן הכתוב "לעני ולגר תעזוב אותם" שבכל מתנות עניים שבשדה אין לבעלים טובת הנאה, כלומר, אין לבעלים זכות לתת לעני מסוים.<sup>6</sup>

2. פרופ' בנימין פורת, בספרו 'צדק דלים' (עמ' 87), דן באופייה של מצוות צדקה, אם אכן יש לראותה כמצווה שבין אדם למקום או כמצווה שבין אדם לחברו.

3. בשאלה זו דן בהרחבה פרופ' בנימין פורת במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק ד ('משפטים' נא, עמ' 413-403).

4. וכן בגמרא (שבת כג, א): "מפני גזל עניים, שלא יראה בעה"ב שעה פנויה ויאמר לקרובו עני הרי זו פאה".

5. בפסוק כתוב "עולם", והמשנה דורשת "עולים".

6. בדומה לדברי המשנה כתב רש"י (בבא קמא ז, א ד"ה מי שהיו), בנוגע לאדם שיש לו מאתיים זוז ולוקח לקט, שכחה, פאה או מעשר עני: "דלאו עני הוא ונמצא גוזל עניים".

7. עי' בחידושי אנשי שם (על המשנה שם) שמדייק מדוע המשנה נזקקת ללמוד מן הפסוק במשלי ולא מסתמכת על דרשת הגמרא בחולין מהפסוק בתורה.

כל זה הוא דין מיוחד במתנות העניים שבשדה. בצדקה, לעומת זאת, ההלכה שונה: יש לנותן טובת הנאה, והוא רשאי לקבוע למי ייתן את כספי הצדקה שלו וכמה.<sup>7</sup> כלומר הצדקה נתפסת כשייכת לבעלים הנותן אותה לעני.

למרות זאת, מצאנו את המונח 'גזל עניים' גם בקשר לצדקה. בגמרא (שבת קיח, א) נאמר שעני שבא לעיר, נותנים לו מזון ליום השבת, אבל לא ליום ראשון. בהסבר הדבר כותב הרמב"ן (ד"ה אין פוחתין): "שכיוון שעכשיו אינו צריך לשבת אלא שני סעודות, מוטב שיאכלנה ונפרנס אותו בשעתו ולא ליתן לו עכשיו יותר מדאי לצורך אחד בשבת. ואפשר שהטעם מפני **גזל עניים**, שמא לא יהיה מצוי לעניים אחרים".<sup>8</sup> מכאן ניתן להסיק שכל קיפוח של עני הזקוק לעזרה נקרא 'גזל עניים', מפני שבכך נפגעת זכות ממון ממשית שיש לו; אלא שאין הוכחה מכאן שכל צדקה היא זכות משפטית של העני, מפני שסוגיה זו עוסקת בחלוקה מן הקופה הציבורית המיועדת לעניים, וייתכן שכספים אלו שייכים להם גם לפני שחולקו, ולכן יש בהם 'גזל עניים'.<sup>9</sup>

במרדכי (בבא בתרא פרק א רמז תק) יש דיון על 'גזל עניים' גם בכסף שעדיין לא הופרש לצדקה ולא הופקד לקופה הציבורית. שם שאל ר' יהודה בר' קלונימוס את רבנו אפרים, האם מי שיש לו מאתיים זוז רשאי לקבל צדקה. והוא מפרט את השאלה:

**אם יש לדמות ללקט שכחה ופאה ומעשר עני או שמא אין דומה, כי בהכי גוזל העניים הוא;** דבעל הבית לא יתן להם עוד, ונמצא שנטילתו גזל עניים הוא. אבל צדקה, **אינו גוזל בזה העניים**; דאם נתן לו בעה"ב חייב ליתן גם לאחרים, ואם ממעט את מתנתם שע"י מתנתו ממעט מתנה אחרת - אין בזה גזל. וגם לקט שכחה ופאה של עניים הוא, אבל מעות שהוא נוטל אינם של עניים.

על כך השיב רבנו אפרים:

דוודאי מי שאינו צריך ליטול ונוטל - **גוזל העניים**, שהרי אותו בעה"ב שנתן לו לא יתן לעניים אחרים, שאומר כבר נתתי לאחר; נמצא אותו שלקח גוזל לזה.<sup>10</sup>

וכן דעת הרדב"ז (תשובה מכת"י, ח"ח [או"ח, יו"ד] סי' קעב). וכך כותב גם המשנה ברורה בהלכות פורים (או"ח סי' תרצד ס"ק י) לגבי מי שנותן את מעות פורים לעניים גויים:

אבל בעיר שלא הורגלו עדיין בכך, זה הנותן פרוטה לעכו"ם **גוזל לעניים** ומראה בעצמו כאילו מקיים בהם "ומתנות לאביונים".

7. מרדכי (שבועות רמז תשסז, בבא מציעא רמז רמא); שו"ע (חו"מ פז, לה). וכך עולה משו"ע (יו"ד רנא, ה). פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק ד, 2, ('משפטים' נא, עמ' 408, הע' 117), כותב שאדמת ארץ ישראל שייכת באופן ממשי לקב"ה (עני' ויקרא כה, כג), ולכן יש לעניים זכות ממונית של ממש במתנותיהם. וזה בשונה מכסף ומיטלטלין, שבעלותו של האדם עליהם חזקה יותר.

8. וכן דעת הר"ן בחידושו שם (ד"ה אין פוחתין).

9. השאלה למי שייכים כספי הצדקה שנאספו וטרם חולקו - לעניים, לתורמים, או לקופה הציבורית בתור ישות עצמאית, נידונה לעיל, פרק ג, 5-6.

10. וכך מובא שם במרדכי גם בשם האו"ז.

לעומת זאת נכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ספר סיני וליקוטים סי' שמב, תתקמ"ח-ח, אות ב):

ומי שיש לו מאתיים זוז אם יכול ליטול צדקה, אם יש לדמות ללקט שכחה ופאה, או שמא אינו דומה בלקט שכחה ופאה, [כי בהני גוזל העניים הוא, דבעל הבית לא יתן להם עוד ונמצא שנטילתו גזל עניים הוא; אבל צדקה אינו]<sup>11</sup> גוזל את העניים, דאם נתן לו בעל הבית חייב הוא ליתן לעני אחר, ואם ממעט מתנתו אין בזה גזל. גם לקט שכחה ופאה של עניים הוא, אבל מעות שנוטל אינם של עניים.

לדעתו המושג 'גזל עניים' אינו שייך לממון שהאדם הפרטי מייעד לצדקה.

אולם, ייתכן שככל שמדובר בכספי הצדקה של האדם הפרטי, אין מחלוקת הלכתית של ממש בין הראשונים, ומסתבר שגם אלה שמשתמשים במונח 'גזל עניים' משתמשים בו כמונח מושאל, ואין כוונתם לגזל במונח המשפטי החמור הניתן לתביעת נזיקין בבית הדין;<sup>12</sup> ולכן לא ניתן לבסס עליהם את זכות העני לתבוע צדקה מן העשירים.

טענה עקרונית עולה במאמרו של הרמ"צ נריה "צדקה של חסד וצדקה של משפט" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 78-76). הדיון הוא במקור לכך שגם גויים מצווים לתת צדקה (והראיה - מהפיכת סדום). והוא כותב:

מצוות צדקה של בני נוח איננו מצווה באנפי נפשה, אלא... הריה חלק מהדין שנצטוו עליהם בני נח, וכלולה בתוכם. והדברים נראים, דכיוון דאין כאן צד חיוב מטעם נדיבות לב, אלא מצד ההכרח להחזיק יד עני, הנה סוג צדקה זה כלול ב'משפט'.<sup>13</sup>

הרב נריה מביא שם את דברי ספר 'לבנת הספיר' (מובא ב'תורה שלמה' בראשית יח, יט אות ר):

ובכלל הדין ומשפט, צדקה לפרנס העניים. משל למלך שהיו לו בנים גדולים וקטנים, חכמים וטפשים. נתן הממון ביד הגדולים וחכמים לפרנס את הקטנים וטפשים, וכי לא יהי להו גזלנים.<sup>14</sup> וכתוב (בראשית ב, טז): "מכל עץ הגן אכול תאכל... קרי ביה 'תאכיל', פירוש [תאכיל] לכל הצריך לו, והם [אנשי סדום] מנעו מזוני מעניים."<sup>15</sup>

11. התוספת במקור.

12. לדוגמה שו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתעב); שו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשיד), ועוד.

13. הוא מביא לכך ראיה מדברי המהרש"ם (תכלת מרדכי פרשת בראשית, נר מצווה אות י) והאדר"ת (בספרו 'תשובה מיראה' על הרמב"ם, הל' מלכים פ"י ה"י).

14. עי' לקמן, סעי' 5.

15. התוספות בסוגריים מרובעות, במאמרו של הרב נריה.



והוא מביא שם דברים דומים בשם הרא"ז מלצר:<sup>16</sup>

בא הכתוב ללמדנו שישנה צדקה שהיא עצמה בגדר של משפט, וזהו מה שעשה אברהם אבינו... שלימד ברבים ושינן לכל באי עולם שמחוץ לצדקה של חסד (שבה לא נתחייבו בני נח) קיימת גם צדקה של משפט, ומניעת צדקה זו היא כמו גזל ממש.

ומכאן שהצדקה היא חובה משפטית כמו כל חוב כספי אחר.

בשאלה אם לראות את הצדקה כזכות של העניים דנו פוסקים בדורנו.

הרב אליהו בקשי דורון כותב במאמרו "אב שוויתר על זכויותיו מבנו" (שו"ת בנין אב ח"א סי' מה):<sup>17</sup>

אין מועילה בזה מחילת האב, שצדקה אינה זכות של האב או של הקרוב לתבוע הצדקה או לקבלו מקרובו, אלא היא חובה על הקרוב.

הרי"ד סולובייצ'יק (רשימות שיעורים בבא קמא ז, א) סובר שאין 'גזל עניים' אפילו בממון הנמצא בקופת הצדקה הציבורית, והוא מחלק בינו לבין מתנות העניים שבשדה:

וכבר ביארנו בשיעורינו<sup>18</sup> שיש שתי הלכות במעות צדקה: (א) חלות קניין לשבט העניים; (ב) חלות מצווה שחלה בחפצא של צדקה שינתן לעניים.

והנה מצוות "והחזקת בו" (ויקרא כה, לה) מהווה מצוות גברא לעזור לעשיר עשוק שמך. ובכן... סוברים שהעברת ממון צדקה שיש בו קניין לשבט עניים לעשיר שמך היא בבחינת 'גזל עניים'. לפיכך אסרו לתת לקט שכחה פאה ומעשר עני לעשיר לצורך מצוות "והחזקת בו". אך יש להסתפק מהי דעתם בנוגע להשתמשות בתמחוי וקופה לצורך מצוות החזקת עשיר שמך. י"ל שבקופה ותמחוי אין קניין ממון של שבט עניים, כי הממון הוא בעצם ממון בני העיר, אלא שחל דין בקופה ותמחוי שיתחלק לצורכי צדקה. משו"ה יתכן שמותר להשתמש בקופה ותמחוי גם לצורך החזקת עשיר עשוק שמך, כדי שלא יפסיד.

לעומת זאת כתבו הדיינים: הרב ז' גרז, הרב ש' דביר והרב א' שפירא (פד"ר ח"ה עמ' 339), מתוך השוואה בין צדקה לבין מתנות העניים שבשדה:

מתנות עניים אינה מצווה גרידא על הבעלים שחייבים לתת, אלא דהעניים יש להם זכות בשדה ויש להם חלק כמו שותפים... וזידיה קא שקיל; אלא דאם הבעלים נותנים הם מקיימים מצווה, אבל ביסודו העניים הם שותפים... לא המצווה גורמת לתת מתנות העניים וצדקה, אלא להיפך: התורה זיכתה חלק לעניים, אלא דאם נותנים את החלק המגיע לעניים מקיימים מצווה.

16. הוא מתבסס על אגרת ברכה של הרא"ז שנדפסה בלוח היובל של 'עזרת תורה' (עמ' 10-11).

17. וכן בספר 'דברים שיש להם שיעור' (עמ' 209), ובניסוח שונה, ב'תחומין' ג (עמ' 172).

18. רשימות שיעורים (ב"ק לו, ב, עמ' רנד).

לשאלה זו התייחס גם הרב קוק זצ"ל בעין איה למסכת שבת (ב, כז). בהסברו לדין המיוחד שיש במתנות העניים שבשדה, שאין בו שום טובת הנאה לבעלים: "על כן צריך להכיר ההשתמטות מן הצדקה **בתור גזל משפט**, ולא רק חסרון נדיבות".<sup>19</sup> אומנם הגמרא שם עוסקת במצוות פאה, אבל הרב מבהיר שהכוונה היא לצדקה בכללה: "יסוד הפאה, יש לה גם כן אותו כוח הרושם שצריך **כלל הצדקה** הישראלית לעשות בנפש. שאין הצדקה מידה של **חסד** ויתרון הנדיבות האנושית, כי אם הכרה עמוקה שהיא **חובה** ממש". ובעין איה למסכת פאה, מבאר הרב זצ"ל בהרחבה שנתנית הצדקה לעני צריכה להיות לא כמתנת חנם אלא מתוך הכרת תפקידו של העני בחברה, שבגינה ראוי לפרנס אותו.<sup>20</sup> אולם גם הרב לא התכוון לראות בכך חובה משפטית גמורה ו'גזל' במובנו החמור, אלא מחויבות מוסרית גבוהה. וכך הוא כותב בהמשך הדברים (עין איה שבת שם):

אבל יתרון יש גם כן כשהצדקה תהיה נובעת מרגש של נדיבות, מה שאינו נמצא בהיותו נובע מרגש של כוח עוז משפט... אלה שתי הרשימות של הכרת **כוח המשפט** והכרת **כוח הנדיבות גם יחד**, אע"פ שהם כמתנגדים זה לזה, מ"מ מתקשרים הם בשלול כוח הצדקה.

## 2. האם חובה יוצרת זכות נגדית?

כפי שנתבאר לעיל (פרק ב), מצוות צדקה היא חובה הלכתית שאינה מותנית ברצונו הטוב של הנותן, ועל הציבור לכפות עליו לקיים את חובתו. האם יש להסיק כי חובה זו מעידה על זכותו הקודמת של העני לקבל את הצדקה או שהחובה יוצרת זכות כזו? האם העני יכול לתבוע את הצדקה בבית הדין?

פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי" (משפטים' כרך נא, עמ' 405) מנסח את השאלה הזאת כך:

הגורם המביא למורכבות העניין הוא תכונת הקורלטיביות של זכויות וחובות, כפי שניסחה הופלד. לטענתו, חובות וזכויות הן שתי דרכים שונות לתאר אותה מערכת יחסים משפטית, שני צדדים של אותו מטבע; זכות היא לעולם תביעה המופנית כלפי בעל חובה, כשם שחובה לעולם מופנית כלפי מי שהוא בעל זכות לתביעה. זכות וחובה דומות לדלת שמצדה האחד כתוב 'דחוף', ומצדה השני - 'משוך'; בין שמושכים אותה ובין שדוחפים אותה, הדלת היא אותה דלת.<sup>21</sup>

19. הרב מרחיב על כך בעין איה למסכת פאה (סי' ב): "התורה ציוותה דווקא לעזוב לפני העניים את הפאה, והם ילקטו כאדם המלקט מתוך שדהו - להורות שהנתינה לעניים אינה בתור יתרון נדיבות והכמרת רחמים מצד הנותן, כי אם הוא **חוק ומשפט חיובי**, וזה שקצבה להם תורה הוא **ממש חלקם**".

20. עי' עין איה פאה סי' ב-ג; שבת יב, יג. וכן במאמר "אורות החברה" פרק ב, 6 (זחי אחיך עמך' עמ' 104-102).

21. על כך, עי' במאמרו של ד"ר ברוך כהנא, "על הזכות, על החובה ועל התקווה", פרק ג (שיח הראיית', עמ' 70).

תפיסה תורנית הטוענת שכל חובה מתורגמת לזכות מקבילה, ניתן למצוא אצל הרב ד"ר שמעון פדרבוש ('מוסר ומשפט בישראל', עמ' 95-93). הוא רואה את הצדקה כ"מוסר שנעתק למשפט". דהיינו, הצדקה במקורה היא וולונטרית, וחז"ל משיקולים שונים הפכו אותה לחובה משפטית הניתנת לכפייה; ומשהפכה הצדקה לחובה, הרי שהיא גם יוצרת זכות אצל העני (שם, עמ' 26).<sup>22</sup>

כך סובר גם הרב אברהם שמחה הכהן קפלן (שהיה רבה של צפת וחבר מועצת הרבנות הראשית), במאמרו "כפייה בצדקה" (בספר 'מזכרת' - קובץ תורני לזכרו של הגרי"ה הרצוג, עמ' 354-355). הוא כותב שם, שהכפייה על הצדקה אינה מדין "כופין על המצוות" (כתובות פו, ב), שהרי בכפייה על המצוות אין יורדים לנכסים וגוברים ממון, והכפייה כאן היא "דין מסוים של כפייה בצדקה". לדעתו, במצוות צדקה יש **זכות של התובע**, ולכן ניתן לכפות בה את האדם גם בממונו, כשם שניתן לעשות זאת בפריעת בעל חוב.

הרב יעקב אריאל, במאמרו "צדק צדק תרדוף" ('אמונת עתיד' 104, עמ' 134), מבחין בין הצדקה הפרטית לבין הצדקה הציבורית, וכותב:

מאותה נקודת מוצא של רגישות מוסרית, לא נצא ידי חובה בצדקה התנדבותית בלבד, אלא גם בצדק חברתי כולל ומחייב. הצדקה ההתנדבותית היא חובת הנותן מרצון, והצדק החברתי הממוסד הוא זכות המקבל. כל אחד משלים את חברו.

פרופ' בנימין פורת, במאמרו שם (עמ' 409 ואילך), טוען שמעיון בהלכות צדקה עולה שבתנאים מסוימים ישנה זכות של העני, והוא מביא לכך מספר ראיות.

ראיה ראשונה מביא פרופ' פורת מדברי הרדב"ז (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י), שכתב: "מצוות עשה של צדקה שיש בה תקנה לעניים, והרי הוא כחוב עליו; וכופין אותו לפרוע חובו ויורדין לנכסיו כאשר עושין למי שמסרב לפרוע החוב אשר עליו". מדברים אלו אכן ניתן להוכיח שמוטלת על העשיר חובה שכופים עליה, כמו שכופים לפרוע חוב מדין "פריעת בעל חוב מצווה" (כתובות פו, א), אולם לא ניתן להוכיח שחובה זו יוצרת זכות תביעה ברמה המשפטית. לעיל (פרק ב, 5) ביררנו את דעת הרדב"ז, והסקנו שהכפייה נובעת מן הצדקה הציבורית, ומכאן שאינה מגדירה מחדש את הצדקה האישית כחובה משפטית הנובעת מזכות של העני.

ראיה שנייה לזכות התביעה של העניים הוא מביא מדברי קצות החושן (ס" רצ ס"ג, הובאו לעיל פרק ב, 2), שכתב: "בצדקה אית ביה שעבוד נכסי ליתן ממנו לצדקה, וא"כ **ממון עניים גביה** [=אצלן] הוא, כאילו חייב להם חוב ממש - א"כ זה שאנו כופין אותו, היינו להחזיר לעניי עולם מה שחייב להם". במבט ראשון ניתן היה להבין מלשונו

22. על כך עי' בהרחבה במאמר "לא בעל זכות, האדם הראוי לטוב", פרק ד (שיח הראיות, עמ' 115-118).

של קצות החושן, שהצדקה היא זכות משפטית גמורה של העני, ולכן נכסי העשיר משתעבדים לנתינתה.<sup>23</sup> אולם, מעיון בכלל דבריו לא נראה כן, משום שהוא אומר שיש שעבוד נכסים גם במצוות נוספות שאינן קשורות לעניים, כמו פדיון הבן ועולת יולדת,<sup>24</sup> והוא כותב כך גם לגבי צדקה שמקורה בנדר שנדר האדם, שהחובה לשלם אותה בוודאי אינה נובעת מזכות כלשהי שיש לעניים.<sup>25</sup> נראה שכוונת הקצות היא שהתוצאה של שעבוד הנכסים היא חוב כלפי העניים, אולם לא עולה מכאן שנובעת מכך זכות תביעה.<sup>26</sup>

על כך כותב הר"ש דיקובסקי ('לב שומע לשלמה' ח"א סי' לב פרק א, עמ' תקכח) בדעת הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"י), הסובר שירידים לנכסיו רק בפניו, על פי קצות החושן (שם, וסי' לט ס"ק א): "הרמב"ם סובר שבצדקה אין שעבוד נכסים, ומה שירידים לנכסיו בפניו הוא לא מכוח שעבוד נכסים אלא מכוח שעבוד הגוף".<sup>27</sup>

על הבחנה זו, שבין כפייה על צדקה כזכות של העני לבין צדקה כחובה של העשיר, עמד בהרחבה הר"ד סולובייצ'יק במאמרו "הגדרתו הדתית של האדם" (האדם ועולמו' עמ' 71-70):

מהו בעצם פירוש של המושג 'צדקה'? בדרך כלל אומרים הבריות כי המילה 'צדקה' היא תרגומה העברי של המילה הלטינית 'charitas'. אולם מילה זו צריכה בעצם להיתרגם לעברית כ'חסד' ואילו 'צדקה' זהה עם המילה 'צדק', ביטוי המורה על עשיית צדק ויושר בין הבריות... 'צדק' הוא תרגומו המדויק של הביטוי הלטיני 'justicia'...

'justicia' הוא מושג משפטי, ואילו 'charitas' - מושג מוסרי... אלא שישנם שני סוגים של 'justicia'. הסוג הראשון שייך לתחום הפשוט והרגיל - אם לווה אתה מחברך כסף, צריך אתה לשלמו; והסוג השני שייך יותר לתחום היושר.

עניין היושר, עם שאינו משפטי מובהק, הריהו קרוב למושג זה, ובכל זאת אינו נכלל במושג 'charitas'... 'charitas' הוא אפוא עניין וולונטרי, והמניע הוא מוסרי לחלוטין.

23. פרופ' פורת עמד על כך גם במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי" ('משפטים' כרך נא, עמ' 409).

24. דברים דומים נאמרו ביחס למימון תלמוד תורה לבניו. עיי' לעיל, שער ראשון, הע' 82.

25. בנקודה זו נחלק עליו נתיבות המשפט (סי' שא ס"ק ו).

26. בשיעורי ר' דוד (פוברסקי; ב"ב ח, ב אות רפה) הוא כותב שדברי הקצות אמורים דווקא בצדקה ציבורית, ורק בה יש חיוב גם בנשתטה; אך מדברי קצות החושן עצמו לא נראה כך.

27. ובהסבר דעת הרשב"א (כתובות מט, ב ד"ה כי), הסובר שלא יורדים לנכסיו של העשיר, כותב הר"ש דיקובסקי (עמ' תקכז): "מצוות צדקה אינה פריעת חוב של ממון אלא קיום מצווה בממון". ובהמשך: "מהותה של המצווה אינה חוב של ממון אלא חיוב הגוף הנעשה בממון".

לאחר שהוא מביא את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, שאותם הבאנו בהרחבה לעיל (פרק ה, 2), הוא מוסיף:

ממילא דורש מאתנו המשפט לתת לכל איש לפי המגיע לו, ואילו צדקה מטילה עלינו לנהוג במידת החסד ולתת לחברך גם כשאינן מגיע לו כלום.

בזה ההבדל הגדול בין ישראל לעמים... אין אנו מוצאים בשום מערכת חוקים של בני התרבות המערבית רמז לאפשרות שיהיו כופין על הצדקה... בהלכה היהודית נתפסת הצדקה כמושג משפטי...<sup>28</sup> טובי העיר היו גובים כספים לצדקה... ומי שסרב לשלם, או התחמק ממילוי חובתו, היו גובים - בכוח ובכפייה...<sup>29</sup>

מהיכן נובע היחס הסגולי והייחודי הזה...? מקורו במודעות היהודית החזקה בדבר הערבות הקולקטיבית ואחדות הקהילה. תודעת ה'יחודי' של החברה היהודית הקיומי מטילה על כל יהודי חובה משפטית להשתתף במעשה הצדקה, שהוא סמל ואות לסולידריות בחברה זאת. החובה הזו מוציאה את ההשתתפות במעשה הצדקה ממסגרתו של 'חסד' סתם, ומכניסה את הנושא לתחום המשפטי.

ראיה שלישית מביא פרופ' פורת מדברי המחנה אפרים (הל' זכיה ומתנה סי' ח), הכותב שאם אדם אינו רוצה לתת צדקה יכולים העניים לקחת ממנו בעל כורחו, וכן אם אינו נותן לקרובו יכול קרובו לקחת ממנו בעל כורחו.

בספרו 'צדק דלים' (עמ' 112), פרופ' פורת לומד מדברים אלו של המחנה אפרים שאומנם לעני הבודד אין זכות לתבוע את בעל הבית, אבל לכלל העניים כקבוצה שמורה זכות כזאת; ולכן אם בעל הבית אינו נותן צדקה כלל - רשאי כל עני לקחת ממנו בעל כורחו.<sup>30</sup> אולם, אף שהגדרה זו אפשרית בהסבר דעתו של המחנה אפרים, היא אינה מוכחת. ייתכן שיכולתם של העניים לתבוע אינה נובעת מזכות משפטית שיש להם אלא מחובתו של העשיר כלפיהם, והעני אינו בא לתבוע את שלו אלא לבקש מבית הדין למלא את תפקידו בכפייה על המצוות. לכך יש להוסיף, שדברי המחנה אפרים הם מחודשים, ולא מצאנו ולא ראינו מי שיאמר כמוהו.

28. כדי שלא תהיה סתירה בדבריו, נראה שאין כוונתו כאן להגדיר את הצדקה כ'זכות משפטית' של העני אלא כמצווה שבית הדין כופה עליה.

29. דברים מקבילים, בניסוח אחר, הוא כותב במאמרו "הברכות ביהדות" (ימי זיכרון' עמ' 44-43, מובא לעיל, פרק ה, 2).

30. הוא חזר על הדברים גם במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק ד, 3. ('משפטים' כרך נא, עמ' 410).

### 3. ראיות נוספות לזכות העניים

אף שדחינו את הראיות שהביא פרופ' פורת, ניתן להביא ראיה לדבריו מתשובת הרמ"א (סי' לא):

הרי קמן דהגבאים יכולים לכופ על הצדקה להוציא מידו מה שאמר ליתן, כל שכן מה שמחויב ליתן... דלא יוכל לומר, לאו בעל דברים ידידי את ומיקרי צדקה דאית לה תובעים... ובלאו הכי אי אפשר לפרש להיא דכופין על הצדקה לפי דעת הפוסקים, כדפרישית.

מדברי הרמ"א משמע שבכל מקום שבו ישנה חובת צדקה המכוונת לציבור מסוים, נוצרת זכות תביעה, ובמצב זה הצדקה יוצאת מגדר 'ממון שאין לו תובעים' והופכת להיות 'ממון שיש לו תובעים'. הדברים אמורים הן אם מקורה של הצדקה הוא בחיוב הצדקה הציבורית המוטל על האדם מכוח שייכותו לציבור, הן אם מדובר על נדר שאותו אדם נדר. לדעת הרמ"א לא ניתן להבין את מושג הכפייה בלי הנחה זו. כלומר, החובה לתת צדקה בהכרח יוצרת זכות של העניים בכללם. כך פסק הרמ"א גם בהגהה לשו"ע (יו"ד רנח, ה):

המחייב עצמו בקנס לצדקה, ועבר - צריך ליתן לעניים שבעיר ולא יוכל לומר שיתנם לעניים אחרים. ויוכל הגבאי לתובעו, דמקרי ממון שיש לו תובעים... ואפילו בצדקה של בני עיר אין אדם יכול לתבוע צדקה, אלא אם כן יש לו הרשאה מן הגבאי או טובי העיר.

אומנם דבריו אמורים במי שנדר צדקה, אבל בתשובתו כתב שהדברים אמורים מקל וחומר בצדקה שהוא חייב בה מן הדין.

לכאורה ניתן לדחות את הראיה. מדברי הרמ"א עולה שהתובע אינו העני הפרטי אלא גבאי הצדקה. חובתו של נותן הצדקה אינה מופנה כלפי כלל העניים בעולם אלא לעניי עירו, ולכן גבאי הצדקה המקומיים יכולים לתבוע אותו. מדבריו משתמע שהעני הפרטי אינו יכול לתבוע את הכסף אלא דווקא הגבאים. וכך עולה מדברי ערוה"ש (סעי' טו):

דוודאי הנותן מרצונו תלוי בדעתו. משא"כ כשהכריחוהו לזה על פי הקנס, אין הוא כבעלים על זה, אלא גבאי העיר שולט על זה; ולכן מחויב למסור לידו, והרי היא בכלל הצדקות הקבועות שבעיר.

אם כן, אין מדובר בזכות ותביעה של העניים אלא בסמכות כפייה של הגבאים, בהיותם שליחי הציבור לעניין זה. גבאי הצדקה אינם תובעים כנציגים של העניים. הם נציגי הציבור המצווה לדאוג לקיומה של מצוות צדקה - האישית או הציבורית - ולשם כך הם גובים מן היחידים. ניתן לראות בהם סוג של 'בית דין' שהוסמך לכפות על מצווה זו, ולכן "צדקה מתחלקת בשלושה" דווקא (ב"ב, ב).

אולם יש מקום לומר, שאומנם אין לעני היחיד זכות לתבוע מן העשיר, אך לגבאי

הצדקה יש זכות לתבוע את העשירים בשם כלל העניים. מדברי הרמ"א בתשובתו עולה שזכות התביעה של גבאי הצדקה באה מכוח היותו מייצג את כלל עניי המקום ולא מכוח היותו נציג הציבור שאחראי לכפות את היחידים על הצדקה.

מקור אפשרי לדברי הרמ"א ניתן להעלות מהגמרא (בבא קמא צג, א) האומרת ששומר שהופקדו אצלו כספי צדקה ופשע בהם פטור משבועה. הגמרא מתייחסת לפסוק (שמות כב, ו): "וכי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", ועל כך מובאת שם הדרשה: "לשמור – ולא לחלק לעניים". רש"י שם מסביר שהצדקה היא 'ממון שאין לו תובעין', משום שלכל עני יוכל השומר לומר שיתן לעני אחר.<sup>31</sup> הגמרא שם אומרת שאם הכסף קצוב לעניים מסוימים, הרי שהם יכולים לתבוע את השומר שפשע בהם.

מדברי רש"י וראשונים נוספים על הסוגיה עולה שהפטור נאמר דווקא כאשר המעות הופקדו אצל השומר כדי שיחלק אותן; אך אם הופקדו לשמירה בלבד, יש לגבאים זכות תביעה בשם העניים, והשומר יתחייב לשלם בגין פשיעתו בשמירה.<sup>32</sup>

כאשר הגר"א (ס"ק יד) מבאר את דעת הרמ"א, הוא מפנה לסוגיה זו, ונראה שהוא רואה בה מקור לזכות שיש לכלל העניים המיוצגים ע"י הגבאי לצדקה, גם כאשר לא נגבתה עדיין.<sup>33</sup> עם זאת, לא יצאנו מכלל קושי. מדברי הגמרא שם לא ניתן להוכיח שישנה זכות תביעה לעניים בכללם לקבל צדקה מן העשירים, משום ששם מדובר רק על ממון שכבר הופרש לצדקה.<sup>34</sup>

ייתכן אפוא שהרמ"א אינו מתבסס על סוגיה זו אלא על סוגיית הגמרא (בבא בתרא ח, א) המחייבת כפייה לשם קיומה של הצדקה הציבורית. סברת הרמ"א היא שלא ניתן לכפות מבלי שיש זכות לצד השני.<sup>35</sup> עם זאת, יש לציין שמדברי החוות יאיר (סי' קצט) נראה שהוא חולק על הרמ"א, וסובר שגם כאשר יש גבאי צדקה, הצדקה מוגדרת כ'ממון שאין לו תובעין'.

31. הריב על כך הרב עדו רכניץ במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ג ('תחומין' לט, עמ' 306).

32. ועי' נתיבות המשפט (סי' שא ס"ק ו), שאומר שגם גבאים שפשעו חייבים, משום שהממון שייך לציבור.

33. הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה', סע' תקיא עמ' 397) כותב שהגר"א כאן בוודאי חולק על הרמ"א, ומשאיר את כל הסוגיה בצ"ע.

34. וכך הקשה הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה', סע' תפח עמ' 380).

35. יש לעיין אם הרמ"א יאמר שיש זכות כזו גם לגבי חובת האב ללמד את בנו תורה. גם שם כופים לקיים את החובה, כפי שפוסק הרמ"א עצמו (יו"ד רמה, ד). "והיו כופין ליה לשכור לבנו מלמד. ואם אינו בעיר, ויש לו נכסים, אם אפשר לאודועי ליה מודיעים ליה; ואם לאו, יורדים לנכסיו ושוכרים מלמד לבנו". מקורם של דברי הרמ"א הוא בהגהות מיימוניות (הל' תלמוד תורה פ"א ה"א אות א): "כתב מהר"ם זצ"ל, דכייפינן ליה ללמדם או לשכור להם מלמדים, דמאי שנא האי עשה ד'ולמדתם אותם את בניכם' משאר עשה דכייפינן לקיים כמו עשה דסוכה?... וכשם שאב חייב בבנו למולו ולפדותו דכופין אותו לקיים, הכי נמי כייפינן ליה ללמדו תורה. וכיון דהא מילתא חובה, הוה ליה כשאר בעל חוב". ייתכן שאכן הרמ"א יבין שיש כאן זכות של הבן ללימוד תורה, וכפי שאולי ניתן להבין מלשון הגה"מ. ואפשר גם לטעון שיש הבדל בין הדברים: ללמד את בנו תורה היא ביסודה חובה כלפי שמיא. לימוד תורה אינו הנאה ממונית שהבן מקבל. ואולי דווקא כיוון זה עולה מדברי הגה"מ שהכפייה כאן היא כפייה על המצוות ולכן אין מקום לתביעה ממונית מצד הבן. ועי' לעיל, שער ראשון, הע' 82.

אולם גם אם נקבל את דברי הרמ"א, ישנו מרחק גדול בין זכות תביעה של העניים בכללם, הנוצרת מתוך חובת האדם בצדקה, לבין זכות תביעה אישית, שמקורה בזכות של כל אדם לקיום בכבוד. במילים אחרות ניתן לומר כך: רק מה שמגיע לאדם באופן טבעי הוא 'זכות'. מה שמגיע לו רק מכוח חובתו של הזולת הוא 'זכאות'.<sup>36</sup> הבחנה זו עומדת בניגוד לתפיסה הרואה כל חובה ככזו שיוצרת זכות נגדית.<sup>37</sup>

#### 4. זכות העני ביחס לקהילה

כפי שכתבנו, מהגמרא (בבא קמא צג, א) עולה שצדקה מוגדרת כ'ממון שאין לו תובעין'.<sup>38</sup> ומסביר רש"י: "ועניים לא מצו תבעי, דלכל חד וחד מצי אמר: לאו לדידך יהיבנא אלא לאחריני".

הרב עדו רכניץ, במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי" (תחומין' לט, עמ' 306), מבין שזו אמירה עקרונית וכללית, שצדקה בהגדרה אינה דבר הניתן לתביעה. אולם, אין הכרח להבין כך. ניתן להבין אמירה זו כבעיה מעשית, שקיימת רק בתביעה מאדם מסוים, ולא בתביעה מן הציבור. האדם הפרטי אינו מחויב לאדם מסוים (כל זמן שלא מדובר בהוריו או בילדיו) והוא ידחה כל מי שיתבע אותו בטענה שברצונו לתת לעני אחר. על כך כתב הרב יהודה זולדן ('באר יהודה', בבא בתרא ס"י ד, עמ' 241):

אומנם אין תובע מוגדר כמו בקשרי מלווה ולווה, אך התובעים הם כלל העניים, כמו שמתנות כהונה שייכות לכוהנים עוד לפני שהן ניתנות לכוהן מסוים. הישראל רק מחליט וקובע למי מבין הכוהנים תינתן מתנת הכהונה (גיטין ל ע"א, וברש"י ד"ה ובמכירי). כך גם במתנות עניים. יש חובה לתת צדקה לעניים, וחלק מכספו של כל אדם משועבד לכך, אך החידוש הוא שכל אדם יכול לקבוע ולהחליט למי מבין העניים הוא ייתן את הצדקה, וכמה כסף ייתן לו.

ההבחנה שבין העני הפרטי לבין כלל העניים מחדדת את ההבנה שהציבור אינו יכול לומר לעני אחד שהוא מעדיף עני אחר על פניו, מפני שהוא נושא באחריות כלפי כל אחד ואחד מן העניים שבקרבו; ואסור לגבאים להעדיף עני אחד על פני חברו בלי סיבה מוצדקת. ואם כן, ניתן לראות את הצדקה הציבורית כ'זכות' שכלל העניים יכול לתבוע מן הציבור בכללותו.

פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי" ('משפטים', כרך נא עמ' 412), טוען יותר מכך, שאף לעני הפרטי ישנה זכות משפטית לתבוע מן הקהילה את פרנסתו.

36. נושא זה נידון במאמר "לא בעל זכות, האדם הראוי לטוב", פרק ד ('שיח הראוי', עמ' 117-118).

37. הרש"ר הירש (תהילים עב, ג) מסביר שיש כאן מעין 'משולש': מאחר שמדובר במצווה דתית ולא משפטית, החובה היא כלפי הקב"ה ולא כלפי העני, שהוא רק הנמען למתנתו של הקב"ה.

38. וכך פסק הרמב"ם ('הל' שאלה ופקדון פ"ה ה"א).



הוא מביא לכך ראייה מתשובת מהר"ם מיניץ (סי"ט) שכפה על בני הקהילה להקים קופת צדקה ציבורית. אולם יש לדחות את הראיה. לא מתוארת שם תביעה של העניינים, אלא תקנה של הרב כמנהיג הקהילה שדורש ממנה לקיים את חובתה כלפי העניינים. בתשובה זו אין יותר מאשר מימוש של דברי הגמרא (ב"ב ח, א), המוזכרת בתשובה שם, הקובעת שבני העיר כופין זה את זה לתמחוי, קופה וכו'.

ראיה שנייה מביא פרופ' פורת (שם, עמ' 413) מתשובת הרדב"ז (ח"ח סי' קעב), שעוסקת באדם שרוצה לתת צדקה באופן פרטי, ולא דרך הקופה. הוא כותב שזה אפשרי אם זה המנהג, אך בתנאי שכל צורכי העניינים מסופקים, ואם לא, גם המנהג אינו מועיל, וצריך לתת לקופה. לשון הרדב"ז שם היא: "כי אין המנהג מועיל לגזול את העניינים, וזה ברור מאוד". מהלשון הזו מסיק פרופ' פורת שיש כאן זכות תביעה של העניינים.

אולם ניתן לדחות גם את הראיה הזאת. ראשית, כבר עמדנו לעיל (סעי' 1) על כך שהביטוי "גזול את העניינים" הוא ביטוי מושאל ולא נאמר כהגדרה משפטית. ובעיקר - גם אם יש כאן זכות, זו זכות של העניינים בכללם, ולא ניתן להסיק מכאן זכות של עני פרטי. לכל היותר ניתן לומר שהעני, כמו כל אדם אחר, רשאי לעורר את הציבור לקיום חובתו, אך זכות אין כאן.

השוואה לזכות התביעה מן הביטוח הלאומי או מגופים אחרים של המדינה, הקיימת היום, עשויה להבהיר את עומק ההבדל בין זכות תביעה כללית לזכות תביעה אישית: נתאר לעצמנו אדם שפוסט מעבודתו ומכוח זה הוא זכאי לקצבה מן הביטוח הלאומי לתקופה מסוימת. קצבתו חושבה בטעות באופן שגוי, והוא קיבל סכום נמוך מזה שהיה זכאי לו. לאחר כמה חודשים הוא מצא עבודה, ומצבו הכלכלי חזר להיות תקין. במציאות ימינו, הביטוח הלאומי יחזיר לו רטרואקטיבית את הסכום החסר, ללא קשר למצבו הכלכלי העכשווי, משום שהזכות נתפסת כחוב של הביטוח הלאומי אליו. האם יעלה על הדעת בהלכה שאדם שלא קיבל מן הציבור צדקה שהיה ראוי לה, יקבל אותה בדיעבד למרות שכרגע אינו נזקק לה? נראה פשוט שלא. במובן זה, זכות של העניינים בכללם שונה מהותית מזכות של עני פרטי. שבט העניינים כולל את מי שעני כרגע, ואינו מאפשר תביעה של חובות מן העבר.<sup>39</sup>

לכל זה יש להוסיף את טענתו של הרב רוני מרטון, במאמרו "בין צדקה לסוציאליזם" (אמונת עתיר' 103 עמ' 105). אילו הייתה הצדקה זכות משפטית של העני, לא היה מקום לצפות ממנו לעשות כל מאמץ כדי לוותר על הצדקה. ההלכה (שאותה הבאנו לעיל, פרק ה, 3), האומרת "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (שבת קיח, א) מורה שאין לראות בצדקה זכות של העניינים אלא חובה של העשירים, שעל כל עני להימנע ככל יכולתו מלממש אותה.<sup>40</sup>

39. שאלה דומה, בנוגע למזונות ילדים מדין צדקה, נידונה בפד"ר (כרך ה עמ' שלג) וב'לב שומע לשלמה' (סי' יג, עמ' רלא-רס).

40. עמד על כך גם ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 51).

יתרה מכך, משעה שאנו מבינים שמקור הזכאות של העניים בכללם הוא בחובה הציבורית, הרי שאין לגזור את גבולות החובה מן הזכות, אלא להיפך. משמעות הדברים היא שגבולות הזכאות של העניים בכללם ושיעור הנתינה בפועל לכל עני ייקבעו משיקולים של חובת הציבור ויכולתו של הציבור, ולא מתוך הגדרת הזכות לקיום בכבוד של כל פרט. בהמשך (פרק יג) נדון בהגדרתם של גבולות אלה.

בהקשר לכך כתב הרב נפתלי בר אילן בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ג ס' רסח, עמ' 1309 סע' יב): "נזקק רשאי לתובע לדין את שירותי הרווחה כדי לממש את זכותו". את זכות התביעה של הוא מנמק שם (הע' 30) בכך ש"האזרחים והתושבים שותפים בקופת הציבור, ולפיכך הם רשאים לתבוע את חלקם". במהדורת תשס"ז (הע' 35) הוא מביא נימוק נוסף: "גם במקום שצדקה בעלמא היא בבחינת ממון שיש לה תובעים, הרי שבמקום שיש תקנה ציבורית לתת צדקה קצובה לכל עני, נחשב הממון כממון שיש לו תובעים".<sup>41</sup>

בדבריו הוא מסתמך על מה שפסק הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ה ה"א) על פי הסוגיה שהובאה לעיל (סע' 3):

מי שהפקידו אצלו מעות של עניים או של פדיון שבויים ופשע בהם ונגנבו - פטור, שנאמר: "לשמור" - ולא לחלק לעניים, והרי הוא ממון שאין לו תובעים. אפילו באו עליו גנבים וקדם והציל עצמו בממון שבויים - פטור, אין לך פדיון שבויים גדול מזה, בד"א? בשאין זה הממון מופקד לעניי מקום זה או לשבויים [אלו]; אבל אם היו לעניים אלו או לשבויים אלו והרי הוא קצוץ להן - הרי זה הממון שיש לו תובעין וישלם אם פשע או יישבע שלא פשע, כדרך כל השומרים.

על כך כתב המגיד משנה:

נראה שהכוונה היא דבעינן תרתי: שיהיו אנשים ידועים ויהיה חלק כל אחד ידוע. וזהו שכתב: "והרי הוא קצוץ להם". וכן פירש"י ז"ל במה שאמרו בגמרא סוף החובל (דף צ"ג) "עניי דפומבדיתא מיקץ קייץ להו ולשמור הוא". פירש"י ז"ל: "קייץ להו כך וכך לשבת לכל אחד, הוה ליה [כמי שהפקידו עניים עצמם]<sup>42</sup>, וקרינן ביה לשמור".

מכאן עולה הבנה אחרת: ישנה חובה לגבות כסף מן הציבור כדי לחלק לעניים על פי אמות מידה הוגנות וסבירות. אולם כל זמן שהכסף לא נאסף ולא הוקצה לעני מסוים - אין לאף עני זכות תביעה, אף אם הוא יודע כמה הוא אמור לקבל וכמה אמור כל עשיר לשלם. לאחר שהכסף נאסף והוקצה, נחשב העני כמי שזכה בו; ורק משום כך יש לו זכות תביעה, כי בעצם הוא זה שהפקיד את הכסף בידי השומר.

41. ועי' 'נקדש בצדקה' (סע' תקח-תקיא עמ' 397-394).

42. הסוגריים במקור.

דברי הכס"מ חריפים עוד יותר, והוא כותב:

ויותר נראה לומר, דלדעת רבינו אפילו לא קיץ להו נמי חייב; ומ"ש "והרי הוא קצוץ להם" - היינו שהוא מיוחד לגמרי להם שלא יהא רשות ביד הגבאים לשנות צדקה זו כולה או מקצתה לצורך עניים אחרים.

לדבריו, ברגע שיש לגבאים סמכות להחליט על חלוקה אחרת של הכסף לעניים על פי שיקולים שונים, אין הכסף נחשב ממונם של העניים, והוא מוגדר כ"ממון שאין לו תובעין".

על כך שאין לעני הפרטי זכות תביעה עומד הרב אברהם ארלנגר ('ברכת אברהם', בבא בתרא עמ' לב):

בפדיון הבן מצווה ליתן לכוהן את שלו... מה שאין כן בצדקה, שלא מצינו שום זכות תביעת ממון לעני שיהיה לו זכות לתבוע צדקה, דאין לו שום ממון אצל העשיר. דכל זה מצוות **גברא** לעשות צדקה, ובכלל אין זה עניין ממון, דאם יתן לו מההפקר גם כן מקיים המצווה. ומי שמספק לעני להאכילו ולכסותו זו המצווה; ואם אין לו אלא משלו, אם כן צריך להוציא ממון לזה.

כך מסיק גם הרב עדו רכניץ, במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ח סע' א ('תחומין' לט, עמ' 317):

מצוות הצדקה הפרטית היא חובה על הנותן ולא זכות של המקבל. משום כך, הצדקה מוגדרת "ממון שאין לו תובעים", ונזקק אינו יכול לתבוע צדקה מאדם פרטי.<sup>43</sup>

הרב רכניץ מוסיף שם (עמ' 316-315) הסבר רעיוני:

הפיכת צדקה לזכות הייתה פוגעת בנושיות במרכיב החסד שבה. ברגע שסיוע הופך לזכות של הנזקק, הוא הופך לחוב רגיל, שנעדר מרכיב של חסד וערבות הדדית. אילו כך היה, הרי שרק בית הדין שכופה על הצדקה היה מקיים את החובה לגמול חסדים.

בניגוד לכך, הדגם של התורה מחייב מתן צדקה, אך מותיר בידי הנותן מרחב גדול של שיקול דעת בנוגע להיקף הצדקה שהוא ייתן ובנוגע לשאלה מי יקבל את הצדקה. במקרה שהפרט מסרב לקיים את חובתו זו, יתערב בית הדין, ולדעת הרמב"ם אף יבצע את המצווה עבורו. אולם במצב הרגיל, שבו הפרט מקיים את חובתו לתת צדקה, הוא יעשה זאת על פי שיקול דעתו. דגם כזה חותר להגשים את הבלתי-אפשרי לכאורה: ליצור חובה על אדם להיות גומל

43. הרב רכניץ מסייג את הקביעה הזאת בכך שהעני איננו קרוב משפחתו של העשיר. אולם אין כוונתו לומר שצדקה מקרוב משפחה היא זכות משפטית גמורה, אלא שמאחר שבמקרה זה מוטלת על העשיר חובה אישית, יכול הקרוב לבקש מבית הדין להפעיל את דיני הכפייה בצדקה.

חסדים. חסד מתוך חובה נשמע כמו אוקסימורון וככל הנראה זו הדרך היחידה ליצור אותו.<sup>44</sup>

הוא משליך מכאן על הצדקה הציבורית:

בקבלו החלטות בעניין זה, הציבור מממש את החובה האישית של כל אדם לגמול חסדים. זאת, למרות שלאחר קבלת ההחלטה על תוכנה של המערכת הציבורית, יוכל הנזקק לתבוע את המגיע לו על פי מה שנקבע. ובכל זאת, כיוון שהנזקק אינו יכול לכפות על הציבור להרחיב את היקף מערכת הרווחה הציבורית, עדיין נשמר מרכיב החסד הציבורי במקומו.

מקורו של הסבר זה הוא בדברי הרש"ר הירש בפירושו לתורה (ויקרא כה, לט):

"וכי ימוך אחיך עמך" ... הפסוקים הקודמים הפנו את המתרושש לעזרת אחיו בן עמו. על ידי כך נוסד קומוניזם, שאיננו פוליטי אלא מוסרי; אין הוא מזכה את האדם לדרוש דבר, אך הוא מזכה אותו לצפות לעזרה; כי הכרת החובה של ראת ה' תושיט לו את הון בעלי הרכוש - בלא ריבית ובלא טובת הנאה; ומי שצפויה לו סכנת התרוששות ימצא בו משענת הזקפת קומתו.

## 5. פגיעה בזכות הקניין

מאחר שהסקנו שלא ניתן לבסס את הסמכות לגבות מן העשיר ולתת לעני על זכותו של העני, נדרש לברר מנין באה סמכות זו, שלכאורה יש בה פגיעה בזכויות הקניין של העשיר.

ניתן לראות בהלכה הגבלה על בעלותו של האדם על ממונו ועל זכותו להרוויח ממנו במגוון דרכים והקשרים. איסורי ריבית, שמיטה ויובל, כפייה על מידת סדום,<sup>45</sup> דינא דבר מצרא,<sup>46</sup> תקנות יהושע בן נון<sup>47</sup> ועוד, מגבילים את בעלותו של האדם על ממונו באופן משמעותי ביותר.<sup>48</sup> רש"ז שרגאי מביא את תשובתו של הרב קוק צ"ל לנציגי 'הפועל המזרחי' (מובא בספר 'חזון והגשמה', עמ' קצד):<sup>49</sup>

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 בצדקה, ונוסף לזה

44. על ממד החסד והנדיבות שבצדקה עמדנו בהרחבה לעיל, פרק א, 5 ופרק י, 3.

45. בבא בתרא (יב, ב); רמב"ם (הל' שכנים פי"ב ה"א); שו"ע (חור"מ קעד, א).

46. בבא מציעא (קח, א-ב); רמב"ם (הל' שכנים פי"ב-פי"ד); שו"ע (חור"מ סי' קעה).

47. בבא קמא (פ, ב - פא, א); רמב"ם (הל' נזקי ממון פ"ה ה"ג).

48. הרחיבו על כך הרמ"א עמיאל בספרו 'הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו', פרק כה - ביטול הבעלות והגבלת הבעלות (עמ' 98-95), והרב יעקב אריאל, במאמרו 'צדק חברתי על פי התורה' (מאוהלי תורה' סי' קד, ח"א עמ' 267).

49. הדברים נרשמו מפיו של הרב ואושרו על ידו.

"ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח) - שבישראל זהו דין ולא 'לפנים משורת הדין' - מצמצמים כל כך את הבעלות והזכויות של הרוכש, עד שקיומו נעשה לבלתי אפשרי וללא כדאי.

וכן בכרוזי הראי"ה (סי' קכט):

האומר סלה של החסיד הקדמון אשר השכיל להביע שדווקא רשות הרבים הוא גם לגבי היחיד 'הרשות שלך' האמיתי, לעומת מה שרשות היחיד הוא באמת "רשות שאינו שלך" (בבא קמא ג, ב) - זהו חוק עולם שהוא מחויב להיות חקוק על לוח כל לב מישראל.<sup>50</sup>

ניתן לראות זאת במה שנכתב בפסוקים: "כי לי כל הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה כג), "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'" (חגי ב, ח), וכן "כי ממך הכול ומידך נתנו לך" (דבה"א כט, יד).<sup>51</sup> אומנם ברור שהתורה נותנת מקום לבעלות הפרטית. אולם היא אינה רואה את זכות הקניין כזכות מוחלטת, אלא כבעלות המוגבלת ע"י מכלול של עקרונות תורניים.<sup>52</sup>

על בסיס זה כותב הטור (י"ד סי' רמז) ביחס למצוות צדקה:

ואל יעלה בלבו עצה לומר: איך אחסר ממוני ליתנו לעניים? כי יש לו לדעת, שאין הממון שלו אלא פקדון לעשות בו רצון המפקיד; וזה רצונו, שיחלק לעניים ממנו. וזהו החלק הטובה שיהיה לו ממנו, כדכתיב (ישעיהו נח, ח): "והלך לפניך צדקך".<sup>53</sup>

כך כתב גם הרב"צ מאיר חי עוזיאל (הגיוני עוזיאל' ח"א עמ' קיג):

ובאמת לכך נקראת העזרה לעני בשם 'צדקה', לפי שכל מה שהעדיף ה' לאחד הוא פקדונו של העני בידו... חלקו של העני הוא נתון בידי העשיר בתורת פיקדון, ואם מועל [=בעל האמצעים] בפיקדון, מפסיד הוא גם את חלקו וחוזר להיות עני כמו שהיה בשעת היוולדו, ולפיכך שנותן עזרתו לעני אינו אלא משיב את שלו, וזאת היא צדקה.

וכך גם הרמ"מ מליובביץ' (תורת מנחם, כרך ד עמ' 2040):

ובפרט על פי המבואר בספרי מוסר, שמה שכתוב (ויקרא ה, כג): "והשיב את הגזלה" גו' - קאי גם על מצוות הצדקה, כי הפרוטה הנמצאת אצלו היא של העני אלא שהקב"ה רצה לתת זאת לעני באמצעות שליח בשר ודם ובחר בו

50. ועי' במאמר "אורות החברה", פרק א ('וחי אחיך עמך', עמ' 89-87).

51. וכך נאמר במדרש זוטא (שיר השירים פר' א): "אם נתת צדקה, לא משלך נתת אלא משל הקב"ה, שנאמר, 'לי הכסף ולי הזהב' (חגי ב, ח), וכן הוא אומר, 'כי ממך הכול ומידך נתנו לך' (דה"א כט, יד)".

52. אפשר לראות דברים דומים לתפיסה זו אצל המהר"ל. עי' במאמר "יוצר מידו עושר וריש" ח"א פרק ד ('וחי אחיך עמך' עמ' 50-48). וכן אצל הרב קוק. עי' במאמר "אורות החברה", פרק א, 3 (שם, עמ' 89-87). וכן אצל הרש"ר הירש (שמות יג, יג; שם כה, כט; ויקרא יט, ט-י).

53. וכך כותב גם המלבי"ם (דברים טו, יא).

שהוא יהיה השליח ועל ידו יתבצע הדבר... וכמסופר בגמרא (כתובות סז, ב): "ההוא דאתא לקמיה דרבא"... מאחר שמצד רצונו של הקב"ה שייכת פרוטה זו לעני ומה שפרוטה זו נמצאת אצלו הרי זה משול שהקב"ה רוצה שהוא היה השליח לתתה לעני הרי הוא מחויב לתתה לעני מצד החיוב "והשיב את הגזלה" ומה שהדבר הוא בגדר של צדקה הרי זה משום שנתנית פרוטה זו לעני ברצונו ובבחירתו החופשית ולכן כאשר מחליט לתתה לעני אומרים על זה (דברים כד, ג): "ולך תהיה צדקה".<sup>54</sup>

העמקה של הדברים, בהקשר לצדקה הציבורית, ניתן למצוא בדברי הרי"ד סולובייצ'יק במאמרו "על הגדרתו הדתית של האדם" ('האדם ועולמו' עמ' 72-70):

מידת הרחמנות והמעורבות השלמה במצבו של הזולת... היא כלל גדול בברית העם היהודי... כל זה נשען על הברית שנכרתה במצרים - ברית עם. ביסודו של דבר יש לך משמעות של היות הזכויות של בעלות על קניינים כפופות לטובת הציבור... לזולת הנצרך יש חלק בנכסי. החברה המבוססת על אחריות הדדית מגיעה בסופו של דבר למעמד של חברה שבה הנכסים הם נכסי הכלל. בעלות פרטית על נכסים היא בעומקו של דבר בבחינת בעלות מסויגת ומוגבלת.

למרות הלשון "נכסי הכלל" לא נראה שכוונת הדברים לתפיסה קומוניסטית, אלא לכך שבעלותו של האדם מוגבלת, ולכן הוא צריך לתת מרכושו לאחרים. וכך כותב הרי"ד בהמשך דבריו:

מובן מאליו שאין המדובר כאן על הפקעות נכסים סתם. המדובר הוא בזכות המשפטית של האיש הנצרך, הנמצא במצוקה גדולה, לזכות בעזרת הציבור בדרך של הליך מסודר, באמצעות בית הדין, כפי הראוי לו במצבו הקשה.<sup>55</sup>

הרי"ד חוזר על הדברים במאמרו "הברכות ביהדות" ('ימי זיכרון' עמ' 44-43):

יסוד האדנות [=של הקב"ה על הרכוש] מתבטא אף בעניינים אחרים, כמו בעניין הצדקה...

למה הטילה עלינו התורה את הצדקה בגדר חובה...? מפני שכך רצונו של רבש"ע, אדון העולם, שהכסף והזהב שלו, שנשעבד עצמנו על הצדקה. כל מה שנתן לנו הוא בגדר תנאי קודם למעשה הצדקה שלנו. וכך שנינו באבות (ג, ז): "...תן לו משלו, שאתה ושלך - שלו. וכן בדוד הוא אומר (דבה"א כט, ד), 'כי ממך הכול ומידך נתנו לך'."

54. מקורות נוספים לכך מובאים במאמרו של פרופ' משה חלמיש, "מצוות הצדקה מקבלת צפת ואילך" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן עמ' 170-171).

55. כשהוא כותב שהצדקה נתפסת כ'מושג משפטי', אין כוונתו לצדק משפטי אלא לחובה שניתנת לאכיפה בבית הדין. יש להוכיח זאת מכך שהרי"ד מביא לפני כן את דברי הרמב"ם במורה הנבוכים (הובאו לעיל, פרק 2), המבחין בין 'משפט', שהוא חובה גמורה, לבין 'צדק' שהוא הדבר שראוי ונכון לעשות.

מבחינה זו התפיסה היהודית קרובה לתפיסה שכונתה במבוא לספר (סע' 2) "הממד הציבורי של הקניין", אלא שבתורה, הסמכות המגבילה את הקניין הפרטי אינה הציבור עצמו, אלא הצו האלהי, שמקורו במי שהכול שלו ומידו אנו נותנים.

יש מקום לראות ביטוי הלכתי לתפיסה זו באיסור על 'ריבית דברים'. אדם שקיבל מחברו הלוואה בלי ריבית, אסור לו להעניק למלווה שום טובת הנאה, אפילו בדיבור (שו"ע י"ד קס, יא-יב). יתרה מכך נכתב בילקוט יוסף (קיצוש"ע י"ד סי' קנט סע' ז): "מחבר ספר שקיבל הלוואה מנדיב מסויים להוצאת הספר, אין ראוי להודות לו ולברכו על כך בפתיחת הספר, משום ריבית דברים", והשיקול היחיד להתיר הוא משום שיש בהוצאת הספר צורך מצווה.<sup>56</sup> המניעה מלהביע תודה על ההלוואה ממחישה עד כמה ההלכה רואה את כספו הפנוי של המלווה כמיועד מלכתחילה לצרכיו של הלווה. ככיוון זה הלך גם ג'ון לוק, בחיבורו 'המסכת הראשונה על הממשל המדיני' (סע' 42, עמ' 105):

אלהים לא הפקיר איש לרחמי זולתו, שיוכל להרעיב אותו כרצונו. אלהים, האדון ואבי הכול, לא נתן לאיש מילדיו בעלות שכזאת על החלק שהוקצה לו בדברי העולם הזה, והעניק לאח נזקק זכות ליהנות מן העודף של התוצרת. אין זה צודק אפוא למנוע זאת ממנו כאשר צרכיו הדוחקים דורשים זאת.<sup>57</sup>

פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק 2,1 (משפטים' כרך נא עמ' 424), מרחיב על המתח שבין "זכויות חברתיות" לבין "זכויות קנייניות":

שיח הזכויות, המשמש מצע לשוני ורעיוני למונח 'זכויות חברתיות', מוביל לתוצאה ההפוכה, של חיזוק הקניין הפרטי של בעלי הרכוש על חשבון הגנה על רווחתם של מעוטי האמצעים.

ומתוך כך הוא מציע:

בתחום דיני הרווחה, שיח החובות ישרת טוב יותר את המטרה החברתית של הגנה על צרכי השכבות החלשות.

הוא מנמק (עמ' 425):

מסגור מתח זה באמצעות שיח הזכויות - הזכות לקניין מחד והזכות לקיום בכבוד מאידך - מעניק, מעצם טיבו, עדיפות מובנית לזכויות הקניין של בעלי הרכוש ולחופש העיסוק שלהם על פני זכותם לביטחון סוציאלי של מעוטי

56. ועי' שו"ת יביע אומר (ח"ד, י"ד סי' ט).

57. פרופ' פניה עוז-זלצברגר מביאה את הדברים הללו במאמרה "המחשבה הפוליטית של ג'ון לוק וחשיבותו של ההבראיזם הפוליטי" (מבקשי צדק' עמ' 555), ועומדת על כך שלוק שאב את הרעיון הזה מן התנ"ך היהודי ולא מן 'הברית החדשה' הנוצרית.

האמצעים. הסיבה לכך נעוצה באופייה של זכות הקניין כזכות שלילית, שעיקרה הימנעות מהתערבות בקניינו הפרטי של האדם, ובתור שכזו שייכת לגרעין הקשה של זכויות האדם, לעומת הזכות לקיום בכבוד... שבאופייה היא זכות חיובית ולשם הגשמתה יש צורך בהשקעת משאבים ובנקיטת פעולות עשה אגב פגיעה בקנייני הפרט ובחירויותיו.

ומוסיף:

שיח הזכויות מעודד חשיבה אטומיסטית, אינדיווידואליסטית, תחרותית, שבה אדם מממש את אנושיותו באמצעות תביעת זכויותיו. יותר מששיח הזכויות מתפקד כגורם המניע היחלצות לעזרת האחר, הוא מדגיש את דאגתו של אדם להגנה על האינטרסים שלו ולשמירת קניינו... לכן שיח הזכויות הוא בסופו של דבר דרך חשיבה וביטוי המשרתת את צורכיהן של הקבוצות החזקות בחברה... במאבק המשפטי להבטחת רווחתם של שכבות העוני, שיח הזכויות הוא חלק מן הבעיה ולא חלק מהפיתרון.

מתוך כך הוא מציע (עמ' 429):

המשפט העברי מציע מודל מעניין של עולם משפטי חלופי, אשר אבן הבניין של עולמו היא החובה, ולא הזכות... מנקודת מבט זו, הקניין הפרטי אינו רק מקור לזכויות אלא גם מקור לחובות. כאן התחרות אינה בין זכות הקניין של בעל הרכוש לבין זכות הרווחה של עני, אלא בין זכות הקניין של בעל הרכוש לבין החובה המוטלת עליו לדרוג לרווחתם של אחרים. בתחרות זו ידה של החובה העל העליונה.

והוא מסכם (עמ' 431):

אין די באימוץ מילת הקסם: 'חובה', אלא יש גם להפנים את המעטפת הרעיונית והתרבותית של מושג החובה. נדרש מעבר מתפיסה של חברה הממוקדת במימוש זכויות הפרט לתפיסה של חברת מופת ישראלית המגשימה חזון יהודי של חברת אחווה.

לעומת כל אלה, כתב הרא"י וולדינברג בספרו 'הלכות מדינה' (ח"ג עמ' קסה):

מתוך הכוח המיוחד הרב הניתן לציבור על היחיד... ישנם המגיעים לשיבוש דעה על טשטוש התחומים בין רכוש היחיד לרכוש הרבים... ובאמת הוא מחשבת פיגול וזמורת זר בכרם ישראל... וכוח ציבור זה נובע, לא משלילת כוח בעלות האדם על רכושו... אלא הוא עניין הסכמה שותפית של מניין אנשים להוות גוף ציבורי משותף, כקהילה במובן המצומצם, או כמדינה במובן הרחב.



לדעתו, המצוות והאיסורים המוטלים על האדם ביחס לממונו אינם מהווים הגבלה על בעלותו, אלא חובות שיש לו כלפי הקב"ה. בכל המקורות שמהם משמע שהבעלות מוגבלת אין קביעה משפטית אובייקטיבית אלא אמירה רעיונית, כיצד האדם צריך להתייחס לממונו ברמה הסובייקטיבית.

ברוח זו כתב הרש"ז פינס, בספרו 'מוסר המקרא והתלמוד', עמ' ח-ט (מובא במאמרו של הרב משה צבי נריה, "משפטיו לישראל", 'תחומין' ב, עמ' 219):

יש צדק משפטי ויש צדק מוסרי. הסיסמה של הצדק המשפטי היא, תן לכל אדם את שלו! ותפקידו הוא לממש זאת בחיים, להגן על הנפש והרכוש של כל אחד, מפני התקפת חברו... הצדק המוסרי עליון על הצדק המשפטי, הוא ניגש אל האדם בתביעות מכוח הטענה שהאדם נברא בצלם אלהים, ועל כן עליו להסתלק מן האנוכיות הבהמית, להתעלות עליה, לכבוש את היצרים המשחיתים את הוד תכונתו. הצד המשפטי, עיקר מגמתו להגן על זולתי מפני מעשיי - לא כן הצדק המוסרי, סוף מגמתו הוא האני שלי, לעשות אותי לאדם עליון.

וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו', עמ' 343):

מבחינה מוסרית הרכוש אינו שייך בלעדית לאדם. "לה' הארץ ומלואה" (תהילים כד, א), והוא הפקיד את האדם כפקיד על רכושו שרכש, "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג). אומנם מבחינה משפטית, התורה מכירה בבעלות האדם על רכושו שצבר בכשרונו ובפעילותו. עם זאת הרעיון המוסרי משפיע במישרין ובעקיפין על הדיון ההלכתי.

והוסיף במאמרו "השוויון בעין יהודית" (עדיין לא פורסם):

כאמור, ההתחשבות בזולת נובעת מתביעה מוסרית שבה נתבע בעל היתרון לסייע לזולתו בעל החיסרון. "יותר משעושה בעה"ב עם העני עושה העני עם בעה"ב" (ויקרא רבה לג, ח). זוהי המשמעות של המצוות החברתיות, כגון: השמיטה והיובל, הצדקה, מתנות העניים ומתנות הכהונה והלוויה (אין להם נחלה, וא"כ גם הם בעצם עניים)... ההנחה היא שיתרונו של האחד על השני אינו בהכרח שלו, סיבות רבות גרמו לכך שיש לו יותר. יתרון זה ניתן לו מגבוה על מנת שיעניק ממנו לזולתו. זו חובתו.

## 6. שאיפה לשוויון ולצמצום פערים

בשיח הציבורי עולה הטענה של הוגים חברתיים, שעצם המציאות של עניים ועשירים בחברה היא עוול; ואשר על כן, יש לעניים זכות מלאה לתבוע לעצמם חלק ניכר ממה שנצבר בידי העשירים. תפיסה זו נקראת 'צדק חלוקתי'. כנגד זה עומדים הוגים מן הצד השני ומקדשים את זכויות הקניין. לדעתם, כל נטילה מן העשירים לשם נתינה לעניים היא עוול.

להבהרת התמונה נביא את דבריו של פרופ' ג'ונתן היידט, בספרו 'מדוע אנחנו תמיד צודקים - איך דת ופוליטיקה מפלגות אנשים טובים'. הוא מציג שם (עמ' 144-143) שתי תפיסות בשיח הציבורי בארה"ב ביחס לצדק, ובלשונו - 'להוגנות':

בשמאל, אכפתיות בנוגע לשוויון לצדק חברתי מבוססת בחלקה על יסוד ההוגנות. קבוצות עשירות ובעלות עוצמה מואשמות שצברו רווחים באמצעות ניצול מי שבתחתית הסולם, בכך שלא שילמו את "חלקן ההוגן" בנטל המס. בימין, גם... אכפת מאוד מהוגנות. אנשיה רואים בדמוקרטים<sup>58</sup> "סוציאליסטים" שלוקחים כסף מאמריקאים חרוצים ונותנים אותו לעצלנים (כולל אלה שמקבלים קצבאות רווחה או אבטלה) ולמהגרים בלתי חוקיים (בצורת שירותי בריאות וחינוך חינם).

לכולם אכפת מהוגנות, אבל יש שני סוגים עיקריים שלה. הוגנות בשמאל מרמזת לרוב על שוויון, אבל בימין פירושה מידתיות - אנשים צריכים לקבל תגמול ביחס לתרומתם, גם אם זה מבטיח תוצאה לא שווה.

מהי עמדתה של התורה ביחס לשאלה זו?

התורה בוודאי אינה מבטלת את הבעלות הפרטית של האדם, ואינה רואה מצב של אי שוויון כלכלי כמצב של עוול. ולכן אין בה הצדקה לתפיסה הרואה את צבירת הרכוש בידי העשירים כסוג של גזל ואין בה הדרכה להלאים את רכושם ולחלק אותו בשווה בין כולם.<sup>59</sup> שאלת השוויון הכלכלי על פי התורה היא רחבה מאוד ולא נאריך

58. הכוונה היא למצביעי המפלגה הדמוקרטית, שלדעת הרפובליקנים הם דוגלים במדיניות בלתי הוגנת בעליל, בכך שלוקחים כסף מן העמלים ונותנים אותו לנצלנים.

59. נציין מספר מקורות שעסקו בכך: הרמ"א עמ"א, 'הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי המוסרי שלנו' (פרק כג, עמ' 87-86); הרב שלמה אבינר ('יודעי צדק' עמ' 189-187, ועמ' 215-209); הרב עידו רכניץ, 'יובל - חירות או שוויון' ('עמדו'ת' ח, עמ' 137-136, ועמ' 142); הרב אורי סדן, 'העדפה מתקנת לאור ההלכה' ('תחומין' מב, עמ' 209); הרב רועי ז"ק, 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 324-315); הרב מנחם מן כשדן ('יסודי הצדקה', קונטרסים, סי' יט, עמ' 452-448). ועי' במאמר "אורות החברה", פרקים א-ב ('וחי אחיך עמך', עמ' 104-84) ובמאמר "יוצר מידו עושר וריש", ח"א פרק ח (שם, עמ' 60).

יוצא מכלל זה הרב יהודה ליב הלוי אשלג, בעל 'הסולם', שכתב (עיתון 'האומה', כתבי בעל הסולם, עמ' 494): "והנני להודות, שהאידיאה הסוציאליסטית, שהיא הרעיון של חלוקה שווה וצודקת, אני רואה אותה לאמיתית ביותר... הבה נחלק בין עצמנו את העבודה ואת פריה במידה שווה - והקץ לכל הצרות!...".

בה. נתייחס רק לנקודה אחת. הייתה בעם ישראל הזדמנות אחת, בלתי חוזרת, ליצור חלוקה שוויונית של אמצעי הייצור, וזה היה בשעה שבה חילקו את הארץ לשבטים ולמשפחות. מפשטי הכתובים בפרשתנו עולה לכאורה תמונה של חלוקה שוויונית (במדבר כו, נג-נה):

אלה [=שנפקדו במפקד בערבות מואב] תחלק הארץ בנחלה במספר שמות. לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו, איש לפי פקודיו יותן נחלתו... לשמות מטות אבותם ינחלו.

אולם מעיון בדברי חז"ל (תוספתא בבא בתרא פ"ז ה"ג) עולה שכבר אז לא היה שוויון בחלוקת הנחלות:

שלא ניתנה הארץ אלא ליוצאי מצרים, ולא נתחלקה אלא לעומדים בערבות מואב... כיצד? שני אחין שהיו מיוצאי מצרים. לאחד יש לו תשעה בנים, ולאחד יש לו בן אחד, ולפניהן בית חמשת כורין - תשעה נטלו בית לתך [=½ בית כור לכל אחד, סה"כ 4½ בתי כור. לתך הוא ½ כור], ואחד נוטל בית לתך. החזירום לאבותיהם. חזרו אבות והורישו את הבנים: תשעה נטלו מחצה [=2½ בתי כור, ½ בית כור בערך לכל אחד], ואחד נטל מחצה [=2½ בתי כור].<sup>60</sup>

פירוש הדברים: אומנם החלוקה הבסיסית הייתה לפי הדור שנכנס לארץ. אולם כל אחד מאלה שנכנסו לארץ 'הוריש' את נחלתו לאביו או לסבו שיצא ממצרים, ואז התבצעה חלוקה מחודשת בין הבנים והנכדים: הבן שהיו לו בנים רבים קיבל נחלה שווה לאחיו, שלו מעט בנים. כתוצאה מכך נוצר פער ניכר כבר בדור שנכנס לארץ, כך שאדם שנכנס לארץ ולו אחים רבים, קיבל נחלה קטנה בהרבה ממי שנכנס לארץ כבן יחיד. התוצאה הייתה שעם הדורות הבאים, הלכו הפערים וגדלו למרות החזרת הקרקעות ביובל.

כנגד דברים אלה ניתן היה לטעון שאומנם התורה אינה חותרת לשוויון מלא, אבל היא חותרת לצמצום הפערים הכלכליים בחברה. העיקרון שנקבע בפסוק (במדבר כו, נד) "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעיט נחלתו, איש לפי פקודיו יותן נחלתו", אף שלא יצר שוויון, בכל זאת מנע פערים מוגזמים בין מקבלי הנחלות. החלוקה הבסיסית של הקרקעות בארץ הבטיחה לכל אחד אמצעי ייצור הולמים, והשבת האדמות לבעליהן המקוריים ביובל הבטיחה את שמירת הנחלה לדורות הבאים.<sup>61</sup> אולם מבט רחב יותר יראה שאין בכך אפילו מגמה לצמצום הפערים. הרי גרים לא קיבלו שום נחלה בארץ, וכמותם גם 'טפלים' (בבא בתרא קיח, א-ב), שהם "יתומים שלא היו בני עשרים בכניסתם לארץ. לא היה להם אב הנכנס לארץ שינחילם חלקו כשימות ולא היה להם שום

סקירה תמציתית על שיטתו של הרב אשלג ביחס לקומוניזם - בספרו של פרופ' אמנון שפירא, 'אנרכיזם יהודי דתי' (עמ' 437-436, עמ' 443-441, ועמ' 634).

60. בלשון אחרת הדברים מובאים בגמרא (בבא בתרא קיז, א ואילך).

61. עמד על כך הרב יונתן זקס, בספרו 'רעיונות משני חיים' (עמ' 150).

מוריש שיצא ממצרים שיירשו ממנו על ידי חזרה" (רשב"ם שם ע"א ד"ה משום). ואפילו אם אדם כזה התאמץ והצליח לקנות לעצמו חלקת קרקע, הוא נדרש להשיב אותה לבעליה ביובל הקרוב ולהישאר מחוסר קרקע. גם אין בתורה שום מנגנון לפיצוי של בעלי נחלות שנכבשו בידי האויב, וגם הם נותרים מחוסרי קרקע בזמן שלרשות אחיהם עומדות נחלות גדולות ופוריות.

דברים מפורשים נאמרו במדרש תנחומא (משפטים, סי' ט):

אמר דוד לפני הקב"ה: ריבון העולם, "ישב עולם לפני אלהים" (תהלים סא, ח) - תישר [נ"א: תיישב] עולמך בשווה, העשירים והעניים. אמר לו: אם כן, "חסד ואמת, מן ינצרוהו?" (שם) - אם יהיו כולם עשירים או עניים, מי יוכל לעשות חסד?

גם בהלכות צדקה ניתן לראות שאין מגמה לבטל את הפערים הכלכליים, והשאיפה היא צנועה בהרבה: לחלץ את העניים ממצוקתם. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג): "ומצווה אתה להשלים חסרונו, ואין אתה מצווה לעושרו".<sup>62</sup>

לעיל (פרק פרק ח, 6) עמדנו על המקום שהתורה נותנת לאחריות האישית שכל אדם לוקח על עצמו, רעיון המצדד בעיקרון ה'מידתיות' או ה'גמול' שעליו עמד פרופ' היידט. את הרעיון הזה ניתן לראות בדברי הגמרא במסכת עבודה זרה (ב, א - ג, א):

לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו, ואומר: למי שעסק בה יבוא ויטול שכרו. מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים... אמרו לפניו: רבש"ע, תנה לנו מראש ונעשנה! אמר להן הקב"ה: שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת, יאכל בשבת; מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת?

וכן במדרש (פסיקתא זוטרותא קהלת א, טו):

מכאן אמרו ז"ל: העולם הזה דומה לערב שבת, והעולם הבא דומה לשבת. מי שטרח בערב שבת, אוכל בשבת; ומי שלא טרח מערב שבת, מהיכן יאכל? וכן הוא אומר (משלי ו, ו): "לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם", מי שטרח בקיץ יש לו בחורף.

דוגמה הלכתית לתפיסה זו מתבארת בדברי הרב קוק צ"ל ביחס לחובתו של הלווה להשיב את החוב הנשמט בשמיטת הכספים (עין איה שביעית, סי' יב):

ההשמטה של שביעית צריכה עם זה שמירה, שלא תחליש את רגש היושר והצדק מנגוע ברכוש רעהו... כי בעל נפש טהורה... לא יאבה להיות נהנה מיגיע רעהו.<sup>63</sup>

62. הדברים מובאים בגמרא (כתובות סז, ב) וברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג) בהקשר לדין "סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו". המהר"י קורקוס לומד מכאן שהדברים אמורים אפילו בעשיר שירד מנכסיו, שאין מצווה להחזיר אותו למצבו הקודם.

63. מתוך כך מבאר הרב שם (סי' יד) את הדרכת חז"ל ללווה להחזיר את החוב אף שנשמט.

לדעתו ערך הצדק (או ההוגנות) מבוסס דווקא על עיקרון המידתיות ולא על עיקרון השוויון.<sup>64</sup> וכך הוא כותב גם על הצדקה, שהיא גמול הראוי לעניים בשל התפקיד החשוב שהם ממלאים בחברה (עין איה שבת יב, ג):

הדלים - המשלימים צביון העולם בדלותם, והם עוד סובלים מזה חיי צער - הרי הם באים על גמולם **בצדק מלא**. וזהו הרז היותר פנימי במצוות הצדקה... המסלק ממנה גם כן את השפלות הנפשית של המקבל חסד מזולתו בלא חוק ומשפט... "גימ"ל דל"ת - גמול דלים".<sup>65</sup>

וכן בעין איה למסכת פאה (סי' ג):

תורתנו הקדושה שהיא תורת חסד, ציוותה לנו לתן לעני "די מחסורו אשר יחסר לו"... והחויב בא מצד ההכרה על ערך הפעולה שבא אל הכלל מעונו של זה, א"כ הוא עובד את הכלל בגורל חייו המרים וכמה ראוי לאמצו.

מתוך כך, יש לדון על השאיפה לצמצום הפערים הכלכליים בחברה. האם יש לראות בפערים אלו עוול מוסרי?

מסתבר שגם אם יש מקום לשאיפה לצמצם את הפערים, היא אינה עומדת בבסיס חיובי הצדקה.<sup>66</sup> ניתן ללמוד זאת מכך שגם עני חייב לתת צדקה, למרות שאין בכך שום תרומה לצמצום הפערים, ובמקרים מסוימים הדבר יכול להביא אף להרחבתם. כך כותב הרמב"ם (הל מתנות עניים פ"ז ה"ה): "לעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצווה. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה לאחר". דבריו מובאים להלכה בשו"ע (יו"ד רמח"א; רמט, ב). עיקרון זה נאמר ביתר שאת במתנות העניים שבשדה, שאסור לעני לקחת לעצמו את מתנות העניים שהופרשו בשדה ועליו לתת אותן לעני אחר.<sup>67</sup>

אומנם מצוות צדקה אינה מכוונת לצמצום הפערים הכלכליים, אולם זוהי התוצאה שלה. וכך כותב הרמ"א עמ"א (דרשות אל עמי' סי' י, עמ' צט):

"העשיר לא ירבה והדל לא ימעט" (שמות ל, טו) - כלומר, התורה איננה באה לבטל לגמרי את המעמדות שלא יהיו כלל בעולם עשירים ועניים, כי זהו כאמור לא יתכן... אבל התורה באה להפחית את הרעה ככל האפשר לקבל את הרע במיעוטו, והיא מכוונת להגביל ולצמצם את ההבדל בין העשירים

64. השוויון מהווה לעתים אמת מידה חשובה לצדק, כמו השוויון בפני החוק ובפני מערכת המשפט, וכן שוויון בחלוקת נכסים משותפים, אולם כשהוא לעצמו אינו זהה בהכרח לצדק, במיוחד כאשר הוא פוגע בזכותו של אדם אחר ליהנות מגיע כפיו שהשיג ביושר.

65. ועי' עין איה (פאה סי' ב; שבת ב, כז). בעולת ראה (א, עט-פ) מסביר הרב צ"ל שעיקרון זה הוא המונח ביסודו של הביטוי "גמילות חסדים", שהוא חסד הניתן למי שראוי לקבל אותו על פי מעשיו.

66. הרחיב על כך הרב רוני ז"ק, 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 314-324).

67. גיטין יב, א; רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו הי"ג-ה"ט"ז).

והעניים ככל האפשר עד שכמעט לא יהא נרגש כלל. "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט", שלא יהיו עשירים נפרזים יותר מדאי בעולם ולא יהיו עניים נפרזים יותר מדאי. כי אם העשיר לא ירבה בעשירותו כל כך, אז ממילא הדל לא ימעט באופן מבהיל ואיום כל כך. כי הריבוי במידה יתירה של זה מביאה ל...מיעוט אחרי מיעוט, הבא לא לרבות, אך להפחית [=את מצבן] של השני.

ובהמשך הדברים הוא מציין שהדרך של התורה לצמצם את הפערים היא באמצעות החלוקה השווה של הקרקע בארץ, איסור ריבית ומעשר עני.

הרב יעקב אריאל רואה בצמצום הפערים עניין מוסרי, וכך הוא כותב במאמרו "השוויון בעין יהודית" (עדיין לא פורסם):

אומנם אין סיכוי להשיג שוויון מלא, השאיפה היא לצמצום מסוים של הפערים בחברה...

לדעת הראי"ה קוק התורה נוטה יותר לשיטה הסוציאליסטית (כוונתו לזו המתונה). מצד אחד, התורה מעודדת את היוזמה הפרטית באומרה (ויקרא כה, א): "שש שנים תזרע שדך...", ומאידך, היא דורשת מהאדם להשביט את בעלותו על שדהו אחת לשבע שנים ולהפקירה לכול, כשהכוונה היא בעיקר לזכות את העניים. "ואכלו אביוני עמך" (שמות כג, יא). היוזמה והתחרות נחוצות לפיתוח הכלכלה. ובאלו אין שוויון, יש מצליחים יותר ויש פחות. אלא שהמצליחים נתבעים לא להשאיר את האחרים הרחק מאחוריהם, אלא לצמצם את הפערים במידה מסוימת. על המצליחים להכיר בכך שהישגיהם באו להם גם בזכות זולתם. למי הם מכרו את תוצרתם? באילו כוחות עזר השתמשו? הם לא פעלו בחלל ריק. אין פעילות פרטנית בעולם, יש סימביוזה.

הרב אריאל כותב ביתר חריפות במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" (הלכה בימינו, עמ' 344):

התורה מעודדת את היוזמה החופשית של הקפיטאל, אך במקביל היא מצמצמת את הפערים בחברה ע"י שאסרה לנצל את החלש להתעשרות קלה של בעל ההון.

במובן זה, יש חוסר צדק מסוים בפערים הכלכליים, מפני שהתעשרותם של העשירים באה בין השאר מחסרונם של העניים, ולפעמים גם מניצול שלהם.<sup>68</sup>

לאור זה הוא כותב במאמרו "צדק צדק תרדוף" (אמונת עתיד, 104, עמ' 133):

כל סדר זרעים הוא חובה גמורה. כל החיובים אינם צדקה התנדבותית ואינם מצטמצמים להספקת מזון בלבד... העניים רשאים למכור את המעשר לאחרים

68. על היחס של התורה לתופעת הניצול ומניעתה הרחיב הרמ"א עמיאל (הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו, פרק כז, עמ' 106-103; 'דרשות אל עמי', סי' י, עמ' צח ועמ' קא; 'לנבוכי התקופה - פרקי הסתכלות במהות היהדות', עמ' 141-140).

ולממן את צרכיהם השונים, לא רק מזון. המטרה ברורה: צמצום הפער שבין העשירים לעניים.

הוא מוסיף שם שהאחריות לצמצום הפערים לא קיימת רק בהקשר של המצוות התלויות בארץ:

האם פטורים אנו מקיום רצון התורה לצמצם את הפערים בין עשירים לעניים בדרכים אחרות? קדושת הארץ אינה מצטמצמת רק במצוות יישובה אלא גם באחריותנו לחברה צודקת יותר...

אומנם... התורה לא דרשה שוויון מלא. אין אפשרות מעשית ליצור שוויון כזה, והניסיון מעיד שהוא לא צלח. אך צמצום הפערים בין עשירים לעניים הוא בהחלט מגמת התורה.

וגם אם אין לראות בפערים הכלכליים עוול גמור, כפי שהוא בחלק מן התפיסות הסוציאליסטיות (שלא לדבר על הקומוניסטיות), מצב זה אינו ראוי מבחינה מוסרית.<sup>69</sup>

הוא מוסיף במאמר שהזכרנו ('הלכה בימינו' עמ' 351-350) ביחס לפערי שכר:

לא ייתכן שמנהל מפעל ישתכר פי 100 ואף יותר מעובד זוט. בוודאי שהצדק מחייב שהמנהל ישתכר פי כמה מונים מהעובד הפשוט. קשה גם לקבוע גבולות. אולם האם לא די בפער של פי 10 או 20 ולא פי 100?! באותה מידה שעל העובד הזוט לא לקנא בעובד הבכיר על שכרו הגבוה, כך מוטלת על העובד הבכיר להיות צנוע יותר בציפיותיו ובדרישותיו, ולהימנע מהעמקת פערים דוקרי עיניים בחברה.<sup>70</sup>

ובסוף המאמר (עמ' 353) הוא מציב קווים למדיניות חברתית:

לא רק צורכי העניים קובעים, אלא גם הבדלי הפער בין העשירים לעניים חייבים להילקח בחשבון. לכן התוצאה של המדיניות הכלכלית, לפיה רמת החיים הכללית עלתה אך גם הפערים הועמקו, אינה נחשבת להצלחה אמיתית. עדיפה רמת חיים כללית נמוכה יותר בתנאי שהפערים יהיו עמוקים פחות. שוויון מלא אמנם לעולם לא יהיה, אך גם פערים גדולים מדי פסולים ויש לצמצמם. "טוב פת חרבה ושלווה בה מבית מלא זבחי ריב" (משלי יז, א).

69. זו גם דעת הרח"ד הלוי במאמרו "במוצאי שנת השמיטה - המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם" ('קול סיני' ה, עמ' 251-245) והרנ"א רבינוביץ במאמרו "קווים למדיניות כלכלית על פי התורה" ('מסילות בלבב', עמ' 417-403).

70. בגרסה מוקדמת יותר של המאמר, תחת השם "מדיניות חברתית-כלכלית" ('אמנות עתיד' 60, עמ' 51), כתב הרב אריאל לאחר שהביא את דין 'די מחסור' (לקמן פרק יד, 3): "הלכה זו יכולה לשמש כמקור השראה לאחריותו של הציבור למנוע אווירה פסיכולוגית של עוני. זו נובעת בעיקר מפערים עמוקים בחברה; לא ייתכן שמנהל מפעל ישתכר פי מאה מעובד זוט. בוודאי שהצדק מחייב שהמנהל ישתכר פי כמה מונים מהעובד הפשוט, קשה גם לקבוע גבולות, אולם האם לא די בפער של פי עשר ולא פי מאה?!"

בדבריו האחרונים מתייחס הרב אריאל לשיקול נוסף שעומד ביסודה של השאיפה לצמצם את הפערים הכלכליים, והוא הפחתה של המתח החברתי בין עניים לעשירים.

לנקודה זו מתייחס גם הרש"ר הירש (ויקרא כה, י), כשהוא מבאר את מצוות היובל:

בכוח כפרת יום הכיפורים יזכה הפרט לתחייה מוסרית... וכעין זה גם יום הכיפורים של שנת היובל; בכוחו תזכה האומה לתחייה חברתית ומדינית; וזו מעלה ארוכה ליחסי האומה - כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד... חוסר השוויון של הרכוש וכל רב-גוונות גורלות בני האדם הביאו לידי תוצאות מנוגדות - של עושר ועוני, של תלות ועצמאות; והרי אלו מומים, שחיי החברה לקו בהם כלפי פנים; והיחסים המדיניים שבין האומות הרסו את מעמדן כלפי חוץ; ועל כל אלה יכפר היובל, ואת כל אלה הוא ימחה.

עומד על כך גם הרב נפתלי בר אילן בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ג סע' רסט, עמ' 1314-1312):

כלכלה חופשית עלולה לגרום לפערים גדולים היוצרים מתחים חברתיים והעלולים להגביר את הפשיעה ולסכן את הבטחון האישי ואת היציבות במדינה. כלכלנים ומדינאים רבים סוברים שעל השלטון לנקוט צעדים לצמצום פערים. אחרים טוענים, שלא הפערים יוצרים את המתחים אלא חוסר היכולת של האוכלוסייה הענייה לשפר את מעמדה, ולפיכך די בכך שהמדינה פועלת ללא הרף לשיפור מצבה של אוכלוסייה זו... יוזמות לצמצום פערים באות לידי ביטוי בחוקותיהן של כמה מדינות.

התורה אינה מחייבת להנהיג שוויון כלכלי מלא בין כל האזרחים. מאידך, מצוות רבות... מביאות במידה רבה לצמצום פערים. לפיכך מן הראוי שהפרנסים ילכו במידת התורה...

ושם (הע' 11):

כלכלנים ליברלים מסוימים טוענים שמוטב שהעניים יקבלו פחות כספי ציבור ולא יהיה להם מנוס מלפתח יתר עצמאות.

לדעתם של הוגים אלו, יש לעקוב באופן מתמיד אחר השיפור שחל במצבן של השכבות החלשות, וזאת ללא קשר לפער שבינן ובין השכבות המבוססות... מדינות אחדות קובעות בחוקתן כי יש לפעול לצמצום פערים.<sup>71</sup>

והוא מוסיף (עמ' 1313 הע' 9):

נראה כי גם הסובר שהמדינה אינה צריכה להתערב בנושא הפערים, יסכים

71. הוא מסתמך בין השאר על הרב שמחה לוצאטו ('מאמר על יהודי ונציה', עמ' 95): "העושר המופרז של האחד מכאן והדלות הנואשת והעניות של האחרים מכאן, יש בהם משום איום מתמיד למהומות שיביאו לידי התקוממויות".



שהמדינה צריכה להיזהר מלטפח פערים אלו. לדוגמה, יש מקום לשקול אם ראוי למנוע פער לא סביר בין מקבלי השכר הגבוה והנמוך בשירות הציבורי או במוסדות הנתמכים על ידי המדינה, וכל כיו"ב.

בעיה נוספת שיש בפערים כלכליים היא הבושה הנגרמת עקב כך במקרים מסוימים לחסרי האמצעים. אומנם חז"ל לא תיקנו תקנות לצמצם את הפערים הכלכליים עצמם, אבל תיקנו תקנות נקודתיות שהגבילו את החצנת העושר, "כדי שלא לבייש את מי שאין לו". כך נאמר במשנה במסכת תענית (פ"ד מ"ח) המתארת את מנהג בנות ישראל בט"ו באב וביום הכיפורים: "אמר רבן שמעון בן גמליאל, לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין, שלא לבייש את מי שאין לו...".<sup>72</sup> ויש עוד כמה וכמה תקנות ברוח זו, "שלא לבייש את מי שאין לו",<sup>72</sup> או "מפני כבודן של עניים".<sup>73</sup>

עם זאת, נוכחותה של השאיפה לצמצום הפערים הכלכליים גורמת גם נזק בצדה. וכך כותב ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 63-62):

ומרמת חיים לפער חברתי. על ידי החדרת מושג זה לתודעת הציבור כביטוי לפער הכלכלי בין הבריות, וכתופעה שיש לצמצמה כמעט בכל מחיר, נוצר מתח חברתי שאין סיכוי להפיגו. השאיפה לצמצם את הפער מדרבנת את הבריות שיש להם פחות, לרדיפה אין סופית, חסרת הסיכוי, אחרי אלה שיש להם יותר...

כדי לרדוף רדיפה אין סופית ובלתי מוצלחת אחרי אלה שיש להם, התרגלו הבריות לשים לב להתבונן במה שיש לאולת כדי לחקותו, ואולי לעבור אותו. ההתעניינות המיוחדת הזאת יוצרת קנאה, והקנאה מעוררת את הרצון להיאבק בכל מחיר כדי להשיג. ההשגה יוצרת קנאה, וחוזר חלילה.

במילים אחרות, החתירה לשוויון ולצמצום פערים יוצרת 'שיח קנאה', שנזקו מרובה, בעיקר כאשר הוא מידרדר ל'שיח שנאה' הפוגע קשות בתודעת האחוה.

מכל זה עולה, שאין בכוחה של השאיפה לשוויון ולצמצום פערים להצדיק לקיחת כסף מן העשירים כדי לחלק אותו לעניים, וצריך למצוא בסיס אחר למצוות צדקה ולכפייה הציבורית עליה.

72. פסחים (פב, א); תוס' (בבא בתרא עד, א ד"ה פסקי); ראב"ן (כתובות נד, ב); ראב"ה (ח"א ברכות סי' צא, ח"ד סי' תתקיט); ספר האסופות (סי' שצב); תקנת הנודע ביהודה, 'מופת הדור' (פרק ו); שו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' סא). וכן תקנות רבות שנתקנו בקהילות שונות במהלך הדורות לצמצם בהוצאות חתונה וכדו'.

73. תוספתא (נידה פ"ז הט"ז-ה"י"ז); גמרא (מועד קטן כז, א).

## 7. כפיית הפרטים על ערך הצדקה

כאמור, מצוות צדקה אינה מבוססת על תפיסה של צדק משפטי הרואה אותה כזכות של העני. אכן המילה העברית 'צדקה' נובעת מן השורש 'צדק', ולא מן השורש חסד, אולם כבר לעיל (פרק ה, 2) עמדנו על המשמעות של קשר לשוני זה.<sup>74</sup> הרמב"ם מבאר שהמשמעות של 'צדק' ו'צדקה' הוא לעשות את המעשה הראוי ולתת לכל אדם את מה שהוא ראוי לקבל. הצדקה ביסודה אינה חובה משפטית, אך היא הדבר שראוי לעשות מתוך הכרה כי העני ראוי לקיום בכבוד גם אם אין לו זכות משפטית לתבוע זאת ממאן דהו. כך צריכים האדם והחברה להתנהג "מפני מעלות המידות".

הרמב"ם אינו יחיד בהבנה זו, ודבריו מובאים על ידי ראשונים נוספים.<sup>75</sup> וכך כותב גם המהר"ל (דרך חיים פ"ו מ"א) בהקשר זה:

ומידה זאת בין החסיד ובין הישר, כי החסיד לפניו משורת הדין לגמרי, והישר שאינו מחליף דבר המשפט כלל, ואילו הצדיק הוא עושה הדבר הראוי אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי שהוא לפניו משורת הדין, והוא כמו מידת הצדקה שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני אין ראוי שלא ירחם על העני, וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה.<sup>76</sup>

במובן זה, ה'צדקה' לא נתפסת כ'זכות טבעית' של העניים, אלא כחובה הנובעת מן היושר המוסרי, שיש לו מעמד ביניים בין 'חסד' לבין 'משפט'.

בפירושו הרש"ר הירש לספר בראשית (טו, טו) נוספת עוד קומה. הוא מסביר שאומנם מצד המקבל, הצדקה אינה זכות הניתנת לתביעה; אולם מצד הנותן היא חובה הלכתית גמורה - כלפי ה'. אין כאן יחסים הדדיים בין הנותן למקבל, אלא מערכת יחסים מורכבת, שבה החובה היא כלפי גורם שלישי, ואין למקבל זכות שביכולתו לתבוע את המימוש שלה מן הנותן. הצדקה בבסיסה אינה זכות משפטית של העני שיכול לתבוע על כך את העשיר בבית הדין, אלא תביעה דתית מכל אדם מישראל, המושתתת על מצוות ה' ועל האחוה.<sup>77</sup>

התפיסה היהודית רואה את מושג ה'צדקה' כמושג ביניים, שאינו דין ואינו חסד. לעני אין זכות משפטית לקבל, אבל לנותן יש חובה דתית לתת. עמדה זו של הנותן יוצרת בתודעה שלו שני מרכיבים שמשלבים זה בזה: (א) בעלות מוגבלת על הממון, הנתפס כנתון לבעלות משותפת בין האדם לבין ה', ומטילה על האדם אחריות ביחס לממונו. (ב) תודעת אחווה, הבנויה על העמידה המשותפת של הנותן והמקבל לפני

74. ועי' במאמר "לא בעל זכות, האדם הראוי לטוב" (שיח הראיות', עמ' 115-117).

75. רלב"ג (שמו"ב ח, טו); רד"ק (ירמיהו ט, כג ד"ה באלה); ובדומה לכך מלבי"ם (ירמיהו כב, יג).

76. ועי' במאמר "יוצר מידו עושר וריש", חלק ב פרק ד ('וחי אחיך עמך', עמ' 68-67).

77. וכן שם (יח, יט); ויקרא (כה, לט); תהילים (עב, ג). ועי' בנספח לספר, "צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו", פרק ז.

ה'. האחריות המצופה מן המדינה היהודית בהקשר זה היא להנכיח את ערכי האחוה והאחריות ההדדית בתשתית של הברית הנכרתת בין בני העם.

לאור דברים אלה, נדרש לברר מחדש את משמעותה של כפיית הצדקה על הפרטים. ברמה ההלכתית, ראינו לעיל (פרק ב) שהכפייה על מצוות צדקה היא כפייה על המצוות או מימוש המצווה המוטלת על הציבור ולא תביעה משפטית של העני כלפי העשיר. ברמה הרעיונית, המדגישה את המישור של 'לפנים משורת הדין' העומד בתשתית של הצדקה, עולה כיוון נוסף.

הגמרא (כתובות מט, ב) דנה בחובת אדם לזון את בניו הקטנים, ורואה בכך מימוש של מצוות צדקה. הסוגיה מביאה את הדרשה הבאה: "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת" (תהילים ק, ג) - וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר: זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים".

בסוגיה שם מסופר שכאשר בא לפני רב חסדא אדם שמסרב לזון את בניו, רב חסדא אילץ אותו לעמוד ולומר ברבים: עורב רוצה בנים, האיש הזה (כלומר אני) לא רוצה בנים. את העיקרון הזה מבאר המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב הצדקה פרק ב):

שהצדקה ראויה שתהיה בכל עת לפי מעלתה העליונה... שבזה דומה אל יוצרו שהוא משפיע תמיד... אבל פירוש זה, כי האיש הזה [=שמסרב לזון את ילדיו] מהפך סדר בראשית, שהרי סדרי בראשית בטבע האדם זן בניו... ולכך "כפו ליה אסותא בציבורא ויעמוד עליו ויאמר, עורבא בעי בני וההוא גברא לא בעי בני" (כתובות שם).

לדעת המהר"ל, הצדקה היא הסדר הראוי של המציאות. סדר זה בולט מאוד ביחס של האב לבניו. במקרה זה אי היענות לחובת הצדקה היא סטייה מהסדר המאפיין אפילו את בעלי החיים. האב הזן את בניו, אומנם נותן מממונו למישהו שאינו הוא עצמו, אך הוא לא עושה בכך משהו שחורג מההתנהלות הנורמלית של העולם. מדברי המהר"ל משתמע שכך יש לראות כל צדקה, משום שנותן הצדקה הופך להיות חלק מדרך הקיום של העולם - נתינת שפע אלהי לכל בריה.

כך עולה עוד מן הסיפור המובא בגמרא (כתובות סז, ב):

ההוא דאתא לקמיה דרבא, אמר לו: במה אתה סועד? אמר לו: בתרנגולת פטומה ויין ישן. אמר ליה: ולא חיישת לדוחקא דציבורא? א"ל: אטו מדידהו קאכילנא? מדרחמנא קאכילנא! דתנינא: "עיני כול אליך ישברו ואתה נותן להם את אכלם בעתו" (תהילים קמה, טו). 'בעתם' לא נאמר אלא "בעתו" - מלמד, שכל אחד ואחד נותן הקב"ה פרנסתו בעתו. אדהכי אתאי אחתיה דרבא דלא חזיא ליה תליסרי שני, ואתיא ליה תרנגולת פטומה ויין ישן, אמר: מאי דקמא? אמר ליה: נעניתי לך, קום אכול.

רבא מתרעם על כך שהעני מבקש מזון יקר. העני עונה לו שאכילתו אינה משל הציבור אלא משל הקב"ה! מה ניתן ללמוד מן האמירה של אותו עני? הוא רואה ברבא שליח לתת לו את מה שמיועד לו מן השמים. לפי הבנה זו, הנותן מהווה רק צינור לנתינה האלהית הראויה לאותו אדם. אחותו של רבא, שמגיעה בדיוק ברגע הזה עם המאכל המדובר, מאשרת את טענתו של אותו עני.

פעולת הצדקה היא העברת הממון למקום שאליו הוא ראוי להגיע על פי ההנהגה האלהית, הבאה לתת לכל אדם את מה שהוא זקוק לו. לא מדובר כאן בתפיסה של 'צדק חלוקתי', הגורסת שהממון שייך לכלל ולכן נדרש לקחת חלקים ממנו ולחלק אותם בשווה בין כולם, אלא שהעברת הכסף אל העני ברצונו החופשי של העשיר, היא דרך ההתנהלות הראויה של העולם. התורה אינה קומוניסטית, ואינה דוגלת בחלוקה שווה של העושר. העושר שייך לבעליו, ולפיכך העשיר בוודאי אינו גזלן במובן הפשוט של המילה. אך התביעה כלפי הנותן היא שלא לתפוס את מעבר הכסף לעני כחסד גמור אלא כהתנהלות תקינה וראויה.

כך מבאר המהר"ל (נתיב הצדקה פרק ג) את הדברים:

רצונו לומר, כמו שה' יתברך ברא כל אדם ואדם בפני עצמו, כך אי אפשר לומר שלא יתן לכל אחד פרנסתו, שא"כ היה האדם בריאה חסרה. ולפיכך מה שנותן לעני הוא משל הקב"ה, אחר שאי אפשר לומר שלא יתן לכל אחד פרנסתו.

לאור תפיסה זו, מסביר המהר"ל (שם, פרק ד) את מקומה של הכפייה על הצדקה ואת השפעתה על פני החברה:

"אמר ר' אליעזר (ב"ב ט, א): גדול המעשה יותר מן העושה...". ר"ל, כאשר הצדקה היא מוכרחת ע"י עשייה [=כפייה], וכל צדק הוא וויתור לפני משורת הדין. וכאשר הוויתור לפני משורת הדין הוא מוכרח, וכמו כן הצדקה היא נמצאת עד שהוא מוכרח. והדבר הזה נותן שלום שלא יבוא מחלוקת, כי המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל המחלוקת אינו נכנס לפני משורת הדין ומעמיד דבריו על הדין ובשביל כך בא המחלוקת... וכאשר כופין ומעשין על הצדקה להשפיע אל זולתו - דבר זה הוא שלום לגמרי, כאשר כל כך גובר המידה לפני משורת הדין שמעשין עליו, ואז נמצא מידה של לפני משורת הדין בעולם והוא ביטול המחלוקת.

הכפייה על הצדקה יוצרת חברה שבה ההליכה לפני משורת הדין אינה חריגה מהנורמה, אלא היא הנורמה עצמה. ההתרגלות שלא לדקדק על קוצו של יו"ד על פי הדין אלא לאמץ נורמה של ויתור ושל 'לפנים משורת הדין' מקטינה את המתחים בין האנשים, ומביאה לשלום בחברה. הפיכת הצדקה לחובה שאין דרך להתחמק ממנה יוצרת בחברה נורמות של אחווה וראיית הצרכים של הזולת.

לאור זה יובנו ביתר העמקה דברי המהר"ל על הכפייה בצדקה (עליהם עמדנו לעיל, פרק 5). וכך הוא כותב (חידישי אגדות בבא בתרא ח, ב ד"ה כ"י):

אבל איך יפרנס העני? ואם לא היו העניים צועקים לא היה צריך לכוף אותם; אבל בשביל **צעקת עניים**, שהיה [צריך] להם חיות, היו כופין. ובוודאי לא מקרי גזלן כאשר יכוף אותו לצדקה, שהם אמרו: "גדול המעשה מן העושה", ולפיכך בצדקה מצווה לכוף, והיינו בשביל **חיות העניים**. ואם אין [=בית הדין] כופה, הרי **מעלים עינו מן העני אשר אין לו פרנסה...** אבל אם אין פרנסה לעני, בוודאי **חייב לכוף לצדקה משום פרנסת העני**.

אם כן, הצדקה איננה דין גמור ואיננה חסד גמור. היא אופן ההתנהלות הראוי והתקין של החברה. אדם שיש לו ממון תופס את עצמו כבעלים באופן חלקי בלבד, שהוא מופקד על שימוש ראוי בו למען מטרות ערכיות. חלק משימוש זה הוא העברת כסף למי שנוזקק ואין לו. הכפייה על הצדקה באה לעצב את החברה באופן זה שהנתינה תהיה חלק בלתי נפרד מן ההתנהלות שלה.

אם נבקש להגדיר על פי זה את אחריותה של המדינה היהודית (תהא אשר תהא ההגדרה ההלכתית של אחריות זו), נאמר שאחריותה לדאוג שאופן ההתנהלות הזה אכן יתרחש ברמה הציבורית, ויכונן את האופן שלאורו יתנהל הציבור היהודי. בכך שונה מאוד התפיסה היהודית מכל התפיסות המקובלות של מדינת הרווחה.

## 8. זכויות חברתיות וזכויות קנייניות

בשנים האחרונות עולה מידי פעם ההצעה לחוקק "חוק יסוד: זכויות חברתיות", שתעגן את זכותו של כל אזרח בישראל לקיום בכבוד.<sup>78</sup>

על כך כתב פרופ' בנימין פורת, במאמרו "**מצוות השמיטה והיובל – חוק יסוד?**" (פורסם במוסף 'שבת' של העיתון 'מקור ראשון' לפרשת כי תצא, י"ג אלול תשע"ו):

מזה כשני עשורים מונחות על שולחן הכנסת הצעות שונות לקביעת חוק יסוד: זכויות חברתיות. לפי אחת מן הגרסאות, חוק יסוד זה אמור לעגן את זכותו של כל תושב "לסיפוק צרכיו הבסיסיים לשם קיום בכבוד אנושי, ובכלל זה בתחומי העבודה, השכר ותנאי העבודה, בתחום ההשכלה, הלימוד והחינוך ובתחומי הבריאות והרווחה החברתית".<sup>79</sup>

לאור תפיסתו (לעיל, סעי' 2-4), שהחובה ההלכתית כלפי העני מקנה לו זכות משפטית גמורה, הוא כותב שם שיש לעגן את חובת המדינה לעניים ולנוזקים כ'זכות יסוד' שלהם, הנגזרת מ'שיח החובות' של התורה במצוות צדקה ומצוות חברתיות נוספות.

78. שיקולים בעד ונגד - בחוברת "זכויות חברתיות בחוקה ומדיניות כלכלית" מאת פרופ' אבי בן בסט ופרופ' מומי דהן, בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשס"ד.

79. פרופ' פורת הרחיב על כך במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי" ('משפטים' כרך נא, עמ' 384-436).

הוא מוסיף שם, שלא ייתכן ש'זכות הקניין' תהיה מעוגנת כזכות יסוד בזמן שהזכויות החברתיות אינן מעוגנות כלל בחוקי המדינה.<sup>80</sup>

כנגד זה כתב הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח'ב סע' צח, עמ' 492 הע' 47):

אחרונים מבחינים בין זכות ובין זכות תביעה. ההבדל היסודי ביניהם הוא בשאלה האם בעל זכות שאכותו לא מומשה יכול לתבוע את המדינה ולדרוש פיצויים על העוול שנעשה לו. על פי התורה, מרבית המצוות שבין אדם לחברו אינן מקנות זכות תביעה. עם זאת, ביד הציבור לקבל תקנות שלפיהן מתחייבת המדינה ורשויותיה מכירות בזכויות מסוימות כזכויות תביעה על כל המשתמע מכך.

הוא הוסיף על כך בדברים שכתב לנו:

עני המתגורר בעיר שאין בה קופה ותמחוי, יש לו זכות לדרוש מהפרנסים להקימן, ועליהם לעשות כדרישתו, כמבואר בשו"ע (חו"מ קסג, א). ברגע שהגבאים יקבלו כספים מן הקהל תהא לעני זכות לדרוש את חלקו בהם. מכיוון שחכמים קיבלו תקנה מפורשת בעניין זה, ניתן לומר שלגבי צדקה יש לעני זכות תביעה ביחס לשיעורים שקבעו חכמים. אומנם יש מצווה לתת לעני "לפי כבודו"<sup>81</sup> אולם חז"ל לא ביארו עד כמה דוחקים את הציבור לתת כדי לפרנס עניים 'לפי כבודם'. זאת שאלה גורלית לגבי זכויות העניים בזמן הזה.

ובסופו של דבר, תביעת העני היא יותר 'כפייה על המצוות' מאשר תביעה למימוש של 'זכות טבעית'. אלא שלאחר שהציבור התחייב לתת לו סכום מסוים, עליו לעמוד בהתחייבותו.

הרחיב על כך הרב עדו רכניץ במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ט (תחומין' לט, עמ' 316 הע' 24):

80. במאמר תגובה שפורסם בעיתון זה שבוע לאחר מכן, כתב הרב עזריאל אריאל: "ב) ... התורה לא העניקה לאיש זכויות, אלא הטילה עליו חובות. רק בחשיבה חילונית קיימת משוואה בין חובתו של פלוני לבין זכותו של אלמוני. המצוות החברתיות ביהדות הן חובות של האדם כלפי הקב"ה ואינן יוצרות זכות מקבילה אצל הנזקקים. (ג) ההלכה אומנם מגדירה את הצרכים הכלכליים שיש לספק לעני, אולם לא קבעה מי חייב לממן זאת. היקפו של מתנות העניים לא נקבע על פי צורכיהם של המקבלים אלא על פי יכולותיהם של הנותנים - בין עשירית לחומש מנכסיהם. וזאת מפני שהמוקד הוא חובתו של הנותן ולא זכותו של המקבל. אכן רווחתם של העניים לא אמורה להיות בעלת תוקף משפטי נחות לעומת זכות הקניין. אולם התיקון צריך להיות לכיוון השני. (ד) תורת ישראל מכירה ברכוש הפרטי, אולם אינה נותנת לו 'מעמד על'. להיפך, הריבוי הגדול של המצוות המחייבות את האדם לתת מרכושו - לקב"ה או לזולתו - ממתן את תודעת הבעלות על הרכוש וממיר אותה בתודעת אחריות להשתמש בו למימוש ייעודו של האדם".

81. רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח הט"ז); שו"ע (יו"ד רג, ד; רנג, יא). ועי' לקמן, פרק יד.

חוק יסוד הוא מעין יפוי כוח בלתי חוזר, המעביר את שיקול הדעת החברתי לשופטים, בניגוד לחקיקה שוטפת שהאזרחים והנבחרים מעורבים בה... בכך, יישלל מהחוקים הסוציאליים יסוד החסד, העומד כאמור למעלה בבסיס תפיסת הצדקה של התורה. הנכונות לחוקק חוקים חברתיים היא כמובן חיובית, אולם הדבר צריך להיעשות על-ידי הכנסת בלבד, ללא כפייה מצד ערכאות משפטיות.

בסיס חזק לדבריו נמצא במה שכותב הרש"ר הירש בפירושו למסכת אבות (פ"ה מ"ט, סידור תפילות ישראל עם פירושי הרש"ר הירש, עמ' תיא):

המידה השנייה: "שלי שלך ושלך שלי" אמורה לבטל את זכויות הפרט ברכוש, ולבסס כל הנכסים על עקרון השיתופיות. מידה זו מיוסדת גם היא על בורות מעוררת רחמים. היא עוקרת את זכות הקניין, ובכך כל אפשרות של עצמאות אמיתית, ובעת ובעונה אחת גם את האפשרות של גמילת חסד מרצון חופשי. שכן אך אם אתן את זה מרגש חובה חופשי, שאוכל להחזיק בשבילי מצד הדין, ואין לזולת זכות לתבוע ממני, רק אז אני עושה מעשה חסד. אתן לזולת רק דבר, שאף הוא זכאי לקחת לעצמו, אזי אין מדובר כאן על חסד. רק במקום בו חייבים לכבד זכויות, רק בו יש מקום לדבר על חסד. זאת ועוד: אך במקום בו אף לחסד כוח מוביל, רק בו תשיג הזכות את תכליתה המבורכת. זכות - היא אושיית החברה, חסד - הוא השלמתה. חסידות = גמילת אהבה וחסד. היא טוענת "שלי שלך" אעפ"י ש"שלך שלך".

## 9. 'שיח אחריות' במקום 'שיח זכויות'

ברעיון להשתית את האחריות החברתית על החובה ההלכתית לתת צדקה, עם הכפייה הציבורית הנסמכת לכך, יש חיסרון גדול, שעליו עמד פרופ' בנימין פורת במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק ו ('משפטים' כרך נא, עמ' 431): "שיח החובות מתייחס אל העני **כאובייקט** שמקיימים בו את החובה... העני עשוי להיתפס כמעין לולב שיש לנענע אותו בחג הסוכות כדי לקיים בו את המצווה". לכן חשובה ההדגשה שמצוות צדקה איננה חובה גרידא, אלא ביטוי מעשי של האחוה המשפחתית והקהילתית, הלאומית והאנושית, כשהיא מבוססת על ההכרה בכך שהזולת ראוי לחיים טובים.

מדינה שמתנהלת על פי תפיסה זו של מושג הצדקה איננה 'אמנה חברתית' שתכליתה הפקת תועלות הדדיות מרובות ככל האפשר, אלא מסגרת של ברית לאומית שאחד הערכים המכוננים אותה הוא **האחוה**.<sup>82</sup> התורה מבססת מצוות חברתיות רבות על

82. הרחיב על כך פרופ' בנימין פורת בספרו 'צדק דלים' (עמ' 55-57).

בנקודה זו ישנה קירבה לגישת האחוה וההערכה החברתית שהוזכרה במבוא לספר (סע' 2). אלא שכמו ביחס לקניין הפרטי, גם כאן המקור הרוחני של הדברים שונה באופן מהותי.

מושג האחוה. פרשת 'בהר' עוסקת בנושאים חברתיים רבים: שמיטה ויובל, אונאה, ריבית, גאולת קרקעות ועבדים, וחובת העזרה למי שנופל כלכלית. המושג 'אחיך' חוזר בפרשה זו פעמים רבות. וכך גם בפרשת 'ראה' (דברים פרק טו) ובפרשת 'כי תצא' (שם פרק כב-כד). תודעה זו מבטאת הכרה **בשוויון בערך הבסיסי** שבין בני האדם, אך לא חתירה ל**שוויון כלכלי** ביניהם.<sup>83</sup> מושג האחוה כבסיס למצוות החברתיות חוזר על עצמו גם במקומות אחרים בתורה.<sup>84</sup>

את הרעיון הזה - שתודעת האחוה היא העומדת ביסודה של מצוות הצדקה - מביע הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ב):

וכל ישראל והנלווה עליהם **כאחים הם**, שנאמר (דברים יד, א): "בנים אתם לה' אלהיכם"; ואם לא ירחם האח על האח, מי ירחם עליו? ולמי עניי ישראל נושאים עיניהן? הלגויים ששונאין אותן ורודפים אחריהן?! הא אין עיניהן תלויות אלא **לאחיהן**.<sup>85</sup>

מתוך כך עלינו לראות כל יהודי כאח, שיש לנו מחויבות כלפיו, ואחוה זו מתפשטת באופנים מסוימים גם על מי שאינם יהודים (כמו המצווה מן התורה לפרנס גר תושב,<sup>86</sup> והמצווה מדרבנן לפרנס אף גויים גמורים<sup>87</sup>). ומאחר שהוא נברא בצלם אלהים, אנו מכירים בכך שהוא ראוי לאיכות חיים סבירה. הצירוף של 'אחוה' (או: 'אחות') עם ה'**ראויות**' המוסרית הוא היוצר את ה'**אחריות**' של כל אדם מישראל כלפי מי שזקוק לעזרתו. מצוות צדקה הופכת את האחריות ואת המחויבות לזולת לחובה של ממש; אולם חובה זו אינה כלפי הזולת, שאינו יכול לתבוע אותה מאיש, אלא היא חובה של האדם כלפי הקב"ה.<sup>88</sup>

כפי שנתברר, התשתית של האחריות הציבורית לצדקה על פי ההלכה שונה מהותית מזו העולה בפסיקת בג"ץ. בעוד שבג"ץ מבסס את עמדתו על חובת המדינה ועל

83. כך כותב הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ב, נט): "שבכללות יסוד החיים ואהבת החיים וצורכיהם הכלליים אין הבדל בינו ובין זולתו, ואפילו אם יהיו נבדלים במעלות רבות... אין זה נוגע לעצם חפץ החיים וזכות החיים... [עוד] צריך לדעת שחילוקים שבין מעלותיהם אינם חילוקים עצמיים... על כן ראוי לכל אדם... שיחשוב כל אדם שהם בני מעלות ושווים לו לעניין לכבדם ולאהבם באמת". האחוה האנושית מבוססת על אותו מכנה משותף בין כל בני האדם. ועי' במאמר "אורות החברה", פרק א ('וחי אחיך עמך' עמ' 84-89).

84. דברים פרק טו, ועוד.

85. וכן במהר"ל, נתיבות עולם (נתיב הצדקה פרק ב ופרק ו); אור חדש (ט, כב). ועי' במאמר "יוצר מידו עושר וריש", חלק ב פרקים ב-ג ('וחי אחיך עמך', עמ' 63-70). ועי' 'טהרת הקודש', 'לר' בנימין בן מתתיה, אמשטרדם תצ"ג (דף מד ע"ג); אורות הקודש (ג, שלב, פרק יח).

86. ויקרא כה, לה.

87. רמב"ם (הל' עבודה זרה פ"י ה"ה; הל' מתנות עניים פ"א ה"ט ופ"ז ה"ז; הל' מלכים פ"י הי"ב). ועי' שו"ע (יו"ד קנא, יב; והגהת הרמ"א שם רנא, א).

88. מבחינה זו יש כאן גם קירבה לתפיסה שהבאנו במבוא לספר (סע' 2) תחת השם "המדינה כנאמן הציבור". אולם בתורה הבסיס הערכי הוא עמוק יותר. אחריות המדינה לרווחת אזרחיה אינה נובעת מעצם היותה של המדינה שותפות בין אזרחיה, אלא בשל הערכים העומדים בבסיסה של שותפות זו.



זכותם של המקבלים, תפיסת ההלכה מתחילה ממקום של חובה המוטלת בראש ובראשונה על הפרט, שממנה עולה גם האחריות של הציבור לדאוג למימוש המלא של חובה זו.

נקודה זו היא מהותית ביותר. תפיסת הזכויות יוצרת שיח מפריד ונוקשה, המתייחס לכל אדם כעומד בפני עצמו ועסוק בזכויותיו, שמימושן מוטל על האחר. ממילא נוצרת 'משפטיזציה' של החברה, שעסוקה ללא הרף בזכויותיהם של הפרטים, המתנגשות זו בזו לעתים מזומנות, וההכרעה ביניהן נתונה במידה רבה לראות עיניו של השופט או למערכת הערכים המנחה אותו.<sup>89</sup> התפיסה המתוארת כאן יוצרת חברה מסוג אחר, השמה לנגד עיניה את האחריות החברתית, שאינה נובעת מזכותו של האחר, אלא מן ההכרה בהיותו ראוי לחיים טובים מכוח היותו בעל צלם אלהים, ומן האחוה השוררת בין כולם. וכך כותב ד"ר מיכאל ויגודה, במאמרו "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי" (בספר 'זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל' עמ' 236), על 'שיח החובות' היהודי: "הוא מכניס את האדם לאווירה תרבותית ולתודעה עצמית שונה לחלוטין. כאן מתפתחת תודעה של מימוש אינטרסים, וכאן מתפתחת תודעה של אחריות".

על פי עיקרון זה כותב הרב קוק זצ"ל (עין איה שבת ב, כז):

רגש הנדיבות פועל על לבו של אדם לשלח רעיונותיו לחדור אל מצבו של העני הנצרך והנדכא, חוץ ממעמד עצמו וחובתו. אבל רגש המשפט הלא לא יתפשט להלאה מגבול עצמיותו של הנותן, המתאמץ לצאת ידי חובתו אשר הוטלה עליו.

כפי שהזכרנו במבוא לספר (סעי' 1), אין לנתק את השיח העכשווי סביב מדיניות הרווחה מתפיסות פרוגרסיביות. לפי כיוון המחשבה הזה, עצם קיומו של העוני או אי השוויון הוא כתב אשמה על החברה. העני אינו אחראי למצבו אלא ה'מערכת' - העשירים או החברה בכללה; ומזה נובע שתפקידה של מדיניות הרווחה הוא לעשות צדק על ידי מלחמה בדיכוי ובמדכאים, ועל ידי פיצוי של העניים על העוול שהחברה גרמה להם. לכן הרעיון שעומד בתשתית של המדיניות החברתית נקרא בשם 'צדק חברתי'. ביטוי לתפיסה זו הוא השימוש הרווח במונח 'שכבות מוחלשות' במקום הביטוי שהיה מקובל בעבר: 'שכבות חלשות'. על טענה זו עומד הרב עדו רכניץ:<sup>90</sup>

כשאנחנו פוגשים עני או נכה או סובל... אנחנו שואלים את עצמנו בשקט מי אשם במצוקה. הימין הרדיקלי יגיד שהעני הוא האשם... השמאל טוען שהטייקונים ובעלי ההון שהשתלטו על המשאבים ועל החוק הם האשמים, ולכן הפיתרון השלם היחידי הוא חלוקה קומוניסטית שווה של אמצעי

89. עי' במאמר "לא בעל זכות, האדם הראוי לטוב", פרק ה ('שיח הראוי', עמ' 119).

90. מובא במאמרו של יהודה יפרת, "בין צדק לצדקה", מוסף 'שבת', מקור ראשון, ז' חשוון תשע"ח.

הייצור. במובן הזה לא השתנה הרבה מאז ימי קרל מרקס, שחילק את העולם למדכאים ומדוכאים. הוא יגמגם כשתשאל אותו מדוע העשיר אשם במצוקתו של מי שעבר תאונת דרכים. למחלוקת הזו יש ביטוי טרמינולוגי: האם אנחנו מדברים על 'אוכלוסיות חלשות' או על 'אוכלוסיות מוחלשות'... ההלכה טוענת, ש"הקב"ה אשם". הוא ברא עולם שבור, עם סדקים ובעיות, שבו הכלל הקבוע הוא "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו, יא). בניסוח חילוני - אין אשם. המציאות היא האשמה, ויחד עם זאת מוטלת עלינו חובה מוסרית לתקן. מי שעוסק בתיקון עושה טוב וצריך להודות לו כי שום דבר לא מובן מאליו, וזה חסר מאוד בשיח של השמאל.

התפיסה היהודית אינה מחנכת לצדקה מתוך תפיסה של 'צדק', והיא לא באה ממקום של אשמה או יצירת מבט שלילי על בעל הממון, אלא ממקום של אחווה וראיית הצורך של האחר. לכן, המניע העיקרי של הצדקה צריך לבוא לא מן החוק אלא מ**ממדות טובות**,<sup>91</sup> שהתשתית שלהן היא תודעת **האחווה**<sup>92</sup> (החובה הדתית היא קומה הבנויה על התשתית הרעיונית הזאת). רעיון זה מתחבר היטב להבנה המותירה את מצוות הצדקה כדבר שעיקרו הוא החובה הפרטית המתקיימת מתוך אחריות אישית. תפקידה של המדינה הוא רק להבטיח את קיומה של תודעת האחווה ואת המימוש המיטבי שלה.<sup>93</sup>

על המשמעות העמוקה שיש לביסוס של מצוות הצדקה על עולם המידות וערך האחווה במקום על מושגים של צדק ושוויון עמד בהרחבה הרב פרופ' יהודה ברנדס במאמרו "אחווה ולא שוויון":<sup>94</sup>

תפיסה סוציאליסטית-שוויונית, מרדדת את הזיקה בין איש לרעהו למערכת יחסים שקולה ומאוזנת, הגונה ומנומסת, חוקית וצודקת, ותו לא... היא אינה דורשת, ואינה יכולה לדרוש, אהבה לכל הבריות, ובמידה והיא עושה כן, היא מצפה לסטנדרט נמוך של אהבה והשתמעויותיה המעשיות. אי אפשר לצפות שאדם יאהב את הזר הרחוק ממנו כפי שהוא אוהב את אשתו וילדיו. לעומת זאת, תפיסה המבוססת על יחס של אחווה מודה מלכתחילה במדרג של קשרים ומחויבויות הנגזרות מהם. היא מניחה שמידת האהבה ורגש האחווה שבתוך המשפחה, הקהילה והעם שונים זה מזה ושונים מאלו שמעבר להם,

91. עיי' לעיל, פרק 6-5, ובמאמר "מפני מעלות המידות - המידות הטובות כמניע לאחריות חברתית" (שיח הראייתי, עמ' 134-144).

92. תודעת האחווה עצמה מבוססת על המכנה המשותף העמוק שבין בני העם - בגוף (קשר הדם, ברית הגורל), בנפש (הערבות ההדדית) וברוח (ברית הייעוד, האמונה, התורה), ועל גבי כל זה - בנשמה. עיי' מהר"ל, נתיבות עולם (נתיב הצדקה פרק ב ופרק ו), במאמר "יוצר מידו עושר וריש", ח"ב פרק ב (יחי אחיך עמך, עמ' 66-65), ובמאמר "אורות החברה", פרק ג, 4 (שם, עמ' 111).

93. עיי' לעיל, פרק ה, 8.

94. המאמר פורסם באתר ערוץ 7.

וממילא גם הדרישות לנשיאה משותפת בנטל, אחריות הדדית ועזרה בעת הצורך, גבוהה יותר ככל שהקרבה גדולה יותר... היבטים של התפיסה הזאת קיימים גם בזמננו בהגות הליברלית הקיצונית, המבקשת להשתית את כל המוסר הבין-אישי והאנושי על ערך השוויון, וכופרת בחשיבותם ובערכם של המשפחה, הקהילה והלאומיות.<sup>95</sup>

לביסוס האחריות לרווחה על החובה ועל האחוה של היחידים או על האחריות הציבורית, ולא על הזכויות של העניים (הנובעות ממושג השוויון), יש השלכות רבות. א. על אחד הכשלים של המערכת הממלכתית עמד פרופ' בנימין פורת במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי" (משפטים כרך נא, עמ' 419), והוא מה שנקרא: "אי מיצוי זכויות".<sup>96</sup> 'שיח הזכויות' המקובל מטיל על בעל הזכות את האחריות לתבוע את זכותו. לדעתו, אילו הייתה המדינה מאמצת את 'שיח החובות' היהודי בהקשר זה,<sup>97</sup> היא הייתה לוקחת את האחריות לאתר את הנזקקים ולהנגיש להם את הסיוע שהם זקוקים לו.

ב. בניגוד לפסיקת בג"ץ, האחריות לבחון אם הקצבאות שהמדינה נותנת מספיקות למחיתו של העני אינה מוטלת על העניים, התובעים להגדיל את הקצבה שלהם, אלא על המדינה, שמצופה ממנה לממש את אחריותה לדאוג להם. גם בהלכה מצאנו שצריך לבדוק את זכאותו של העני לצדקה (כל זמן שאינו מבקש מזון בדחיפות);<sup>98</sup> אולם האחריות הזאת מוטלת על גבאי הצדקה ולא על העני, ומה שמצופה מן העני הוא רק לספק את המידע הנדרש לצורך הבדיקה.

ג. גישה הרואה את הקיום בכבוד כזכות של כל אדם, נוטה לגזור את חובת המדינה מזכות זו, ומתוך כך היא עלולה לכפות חובה זו על המדינה ללא שיקול דעת.<sup>99</sup> וכן

95. הוא מוסיף שם: "הדרישה לאהוב את הכול באופן שווה, ולהיות אחראי לכל האנושות באותה מידה, לא הוסיפה אור אלא שברה את הכלים. כאשר המערכות הטבעיות מבוטלות וקורסות, יכול אדם בשם האידיאלים הכלל-אנושיים הגדולים, לאבד את הרגישות האנושית הפשוטה שממנה יונקת החמלה על אחיו ומשפחתו. הרעיון הסוציאליסטי החילוני של שוויון לכול, צמח על הקרקע של הרעיון הנוצרי הדתי של אהבה שווה לכול. הדרישה של אבי הנצרות להתייחס באופן שווה אל כל בני האדם, למוכסים ולזונות כמו לכוהנים ולחכמים, או רעיון הושטת הלחי השנייה לבא להכותך, מעקרים את הבסיס הרגשי הטבעי של יחסי אדם לזולתו. יחסים המבוססים על הדרגה ועל שונות במידת יחסי האחוה בהתאם למידת הקירבה". ועי' לעיל, פרק 2.

על המרכזיות של רעיון האחוה עמד גם פרופ' אמנון שפירא בספרו 'מה חידשה היהדות בעולם? - התנ"ך, 80 מהפכות' (פרק 47, עמ' 225-228).

96. עמדנו על כך לעיל, פרק ט, 4. ושם עמדנו על כך שהמונח היותר מדויק הוא 'זכויות'.

97. השאלה על עמדתה של התורה בנוגע לשיח הזכויות המודרני נידונה בהרחבה בספר 'שיח הראויות - חלופה יהודית בין שיח הזכויות למוסר החובות'.

98. הרחבנו על כך לעיל, פרק ט, 2.

99. אליבא דאמת, גם אם נאמר שישנה זכות מלאה של העני לתבוע צדקה לקיום בכבוד, אין בזה כדי להוכיח שעל המדינה לקיים חובה זו בכל מקרה. על המדינה מוטלות גם חובות אחרות, ולא תמיד היא יכולה

להגדיר את רמת הנתינה בקריטריונים הנובעים מן הצרכים של הנזקק, ללא תלות ביכולת, ברצון או בסדרי העדיפויות של המדינה. לעומת זאת, גישה הרואה את בסיס הצדקה באחריותם של הנותנים, בין אם מדובר באנשים פרטיים ובין אם מדובר בגופים ציבוריים, תגזור את זכאותם של העניים לעזרה ממצוות הצדקה, ומתוך כך תגזור את היקפה של זכאות זו מסדרי העדיפויות של הציבור ומן המשאבים העומדים לרשותו.<sup>100</sup>

ד. תפיסת הצדקה כ'זכות' מטפחת אצל המקבלים תודעה של 'מגיע לי', ומסלקת לחלוטין את הסלידה המוסרית הכרוכה בהנאה מיגיע כפיהם של אחרים.<sup>101</sup>

## 10. מסקנה

הצדקה בבסיסה אינה זכות של העני, אלא חובה דתית המוטלת על כל אחד ואחד ומקרינה בדרכים שונות על הציבור בכללותו. חובת היחיד ואחריות הציבור אינן יוצרות זכות לעניים בכללם כלפי העשירים, וקל וחומר שאין לעני הפרטי זכות משפטית לתביעה של הצדקה - לא כלפי אדם מסוים ולא כלפי הציבור.

חשוב לחזור ולהדגיש שכאשר ההלכה עוסקת בחובה הציבורית לצדקה היא מדברת על אחריותה של הקהילה, שחלה עליה חובה הלכתית לדאוג לעניים שבתוכה. ביחס למדינה כתבנו לעיל (פרק ד, 5, פרק ה, 8, ופרק ו, 10) שאין ראיות מספיקות להוכיח שמוטלת עליה חובה לעסוק בצדקה ברמה הממלכתית, ואחריותה נובעת בעיקר מן ההכרה בערך הגדול של הצדקה, שישנה חשיבות גדולה במימוש שלו בחייה של האומה. הבנה זו אינה מותירה בסיס לטענה שיש לעניים זכות לקבל צדקה מן המדינה, גם אם נקבל את הדעה שיש להם זכות לתבוע זאת מן הקהילה; וזה בניגוד לעמדת בג"ץ.

## ג. קשיחות וגמישות בצדקה הציבורית

ההנחה השלישית של הפסיקה בבג"ץ 'קיום בכבוד' היא שהיקפה של זכות זו הוא מוחלט ולא נתון לשיקול דעתה של המדינה. וכך כתב השופט אהרן ברק בספרו 'כבוד האדם - הזכות החוקתית ובנותיה' (כרך ב פרק 21):

הגשמתה המיידית של הזכות למינימום הקיום האנושי בכבוד אינה מותנית במשאבים העומדים לרשות המדינה. משנקבע המינימום החוקתי הנדרש, על המדינה להגשימו. אי מימוש של מינימום זה בשל טעמים תקציביים הוא פגיעה בזכות החוקתית.

לעמוד בכולן. אין לקבוע קטגוריית שדווקא חובה הנובעת מזכות של הפרט קודמת לחובות אחרות.

100. נרחיב על כך לקמן, פרק יג.

101. ע' לעיל, פרק ח, 9.

אומנם בפסיקתו הוא דחה את העתירה הזאת למעשה, וצמצם את הזכות הזאת למינימום ההכרחי, אולם ברמה העקרונית, כל מה שכלול בזכות החוקתית אינו נתון לשיקול דעתם של מנהיגי הציבור.

מתוך כך עלינו לשאול: לפי ההלכה, עד כמה האחריות הציבורית לצדקה היא 'קשיחה'? האם היקפה של אחריות זו תלוי ברצונו של הציבור וביכולותיו? האם יש לציבור רשות להקדים צרכים ציבוריים אחרים, גם כאשר ייוותרו עניים שאין ידם משגת כדי קיום בכבוד, או להפך, שיש להכפיף את כל התקציב הציבורי (למעט דברים הכרוכים בפיקוח נפש) לחובה לספק לכל העניים קיום בכבוד?

ההלכה מציבה שיעורי נתינה ביחס לממון של הנותן (שלישית השקל, מעשר או חומש) ביחס לחובתו של האדם הפרטי לתת צדקה ולא ביחס לצורכי העניים.<sup>102</sup> כיצד גובים את הצדקה הציבורית בהקשר זה? האם אומדים כמה ראוי לכל אדם לתת ומחלקים לעניים את הסכום שנאסף, או שישנה אחריות למינימום מסוים הנדרש לכל עני, ועל הציבור לספק סכום זה, ובהתאם לכך לגבות מיסים?

שאלה זו נשאלת בראש ובראשונה ביחס לצדקה הקהילתית, שיש בה חובה הלכתית (גם אם יש מחלוקת על נקודת המוצא שלה). מתוך כך יש לברר את ההלכה ביחס לצדקה הממלטת. נציב את השאלה מתוך נקודת הנחה שמדובר בחובה הלכתית גמורה המוטלת על המדינה, ומתוך כך נסיק מסקנות גם לאור מה שכתבנו, שכפי הנראה מדובר בערך מוסרי יסודי ולא בחובה בעלת תוקף משפטי.

## 1. "ולשנותן לכל מה שירצו"

הגמרא (ב"ב ה, ב) מביאה ברייתא: "ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו".

סוגיה זו נידונה לעיל (פרק ג, 5), ושם הבאנו מחלוקת בין הראשונים ביחס לתנאי ההיתר לשנות. להלכה נפסק שמותר לשנות גם לצורכי ציבור שאינם צורכי מצווה (שו"ע י"ד רנז, ח).

לכאורה עולה מכאן שהציבור יכול להחליט שלא לקיים את הצדקה הציבורית, ולהסב את המשאבים שנאספו לשם כך למטרות אחרות גם על חשבון צורכי העניים. אך לא ניתן לקבל מסקנה זו, ויש לכך מספר ראיות:<sup>103</sup>

א. כמה מן הראשונים (רמב"ן ורשב"א ד"ה ולשנותן; ר"ן ד"ה רשאי, בפירושו השני; רבנו יונה ד"ה ת"ר וד"ה אמר) כותבים, שהכוונה היא רק ללוות מקופת הצדקה, כאשר מחזירים

<sup>102</sup> שו"ע (י"ד רמט, א-ב).

<sup>103</sup> עי' במאמרו של הרב אורי דסברג, "קריטריונים לחלוקת כספי ציבור" ("תחומין" ד, עמ' 414).

את הכסף הזה לאחר זמן. ורק לדעת הגר"א (ס"ק ט, ליקוט) הציבור אינו חייב להשיב לקופת הצדקה את מה שהעביר לצרכים אחרים.

ב. לדעת הרא"ש (ב"ב פרק א ס"י כט), לוקחים כספי צדקה לצורכי ציבור אחרים רק כאשר מסתמכים על כך שייגבו בעתיד לצורך העניים, כך שלא יחסר להם דבר. וכך נוקטים כמה מנושאי הכלים של השו"ע.<sup>104</sup>

ג. לדעת הרדב"ז בתשובה (ח"ח ס"י קע) מותר להשתמש בכספי צדקה למטרות ציבוריות אחרות רק לאחר שסיפקו את צורכי העניים,<sup>105</sup> והוא כותב:

ומיהו, הני מילי - דחבר עיר יכול לשנות הצדקה או קופה ותמחוי - בזמן שנתנו לעניים כל צורכן והותירו; אבל חבר עיר המצמצם עם העניים ואינו נותן להם כל צורכם כפי הראוי להם כדי שיותירו, ולמצוא חן בעיני הציבור לעשות להם כלים ועטרות - אין זה חבר עיר אלא גוזל עיר.<sup>106</sup>

אולם, הוא אינו מגדיר את "צורכי העניים" לעניין זה - אם מדובר על צרכים מינימליים בלבד או על קיום בכבוד.

ד. בעל 'אור החיים' (ראשון לציון יו"ד ס"י רנו ס"ק ג) כותב שאפילו לשנות מקופה לתמחוי מותר רק אם בדרך כלל יש מספיק כסף בקופה, או כאשר אפשר יהיה לגבות עוד לפי הצרכים שיתעוררו בעתיד; אך כשאין מספיק כסף - אסור; ואפילו אם כרגע במקרה הותירו, אסור לשנות, וקל וחומר שאסור לשנות לצרכים אחרים.

מבלי להכריע בין הדעות שהבאנו, מסתבר שבני העיר אינם יכולים לקחת כסף שיועד לצדקה ולהשתמש בו לצרכים אחרים, מבלי לדאוג במקביל לעניים. אולם עדיין אין מכאן הוכחה מלאה לענייננו, משום שכאן מדובר בכסף שנגבה במפורש למטרות צדקה, ואז עולה השאלה אם ניתן להסב אותו למטרות אחרות. אנו דנים בשאלה עקרונית יותר: האם מלכתחילה יש חובה על הציבור לגבות ולייעד מספיק משאבים, כך שהעניים יקבלו את כל צורכם?

כדי להידרש לשאלה זו עלינו לדון במקורות העוסקים בצדקה הציבורית.

## 2. קופה ותמחוי

נאמר במשנה (פאה פ"ח מ"ז):

אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכיכר בפונדיון מארבע סאין בסלע. לן - נותנין לו פרנסת לינה. שבת - נותנין לו מזון שלוש סעודות.

104. ט"ז (ס"ק ד); ש"ך (ס"ק ז); ערוה"ש (סע' יא).

105. כך הובא גם בערוה"ש (סע' ז) בשם רבנו יונה והנמוקי"י (וכן בערוה"ש רנג, יג), אולם בהמשך (סע' ט-י) הוכיח מהירושלמי ומהרמב"ם שמדובר גם כשאין מותר.

106. וכך גם בנתיבות המשפט (ס' שא, ביאורים ס"ק ו).

מכאן עולה שישנה חובה על הציבור לעמוד ברף מינימלי של אספקת מזון לעניים. המשנה מבחינה בין קופה לתמחוי. בגמרא (ב"ב ח, א) מובאת ברייתא המגדירה את ההבדל ביניהם: "תמחוי - לעניי עולם, קופה - לעניי העיר".

על פי זה פוסק הרמב"ם (הל' מתנ"ע פ"ט ה"א-ה"ג):

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה... ונותנין לכל עני ועני מזונות המספיקין לשבעה ימים, וזו היא הנקרא **קופה**.

וכן מעמידין גבאין שלוקחין בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה... וזהו הנקרא **תמחוי**.

מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה; אבל תמחוי, יש מקומות שנהגו בו ויש מקומות שלא נהגו בו.

וכך נפסק גם בשו"ע (יו"ד רנו, א).

ראשונים ואחרונים דנו בשאלה מדוע הקופה היא חובה גמורה ואילו התמחוי תלוי במנהג המקום.

המהרי"ק (שורש יז ענף ד) וה'חקרי לבי'<sup>107</sup> מציינים את המקור לדברי הרמב"ם במסכת סנהדרין (ז, ב): "כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו, אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: בית דין מכין ועונשין, וקופה של צדקה נגבית בשניים ומתחלקת בשלושה, ובית הכנסת". הברייתא מזכירה רק צדקה ולא תמחוי.

אך גם אם מקור יש כאן, דרושה גם סברה. כך תמה הרדב"ז שם (הל' ג): "אבל תמהתי: מי נתן להם רשות לבטל התמחוי, כיוון שהוא שנוי במשנה בסוף פאה ובברייתא". והוא מתרץ: "וי"ל, כיוון דתנא בהך ברייתא, 'ורשאי בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה', לפיכך נהגו להוסיף בקופה כנגד התמחוי ויעשו הכול קופה". דבריו קשים, משום שהרמב"ם עצמו פוסק שם (הל' ו) שהקופה מיועדת לאנשי העיר והתמחוי לעניי עולם. ואם כך, הוספת תקציב התמחוי לקופה לא ישאיר מקור למזון לעניי העולם!

בהמשך הפרק (הל' ט) מציע הרדב"ז הסבר אחר (הסותר את הראשון) לנוהג שלא לעשות תמחוי: "אבל תמחוי, כיוון שהוא לעניי עולם... לא נתקן אלא כדי שיהיו מזונות ברווח לעניים; ומזה הטעם יש מקומות שלא נהגו בתמחוי". נראה שכוונתו לכך שדרכם של עניי עולם לחזר על הפתחים, ומשום כך התמחוי נועד רק כדי שיהיו להם מזונות ברווח, ולכן ניתן לוותר עליו. אפשר גם להסביר בצורה אחרת: מאחר שהתמחוי נועד לעניי עולם, הרי שאין לראות בו חובה מוחלטת המוטלת על בני המקום, והדבר נתון לשיקול דעתם.<sup>108</sup>

107. יו"ד ח"ד הל' צדקה (דף רכא ע"א ד"ה וזה).

108. כך נראה שהבין בשו"ת חבל נחלתו (ח"ט סי' כו).

עולה מכאן עיקרון חשוב. לדעת הרמב"ם ישנו רף מסוים שהוא חובה על הציבור, והוא כולל קיום מינימלי, לפחות לבני המקום. מעבר לכך יש מקום לשיקול דעת.<sup>109</sup>

כך נראה גם מן המשנה במסכת כתובות (פ"ו ה"ה): "וכן המשיאין<sup>110</sup> את היתומה, לא יפחתו לה מחמישים זוז. ואם יש בכיס, מפרנסין אותה לפי כבודה". גם מכאן עולה שיש רף מינימלי שעל גבאי הצדקה לעמוד בו. גם אם אין באותה עת כסף בקופה, לווים כדי לתת ליתומה לפחות חמישים זוז (שו"ע יו"ד רנז, ה). מעבר לסכום זה, גם אם זה לא "לפי כבודה", נותנים לה רק אם אפשר.

### 3. אם אין די בקופה

מה יהיה הדין כאשר אין בקופת הצדקה די ממון? האם חובה על גבאי הצדקה להשיג כסף כדי לממן קיום לכל העניים שבמקום? האם יש לגבות יותר צדקה מן הציבור לשם כך, ואפילו בכפייה? האם יש לכך גבול כלשהו, כפי שיש גבול בצדקה הפרטית, שהוא עשירית או חומש מן הנכסים לכל היותר?<sup>111</sup>

בירושלמי (כתובות פ"ו ה"ה) מובאת מחלוקת בפרשנות המשנה שהבאנו:

אמר רבי חנינא: זאת אומרת שאומרים לפרנסין ללוות. זו פתר לה, בשאין בכיס - לווין עד חמישים, אבל אם יש בכיס - מוסיף.

אמר רבי יוסי: זאת אומרת שאין אומרים לפרנסין ללוות. זו פתר לה, בשיש בכיס; אבל אם אין בכיס - פוחת.

ר' חנינא מסביר שהמשנה מדברת כאשר אין בכיס אפילו כדי לתת לכלה הענייה חמישים זוז. לדעתו יש לתת את הסכום הזה בכל מצב, ולכן אם חסר כסף בקופה הגבאים צריכים ללוות כסף לשם הכנסת כלה. ר' יוסי מסביר שמדובר כאשר יש בכיס כסף מספיק שמאפשר לתת לכלה חמישים זוז, אך אם אין די אמצעים אפילו כדי לתת את זה, פוחתים ונותנים כמה שיש.

השו"ע (יו"ד רנז, ה) פוסק שעל הגבאים ללוות אם חסר בכיס. מכאן נראה שבאופן עקרוני ישנה מחויבות לרף צדקה מסוים, ועל הציבור לעמוד בו בכל אופן.

אומנם דרך ההתמודדות המוצעת כאן עם המחסור במשאבים היא הלוואה, מבלי להשית נטל נוסף על הציבור; אך נראה שזה אפשרי רק כאשר מדובר על צורך זמני, ואילו במצב שבו מספר העניים עלה או שהמוצרים הבסיסיים התייקרו ויש צורך ביותר כסף, יוטל עול נוסף על הציבור. וכך משתמע מלשונו של 'נתיבות המשפט'

109. הסבר נוסף להבחנה בין קופה לתמחוי מובא בשו"ת מלכי בקודש (ח"ב עמ' 109).

110. זהו הנוסח בכ"ז קאופמן למשנה, וכן בתוספתא המקבילה. וכך מסתבר, משום שכאן מדובר על קופת הצדקה. לעומת זאת, בדפוסים, הנוסח הוא 'המשיא'.

111. כתובות (ג, א; שם סז, ב); ערכין (כה, א); רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה); שו"ע (יו"ד רמט, א).



(ס"י שא ס"ק ו): "אבל הציבור שנותנים מעות לגבאים, שהן נותנין לכל עני כדינו וכפי אומד דעתם; ואם יתרבו עניים - צריך הציבור להוסיף, ואם יתמעטו עניים ויישאר ממון - נוטל הקהל המעות לצורכם".

ראיה נוספת לכך ניתן להביא מדברי הרמב"ם (הל' נחלות פ"א ה"י) והשו"ע (ח"מ רצ, טו), שכתבו בעניין חיוב קטנים במצוות הכרוכות בהוצאה כספית: "כללו של דבר, כל מצוות עשה שיש להם קצבה... עושין להם אף על פי שאינן חייבין במצווה... אלא כדי לחנכן, אבל אין פוסקין עליהן צדקה ואפילו לפדיון שבויים, מפני שמצוות אלו אין להן קצבה"<sup>112</sup>. מכאן יש ללמוד ששיעור הגבייה לצדקה משתנה לפי הצרכים המשתנים של העניים, שכן אילו שיעור הגבייה היה קבוע, היו גובים גם מן היתומים הקטנים.

ועדיין יש לשאול: האם יש גבול לדבר? עד היכן היא אחריות הציבור לעניים?

מהר"ם מינץ (ס"ו ס) כותב בין השאר בתקנות שתיקן בעירו בענייני צדקה: "כל איש ואישה יתנו להקופה רביעית המעשר, וכל אחד ואחת יטיל לקופה רביעית המעשר, על אמיתתו ונשמתו".

ניתן להעלות מספר אפשרויות להסביר מדוע קבע שיעור כל כך נמוך של גבייה, 2.5% בלבד:

(א) מאחר שאיסוף הצדקה התבסס על אמון בבני הקהילה שישלמו את חלקם בלי מעורבות של המנהיגים, וזו הייתה תקנה חדשה שלא הייתה מקובלת לפני כן, היה מקום לחשוש שהמהלך ייכשל אם התושבים יידרשו לתת סכום גבוה יותר.

(ב) באותה קהילה ובאותו הזמן לא היה צורך בתשלום גבוה יותר בשביל לספק את צורכי העניים.

(ג) נדרשה זהירות שלא להכביד על הציבור.

#### 4. 'דוחקא דציבורא' בפדיון שבויים

ראיה נוספת להגבלת האחריות הציבורית ניתן להביא מן המשנה (גיטין פ"ד מ"ו): "אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם".

הגמרא שם (מה, א) מעלה שתי אפשרויות להסביר מהו 'תיקון העולם' כאן:

איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דציבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי? ת"ש: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד!

112. הרחבנו על כך לעיל, פרק ג, 3.

הטעם הראשון לתקנה הוא שלא להכביד על הציבור יותר מדי. הטעם השני הוא שלא ליצור מוטיבציה לשבאים לשבות עוד יהודים כדי להרוויח את דמי פדיונם.

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ב) והשו"ע (יו"ד רנב, ד) פסקו שהטעם הוא כדי שלא יבואו לשבות יותר, ואילו רבים מן האחרונים פסקו שהטעם הוא "דוחקא דציבורא".<sup>113</sup>

לכאורה ניתן לטעון שלדעת הרמב"ם והשו"ע הטעם "משום דוחקא דציבורא" נדחה מן ההלכה. אולם לא נראה לומר כך, מכמה סיבות: ראשית, גם אם הנימוק העיקרי להלכה זו הוא השני, מסתבר שצריך להיות גבול כלשהו לנתינה של הציבור. שנית, המושג הזה נזכר בגמרא (כתובות טז, ב) גם בקשר לצדקה שכל אדם מחויב בה.

במבט ראשון, משמעות המושג 'דוחקא דציבורא' היא שישנו גבול לחובת הנתינה, אפילו בפדיון שבויים שהוא 'מצווה רבה', ולדעות רבות מדובר אפילו כשיש חשש לפיקוח נפש.<sup>114</sup> אולם יש לעיין בהצדקה לקביעת הגבול הזה.

הרב שבתי רפפורט, במאמרו "קדימות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה" (אסיא' כרך ז עמ' 97-98) תמה על השימוש בהגדרת 'דוחקא דציבורא' כאן:

הטעם הראשון - משום דוחקא דציבורא, תמוה ביותר, לכאורה, שהרי הדין הוא שגבול פדיון השבויים הוא כדי דמיהן דווקא, ואינו תלוי באפשרויות הכספיות של הציבור. הגע עצמך: ציבור עשיר שבאה לפניו פעם אחת מצווה של פדיון שבויים ביתר מכדי דמיו של השבוי, לא יפדנו מחמת דוחקא דציבורא; ואילו ציבור עני שפדיון שבויים אצלו הוא דבר יום ביומו, חייב לפדותם כיוון שהשבאים מוכרים את השבויים כדי דמיהן. הרי לכאורה פשוט שאם הטעם היה דוחקא דציבורא, היה צריך לקבוע את הגדר על פי ערך נכסי הציבור, אך לא במחיר הנדרש עבור השבוי, ביחס למחיר השוק שלו.

מתוך הדיון בשאלה זו מחלק הרב רפפורט בין הצדקה הפרטית לבין הציבורית: בצדקה הפרטית, שהיא מצוות עשה וממוקדת **במעשה** הנתינה של האדם - הגבול תלוי ביכולתו של האדם, ולפיכך ההגדרה היא עד חומש נכסיו, כמו במצוות עשה אחרות.<sup>115</sup> בצדקה הציבורית שממוקדת **בתוצאת** הסיוע לעניים אין הגבלה התלויה ביכולתו של הציבור.<sup>116</sup> ובכל זאת, כדי להימנע מ'דוחקא דציבורא', דהיינו שלא להביא את הציבור לעניות, הוגדרו גבולות, הן בצדקה הן בפדיון שבויים. וכך הוא מסביר את הגבולות:

113. שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' מ); ים של שלמה (גיטין פ"ד סי' טו); שו"ת מהר"ם לובלין (סי' טו); ב"ח (יו"ד סי' רנב, ג; מובא בש"ך ס"ק ד); פת"ש (שם, ס"ק ד); שו"ת חיים שאל (ח"א סי' לה).

114. דיון נרחב נמצא בשו"ת יביע אומר (ח"ו, ח"מ סי' י) אות טז ואילך; תשובה זו נדפסה גם בספר 'משא עובדיה'.

115. עי' רמ"א (או"ח סי' תרנו).

116. על הבחנה זו שבין הצדקה הפרטית לצדקה הציבורית, עי' לעיל, פרק א, 4.

הציבור חייב להוציא את ההוצאה המזערית שיש לה סיכוי להבטיח את התוצאה המבוקשת. לא כל עני שמקבל ממון המספיק בדוחק למזון ארבע עשרה סעודות יוכל לחלקו היטב ולהשתמש בו ביעילות למזונותיו לכל השבוע; אבל וודאי שבפחות מכאן לא ימצא את סיפוקו. כמו כן היא הגבלת הוצאות הציבור לפדיון שבויים. לא תמיד וודאי שאפשר יהיה לפדות את השבויים כדי דמיהן... אבל בפחות מכדי דמיהן, אין זה מסתבר כלל שהשבאי יסכים למכור את השבויים לציבור... זהו הסכום המזערי **העשוי** להבטיח את פדיונם של השבויים.

אם נקבל את הדברים, הרי שעולה כאן הגדרה חדה: לעולם הציבור מחויב לדאוג לעניים לרף מינימלי של קיום. אין הגדרה לגבול של יכולת הציבור, אלא רק לגבול הצורך של העניים.

ואולם, הדברים קשים: ממה נפשך, אם אכן לציבור ישנה אחריות על מצבם של העניים, ועליו לדאוג לכל עני ולפדות כל שבוי - מדוע יש הגבלה על הנתניה, כך שאם מדובר בסכום שלא בהכרח יפתור את הבעיה הציבור פטור? ואם ישנו צורך להגביל את הנתניה - מדוע לא להגדיר אותו לפי היכולת של הציבור הזה בפועל?

נראה שמן הדיון שבין החתם סופר לבין תלמידו, בעל 'אמרי אש', עולות הגדרות אחרות. החת"ס (ח"מ ס"י קעז) מגדיר את דוחק הציבור כפיקוח נפש:

ומה שכתבתי דאפילו בביטול לא תעשה בשב ואל תעשה צריך לבזבז כל ממונו ולא יעבור. אך לרמב"ם, דפסק בפדיון שבויים המעלים עין עובר על "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), ועל "לא תרדה בפרך לעיניך" (שם, נג; ושם: 'לא ירדנו בפרך'). וקשה: אם כן, אמאי אמרינן פרק השולח "אין פודין את השבויים יתר מכדי דמיהם [...] משום דוחקא דציבורא"? הא עברי על "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז) ועל "לא תרדה בו בפרך לעיניך" (ויקרא כה, נג)...

נראה לי ליישב, דלא אמרה אלא ביחיד שצריך שצריך לבזבז כל ממונו ולהטיל עצמו על הציבור להתפרנס מן הצדקה ולא יעבור על ל"ת. אבל ציבור הנדחק, ובפרט בזמן שאומות העולם תקיפים על שונאי ישראל, **הוא דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש**.<sup>117</sup>

וכך עולה גם מדברי ר' יוסף ענגיל (שו"ת בן פורת יוסף ח"ב ס"י י):

שמעתי זה שנים רבות בשם צדיק אחד **דממון רבים חשוב כנפשות ממש**. ועל כן לא נאמר בפרשת והיה אם שמוע 'ובכל מאדכם', דעל "ובכל מאודך" (דברים ו, ה) אמרו חז"ל (ברכות נד, א): "בכל ממוןך", וע"כ רק בפרשת 'ואהבת' דנאמרה

117. החתם סופר מתבסס על דברי הרא"ש בתשובה (כלל ו ס"י ב) שמובאים בשו"ע (יו"ד רנא, יד): "יכולים לשנות, אפי' מתלמוד תורה, לצורך שלושים פשיטים להגמון בכל שנה, לפי שהוא הצלת נפשות, שאם לא יתפשרו עמו יש כמה עניים שאין להם ליתן, ויכום ויפשיטום ערומים".

בלשון יחיד הוצרך להיאמר "בכל מאודך", מה שאין כן בפרשת "והיה אם שמוע תשמעו" (דברים יא, יג) שנאמרה בלשון רבים לא הוצרך להיאמר, דממון רבים כנפשות, וכבר נכלל באומרו (שם): "ובכל נפשכם..."

ועיין שו"ע חו"מ [סי' שפח סע' ט ו-יב, מה שכתב חילוק בין מיצר יחיד למיצר לרבים, דמשמע גם כן **דצער רבים כנפשות חשיב** ונחשב המיצר כבא להורגם, וא"כ הוא הדין בממון דרבים, וכ"ש בממון רבים עניים.

לפי זה, ברור שצריך להיות גבול לצדקה מצד יכולת הציבור.<sup>118</sup> לדוגמה, אם אחוזים גדולים של הציבור ייפכו לעניים, ומשמעות הסיוע לכולם תהיה פגיעה אנושה בכלכלה של המדינה, באופן שישפיע על מצבה המדיני והבטחוני, על איכותם של שירותי הבריאות ועל תחומים חיוניים נוספים - נראה שלא יהיה נכון לתת יותר.<sup>119</sup> ועדיין אין בדברי החת"ס והפוסקים שהלכו בעקבותיו הגדרה מדויקת של הגבול.

## 5. העלאת מיסים

אחת הדרכים שעומדות בפני הציבור בשביל לספק את הצרכים הגדלים של העניים היא להימנע מהורדת מיסים (ואולי אף להטיל מיסים נוספים) כדי לממן את הגדלת תקציבי הרווחה. על כך יש לדון משתי נקודות מבט - עקרונית ומעשית.

ברמה העקרונית, כפי שראינו בסעיף הקודם, יש להימנע מיצירת מצב של 'דוחקא דציבורא'. וכך כותב גם הרב שלמה דיכובסקי במאמרו "די מחסורו - קריטריונים וגבולות" ('אמונת עתיד' 56, עמ' 44-45):<sup>120</sup>

מסקנת הדברים ש'דוחקא דציבורא' מהוה גורם הלכתי, שעומד בפני פיקוח נפש, ובוודאי בפני הלכות צדקה וכדי מחסורו.

על פי עיקרון זה כותב הרב נפתלי בר אילן ('משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ג סי' רסח, עמ' 1310) על הצורך להתאים את הגבייה ליכולתו של הציבור:

118. ועי' במאמרו המקיף של הרב פרופ' נריה גוטל, "דמים ב'דמים' נגעו - האם ממון הציבור שקול כ'נפשות' " ('מכת מדינה', עמ' 75-53). גרסה מורחבת של מאמר זה מופיעה בספרו 'משפטי המלוכה', פרק יא (עמ' 255-281).

119. עמדו על כך הרב ישראל רוזן והרב אורי דסברג במאמרם "השבת במשטרה", פרק ב,7 ('תחומין' ב, עמ' 74).

ועי' במאמרו של הר"ש דיכובסקי "עדיפויות בהצלת נפשות בציבור" ('סיני' לא, עמ' מ-נא), שמביא מספר ראיות לכך שאצל ציבור, גם רווחה כלכלית נחשבת כפיקוח נפש. ראייה אחת הוא מביא מהגמרא בנדרים (דף פ, ב) האומרת שלדעת ר' יוסי בני עיר שיש להם מים מוגבלים, לא רק שתייתם קודמת לשתית אחרים (שהרי חיך קודמים לחיי חברך), אלא גם כביסתם קודמת לחייהם של אחרים, ומשמע בגמרא שם, וכן מבואר בר"ן, שזה משום צער גופם שקודם לחייהם של אחרים.

120. וכן ב'תחומין' לב (עמ' 154-155), ובספרו 'לב שומע לשלמה' (ח"א סי' לב, עמ' תקלג-תקלה).

כאשר יד הציבור משגת, מן הראוי להגדיל את התמיכה בנזקקים. כאשר יד הציבור אינה משגת, אין מנוס מהקטנתה.<sup>121</sup>

ישנם מקורות רבים הדורשים מן המנהיגים להימנע מהטלת מיסים כבדים, שיפגעו ביכולתם של אזרחים רבים להתפרנס בכבוד.<sup>122</sup>

כבר נחמיה העיד על עצמו שהוריד מנטל המיסים (נחמיה ה, טו):

והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים גם נעריהם שלטו על העם; ואני לא עשיתי כן מפני יראת אלהים.

וכך מובא במדרש הגדול (שמות כא, הקדמה לפרשה):

אמר לו הקב"ה למלך: לתקן עולמי שמתו לך מלכות בארץ, לא להרע לעולמי. ראה שלא תיטול מכס יתר ולא כסף גולגולת יתר, ידוע תדע פני צאנך ותנהלם ברחמים.

כך כותב גם הראב"ע בפירושו לפרשת המלך (דברים יז, ז):

וכסף וזהב לו ירבה לו - שלא יעניש את ישראל. והנה שלמה, שנתן הכסף כאבנים בירושלים מרוב אהבתו לממון, התרעמו עליו ישראל ואמרו, "אביך הכביד את עולנו" (מ"א יב, י)... והנה אדונירם שהיה על המס, רגמוהו במותו.

רבנו בחיי (שם) מנסח את דברי הראב"ע במילים אחרות: "והחכם רבי אברהם ז"ל נתן טעם בכסף וזהב לא ירבה, כדי שלא יכביד על ישראל בכבוד המס".

כך ניתן ללמוד גם מדברי המאירי (סנהדרין כ, ב ד"ה כל שאמר) ביחס למלך ישראל: "וכן יש לו רשות להטיל מס לצרכיו וצורך מלחמותיו כפי כוח הסבל ודוחק הצורך". הרש"ר הירש (חורב, פרק זה, סעי' תרד, עמ' 433) כותב על כך בחריפות: "נחשב כגזילה, לכוף איזה חבר העדה לתת לצורכי ציבור יותר מכפי כוחו ויכולתו". וכך מסיק הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה ח"ב סעי' צב, עמ' 460-455), שאין להכביד על הציבור יתר על המידה בעול המיסים.

121. במהדורת תשס"ז הוא כותב: "בעת משבר כלכלי על הפרנסים להגדיל את שיעור הצדקה שהציבור נותן, כפי שנהגו בקהילות ישראל (פנקס מדינת ליטא ועד סעלץ, אדר תט"ו לפ"ק, תקג; פנקס הכשרים של קהילת פוזנא, א"תצ, החלטה משנת תמ"ד לפ"ק). והוא מאזן את הדברים וכותב: "על הפרנסים לבחון בכל עת אם לא מכבידים במס יתר על המידה". בדבריו שם הוא מתבסס על ערוך השולחן י"ד רמט, ג; פנקס הכשרים של קהילת פוזנא, תקכט, החלטה משנת ת"ז לפ"ק. וכך הוא מבאר (שם, הע' 35) גם את דעת מהר"ם מינץ. ושם (ח"ב סעי' צא-צב, עמ' 460-455) הוא מאריך בהנחיה שלא להכביד על הציבור, ובעיקר בנוגע לנטל המס, מסיבות מגוונות. הוא חוזר על עיקרון זה בעניין הכבדת העול על הציבור לצורך מינוי של רב (סעי' רמו, עמ' 1215).

122. עי' במאמרו של טו"ר שלמה לוי "מיסוי עפ"י חז"ל - אחיד או פרוגרסיבי?" ('צהר' לו, עמ' 100).

הדברים אמורים גם בגבייה לצורכי צדקה. וכך כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א):  
 אדם שוע שהוא נותן צדקה יותר מן הראוי לו, או שמיצר לעצמו ונותן לגבאים  
 כדי שלא יתבייש - אסור לתובעו ולגבות ממנו צדקה, וגבאי שמכלימו ושואל  
 ממנו עתיד להיפרע ממנו, שנאמר (ירמיה ל, כ): "ופקדתי על כל לוחציו".

דברי הרמב"ם אמורים בבקשה מאדם לתרום לצדקה באופן וולונטרי, וקל וחומר  
 שאסור לגבות יותר מדי תוך שימוש באמצעי כפייה.<sup>124</sup>

כך כתב גם הסמ"ק (מצווה רמח): "עשיר שאינו רוצה ליתן צדקה, כופין אותו בדין...  
 ודווקא באדם עשיר; אבל באדם שאינו עשיר - אין לדוחקו יותר מדאי, רק בדבר  
 הראוי". וכן גם באורחות חיים (דין צדקה, א). והוא מוסיף שם: "וכל שכן אם איש עני  
 הוא ואין מספיק לפרנסת ביתו, שאין להכריחו. וכן גמי כתב הר' יהונתן הכהן ז"ל  
 בפירושו".

שיקול עקרוני נוסף מתבסס על ההלכה הידועה שנאמרה על האדם הפרטי,  
 ש"המבזבז אל יבזבז יותר מחומשו" (כתובות נ, א; רמב"ם הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ג; רמ"א יו"ד  
 רמט, א). על פי עיקרון זה, ה'אמרי אש' (יו"ד ס"י קיב) מעלה את האפשרות שגם בצדקה  
 הציבורית יהיה גבול של עד חומש מנכסי הנותנים, אך הוא אינו מכריע בכך.<sup>125</sup>

תשובה לשאלה זו ניתנה בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א ס"ג):

וכן בדין, לפי שהצדקה מן התורה אינה תלויה ברצון הנותן אלא בצורך המקבל  
 וחסרון העני... והיינו דרפרם דאכפייה לרב נתן בר אמי ואגבי מניה ארבע  
 מאה זוזי לצדקה (בבא בתרא ת, ב; כתובות מט, ב). ואי בדלא יהיב עדיין מה ששיערו  
 חכמים, אטו רב נתן עשווי בעי?! אלא ודאי שהציבור כופין גם כן על זה לפרנס  
 ענייהן במה שצריכין, ואין משגיחין אם כבר נתן היחיד שיעור מעשר או חומש  
 לצדקה...

הוסיף על כך ר' ישועה שמעון חיים עובדיה (שו"ת ישמח לבב יו"ד ס"ג לב):

124. אם נצא מנקודת הנחה שהצדקה הממלכתית נמשכת מחיובם של היחידים והיא פועלת מכוחה של  
 הכפייה על המצוות, יצא לכאורה, שאסור למדינה לגבות מיסים לצורכי צדקה - הן ישירים הן עקיפים  
 - יותר מאשר 20% מהכנסתו של האזרח, שכן מעבר לגבול זה הוא כבר לא מצווה יותר, וייתכן שאף יש  
 בכך איסור. אולם לא מצאנו איש מפוסקי הדורות האחרונים שהעיר על כך. על דרך החישוב של החלק  
 במיסים ובתשלומי הביטוח הלאומי המוגדר כצדקה, עיי' לעיל, פרק 5.ז.

125. הרב שלמה אבינר, במאמרו "מותרותיך אינם קודמים לחיי חברך" (תחומין' כט, עמ' 56-54) מביא מקורות  
 שמהם מוכח שאדם חייב לוותר על צורכי מותרות שלו כדי לספק לזולתו צרכים חיוניים, ובמקרים רבים  
 זה מחייב אותו לתת גם מעבר לחומש נכסיו. ועיי' אהבת חסד (ח"ב פרק כ, עניין חומש ס"ק ב); שו"ת שבט  
 הלוי (ח"ה ס"י קעד); נשמת אברהם (חומ"מ ס"י תכו אות א). וכך כותב גם הרש"ז אויערבך (שו"ת מנחת  
 שלמה ח"א ס"ז): "הרי נפיש רבוואתי דסברי שלצורך הצלת אדם ממיתה חייב אדם לבזבז כל ממונו,  
 ראה במהרש"ם ח"ה ס"י נד. ועכ"פ עד חומש חייבין ודאי לכו"ע". אולם בסוף דבריו הוא מעיר: "ומעשים  
 בכל יום שגם שומרי תורה לא זהירי בהכי".

וכל זה הוא רק מדין צדקה המוטלת על היחיד, מצד קיום המצווה שחייב בה מן התורה. אכן מצד המצווה המוטלת על הציבור, חיוב רמיא עליהו לעשות קופה ולפרנס ענייהם ברב או במעט, וכופין זה את זה לתת כפי הממון המעט הוא אם רב. ותו לא משגחנין לא בחומש ולא במעשר, אלא העשיר לו ירבה והדל לו ימעיט לתת לעניים לחם לאכול ובגד ללבוש... ובהכי מיירי הא דמעשין על הצדקה.

לעומת זאת, כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" (הלכה בימינו' עמ' 352):

מסתבר גם שאין הציבור יכול להטיל חובת מיסוי למטרות צדקה יותר מחומש (דהיינו 20%) מהכנסותיו של הפרט. סוף סוף מדובר בהכנסות צודקות של אדם מעמל כפיו.<sup>126</sup>

ומכיוון שהמיסים המוטלים על הציבור אינם מממנים מטרות צדקה בלבד, אלא רובם מיועדים לצרכים המיועדים להרמת רמת החיים של האוכלוסייה כולה, כולל של משלם המיסים עצמו... ודאי שכלל המיסים עלול לעלות מעל לחומש.<sup>127</sup>

עם זאת, כאשר מדובר בצורכי צדקה שיש בהם משום פיקוח נפש, יש לגבות גם יותר מחומש.<sup>128</sup>

לשיקולים העקרוניים יש להוסיף גם שיקולים מעשיים:<sup>129</sup>

(א) השפעת שיעור המס על הצמיחה הכלכלית והשפעתו על הכלכלה הלאומית<sup>130</sup> ועל יכולת הסיוע לחלשים בטווח הארוך.<sup>131</sup>

126. יש להביא ראיה לכך מדברי החזו"א (בבא בתרא סי' ה"ס"ק יח), שכתב על חובתם של בני העיר לממן את המיסים שמהם פוטרם תלמידי חכמים: "ויש לעיין, עד כמה חייבין בני העיר לסלק המס של רבנן... ונראה דאם על ידי המס המורבה לא יישאר להם פרנסתם... אין על בני עיר לסלק מס החכמים. וקרוב הדבר שאינם חייבים ליתן יותר מחומש".

127. הרב אריאל מוסיף (שם): "ההיגיון מחייב שאין לחייב את העשיר יותר ממחצית מהכנסתו. לא מתקבל על הדעת שרוב הכנסותיו של אדם תילקחנה ממנו, אפילו אם בין המטרות יש מטרה חשובה כצדקה".

128. עי' 'אהבת חסד' שם, ובמקורות שמובאים בספר 'ממשפטי המלוכה' (פרק יא עמ' 258-257 הע' 451-452).

129. הרחיב ופירט על כך הרב נפתלי בר אילן בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' צב, עמ' 455-460).

130. מיסוי גבוה פוגע במוטיבציה לעבוד ולהשקיע וגורם למשקיעים פוטנציאליים להעדיף השקעה במדינות שבהן שיעורי המס נמוכים יותר.

התיאוריה שבעזרתה ניתן לזהות את שיעורי המס האופטימליים מבחינת הכנסות המדינה נקראת 'עקומת לאפר', וכך נכתב בערך הזה בוויקיפדיה: "עקומת לאפר הוא מושג במקרו-כלכלה המסביר תאורטית שישנה נקודה בה המדינה תקבל את ההכנסה הגבוהה ביותר ממיסים ביחס לאחוז הגבוה ביותר של המס שהיא יכולה להטיל על האזרחים בלי לפגוע במוטיבציה לעבוד. עקרונות היסוד של העקומה הן שגם ב-0% מס וגם ב-100% מס תקבולי הממשלה יעמדו על אפס. צורתה של עקומת לאפר שנויה במחלוקת תמידית".

131. כך כתב פרופ' ירון זליכה בהמלצות לרפורמה בקצבאות הנכות בישראל, שהוגשו לשרי הממשלה בשנת

(ב) השפעת שיעורי המס על הנטייה להעלים מיסים.<sup>132</sup> וכך נאמר בגמרא (סוטה מז, ב):  
 "משרבו מטילי מלאי על בעלי בתים, רבה השוחד והטיית משפט ופסקה טובה."<sup>133</sup>

(ג) העלות השולית של המערכת לטיפול במס (פקידי מס וחוקרי מס מצד המדינה;  
 רואי חשבון ויועצי מס מצד הנישומים) ולחלוקת הכספים (פקידי ביטוח לאומי,  
 חוקרים, עורכי דין מטעם תובעי הקצבאות, עובדים סוציאליים וכדו').

## 6. חובת צדקה מול צורכי ציבור אחרים

דברי הפוסקים שהוזכרו קודם עוסקים במתח ישיר בין צורכי הצדקה לדוחק הציבור.  
 במציאות חיינו היום, המדינה משקיעה כספים בתחומים רבים שאינם הכרחיים ולא  
 ניתן להגדיר את הפגיעה בהם כ'דוחק הציבור' או 'צער הציבור'. לדוגמא: תרבות,  
 מחקר מדעי (גם כזה שלא בהכרח נותן פרי כלכלי, כמו מדעי הרוח), נוי ועוד. האם  
 נכון לתת תקציבים למטרות אחרות כאשר לא יהיה מספיק לצדקה?

במבט ראשון, ניתן לטעון שברגע שאנו אומרים שחובה על הגבאים ללוות כדי  
 לתת לעניים (לעיל, סעי' 3), קל וחומר הוא שאין להשקיע בתחומים אחרים כל עוד אין  
 מספיק כסף לצדקה.

יתכן שניתן להוכיח את ההפך מדברי הגמרא בגיטין בעניין 'דוחקא דציבורא'. במידה  
 שאנו מבינים (בניגוד לדברי הרב רפפורט שנזכרו לעיל, סעי' 4) שיש גבול אובייקטיבי אפילו  
 לפדיון שבויים מטעם דוחק הציבור, הרי יש להניח שהציבור המדובר משקיע כספים  
 בצרכים שוטפים אחרים של בני העיר כמו תיקון הדרכים, בית הכנסת, העסקת רב  
 וכדומה. ומכאן שבמושגים של ציבור ייתכן מצב שבו יקדימו צרכים אחרים על פני  
 השקעה רבה בצדקה, ואולי אף כאשר מדובר בצורכי צדקה חיוניים ביותר.

אם מבינים שהגמרא שם מדברת על פדיון משבי שיש בו סכנת נפשות, ייתכן שהראיה  
 מן הגמרא שם היא חזקה עוד יותר, משום שאפילו פיקוח נפש של היחיד נדחה מפני  
 דוחק הציבור. וכך כותב הרב שלמה דיכובסקי במאמרו "די מחסורו - קריטריונים  
 וגבולות" ('אמונת עתיך' 56, עמ' 44-45):<sup>134</sup>

צורכי ציבור דוחים גם כן את דוחק היחיד, ובכלל צורכי ציבור גם מה שאינו  
 מוגדר כפיקוח נפש... כל שהוא צורך לחיים נורמליים של הציבור. על כן, אין  
 הציבור חייב לוותר על צורכי חינוך ותרבות, בכדי לפרנס עניים, ובוודאי שאינו

תשע"ז (סעי' 10). וכך כתב גם אלכסנדר המילטון, שר האוצר הראשון של ארה"ב ('הפדרליסט', פרק יג מס'

35): "אפשר להוכיח שהמערכת הפיננסית היצרנית והפורייה ביותר תמיד תהיה המכבידה פחות".

132. כך כתב המילטון ('הפדרליסט', שם): "היטלים מופרזים על מוצרי יבוא יחוללו רוח כללית של הברחה".

133. כך נכתב גם בפנקס הכשרים של קהילת פוזנא (א, סח; תקנה משנת תכז): "בהיות שהנתינות מתגברים

תמיד בכל יום הב הב, אשר מכוח זה רבים פרקו עול הקהילה מעליהם". ועיי' שו"ת חוות יאיר (סי' נז).

134. וכן ב'תחומין' לב (עמ' 154-155), ובספרו 'לב שומע לשלמה' (ח"א סי' לב, עמ' תקלג-תקלה).



חייב לוותר על צרכיו בכדי לתת להם מעבר לקיום מינימלי, כדי מחסורם. אין כאן המקום להגדיר את צרכיו של הציבור. לא ראי זה כראי זה, ולכל גוון בציבור הישראלי יש צרכים מיוחדים הנוגדים לא פעם את צרכי זולתו. באופן עקרוני, הציבור מחוייב לספק את הצרכים של כל גוון ושל כל קבוצה, ויש להביא בחשבון צרכים אלו, גם במסגרת חיוב צדקה.<sup>135</sup>

כך הוכיח הרב משה הרשער במאמרו "גדרי חיובי הצלה בחולים שיש בהם סכנה" (הלכה ורפואה, ג, עמ' מה-נ) מן הסוגיה שם, שציבור יכול לקבוע הנהגות או תקנות לטובת הכלל אע"פ שעל ידי כך אפשר שיחידים יכולים להגיע לסכנה או שתימנע הצלה מן היחידים.<sup>136</sup>

בכיוון דומה כותב הר"י זילברשטיין ('חשוקי חמד' פסחים סט, ב ד"ה יחיד נמי) בשם הרי"ש אלישיב, שמותר להשקיע משאבים בפיתוח מחלקת ההשתלות על חשבון המחלקה לטיפול נמרץ, משום שאילולא השקעה זו, אנשים לא ירצו לגור בארץ. טיעון זה ניתן להרחיב גם לצרכים נוספים, כמו אלה שנזכרו לעיל.<sup>137</sup>

135. הרחבת דברים - בספרו של הרב נריה גוטל, 'ממשפטי המלוכה' (פרק ד סע' ז).
136. ועי' במאמרים שנכתבו על סדרי עדיפויות תקציביים בהלכה: הרב שלמה דיכובסקי, 'קדימויות ועדיפויות בהצלת נפשות' ('לב שומע לשלמה' ח"ב סי' לט); הרב אליעזר אפרסמון, הרב דוד ויסקוט והרב יחיאל עוזרי, 'הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית' ('מלילות' א, עמ' 41-11), אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך 'משאבים מוגבלים'; הרב אברהם שטיינברג, 'חלוקת משאבים מוגבלים ברפואה - היבטים מוסריים והלכתיים' ('שור' עמק הלכה אסיא, כרך ב עמ' 107-91); הרב פרופ' נריה גוטל, 'דמים ב'דמים' נגעו' ('מכת מדינה', עמ' 55-53); הרב עדו רכניץ, 'הוצאת ממון לצורך הצלת חיים' ('תחומין' כט, עמ' 375-369); הרב אריה כץ, 'שיקולי פיקוח נפש מול שיקולים חברתיים בקביעת תקציב' ('שערי צדק' יג, עמ' 241-219; 'צהר' כה, עמ' 27-21).
137. וכאן יש לשאול, האם על הרשות הציבורית להימנע מלהפנות תקציבים המיועדים לאיכות החיים של כלל האזרחים, כמו: תרבות, אסתטיקה וכדו' כל זמן שלא ניתן מענה הולם לכל המצוקות החברתיות. על שאלה דומה ברמה העקרונית כתב הרב יובל שרלו במאמרו 'הכללת תרופות לאיכות חיים - בסל הבריאות', ('תחומין' כה, עמ' 391-383): "מבחינה הלכתית, אדם לא חייב לוותר על איכות חייו אפילו למען חייו של האדם. ראייה לכך מהגמרא בנדריים פ, ב אנשי עיר הזקוקים למים לצורך כביסה רשאים להשתמש במים אלו למרות שבני עיר אחרת זקוקים להם לשתייה (עי' שו"ת אגרות-משה יו"ד ח"א סי' קמה; ומאמרו של הרב יגאל אריאל, 'יחידת חילוץ גולן - היבטים הלכתיים', תחומין יז, עמ' 69-68). לפי זה אותם שיקולים שבפניהם ניצב אדם הבא לחלק צדקה אינם רלוונטיים לשאלה שמדינה עומדת בפניה, ואינם יכולים לשמש מקור לדיון זה. מאידך גיסא, היסוד ההלכתי 'שלך קודם לשל כל אדם' ו'חייך קודמים לחיי חברך' רלוונטי לדיונו. יש שקבעו שפטור יש זקן ואינה לפי כבודו' קיים גם בהצלת נפשות (ראה שו"ת חכמת שלמה חו"מ סי' תכו: 'אלא ודאי אף מלאו דלא תעמוד פטור באינו לפי כבודו')! זה גם יסוד הדין הפוסט אדם מלבזבז את כל ממונו כדי להציל יהודים מצרות (ראה מאמרו של הרב משה הרשער, 'חובת הצלה בממונו', הלכה-ורפואה, 'ירושלים תשמ"ג, עמ' מה-נ... דברים דומים כתב הרב שבתי רפפורט, 'קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', 'אסיא' מט-נ-ג [תש"ן], עמ' 17-5)... לפיכך, ועדת סל במדינה יהודית אינה רשאית להתעלם מהרצון של החולים האחרים, הזקוקים לתרופות כדי לגאול אותם מייסורים, גם אם הכנסתן לסל הבריאות תבוא על חשבון הצלת חיים של אחרים. היא חייבת להתייחס גם אליהם, שהרי הם עצמם אינם חייבים לתת את כל שיש להם כדי להציל את האחר". הרב שרלו מבסס את התפיסה הזו מההיתר של מלך להוציא למלחמת רשות גם תוך סיכון חיים של לוחמים, לשם כיבוש או הרווחה כלכלית. הוא רואה באפשרות זו חלק מתפיסה רחבה של 'דרך ארץ

יש להעיר, שההוכחה מסוגיית פדיון שבויים תקפה רק לדעה שטעם האיסור לפדות יותר מכדי דמיהן הוא משום 'דוחקא דציבורא', וכפי שכתבנו לעיל, הרמב"ם והשו"ע אינם פוסקים כך.

## 7. צדקה מול בניית בית כנסת

ראיה אחרת ניתן להביא מסוגיה העוסקת ישירות במתח בין צדקה לצרכים אחרים. וכך נאמר בירושלמי (שקלים פ"ה ה"ד):<sup>138</sup>

רבי חמא בר חנינה רבי הושעיא רבה הוּוּ מטיילין באילין כנישתא דלוד. אמר ר' חמא בר חנינה לר' הושעיא: כמה ממון שיקעו אבותי כאן! אמר ליה: כמה נפשות שיקעו אבותיך כאן! לא הוּוּה אית בני נש דילעון באורייתא [=האם אין אנשים שיעסקו בתורה]!?

רבי אבון עבד אילין תרעייה דסדרא רבא [=בנה שערים מפוארים לבית המדרש]. אתא ר' מנא לגביה. א"ל: חמי מאי עבדית. א"ל: (הושע ח, יד) "וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות". לא הוּוה בני נש דילעון באורייתא!?

רבי הושעיא רבה, וכן ר' מנא, מבקרים את השקעת הממון בבניית בית הכנסת ובית המדרש, ואומרים שהיה עדיף להשקיע את המשאבים הללו במימון לומדי תורה. על כך כותב ר' שמשון ב"ר צדוק (תשב"ץ קטן סי' קלג):

בירושלמי... רבי מחווי ליה לרב תרעא דבי כנישתא דקא בני. אמר ליה, וכי לא הוּוה תמן בר אנש למילף באורייתא או חולים מוטלים באשפה! קרא עליו המקרא, "וישכח ישראל את עושהו ויבן היכלות". מכאן הביא הרב ר' שמואל מבונבער"ג ראה שיותר טוב ליתן צדקה ללמוד נערים מליתן צדקה לבית הכנסת.

בגירסת התשב"ץ נוספו המילים: "או חולים מוטלים באשפה", ומכאן שגם צדקה קודמת לבניית בית הכנסת. כך כנראה גרס גם רבו של הרשב"ץ, מהר"ם מרוטנבורג

קדמה לתורה' שממנו עולה כי התורה מקבלת את דרך הארץ של הקיום". דיון נרחב בשאלה נמצא בספר 'ממשפטי המלוכה' (פרק ד).

בנידוננו, אין מדובר בשאלות הנוגעות לפיקוח נפש, ומסתבר שחובת המדינה אינה גדולה מחובתו של האדם הפרטי, שאינו מצווה לבזוז את כל רכושו ולמנוע מעצמו מותרות כדי לתת צדקה לחברו. אומנם מרן הרב קוק זצ"ל החמיר מאוד בשאלה זו, וכתב (אורח משפט, או"ח סי' קכח סעי' נד): "להיזהר בצדקה. וצריך לדעת כי מה שנוגע לחיי העני הוא קודם לכל מותרות של עצמו על פי דין תורתנו הקדושה". ועי' במאמרו של הרב שלמה אבינר, "מותרותיך אינם קודמים לחיי חברך" (צהר יט, עמ' 53-56). אולם בפועל, המנהג הרווח אצל הכול הוא שאינם מונעים מעצמם מותרות כאלו ואחרות גם כאשר ישנם אנשים הזקוקים לצדקה.

והדבר צריך עיון רב, מהו היחס הנכון שבין הוצאות ציבוריות לצורכי איכות חיים לבין הוצאות לצורכי רווחה והצלת חיים. ועי' במה שכתב על כך הרב רועי ז"ק ('הקצאת משאבים ציבוריים', עמ' 306-314).

138. ובשינויים, פאה פ"ח ה"ח.

(בתשובה, סי' תרצב), שהכריע עפ"י הירושלמי להעדיף צדקה לחולים על פני בניית בית כנסת.<sup>139</sup> העדיפות לצדקה עולה גם מדברי התוספות (ב"ב ט, א ד"ה שנאמר): "והעמדנו עלינו מצוות' (נחמיה י, לג) - ואף על גב דהאי קרא גבי בית אלהינו כתיב, דהיינו בדק הבית - כל שכן צדקה".

המהרי"ק (סי' קכח) מביא את דברי הרשב"ץ אך מדייק מהם כך: "מדקאמר בירושלמי 'חולין המוטלין לאשפה', וכן הר"ר שמואל אומר 'חולים עניים' ולא קאמר עניים סתם - משמע דאם לא היו חולים כי אם עניים, דטוב יותר ליתן צדקה לבית הכנסת". לדעת המהרי"ק ישנו מדרג: צדקה לעניים חולים קודמת, לאחריה בית כנסת, ורק בסוף צדקה רגילה. וכך נפסק בשו"ע (יו"ד רמט, טז): "יש מי שאומר שמצוות בית הכנסת עדיפא ממצוות צדקה, ומצוות צדקה לנערים ללמוד תורה או לחולים עניים, עדיף ממצוות בית הכנסת".

כדברי השו"ע כתבו גם בעל 'שער אפרים' (סי' טו) והמהרי"ט (שו"ת ופסקי מהרי"ט החדשים, סי' ט), אולם הכרעה זו אינה מוסכמת, ומעוררת דיון בין האחרונים: ערוה"ש (יו"ד רמט, יח-כ) כותב שכונת הירושלמי דווקא להרחבה של בית הכנסת, או לתרומה לנרות וכדומה, אך הבנייה של בית הכנסת במקום שבו הוא נצרך בוודאי קודמת לצדקה; ועם זאת, כוונת הפוסקים שאמרו שהרחבת בית הכנסת קודמת לצדקה היא רק לצדקה שמטרתה הרווחה לעניים, אך פרנסת העניים הנזקקים לכך (ולאו דווקא חולים) קודמת להרחבה של בית הכנסת. סדר העדיפויות העולה מדבריו הוא: בניית בית כנסת הנצרך לציבור - קודמת לצדקה. אח"כ צדקה לעניים הזקוקים לפרנסה. לאחר מכן הרחבת בית כנסת, ולאחריה הרווחה לעניים. לדעת ערוה"ש, גם בעלי התוס' אינם חולקים על סדר העדיפויות הזה. בדומה לזה כתב בשו"ת אמרי אש (סי' קב), שאם אין מספיק כסף למאור לבית הכנסת, הרי שצורך זה קודם לצדקה רגילה, אך לא לצדקה לחולים או לומדי תורה. לעומת זאת, ביד שאול (יו"ד סי' רמט) כתב שדווקא בניית בית הכנסת עצמו, שנשאר בקביעות, קודמת לצדקה, אך צדקה קודמת לבדק הבית. ניתן להביא ראיה לדבריהם מן הסוגיה בבבא בתרא (ג, ב), שדנה בסתירת בית כנסת ישן לפני בניית בית הכנסת החדש. בגמרא נאמר שאם יסתרו את המבנה הישן לאחר שכבר אספו כסף ואף קנו חומרי בניין, עדיין יש חשש שיזדמן להם פדיון שבויים ויאלצו למכור אותם ולוותר על הבנייה. ומשמע שלצורך צדקה אחרת אין משתמשים בחומרי הבניין שנאספו. וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח הי"א):

אנשי העיר שגבו מעות לבנין בית הכנסת ובא להן דבר מצוה<sup>140</sup> - מוציאין בו המעות. קנו אבנים וקורות - לא ימכרום לדבר מצוה אלא לפדיון שבויים; אף על פי שהביאו את האבנים וגדרום ואת הקורות ופסלום והתקינו הכול לבניין

139. וכך הסביר בשו"ת חקרי לב (יו"ד ח"ג סי' קיד).

140. המשנה ברורה (סי' קנג ס"ק עז) כתב שהכוונה בין השאר למצוות צדקה.

- מוכרין הכול לפדיון שבויים בלבד. אבל אם בנו וגמרו - לא ימכרו את בית הכנסת אלא יגבו לפדיון מן הציבור.

מדברי הרמב"ם עולה שאין חובה למכור את בית הכנסת גם אם הדבר נדרש לצורך פדיון שבויים.<sup>141</sup>

כמה ממפרשי הירושלמי<sup>142</sup> כותבים שכוונת הירושלמי היא רק לבניית בית כנסת מפואר, אך בניית בית כנסת פשוט הנצרך לציבור, בוודאי קודמת לצדקה.

הגר"א (יו"ד סי' רמט ס"ק ט) כותב שהדיוק של המהרי"ק מדברי הרשב"ץ אינו הכרחי, והוא מוקשה על פי גרסתנו בירושלמי שאין בה התייחסות לצדקה אלא ללימוד תורה. הוא מביא את התוספות ונראה שמכריע כמוהו שכל צדקה עדיפה על בניית בית כנסת. בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' קסד) מקבל את דעת הגר"א, אך כותב שגם בעלי התוספות, הכותבים שצדקה עדיפה, לא יחלקו בבניית בית כנסת הנצרך לציבור מול הרחבת צדקה לעניים. גם החקרי לב (יו"ד ח"ב סי' קיד) סובר שצדקה קודמת גם לעצם בניית בית הכנסת, כדעת הגר"א, והוא מקשה על הסוברים שבית כנסת קודם לצדקה:<sup>143</sup> "הרי בצדקה נצטוונו בתורה כמה פעמים, ומצוות עשה ולא תעשה היא, והרי בבניין ביהכ"נ וכל צורכי ביהכ"נ אין לנו שום מצווה בכתוב,<sup>144</sup> ואיך יהיה קודם נדבת ביהכ"נ לצדקת עניים?" שאלתו של החקרי לב חושפת את לב הדיון. הוא קובע את סדר העדיפויות לפי רמת המצווה. מה יענו החולקים לשאלה זו?

נראה שהתשובה היא שציבור שונה מיחיד. כאשר אנו דנים בצורכי ציבור, אי אפשר להכריע רק על פי הרמה ההלכתית של המצווה. לציבור ישם צרכים חשובים לקיומו ולפיכך יש מקום להעדיף גם צרכים פחות הכרחיים של הציבור על פני צרכים חיוניים של היחיד.

בנקודה זו יש להעיר שלא ברור שהדיון במקורות הוא על הציבור. סוגיית הירושלמי שבה פתחנו עוסקת בממון שנתנו אבותיו של ר' חמא בר חנינא. אפשר לטעון שכל הדיון כאן הוא רק על היחיד הרוצה לנדב מכספו ושוקל למה לתרום. אולם נראה שגם אם הדיון הוא על תורם פרטי, הרי מדובר על מי שתורם לצורך הציבור, ולכן המבט על הצורך הציבורי גוזר גם את הכרעתו של היחיד. וכאמור לעיל, שאלת החקרי לב מחייבת אותנו לומר כך.

141. יש מקום לדייק מדברי הרמב"ם שאף יש בכך איסור. הט"ז (סי' קנג ס"ק ב) והמשנ"ב (ס"ק כד) כותבים שאומנם אין חובה למכור את בית הכנסת לצורך פדיון שבויים, אבל אם אין אפשרות לגבות מן הציבור, מותר למכור את בית הכנסת לצורך זה. וכן דעת הש"ך (יו"ד סי' רנב ס"ק א).

142. יפה מראה (לירושלמי פאה פ"ח ה"ח); עלי תמר (לירושלמי שקלים פ"ה ה"ד).

143. בהמשך דבריו הוא דוחה את ראיית המהרי"ק מהירושלמי שבית הכנסת קודם לצדקה רגילה.

144. עי' רמב"ם (הל' תפילה פ"א א"א).

לכך יש להוסיף, שחלק גדול מן התשובות העוסקות בשאלה זו מדברות על סמכות הציבור או הגבאים לשנות את ייעודו של הכסף (לעיל סעי' 1), ולפיכך ברור שמדובר במבט ציבורי.

לסיכום נקודה זו: ישנם אחרונים, ובראשם השו"ע, הסוברים שיש מקום להקדים צרכים ציבוריים לצדקה, ויוצרים מדרג בין צרכים הקודמים לצדקה, לבין צרכים שנדחים מפני הצדקה. כמו כן יש המבחינים בהקשר זה בין צדקה בסיסית לבין צדקה להרווחה. לכן האחרונים הללו סוברים שצדקה לחולה, שיש בה סרך פיקוח נפש, קודמת לבניין בית הכנסת. יש מקום לומר שכך הדין לדעתם גם כאשר מדובר על אדם שאינו חולה, אבל רעב ללחם וזקוק לצדקה לשם עצם קיומו.<sup>145</sup> נראה שזו הדעה הרווחת בין הפוסקים.

לעומת זאת, יש הסוברים שבאופן עקרוני צדקה תמיד קודמת. גם לגישה זו, הדברים אמורים דווקא על הרף המינימלי; אולם כאשר מדובר על הרחבת הצדקה יש מקום לומר שצרכים אחרים יקדמו.

אם כן, נראה שלפי הדעה היותר מקובלת בהלכה, אין הקדמה קטגורית של צדקה על פני צרכים אחרים של הציבור. הציבור יכול להחליט להקדים צרכים חשובים שלו על פני צדקה, כל עוד מדובר על צדקה שאין בה פיקוח נפש. ומכאן עולה שצריך בכל מקרה לבחון את רמת הצורך הציבורי ומולה את רמת הצורך של העניים. בהקשר זה יש להנהגת הציבור מרחב גדול של שיקול דעת.<sup>146</sup>

גם דברים אלה אינם מספקים הגדרות מדויקת לקביעת סדרי העדיפויות. הרב רועי ז"ק (בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים', עמ' 314) כותב שאין לנו מספיק מקורות שעוסקים בשאלה זו. אולם יש לראות בחסרון המקורות דבר מכוון. שלא כמו במרחב הפרטי, שבו ניתנו הגדרות מדויקות, כמו: שליש השקל, מעשר וחומש (וגם בהן ניתן ליחיד מרחב של גמישות, איזו הגדרה לאמץ לעצמו), כאשר מדובר בציבור, לא ניתן לקבוע הגדרות מדויקות ומחייבות מראש, והדבר נתון לשיקול דעתם של המנהיגים לפי צורכי המקום והשעה. וכך כותב הרב עדו רכניץ במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ט (תחומי' לט, עמ' 316):

מעבר לחובות שקבעו חכמים, זכותו של הציבור להחליט מה יהיו היקפה ואופייה של מערכת הרווחה הציבורית שלו. באומרי "הציבור", כוונתי שגם העניים רשאים להשתתף בדיון הציבורי ולזעוק את זעקתם.

145. עי' במאמרו של הרב יוסף פליישמן "צדקה - למי ראוי להקדים לתת צדקה", ח"א (המשפט) גיליון 26, עמ' א-ג).

146. פרופ' בנימין פורת, במאמרו "הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי", פרק ג ('משפטים' כרך נא, עמ' 398-403). מעלה את השאלה אם למצוות הצדקה ישנו מעמד חוקתי כמו המעמד שניתן בפסיקת בג"ץ לזכות לקיום בכבוד, והוא מסיק שלא ניתן למצוא לכך ביסוס במקורות ההלכתיים.

פסיקת בג"ץ מבססת את אחריותה של המדינה למימוש זכותם של העניים לקיום בכבוד, ומתוך כך היא רואה את הזכות הזו כמוחלטת וכזו שאינה נתונה לשיקול דעת על פי אילוצי הזמן. כנגד זה, תפיסת ההלכה היא מורכבת יותר:

כאשר מדובר ברמת הקהילה, ישנה חובה על הציבור לפרנס עניים ברמה בסיסית, וניתן אף לגבות מיסים מן הציבור כדי לממן הוצאה זו. פרנסת העניים היא בהחלט צורך גבוה מאוד במדרג הערכים של הציבור היהודי. למרות זאת, מכיוון שבסיס החובה אינו בזכותם של העניים לקיום בכבוד, אלא בחובת הציבור כלפיהם, הרי שיש מקום לשיקול דעת ולהעדפת צרכים הכרחיים אחרים של הציבור על פני החובה לצדקה. כאמור לעיל, 'זכות' היא מושג משפטי נוקשה, המציב את הפרט אל מול הקהילה, ומחייב אותה להיענות לצרכיו. לעומת זאת אם אנו מדברים על חובת הקהילה, אנו ממוקדים בציבור ובתחומי אחריותו ולא בעמידה מול הפרט, ולפיכך למרחב השיקולים נכנסים צרכים נוספים של הציבור.

אם נלך בדרכם של הסוברים שדינה של המדינה היהודית כדינה של קהילה יהודית, יהיו דברים אלו אמורים ביתר שאת גם ביחס למדינה.

לעיל (פרק 5, ד, פרק 8, ופרק 10,1) הסקנו שכפי הנראה, אחריותה של המדינה לצדקה אינה חובה הלכתית פורמלית אלא ערך מוסרי יסודי, ומצופה מן המנהיגים להיות בעלי מידות טובות של חסד, רחמים ונדיבות, אחווה ואהבת הבריות, ולפעול לאורן. הבנה זו נותנת בידי מנהיגי המדינה מרחב הרבה יותר גדול של שיקול דעת. הן באשר למידת הגבייה מן היחידים הן באשר לסדרי העדיפויות התקציביים. המידות הטובות אמורות לבנות אצלם סולם ערכים ראוי שהכרעות תתקבלנה על פיו.

## 8. אחריות תקציבית

כפי שכתבנו, קשה לתת תשובה על השאלה מה צריך להיות משקל הצרכים החברתיים בתקציב המדינה לעומת צרכים אחרים, ומה צריך להיות סדר העדיפויות בין צרכים חברתיים שונים; אולם מלבד האחריות המוטלת על המדינה לדאוג בצורה שקולה לכל הזקוקים לעזרתה, מוטלת עליה האחריות לנהל את תקציבה באופן שקול ואחראי.<sup>147</sup>

את ההדרכה הזאת ברמת הפרט נותן הרמב"ם בסוף הל' ערכין וחרמין (פ"ח הי"ג):  
 לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב... שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות... אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שציוו נביאים, מכלכל דבריו במשפט, בין בדברי תורה בין בדברי עולם.

147. בפסק דין מפורסם [בג"ץ 4541/94 - אליס מילר נ' שר הביטחון ואח', פ"ד מט(4) 94 (1995)] קבע בית המשפט העליון, שכאשר מדובר בפגיעה בזכויות אדם, התחשבות באילוצים תקציביים איננה לגיטימית.

כן כותב הרמב"ם גם בהל' דעות (פ"א ה"ד): "ולא יקפוץ ידו ביותר, ולא יפזר ממונו, אלא נותן צדקה כפי מיסת ידו ומלווה כראוי למי שצריך". על כך מוסיף בביאור הלכה (סי' תקכט סע' א ד"ה ואל יצמצם): "ואשרי למי שיאמץ לבבו ולא ישגיח לפיתויים, וינהל הוצאות ביתו בחשבון כפי ערך הרווחתו ולא יותר".

וקל וחומר הוא כאשר מדובר בתקציב של מדינה, שניהול רשלני שלו עלול להביא למצבים של פיקוח נפש ברמה הלאומית. וכך כותב הרב רועי ז"ק ('הקצאת משאבים ציבוריים', עמ' 279):

חלה על השלטון חובה הלכתית לשמור על יציבותה התקציבית של הקופה הציבורית, ולפיכך אין להפריז במימון תפקידים שלטוניים, גם כאלו הנוגעים לפיקוח נפש של הפרטים, מעבר ליכולותיה הסבירות של הקופה הציבורית.<sup>148</sup>

חשוב להדגיש כי תקציב המדינה אמור להיות בנוי על סולם ערכים ראוי, כפי שעולה מדברי הרמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"י):

תלמיד חכם מכלכל דבריו במשפט, אוכל ושותה וזן את אנשי ביתו כפי ממונו והצלחתו, ולא יטריח על עצמו יותר מדאי, ציוו חכמים בדרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא לתיאבון, שנאמר (דברים יב, כ): "כי תאוה נפשך לאכול בשר" - דיו לבריא לאכול בשר מערב שבת לערב שבת, ואם היה עשיר כדי לאכול בשר בכל יום - אוכל. ציוו חכמים ואמרו: לעולם יאכל אדם פחות מן הראוי לו לפי ממונו וילבש כראוי לו ויכבד אשתו ובניו יותר מן הראוי לו.

ומכאן שנכון לדרוש קיצוץ בסעיפים תקציביים המספקים מותרות לטובת השקעה בצרכים חברתיים חיוניים, ואולי אף ראוי להטיל מיסים בשיעור סביר,<sup>149</sup> אף אם יפגעו ביכולתם של העשירים לצרוך מותרות, במטרה לממן את צורכיהם של העניים הזקוקים לעזרה.

מאחר שהסקנו שאחריות המדינה לצדקה איננה חובה משפטית אלא ערך ראוי, לא יכולות להיות הלכות פסוקות המגדירות את חובת הציבור בצדקה. חובת היחיד מוגדרת על ידי אמות המידה של: שלישיית השקל, מעשר או חומש. חובת הציבור אינה מוגדרת כלל, ושיעורה נתון להחלטה ציבורית.

## 9. משפטי המלוכה

טענה נוספת, שתומכת בהענקת מרחב גמישות רב למדינה בכל הנוגע לסדרי עדיפויות תקציביים, עולה מהבחנה מתבקשת בין הצדקה הקהילתית לממלכתית. הנהגת מדינה היא מורכבת בהרבה מהנהגת קהילה, ויש בעייתיות רבה במצבים

148. הרחבת דברים, שם (עמ' 282-275).

149. עי' לעיל, סע' 5.

שבהם נכפית על המדינה מדיניות קשיחה שלא מאפשרת מרחב לשיקול דעת, מה שעלול להגיע לפעמים עד כדי פיקוח נפש.<sup>150</sup> לכן, ההנחיות ההלכתיות למדינה צריכות להיות גמישות ולא נוקשות.

דוגמה בולטת לזה היא דברי הנצי"ב (דברים יז, יד) על מינוי מלך:

דהנהגת המדינה משתנה אם מתנהג עפ"י דעת מלוכה או עפ"י דעת העם ונבחרים. ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט. ודבר זה אי אפשר לעשות עפ"י הכרח מצוות עשה, שהרי בעניין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצוות עשה. משום הכי לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך.

את אותו עיקרון, שההנחיה ההלכתית צריכה להיות גמישה, מצאנו גם בדברי תלמידו, מרן הרב קוק זצ"ל, ביחס למשפטי המלוכה בכללם. הוא כותב במאמרי הרא"ה (עמ' 173), שספר התורה האישי שכל אדם מצווה לכתוב לעצמו (סנהדרין כא, ב) נועד לכוון את החיים הפרטיים, ואילו ספר התורה שהמלך מצווה לכתוב (דברים יז, יח; רמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"א) נועד לכוון את החיים הציבוריים. אלא שהחיים הפרטיים מוכוונים על ידי הלכות פסוקות, ואילו החיים הציבוריים – על ידי הנחיות כלליות שמותרות מרחב גדול של שיקול דעת באשר לדרך היישום שלהן במציאות המורכבת והמשתנה. וכך כותב הרב במשפט כהן (סי' קמג):

ובמקום אחר ביארתי, שגם אלה [=משפטי המלוכה שאינם על פי הלכות יחיד] יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה, ומשום הכי צריך שיכתוב לו שני ספרי תורה, וכל אחד לשם קדושה מיוחדת, ועל הספר תורה ששייך לכל בן ישראל נאמר (דברים יז, כ): "לבלתי רום לבבו ולבלתי סור" וגו', אעפ"י שבספר תורה דמצד המלוכה, "מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו" (בבא בתרא ק, ב).

ספר התורה האישי בא ללמד את ההלכות המחייבות כל אדם ואדם. ספר התורה המלכותי נלמד ונדרש על ידי המלך, שעליו לעיין בתורה וללמוד ממנה כיצד להתנהג במשפטי המלוכה. התורה אינה מגבילה את שיקול דעתו של המלך על ידי הלכות פסוקות. היא מעניקה לו סמכויות נרחבות, שחלקן עומד בניגוד להלכה הרגילה, בעיקר בענייני ממונות (רמב"ם הל' מלכים פרק ד; הל' גזלה ואבדה פרק ה). דווקא משום כך הוא זקוק לספר תורה שני. העיון התמידי בספר זה ייתן למלך קריאת כיוון ערכית, שהיישום שלה יכול להיות גמיש בהתאם לנסיבות ולאתגרים העומדים בפניו.

150. אילו העתירה בבג"ץ "קיום בכבוד" הייתה מתקבלת, זה היה עלול לחייב את המדינה לקצץ בתקציב הביטחון כדי לממן את ההוצאה הנדרשת. וגם אם לא, הרי לחוסן הכלכלי של המדינה יש השלכות מדיניות שמשפיעות גם הן על המצב הבטחוני.



מקורם של דברי הרב זצ"ל - בדרשות הר"ן (דרוש יא):

לפי שכוח המלך גדול, איננו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלהיו, יבוא להפריז על המידות יותר במה שיתחייב לתיקון הכלל - ציווהו שיהיה ספר תורה עמו תמיד, כאומרו (דברים יז, יח-יט): "והיה כשבתו על כיסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת וגו'. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם". ירצה בזה על מצוות התורה בכלל, אם יבטל שום מצוה לצורך תיקון זמנו, לא תהיה כוונתו לעבור על דברי תורה כלל, ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד, אבל תהיה כוונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת, ואת החוקים האלה לעשותם. שבכל מה שיוסיף או יגרע, יכוון כדי שחוקי התורה יהיו יותר נשמרים. כאשר נאמר על דרך משל, כשיהיה הורג [רוצח] נפש בלא עדים והתראה, לא תהיה כוונתו להראות ממשלתו לעם שהוא שליט על זה, אבל יכוון בעשותו זה, כדי שמצוות 'לא תרצח' תתקיים יותר, ולא יפרצו עליה.<sup>151</sup>

למדנו מכאן שההנחיות של התורה למלך נתונות בקווים כלליים בלבד, והמלך נדרש לכוון את עצמו לדבר ה' ולממש אותו בגמישות הנדרשת על פי אילוצי המציאות. ולכן מסתבר, שאף אם נאמר שמה שהקהילה חייבת בו מוטל גם על המדינה, יש להבחין ביניהן, ובעוד שחובתה של הקהילה מוגדרת היטב, אחריותה של המדינה היא הרבה יותר גמישה. ברמה הממלכתית יש הבדל גדול בהרבה בין הרובד הערכי-מוסרי לבין הרובד ההלכתי. בהחלט ראוי שהמדינה תעסוק בצדקה, אבל מן התורה לא מוטלת עליה חובה הלכתית-משפטית לעשות כך ולא ניתן לתבוע ממנה בבג"ץ להעניק רמה ספציפית של תמיכה בעניים, כפי שנעשה בעתירת 'קיום בכבוד'.

## 10. אמות מידה לחלוקת הסיוע

על פי אילו אמות מידה יש לחלק את הצדקה הציבורית? באיזו מידה עליהן להיות קשיחות ועד כמה הן יכולות להיות גמישות?

על האחריות הרבה שמוטלת על כתפיהם של מחלקי הצדקה נאמר בגמרא (שבת קיח, ב): "אמר רבי יוסי, יהא חלקי מגבאי צדקה, ולא ממחלקי צדקה."<sup>152</sup> במדרש משלי (פ"י יא) מבואר: "שהנוטלה יודע ממי נוטלה, אבל הנותנה אינו יודע למי נותנה".

151. בדומה לכך כותב גם המאירי (סנהדרין כא, א), כאשר הוא מבאר את ההלכה שעל המלך לשים את ספר התורה עמו בשעה שהוא יושב בדין. הוא מסביר שלא מדובר בשעה שהוא דן דין תורה, אלא בשעה שהוא דן על פי שיקול דעתו את מי שעבר על חוקי המדינה. לכאורה, כאן יש לו סמכויות נרחבות ביותר. "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו" (פסחים קי, א; ב"ב ק, ב), והוא רשאי אפילו להוציא להורג את העבריין המורד במלכות.

152. מובא בט"ז (יו"ד סי' רנז ס"ק ה).

ובפסיקתא זוטרתא (קהלת ז, כ):

"אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ר' יודן ב"ר שמעון אומר: אלו מחלקי הצדקה, שהם נותנים למי שהוא ראוי כמי שאינו ראוי ולמי שאינו ראוי כמי שהוא ראוי, והיינו דאמר ר' יוסי: יהי חלקי מגבאי צדקה ולא ממחלקי צדקה.

רש"י (שבת שם ד"ה ממחלקי) עומד על הקושי להבין לאשורם את הצרכים של העניים מבלי ליפול למלכודת של העדפת מקרים מכמירי רחמים. והוא כותב: "והמחלקים אותה, עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ופעמים שקרובין דעתם לרחם על זה ולחלוק יותר מן הצורך, שאומדין אותו בהרווחה ואומדין את חברו בצמצום".<sup>153</sup> יכול להיות שמקרים אלה הם קשים באמת, אולם לעיתים הדבר נובע ממניפולציות של הפונים. המרדכי (בבא בתרא פרק א רמז תקב) מביא את דברי רש"י בסגנון חריף יותר: "שהמחלק מרבה לקרוביו וגוזל שאר עניים".

כאשר מדובר באדם הפרטי, ההלכה היא שיש לו סמכות לחלק את כספי הצדקה שלו כראות עיניו. ישנה הנחיה כללית לתת מצד אחד עדיפות לקרוביו ושכניו ומצד שני להעניק עדיפות לצרכים חיוניים של אחרים.<sup>154</sup> ואילו כאשר מדובר במערכת הציבורית, ברור שאין סמכות כזאת לגבאי הצדקה.

כך נפסק בשו"ע (יו"ד רנז, י): "המחלק צדקה צריך לזהר שלא ירבה לקרוביו יותר משאר בני אדם".<sup>155</sup> ומוסיף הרמ"א: "ודווקא גבאי, אבל כל אחד מותר ליתן צדקה שלו או מעשר שלו למי שירצה מקרוביו, והם קודמין". במקום אחר (רנא, ה) ישנה בשו"ע הנחיה כללית: "מי שנתן ממון לגבאים לצדקה... הקהל יעשו הטוב בעיני אלהים ואדם". ושם (סעי' ה-ט) מובאים סדרי העדיפויות בין העניים:

איש ואישה שבאו לשאול מזון, מקדימין אישה לאיש; וכן אם באו לשאול כסות; וכן אם באו יתום ויתומה לינשא, מקדימין להשיא היתומה.<sup>156</sup>

היו לפניו עניים הרבה, ואין בכיס לפרנס או לכסות או לפדות את כולם - מקדים הכוהן ללוי, והלוי לישראל... במה דברים אמורים? בזמן שהם שווים בחכמה, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכוהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכם קודם; ואפילו חכם לכסות, ועם הארץ להחיות.

153. עי' במאמרו של הרב אורי דסברג, "קריטריונים לחלוקת כספי ציבור" (תחומין' ד, עמ' 411 הע' 66).

154. עי' שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רלא); חידושי חתם סופר (נדרים פ, ב); ערוך השולחן (יו"ד רנא, ד).

155. הגר"א (ס"ק יז) מוכיח את זה ממה שנאמר בגמרא (שבת כג, א) בעניין פאה, שאסור לבעל השדה לנקוט פעולה שתפלה לטובה את קרובו העני, ואם עשה כן, זה נחשב "גזל עניים".

156. ערוך השולחן (יו"ד רנז, י) מביא את ההלכה הזאת ומעיר: "ונלע"ד דאם אין בכיס על שניהם הוא קודם מפני שהוא מצווה על פו"ר ולא היא", ולדעתו, מה שנכתב "מקדימים" - זהו סדר קדימה בזמן ולא סדר עדיפויות.

על אמות המידה הנדרשות עומד הר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קמד):  
 גבאי על כיס של צדקה שאין לו בהם... זכות טובת הנאה... והגבאים הם  
 הממונים מהקהל - עליהו נאמר דינים להקדים ליתן מתחילה להנחוץ יותר,  
 ושלאכילה קודם לכסות וכדומה. וכמו כן אסור להם ליתן לעני אחד יותר  
 מחברו כשהצורך הוא שווה... וכדאיתא בב"ב דף ח' שמתחלקת בשלושה כדיני  
 ממונות, ופירש רש"י: "לענין לתת לכל אחד כפי טפליים התלוין בו". והטעם  
 שהוא ממילא כבר יש לעניים זכות שיעשו כפי הנחוץ והצורך והקדמות שסידרו  
 חכמים, וכשליכא דין הקדימה כולם שווין בהם.<sup>157</sup>

עם זאת, יש למנהיגי הציבור סמכות רחבה לקבוע סדרי עדיפויות לחלוקת כספי  
 הצדקה בין העניים, כל זמן שמדובר בשיקולים ענייניים, הוגנים והגיוניים.

## 11. מסקנה

אילו היינו מקבלים את ההנחה שהצדקה הממלכתית היא חובה גמורה, הייתה  
 מתבקשת מכך המסקנה שישנה חובה על הציבור לעמוד ברף מסוים של נתינה,  
 שאינו נתון לשיקול דעת, והוא לפחות סיפוק הצרכים המינימליים של העניים.  
 עם זאת, נראה שגם אם נקבל את אותה הנחה, יהיה גבול לנתינה זו, ואם כתוצאה  
 מהנתינה תיגרם עניות לציבור גדול, יהיה מקום להגביל את הנתינה של המדינה.

מלבד זאת, נראה שישנו איזון בין צרכים שונים של הציבור, ויתכן שגם צרכים  
 אחרים יקדמו לצדקה, גם אם לא מדובר בצרכים שיש בהם פיקוח נפש או דוחק  
 הציבור. ניתן לומר שצדקה לקיום בסיסי היא במדרג גבוה ביותר של חובות הציבור,  
 ואין מקום להתעלם מן החובה הזו גם במצבים קשים. אך בראייה של מדינה, גם  
 החזקת לומדי תורה או קיומן של מערכות תרבות ומחקר הם צרכים חשובים ביותר,  
 ויהיה מקום לשיקול דעת של מנהיגי הציבור על סדרי העדיפויות התקציביים, כמה  
 לתת לכל תחום. מה שמצופה ממקבלי ההחלטות הוא לבחון מהו המינימום הנדרש  
 לקיומם של צרכים אחרים, כך שייותרו מספיק משאבים כדי לתת לעניים את מה  
 שהם זקוקים לו. וכאשר אנו מדברים על צדקה להרווחה, מעבר לקיום בסיסי, ודאי  
 שישנו מקום רחב הרבה יותר לשיקול דעתם של המנהיגים. נראה שבנושא זה באופן  
 מכוון אין בהלכה הגדרה מוחלטת.

אם נשוב לדיון ב'בג"ץ קיום בכבוד', נראה שגם אם נקבל את הדעה המחייבת את  
 הצדקה הממלכתית, יימצא ניגוד מהותי בין תפיסתם של העותרים לבין מה שעולה  
 מן ההלכה: לפי תפיסת בג"ץ, אזי לפחות ברמה העקרונית, בסיסה של חובת הצדקה  
 הוא הזכות לקיום בכבוד, וממילא חובה זו אמורה להתקיים בכל מקרה, ללא שיקול

157. על אפליה לטובה של עולים חדשים, עי' בספר 'יושביה עליה' (פרק ה סעי' ג).

דעת של הממשלה. זה מה שעומד בבסיסה של היוזמה לחוקק בכנסת את 'חוק יסוד: זכויות חברתיות'<sup>158</sup> והמשפטיים נחלקו ביניהם בעיקר בהיקף הראוי ליישום של עיקרון זה.<sup>159</sup> לעומת זאת, לפי ההלכה, גם אם מוטלת על הציבור חובה לדאוג לקיום בכבוד לכל אדם, אחריות זו נובעת מחובת הציבור לתת צדקה, ולא מזכותם של הפרטים לקבל אותה; ומכאן נובעת זכותו וחובתו של הציבור לאזן חובה זו עם צרכים משמעותיים שלו. ומתוך כך, כשמדובר בצדקה לקיום בסיסי, אין לפגוע בה. אומנם הקיום הבסיסי אינו מוגדר בהלכה כ'זכות חוקתית' קשיחה, אך תודעה חזקה של אחווה תביא לכך שלא יעלה על הדעת להיות בבחינת "אוטם אוזנו מזעקת דל" (משלי כא, יג-יד) מול הצורך הזה.

הרב נפתלי בר אילן, כותב בספרו 'משפט ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ב סע' צח, עמ' 492, הע' 47), "ש"המצוות שבין אדם לחברו אינן מקנות זכות תביעה". ומכאן שלא ניתן להשית על המדינה חובה נוקשה למימון של צרכים חברתיים. במהדורת תשס"ז (שם) הוא עומד על כך שגם אצל אומות העולם שרואות את אחריותה של המדינה לרווחה כחובה גמורה, מקובלת הקביעה שיש גבול סביר לאחריות זו:

זכויות התביעה מעמידות את המדינות בפני הוצאות כספיות גדולות מאוד, שלעיתים אין הן יכולות לעמוד בהן. אי לכך קובעות האמנות הבינלאומיות שעל המדינות לפעול למימוש זכויות התביעה בהתאם ליכולתן, מתוך שאיפה לשיפור מתמיד. זו גם מידת התורה.

הרב בר אילן הוסיף וכתב לנו:

יחיד בדרך כלל אינו רשאי לתבוע את חברו בבית דין כדי שהלה יקיים את המצוות שבין אדם לחברו כלפיו או לתבוע פיצוי במקרה שהוא לא מילא חובות אלו. יש רק להחריג כאן מצוות שחכמים תיקנו שהציבור חייב לכונן יחידים לסייע לזולת כמו במצוות צדקה. אחרונים מתקשים בשאלה עד כמה יחידים חייבים לתת את כל ממונם כדי שלא לעבור על "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יח, טז) ולאפשר לנזקקים לקבל טיפולים רפואיים יקרים. ואכמ"ל.

158. על כך נכתב בהרחבה בספר 'זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל', בעריכת פרופ' יורם רבין ופרופ' יובל שני.

159. על כך נכתבו כמה מאמרים בספר הנ"ל. ישנם הסוברים שגם תחום זה אמור לעלות בבית המשפט: ח"כ (לשעבר) ד"ר ענת מאור, במאמרה "חור פְּעוּר בספר החוקים - הצעת חוק יסוד זכויות חברתיות וכלכליות, כרוניקה של כישלון החקיקה" (עמ' 215-216); פרופ' יובל שני, במאמרו "זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות במשפט הבינלאומי - איזה שימוש יכולים בתי המשפט הישראליים לעשות בהן" (עמ' 345-341). ולעומתם ישנם הסוברים שלא נכון שבתי המשפט יתערבו בסדרי עדיפויות תקציביים: השופט אהרן ברק, בהקדמה לספר (עמ' 7); פרופ' רות גביזון, במאמרה "על היחסים בין זכויות אזרחיות-פוליטיות ובין זכויות חברתיות-כלכליות" (עמ' 66); פרופ' יואב דותן, במאמרו "בית המשפט העליון כמגן הזכויות החברתיות" (עמ' 97-99). הצעה אחרת לתשתית לאחריות המדינה לרווחה וממילא למידת החופש של מקבלי החלטות, העלה פרופ' ברק מדינה במאמרו "חובתה של המדינה לספק צרכים בסיסיים: משיח של זכויות לתאוריה של מימון ציבורי" (עמ' 194-131).

לפי מסקנתנו, שכפי הנראה, אחריותה של המדינה לצדקה ממלכתית איננה חובה הלכתית גמורה אלא הנהגה ראויה לפנים משורת הדין - ברור שאין כללים הלכתיים מחייבים לקביעת סדרי העדיפויות התקציביים, והדבר מותר בידיהם של מנהיגי המדינה מרחב גמישות רב כדי להחליט על שיעור הנתינה ועל אמות המידה למימושה מול צרכים מגוונים של עניים מסוגים שונים. גיבוש המדיניות הציבורית צריך להיעשות מתוך הזדהות עמוקה עם המידות המאפיינות את האומה, שהבולטות שבהן הן רחמנות וגמילות חסדים. ובמדינה דמוקרטית, מוטלת על הציבור כולו האחריות לדרוש ממנהיגיו למלא את שליחותם הציבורית גם בתחום זה של צדקה וחסד.

על ההצעה לחוקק את 'חוק יסוד: זכויות חברתיות' כתב הרב עדו רכניץ במאמרו "זכויות חברתיות במשפט העברי", פרק ט ('תחומי' לט, עמ' 317 הע' 24):

בפועל, חקיקת חוק יסוד לא תאפשר לאזרחים ולחברי הכנסת להפעיל שיקול דעת על שיעור הצדקה שתגיבה ועל שיעור הסיוע שיינתן לעניים, אלא תכפה על הציבור את קביעותיו של בג"ץ.

## יד. "די מחסורו אשר יחסר לו"

### 1. סקירה

בשדה הפוליטי והתקשורתי בישראל, ובמדינות מערביות בכלל, ישנו דיון רחב בשאלת גבול האחריות של המדינה. מהי שאיפתה של מדיניות הרווחה? רשת ביטחון מינימלית שתכליתה מניעת עוני או הרחבת התמיכה ככל האפשר? דו"ח בוורידג' שהוזכר לעיל (פרק 5.5), והיווה תשתית למדיניות רווחה בבריטניה, ובעקבותיה במדינות רבות באירופה, הציג תפיסה של רשת ביטחון בסיסית שתכליתה מניעת עוני בלבד, ומעליה אמור כל אדם לדאוג לעצמו לשיפור מצבה הכלכלי של משפחתו.

עם התפתחות מדינת הרווחה נוצרו דגמים רחבים בהרבה: ד"ר עופר אריאן, בספרו 'ישראל ומדינת הרווחה' (עמ' 27), מציג את הדברים כהבדל בין הדגם האמריקאי לאירופאי. לדבריו, הדגם האמריקאי שואף ליצור שירותי רווחה: "מצומצמים ככל שאפשר, לא נדיבים וגם לא בהכרח מיטביים". והחתימה היא "לצמצום מתמיד של מגוון השירותים, ושאיפה לשמור על סטנדרט מינימלי האפשרי". לעומת זאת הדגם האירופאי שואף לשירותי רווחה: "נדיבים ככל שאפשר, עדכניים ומתקדמים", והחתימה היא "להרחבה מתמדת של מגוון השירותים, ושאיפה להעלות את רמתם הכללית".

בג"ץ 'קיום בכבוד' קבע שישנה חובה של המדינה לספק קיום בכבוד לכל אזרח, והשופטים נחלקו רק בהיקפה של זכות זו. בעוד עמדת הרוב הייתה שהמדובר

בצורכי קיום בסיסיים, עמדת המיעוט של השופט אדמונד לוי הייתה שקיום בכבוד כולל "מידה מינימאלית של יחס לרמת החיים המקובלת בחברה". גם השופטים האחרים ראו בכך יעד ראוי, אך לא דרישה שנכון לחייב את המדינה לעמוד בה.

מהי ההלכה אומרת על כך? האם מצוות צדקה כוללת קיום בסיסי או מעבר לו? האם הגדרת העוני היא יחסית או מוחלטת? אם המצווה מחייבת נתינה מעבר לקיום הבסיסי, האם זו חובה או שאיפה? הלכה או מידת חסידות?

## 2. מיהו עני? - הגדרת 'עוני' בהלכה

במדינת ישראל, העוני מוגדר באופן יחסי, כאשר קו העוני מוגדר כ-50% מההכנסה החציונית למשפחה. אומנם תקציבי הרווחה אינם מוגדרים בחוק לפי קו עוני זה, אך זהו מאגר הנתונים העומד בפני קובעי המדיניות. תפיסת העוני העומדת ביסוד הגדרה זו היא עוני יחסי לחברה,<sup>160</sup> ובהתאמה, נראה שמטרת הרווחה היא להביא לצמצום הפערים הכלכליים בין חלקי החברה. כפי שהתבאר לעיל (פרק יב, 6), מטרתה של מצוות צדקה אינה שוויון או צמצום הפערים הכלכליים, אלא עזרה לעני, ומכאן נובע שהגדרת העוני אמורה להיות מוחלטת ולא יחסית.<sup>161</sup> ואולם עדיין נדרש לברר היטב כיצד לקבוע הגדרה זו ומה כוללת חובת הצדקה כלפי מי שעונה על הגדרת 'עני':<sup>162</sup>

המשנה במסכת פאה (פ"ח מ"ח) מגדירה מיהו עני: "מי שיש לו מאתיים זוז - לא ייטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני". הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ט הי"ג) הביא הגדרה זו רק בהקשר למתנות העניים שבשדה, והטור והשו"ע (יו"ד רנג, א) הביאו אותה גם בצדקה.<sup>163</sup> בטעם השיעור של מאתיים זוז מסביר הר"ש (פאה שם): "שיערו חכמים שזהו שיעור הוצאתו במזונות ובמלבושיו לשנה... והני מאתיים זוז דהכי, היינו לו ולאשתו".

הסמ"ק (סי' רמח) כותב על שיעור זה: "דין מי שיש לו מאתיים זוז אינו נוהג בינינו". בהסבר הדבר כותב הטור (יו"ד סי' רנג), שתחשיב זה של מאתיים זוז, המבוסס על הצרכים הכלכליים של זוג למשך שנה, נאמר דווקא כאשר פרנסתם העיקרית של

160. ע"י במאמרו של הרב יעקב מדן, "קו העוני בהלכה" (עלון שבות' 166), ובתגובתו של הרב אהרן פרידמן (שם).

161. כך כותב ד"ר יואל פלורסהיים, 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 59-58). וכך הסיק גם הרב עדו רכניץ במאמרו "משכיל אל דל - על עוני, תפקיד המדינה ותפקיד הקהילה" ('צהר' יט, עמ' 52-47) ובמאמרו "מדינת עוני בהשראה יהודית" (תחומין' כז, עמ' 378-371).

162. ע"י במאמרו הנ"ל של הרב רכניץ, פרקים ג-ד ('תחומין' שם, עמ' 377-375).

163. הר"א לייכטנשטיין, במאמרו "סעוד תסעוד עמו - השתתפות המקבל בגמילות חסדים" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 81 הע' 2) מעיר שיש מקום להרחיב את אמת המידה לקבלת צדקה, מפני שהכמות של מתנות העניים שבשדה היא קשיחה, בעוד שצדקה יכול כל אדם לתת יותר.

העניים הייתה ממתנות העניים שבשדה. ההערכה הייתה שאם העני יאסוף די יבול, זה יספיק לו לשנה, ובשנה הבאה תהיה לו פרנסה מן היבול הבא.<sup>164</sup> לפי זה כיום, כאשר אין הסתמכות על המתנות שבשדה, קריטריון זה אינו תקף. ומכאן כתבו כמה ראשונים שדין זה אינו שיעור קבוע אלא משתנה בהתאם לנסיבות. לאור זה פסק רבנו אפרים<sup>165</sup> ש"הכול לפי פרנסתו", ועל פי זה פסקו הטור והשו"ע (י"ד רגג, ב): "יש אומרים שלא נאמרו השיעורים הללו אלא בימיהם, אבל בזמן הזה יכול ליטול עד שיהיה לו קרן כדי שיתפרנס הוא ובני ביתו מהרווח.<sup>166</sup> ודברים של טעם הם".<sup>167</sup> ולכן, הגדרת עני כיום היא מי שאין לו מקורות הכנסה שמספקים את הצרכים המינימליים שלו.<sup>168</sup> במילים אחרות, עוני מוגדר במושגים מוחלטים ולא יחסיים.<sup>169</sup>

אולם, הגדרה זו אינה מדויקת. לא מסתבר שנגדיר עוני בדורנו על פי רמת החיים שנהגה לפני דורות רבים, ונצפה מעני לחיות בדירת חדר, בלי מוצרי חשמל בסיסיים, ולהסתפק באותה רמה של מזון וטיפול רפואי שנהגו בעבר. על כך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" (הלכה בימינו, עמ' 352-353):

לפי כלכלת התורה, העזרה לנזקקים אינה פילנתרופיה אלא שיקום כלכלי וחברתי, וממילא 200 או 50 אזו אינם מספרים מוחלטים. הם משקפים מציאות כלכלית מסוימת, ויש להתאימה לכל דור ודור לפי מצבו. ומן הראוי לתת לעני סכום סביר שיוכל לשקמו. וכבר פסק החתם סופר שיש לקבוע את צרכי העני בכל דור לפי צרכיו (שו"ת חתם סופר י"ד סי' רלט).

נראים הדברים שצרכים מקובלים, שרוב מוחלט של האוכלוסייה אינו יכול בלעדיהם, ייחשבו לדברים הכרחיים. צרכי העני המינימאליים לפי מקורותינו הם בעיקר 4 מ"מים: מזון, מלבוש, מדור ומרפא, והיהדות הוסיפה בצדק מ'

164. יש לברר מהו תפקידו של מעשר עני בהקשר זה, כשהוא נותן סוג של "בנוס" לעניים פעמיים בכל מחזור של שבע שנים.

165. שו"ת בעלי התוספות (סי' לב, נ). דבריו הובאו גם בשו"ת מהר"ם מרוננבורג (סי' שמג), בשו"ת הרשב"א (סי' תתעב), במרדכי (בבא בתרא פרק א סי' תק) ובשו"ת אור זרוע (ח"א סי' יד).

166. על פי זה פסק הר"ש ואזנר (שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קכ): "מי שיש [לו] משכורת קבועה שממנה מתפרנס ברווח, פשיטא דאסור ליטול".

167. בדומה לזה הורה למעשה הר"מ אליהו (שו"ת מאמר מרדכי ח"ג, י"ד סי' כ). לדיונים נוספים בהגדרת קו העוני ושיעור הנתינה בימינו, עי' במאמרו של הרב יהודה זולדן "בקשת צדקה למימון הוצאות חריגות" ('צדקות יהודה וישראל', עמ' 208 ואילך) ובספרו של הרב אברהם אבידן, 'אהבת צדקה' (עמ' רלט-רמד).

168. חזו"א (מובא בס' 'מצוות הארץ' עמ' יד): "ועני הוא כל שאינו מסודר בפרנסתו שיש בה כדי מחייתו". הר"ש זאיערבך ('קול תורה' כרך לא עמ' צ); הר"ש ואזנר (שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' קב); הר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה י"ד ח"א סי' קמד); הרב יעקב בלויא ('צדקה ומשפט', פרק ב' הע' י); הרב יוסף אפרתי ('הליכות שדה' 64, עמ' 17); הרב אופיר מלכא ('הליכות מועד', פורים, עמ' שמא); ועוד פוסקים.

169. הר"ש גורן ('משנת המדינה' עמ' 367) מסיק בדעת הרמב"ם, הגאונים ורוב הראשונים, שהגדרת "מאתיים זוז" אינה תלויה ברמת הקיום המקובלת. אולם, בהמשך גם הוא מונה כמה סיבות לכך שבזמננו יש לחשב את שיעור העוני בדרך אחרת.

נוספת - 'מורה' (צורכי חינוך), ויש לחשבם לפי רמת חיים סבירה גם אם היא מינימאלית.

בדבריו הוא מתבסס, בין השאר, על דין 'די מחסורו אשר יחסר לו', שיתבאר לקמן (עמ' 3).

הרב אריאל מפרט את הדברים במאמרו "מדיניות חברתית-כלכלית" (אמונת עתיך' 60, עמ' 54-53). לאחר שהוא מביא את ההגדרה של הסמ"ק, הוא כותב:

מסתבר שהמקביל לכך בימינו הוא שכר מינימום. השאלה היא, האם שכר מינימום מאפשר גם חיי מינימום? בימי קדם סכום של מאתיים זוז הספיק לאדם לחיות חיים מינימאליים לפי המושגים של אז. אין ספק שבימינו אי אפשר לחיות בסטנדרטים נמוכים כל כך כגון ללא חשמל, מים, שירותים צמודים לבית, טלפון וכדו'. ובכל זאת צריך לחשב מה הכרחי לאדם ומה הן מותרות?

מסתבר שדברים שרוב מוחלט של האוכלוסייה אינו יכול בלעדיהם נחשבים לדברים הכרחיים. הסטנדרט השתנה בימינו, והחת"ס פסק שיש לקבוע את צרכי העני בכל דור לפי צרכיו. כאמור, לא רק צרכי העני האבסולוטיים קובעים, אלא גם הבדלי הפער בין העשירים לעניים חייבים להילקח בחשבון.

מה הם בכל זאת צרכי העני המינימאליים? במקורותינו מצינו בעיקר: מזון, לבוש, ואין ספק שגם דירה. מסתבר שגם צרכי בריאות, שהרי מצווה לסעוד את החולה. כל אלו כבר נאמרו ע"י ישעיהו הנביא (פרק נח, ז): "הלוא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית; כי תראה ערום וכיסיתו ומבשרך לא תתעלם". 'בשרך' רומז, כנראה, לחולה שבשרו עליו דווי ולכן אין להתעלם ממנו אלא לרפאו.

והוא מוסיף במאמרו "צדק צדק תרדוף" (אמונת עתיך' 104, עמ' 134):

המושג 'הכרחי' הוא יחסי. בימינו מזון אינו רק פרוסת לחם יבש. מדור אינו רק ד' על ד' אמה... בימינו רמת החיים עלתה בכל התחומים, ולכן מזון חייב לכלול דברים נוספים מלבד לחם, ומדור חייב לכלול גם מזגן.<sup>170</sup>

בדומה לכך כותב הרב שלמה אבינר ('עם כלביא' עמ' 91):<sup>171</sup>

שקביעת הצרכים היא סובייקטיבית, לכן הם תלויים ברמת החיים הכללית. ויש לספק לכל אחד רמת חיים הוגנת כפי מה שמקובל באותו מקום כדי שירגיש טוב בחיים.

170. כך כותב גם הרב עדו רכניץ במאמרו "מדידת עוני בהשאלה יהודית" (תחומי' כז, עמ' 372): "גם במדידה המוחלטת ישנם מרכיבים יחסיים, שהרי אינה דומה עלות הצרכים החיוניים במדינות מוכות רעב באפריקה לעלות הצרכים החיוניים בארה"ב. גם סל הצרכים המוגדר כחיוני שונה מחברה לחברה ומשתנה עם הזמן. כך, למשל, מקרר שהיה נחשב כמותרות לפני 50 שנה נחשב היום כצורך חיוני במדינת ישראל".

171. וכן כתב הרב אבינר במאמרו "קו העוני" (ישע ימינו' 58, עמ' 33).



לאור זה נראה שיש להציע דרך ביניים, בין המדידה המוחלטת לבין המדידה היחסית (אף שאין לכך מקור ברור): לבחון את רמת החיים שאליה מוכן לרדת אדם החי בחברה מסוימת כאשר עומדת בפניו מטרה חשובה ביותר מבחינתו, כמו: התמסרות ללימוד תורה או ליישוב הארץ, השקעה של מספר שנים בלימודים תובעניים של מקצוע שהוא חפץ בו, וכדומה, ולהגדיר אותה כרמת החיים המינימלית של חברה זו. כל אדם באותה חברה שמצבו הכלכלי מאלץ אותו לרדת מאותה רמת חיים, ובכך מצבו הופך להיות בלתי נסבל במושגים המקובלים, יוגדר כעני.

לעומת זאת נכתב בשו"ת מראה הבזק (ח"ה סי' פג):

נראה ששיעור אדם בינוני נקבע עפ"י כלל האוכלוסייה... מגוריו של אדם באזור מסוים אינם אמורים להשפיע עליו בעניין זה.

גם לפי תשובה זו העוני מושפע משיקולים יחסיים, אולם המדידה היא לא ביחס לחברה שבה אותו אדם חי אלא ביחס למדינה כולה.

לכל זה יש להוסיף עוד שיקול, שעמד עליו הרב נפתלי בר אילן (נקדש בצדקה' סע' קא-קו עמ' 87-88): 'יש לברר מה דינו של אדם שמסתפק במועט מן המועט ומוותר על דברים שיש בהם צורך אובייקטיבי, כמו מזון בריא בסיסי: האם הוא ייחשב 'עני', על פי מצבו האובייקטיבי או כ'עשיר' במובן ההלכתי, על פי מצבו הסובייקטיבי. הרב בר אילן מביא מקורות וסברות לכאן ולכאן, ואינו מכריע.<sup>172</sup>

מבחינה עקרונית, אין מקום להבחין בכל זה בין הצדקה הממלכתית לבין הצדקה האישית והקהילתית. בדרך זו של צדקה אכן ניתן להשוות כל אדם לסביבה החברתית שלו, ולבחון את צרכיו ולספק אותם בהתאם לכך. אינו דומה סל הצרכים הנתפס כמינימלי בחברה החרדית לזה שבחברה החילונית. אולם ברף שבו פועלת המדינה המודרנית כיום, היא אינה יכולה להפלות בין קבוצות שונות, ועליה לקבוע אמת מידה אחידה, גם אם היא פחות מדויקת.

לפי ההלכה, בדיקת העוני של האדם אינה מתייחסת רק להכנסתו החודשית, אלא לכלל המשאבים העומדים לרשותו. אדם נדרש למכור נכסים מסוימים שיש לו כדי לא להזדקק לצדקה. יש לדון האם בכלל זה גם מכירת נכסים שהוא משתמש בהם,<sup>173</sup> אך אין ספק שנדרש ממנו לממש נכסים שאינם עומדים לשימוש, כמו: דירה להשקעה ונכסים פיננסיים שונים. מכאן נובע שכדי לבחון האם האדם הוא עני, יש לבדוק אם יש לו רכוש שניתן לממש, האם הוא מקבל קצבה מגורם אחר, וכן האם יש ביכולתו להיעזר בבני משפחה קרובים.<sup>174</sup>

172. ועי' ר"ש (פאה פ"ח מ"ט); שו"ת מהר"ק (סי' קכח).

173. על כך עי' לקמן, סע' 5.

174. על כך עי' לעיל, פרק ג, ופרק יא, 2.

על בסיס הנחה זו הציע הרב עמיצור אריאל דרך אחרת:<sup>175</sup> המציאות כיום היא שכמעט כל אדם יכול להשיג אשראי בקלות. במצב שבו סביר שתהיה ללווה אפשרות לפרוע את חובותיו בעתיד הנראה לעין, גם מי שאין לו כסף מזומן איננו נחשב עני. לדעתו, לצורך ההגדרה כיום יש להתחשב בעיקר ביכולת של האדם להשיג אשראי שיספק את צרכיו.<sup>176</sup> וכאשר עוסקים אנו במדיניות ארוכת טווח ברמה הלאומית, או באחריות האישית של אדם כלפי עצמו שלא להגיע למצב של עוני, יש להגדיר את קו העוני בהתאם. אם הכנסותיו והוצאותיו הקבועות של האדם, הונו העצמי, נכסים שונים שהוא מחזיק ויכולתו להשיג עֲרְבִים טובים מאפשרים לו לקבל את האשראי שהוא זקוק לו (לצורך רכישת דירה, לדוגמה)<sup>177</sup> - מסתבר שאין להגדירו כעני; ולכל היותר יהיה צורך לעזור לו בהלוואה לזמן קצר כדי להתגבר על הבעיה התזרימית שהוא מתמודד איתה.<sup>178</sup>

### 3. דין 'די מחסורו'

כפי שהזכרנו לעיל (סעי' 2), לדעת הרב יעקב אריאל, ההתחשבות במצבו של העני ביחס לחברה (המצומצמת או הרחבה) שהוא חי בקרבה מבוססת בין השאר על המרכיב הסובייקטיבי של העוני.

מרכיב זה עולה מתוך דברי התוספתא (פאה פ"ד ה"י):

היה משתמש בכלי מילת - נותנין לו כלי מילת... להאכילו בתוך פיו - מאכילין אותו בתוך פיו, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו" (דברים טו, ח) - אפילו עבד, אפילו סוס. "לו" - זו אישה, שנאמר (בראשית ב, יח): "אעשה לו עזר כנגדו". מעשה בהלל הזקן שלקח לעני אחד בן טובים סוס שהיה מתעמל בו ועבד שהיה משמשו. שוב מעשה באנשי הגליל שהיו מעלין לזקן אחד ליטרא בשר בציפורי בכל יום.

דברים דומים מופיעים גם בברייתות המובאות בגמרא (כתובות סז, ב):

ת"ר: יתום שבא לישא, שוכרין לו בית ומציעין לו מיטה וכל כלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אישה, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו". "די מחסורו" - זה הבית, "אשר יחסר" - זה מיטה ושולחן, "לו" - זו אישה...

175. דבריו מובאים באתר 'הבית לכלכלה יהודית'.

176. נראה שדברים אלו יכולים להיאמר רק ביחס לאשראי שמותר לקחת אותו על פי ההלכה - ללא ריבית או בהיתר עסקה, ולא בהלוואה בריבית החורגת מן התנאים שבהם ניתן להסתמך על היתר עסקה.

177. אף אם לא נראה את רכישת הדירה כצורך חיוני המצדיק לקיחת צדקה, מדד האפשרות לרכוש דירה סבירה משקף את איתנותו הפיננסית של אותו אדם לאורך זמן, גם אם יחליט בפועל לשכור דירה ובמקביל לחסוך כסף לימי זקנתו.

178. ועי' שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רלט).

ת"ר: "די מחסורו" - אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעושרו; "אשר יחסר לו" - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלושה מילין.

מתוארת כאן נתינה רחבה, עד כדי "סוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו".<sup>179</sup>

ראשית כול, יש לברר מה היחס בין הלכה זו להגדרת עני שנזכרה לעיל. האם גם אדם שיש לו מאתיים זוז אמור לקבל צדקה כדי לספק את 'די מחסורו'?

אפשר לומר שיש להבחין בין קו העוני לבין שיעור התמיכה. משמעות הדבר היא ש'שער הכניסה' לקבלת צדקה הוא מאתיים זוז (או סכום מקביל שנקבע לפי המקום והזמן); אך מרגע שיש לאדם פחות מסכום זה, נותנים לו על פי צרכיו גם אם הם גבוהים יותר משל אנשים אחרים.<sup>180</sup> המקור לכך הוא המשנה (פאה פ"ח מ"ח), האומרת שמי שאין לו מאתיים זוז נותנים לו אפילו אלף זוז בבת אחת.

וכך כותב הרב משה מרדכי קארפ במאמרו "בעניין גדר עני לקבלת מעשר עני וצדקה" ('הליכות שדה' 140 עמ' 9) בשם הרי"ש אלישיב:

מדינא אין דין 'די מחסורו' אלא בעני, במי שהוא כבר בגדר עני... אבל מי שהוא עשיר רק חסר לו סוס לרכב עליו, פשוט דאין בזה דינא דדי מחסורו.

לעומת זאת, יש לעיין בדברי המרדכי (בבא בתרא פרק א, רמז תק):

ורבינו יהודה ברבי קלונימוס שאל מרבינו אפרים... מי שיש לו מאתיים זוז אם יכול לקבל צדקה...

והשיב... הכול לפי פרנסתו ופרנסת בני ביתו, דהא אשכחן דהוּוּ מזלפין יין והוּוּ כופלין ארבע מאות זוז לפי מה שהוא רגיל.<sup>181</sup>

ומכאן שמי שאין לו 'די מחסורו' מוגדר כעני. וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 350), כשהוא עוסק בדין 'די מחסורו', שהוא 'עוני פסיכולוגי':

179. להרחבה, עיי' 'יסודי הצדקה', פרק ב (עמ' 114-31); שם, קונטרסים, ס' ו (עמ' 340-324).

180. כך כתבו הרב אהרן פרידמן, במאמר התגובה למאמרו של הרב יעקב מדן "קו העוני בהלכה" ('עלון שבות' גיליון 166), והרב עדו רכניץ, במאמרו "משכיל אל דל - על עוני, תפקיד המדינה ותפקיד הקהילה", פרק ב ('צהר' יט, עמ' 48). ניתן להביא ראיה לדבריהם מדברי המהרש"א בח"א לכתובות שם, ד"ה ארבע מאה זוזי.

181. ייתכן שיש לחלק בין שני מצבים: בנטילת מתנות עניים שבשדה ונטילה מן הקופה הציבורית, הרחבת מעגל המקבלים פוגעת ישירות בעניים הקשים ביותר, שהם חסרי כול. ולכן מי שיש לו מאתיים זוז לא ייטול משם גם אם אין לו 'די מחסורו'. ואילו כאשר מדובר באדם הפרטי, יש לו זכות לתת את כספי הצדקה שלו למי שירצה, ועניים אחרים אינם יכולים לטעון שנתינה למי שאין לו 'די מחסורו', אף שיש לו מאתיים זוז, מקפחת את זכותם. ולכן גם מי שאין לו די מחסורו יכול לייטול צדקה מאדם פרטי שבוחר להעדיף אותו על אחרים. וקל וחומר, כאשר אין אחרים בסביבתו שרמת הנזקקות שלהם גבוהה יותר.

דהיינו, מי שאינו עני בקריטריונים אובייקטיביים, אלא רק באופן סובייקטיבי, כגון עשיר שירד מנכסיו. הוא אינו עני גמור, אך יחסית למצבו הקודם הוא חש עצמו לא פחות מעני, אלא אף יותר גרוע ממנו. דוגמא בת ימינו: עובד הייטק שפוטר.<sup>182</sup>

בטעם דין די מחסורו' נאמרו מספר הסברים:

א. לדעת הגאונים המטרה היא מניעת בושה. וכך נכתב בשיטה מקובצת (כתובות שם) על המילים "אפילו סוס לרכב עליו": "והגאונים ז"ל כתבו דכל הני מעשיות ד'עני בן טובים' - בעני שאינו מפורסם בעניות, שעושין לו כבוד שלו כדי שלא יתפרסם; אבל עני שנתפרסם, אין לו אלא כאחד מעניי ישראל".<sup>183</sup> ומסתבר, שלדעתו, מדובר במצב זמני, עד שייוודע לסביבתו של העני שירד מנכסיו או עד שיתרגל למצבו.<sup>184</sup>

ב. בכיוון דומה, אם כי בהדגשה שונה, הולך הרב יואל עמיטל.<sup>185</sup> הוא טוען שכוונת השו"ע היא שבעני שנוטל בסתר אנו מעריכים שיש עדיין סיכוי שישתקם, ולכן אנו משמרים את רמת החיים העכשווית שלו, אך עני שנוטל מן הקופה ככל הנראה לא ישתקם ולכן לא נותנים לו די מחסורו. בדומה לכך מסביר הרב יעקב מדרן, במאמרו "קו העוני בהלכה" (עלון שבות, גיליון 166), שעניינו של כל דין די מחסורו' הוא אמצעי שיקום, והסוס והעבד נדרשים לו לעבודה שיש בכוחה להחזירו למצבו הכלכלי הקודם. וייתכן שגם הגאונים והמאירי התכוונו בעצם לכך ששמירה על מראית עין של עושר נדרשת לאותו אדם כדי להשתקם, ולא מדובר כאן על מניעת הבושה כשלעצמה.

ג. כיוון נוסף הוא להבין את דין די מחסורו' כמצב אובייקטיבי שגורם לעני מסוים מצוקה סובייקטיבית, מהעדר תנאים שאדם אחר לא היה חש מצוקה גדולה בחסרונו. וכך כותב השטמ"ק (כתובות שם) בשם תלמידי רבנו יונה: "ודווקא בעשיר שירד מנכסיו, שהוא מורגל מתחילה בתענוגים גדולים; אבל בשאר עניים שלא הורגלו בכך לא מחייב כולי האי". כוונתו היא, שדין די מחסורו' הוא דין חריג המתקיים רק בעשיר שירד מנכסיו, ואילו לעני אחר יש לתת רק את הקיום הבסיסי.<sup>186</sup>

182. כיוון דומה עולה מדברי הר"א ליכטנשטיין, במאמרו "סעוד תסעוד עמו - השתתפות המקבל בגמילות חסדים" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 82-81), כשהוא מבחין בין 'צדקה', שהיקפה מוגבל רק למי שאין לו מאתיים זוז, לבין 'גמילות חסדים', שאנו מחויבים בה גם כלפי עשירים (סוכה מט, ב). לאור הבחנה זו יש מקום לומר שדין די מחסורו' נובע מן המצווה הכללית לגמול חסדים ואינו פרט במצוות צדקה, ולכן ההיקף שלו רחב יותר.

183. וכך מדייק הרב נפתלי בר אילן במאמרו "זכאותו של העני לצדקה" ('תחומין' ב, עמ' 461) מדברי השו"ע (יו"ד רנג, ג).

בדומה לכך מסביר הרח"ד דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב ח"ט סי' יז) שדין די מחסורו' אמור בעני בן טובים המתבייש לחזור על הפתחים, שאז היחידים צריכים לתת לו את מה שחסר לו.

184. 'נקדש בצדקה' (סע' קח עמ' 88-89).

185. בשיעוריו באינטרנט בנושא צדקה, שיעור שני, <https://katzr.net/310601>.

186. כך כותב גם המהרש"א (כתובות סז, ב ד"ה שלקח לעני בן טובים אחד), כשהוא מחלק בין עני "בן טובים",

שלושת ההסברים הללו נראים קשים. הרי מן התוספתא והגמרא עולה שדין 'די מחסורו' הוא רחב הרבה יותר מאשר סוס ועבד לעשיר שירד מנכסיו. דין זה כולל בתוכו גם נישואין, למרות שאין לראות בכך צורך בתהליך שיקומי או במניעת בושה. לכן מסתבר שיש להבין את דין 'די מחסורו' כפשוטו - לתת לכל אדם כפי מה שחסר לו, בכל תחום, כולל גם צרכים רגשיים סובייקטיביים. וכך מנסח הרמב"ם (מתנ"ע פ"ז ה"ג) את הדין הזה:

לפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות - מכסים אותו, אם אין לו כלי בית - קונין לו, אם אין לו אישה - משיאין אותו, ואם היתה אישה משיאין אותה לאיש. אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על הסוס ועבד רץ לפניו והעני וירד מנכסיו - קונין לו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, שנאמר: "די מחסורו אשר יחסר לו". ומצווה אתה להשלים חסרונו ואין אתה מצווה לעשרו.

על כך מוסיף השו"ע (יו"ד רנ, א):

כמה נותנין לעני? "די מחסורו אשר יחסר לו". כיצד? אם היה רעב, יאכילוהו. היה צריך לכסות, יכסוהו. אין לו כלי בית, קונה לו כלי בית. ואפילו אם היה דרכו לרכוב על סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, והעני, קונה לו סוס ועבד. וכן לכל אחד ואחד לפי מה שצריך<sup>187</sup>: הראוי לתת לו פת, נותנים לו פת. עיסה, נותנים לו עיסה. מיטה, נותנים לו מיטה. הראוי ליתן לו פת חמה, חמה. צונן, צונן. להאכילו לתוך פיו, מאכילין... ושוכרים לו בית ומציעים לו מיטה וכלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אישה.

ברור מדברים אלו שאין מדובר דווקא בתהליך שיקומי או במניעת בושה. כך עולה גם מדברי רבנו יונה שהבאנו לעיל, המעמיד את דין 'די מחסורו' דווקא בעשיר שהיה "מורגל בתענוגים גדולים" וקשה לו לוותר עליהם. וכך כתב גם הרב נפתלי בר אילן, במאמרו "זכאותו של העני לצדקה" ('תחומין' ב, עמ' 462), שדין 'די מחסורו' נועד "למנוע מן העני עצמו סבל ועוגמת נפש בשל הצורך להוריד את רמת החיים שהורגל לה".<sup>188</sup>

מסתבר שיש לראות ב"עשיר שירד מנכסיו" רק דוגמה לצרכים סובייקטיביים של העני; אלא שלא ניתן להסתמך רק על עדותו של העני על עצמו, ונדרש לזהות סיבה משכנעת לחוסר זה, כגון: בעיה רפואית, בעיה רגשית או נתון אחר שקיים בנסיבות חייו הייחודיות של אותו אדם. להבנה זו ניתן להביא ראיה מנוסח התפילה הקצרה

שהורגל בבית הוריו לרמת חיים גבוהה, לבין עני שהרגיל את עצמו בתפנוקים, וכמותו נכתב גם בספר 'בינה לעיתים' (דרוש שני לשבת זכור). בדומה לכך כותב ערוה"ש (יו"ד רנ, ב) להבחין בין עשיר שירד מנכסיו לבין מי שהתרגל לרמת חיים גבוהה לאחר שנעשה עני.

187. הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' עמ' 96, סע' קיח והע' 10-9) מעיר שדברי השו"ע מתייחסים לא רק לשיעור הנתינה אלא גם לאופייה.

188. ועי' 'נקדש בצדקה' (סע' קז-קיג עמ' 88-93).

(ברכות כט, ב): "אחרים אומרים: צורכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גווייה וגווייה **די מחסורה**. ברוך אתה ה' שומע תפילה". ומכאן ש'די מחסורו' אינו ביטוי לאדם שירד מנכסיו, אלא לצרכיו הסובייקטיביים של כל אדם. וכך כתב החפץ חיים בספרו 'אהבת חסד' (בחתמת הספר):

דידוע דחיוב צדקה וחסד תלוי לפי המקבל ולפי הנותן, היינו לפי המקבל - לפי גודל צורך ההכרח שיש לו בזה... ובימים הראשונים היה די מחסורו בדבר מועט, והיום המלבושים והמנעלים והדירה ושאר צורכי הגוף הכול ביוקר.

**דוגמא פרטית** לצרכים סובייקטיביים, היא צרכיו של אדם שהורגל לרמת חיים גבוהה. אומנם עדיין יש מקום לדון בהבנת הצורך הזה, האם הוא ממוקד בעצם הירידה ברמת החיים או בבושה הנמשכת ממנה, ולזה התייחסו הגאונים. אך לדעת כולם שורשו של דין 'די מחסורו' הוא בראיית הצורך הרגשי הסובייקטיבי של האדם הספציפי שעומד לפנינו.<sup>189</sup>

על כך מוסיף המאירי (כתובות שם, ד"ה יתום):

ויתום שבא לישא עושין לו כל צרכו מן הצדקה **בצמצום**: שוכרין לו בית ומציעין לו מיטה וכלי תשמיש ואחר כך משיאין אותו. וכולם בצמצום גדול, וכסדר, שנאמר: "די מחסורו" - לפרנסו אתה מצווה ולא לעשרו.

לפי הבנה זו, יתכן בהחלט שנתנית הסוס והעבד תהיה לזמן הסתגלות מוגבל, משום **שזהו הצורך של האדם הזה** - לעבור בהדרגה ממציאות העושר למציאות חיים אחרת. על פי עיקרון זה נראה, שנכון להעניק דמי אבטלה לאדם שפוטר מעבודתו בסכום שאינו רחוק מאוד ממה שהיה רגיל להשתכר לפני כן. וזאת, כדי לאפשר לו את התנאים הנדרשים למצוא בנחת עבודה חדשה שממנה יוכל להתפרנס בכבוד מבלי שהמחסור יאלץ אותו לבחור עבודה שאינה הולמת אותו.<sup>190</sup>

אין להסיק מסוגיה זו שעמדת ההלכה קרובה יותר לדגם האירופאי השואף להרחבת התמיכות ככל הניתן. הסיבה לתת 'די מחסורו' היא הכרה בצורך הרגשי של האדם שלפנינו ולא שאיפה לשוויון כלכלי. יתרה מכך, תפיסת 'די מחסורו' בצדקה היא

189. יש מקום להבחין בין 'די מחסורו', לבין "אשר יחסר לו", ולומר שממילים נוספות אלה לומדים ספציפית את דין מי שירד מנכסיו.

190. כך כתב הרב יעקב אריאל במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק ח (זחי אחיך עמך עמ' 23): "מי שהועסק בעבודה אקדמאית ועתה הוא מובטל ומוצעת לו עבודה פשוטה, על החברה לתמוך בו, כי דינו כדין בן טובים שהעני". ובהמשך הוא מתלבט בדינו של מי שסיים הכשרה אקדמית ועוד לא התחיל לעבוד במקצועו, וכעת הוא מוצא רק עבודה פשוטה.

לקמן (פרק טו, 1) נעמוד על הדרכת חז"ל לעבוד בכל עבודה ולא להצטרך לבריות. אולם אין בכך סתירה לדברינו. מנקודת מבטו של הנותן, עליו לספק גם את הצורך בעבודה הולמת. ואילו מנקודת המבט של המקבל, עליו להימנע מלבקש צדקה גם אם בשל כך יאלץ לעבוד בעבודה בזויה.

הפוכה לשאיפת השוויון. כאשר אנו אווזים בתפיסת זכות לתמיכה המבוססת על שאיפה לשוויון, הרי שיש להגדיר סל זכויות מסוים, מוגדר ושוויוני, שאין לגרוע ממנו וגם אין להוסיף עליו. לעומת זאת, ההלכה רואה את האדם שלפנינו ושואפת להתאים לו 'חליפת' צדקה המתאימה לו ככל האפשר. תכליתה של הצדקה היא להעניק לאדם מה שחסר לו, וכן להעניק לו את הכלים לעמוד על רגליו.

אם נשוב לפסיקת בג"ץ, נדמה שההלכה היהודית קרובה יותר לתפיסתו של השופט אדמונד לוי שהובאה במבוא לספר (סע' 3), אך לא מטעמו, שדרך זאת בשאיפה לשוויון או לצמצום פערים, אלא בשל הצער הנגרם לאדם ממצב העוני.<sup>191</sup> מטרת הצדקה היא להעניק לאדם רמת קיום סבירה. לכל היותר ניתן לומר שסבירות זו מושפעת בין השאר גם ממה שמקובל בחברה; אבל ההלכה לא הולכת בכיוון של מדידה יחסית.

ההלכה הקובעת שיש לתת לאדם 'די מחסורו' היא ביטוי נוסף לתפיסת הצדקה היהודית, שאינה מבוססת על זכות משפטית של הנתמך, אלא על חובת הנותנים הנובעת מן האחוה. בעולם המבוסס על זכויות יש להגדיר במדויק את סך הזכויות ולספק אותם לנצרך; ואין סיבה, וגם לא הצדקה מוסרית, לצפות ליותר מסך זה.<sup>192</sup> יותר מכך: אילו הצדקה הייתה זכות של העני, היה מקום לטעון שזכות משפטית שניתנת לתביעה כוללת בתוכה רק צרכים מינימליים ביותר, שנקבעים לפי אמות מידה אובייקטיביות. זוהי תפיסתו של השופט אהרן ברק בבג"ץ 'קיום בכבוד'. אולם בהלכה, מצוות צדקה מבוססת על ערך האחוה, ואדם שאכפת לו מאחיו אינו מצמצם את הנתנה לצרכים מינימליים בלבד, אלא מתייחס גם לרגשותיו ולצרכים הסובייקטיביים שלו.

#### 4. ההיקף של 'די מחסורו'

נדרש להגדיר מה נכלל בדין 'די מחסורו'. האם הלכה זו מוגבלת מוגבל לצרכים מסוימים, או לכל צורך? האם דין 'די מחסורו' תלוי ברמת החיים המקובלת? מה המחיר שנדרש מן הנותנים הפרטיים ומן הציבור לשלם כדי לספק את זה? האם ההלכה קובעת מסמרות בכך, או מסתפקת בהנחיה כללית שהיישום שלה תלוי בשיקול דעתם של הנותנים או גבאי הצדקה?

191. במילים אחרות, התפיסה של ההלכה איננה 'שיח זכויות' אלא 'שיח צרכים'. על כך נכתב בהרחבה בספר 'קשר אמיץ' (פרק יח, עמ' 224-206).

192. הסבר נוסף לדין 'די מחסורו' מעלה פרופ' בנימין פורת ('צדק דלים' עמ' 174). הוא מציע לראות בזה מעין ביטוח חברתי. אנו מבקשים מהעשירים לתת צדקה בהתאם לרושם, ובתמורה מובטח להם שבעת הצורך הציבורי יחזיר אותם לרמת החיים הגבוהה שלהם.

עיקרון בסיסי ניתן ללמוד מדברי המהרי"ק (שו"ת סי' קכח):

גבי עניים - אף על גב שיש להם ספק לגלגל בחיי צער קצת או אפילו יהיה להם די הספק בדרך ממוצע - מכל מקום ברבות הטובה להם, תחת ליטרא ירק לפעם יוכלו לקנות ליטרא דגים או ליטרא בשר להבריא גופם.

ומכאן שלא נכון לספק להם רק רמת חיים מינימלית ביותר. וכך כתב גם החפץ חיים בספרו 'אהבת חסד' (נתיב החסד ח"א פרק א אות ז):

ציוותה התורה בכמה אזהרות להיטיב לו ולתת לעני די מחסורו, שכלול בזה גם כל עניינים הנ"ל שצריך העני לתשמישו.

בהמשך לכך כתב הרב קוק זצ"ל (עין איה פאה סי' ג), כשהוא מסביר את דין פרט ועוללות, שיש לתת לעניים גם מותרות, "להורות שלא לבד להחיותם אנחנו חייבים, כי אם גם את הכבוד האנושי לא איבדו בעניותם". ובכך הוא נותן מקום לצורך הסובייקטיבי של כל אדם הוא לספק לעצמו מוצרי מותרות מדי פעם.

הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סע' קס, עמ' 131-130) כותב שההגדרה הבסיסית היא רמת חיים של אדם בינוני, ומסתפק (שם סע' קו, עמ' 87-86) האם המשמעות היא שראוי לתת כדי שיהיה לו כמו המקובל בחברה - גם רהיטים וכדומה.

לעומת זאת, בשו"ת אורחותיך למדני (ח"ה, יו"ד סי' קח) נכתב ש'די מחסורו' הוא דווקא לצרכי קיום הגוף, ובזה כלולים גם נישואין. לדעתו, סוס ועבד הם צורכי פרנסה, וצרכים אחרים שאינם מזון ולבוש לא ייכללו בזה.

לעיל (סע' 2) העלינו את האפשרות המסתברת שהגדרת 'עוני' מושפעת במידה רבה מרמת החיים המקובלת בחברה שבה אותו אדם חי. אבל גם אם לא נקבל אותה להלכה, יש מקום לומר שכל מה שנתפס בסביבתו של הנזקק כרמת חיים מינימלית צריך להיכלל לכל הפחות ב'די מחסורו'. כמו שאנו דואגים לצערנו או לבושתו של האדם שירד מנכסיו, כך גם יש לדאוג לכל אדם לחיות ברמת חיים שאין בה תחושה חריפה של מצוקה.<sup>193</sup>

עם זאת, כתב הרב שלמה דיכובסקי, במאמרו 'די מחסורו - קריטריונים וגבולות', פרק ג ('אמונת עתיד', 56, עמ' 47),<sup>194</sup> שיש להעדיף סיפוק צרכים מינימליים של עניים אחרים על פני הענקת 'די מחסורו' לעני מסוים.

מדברי חז"ל עולה שדין 'די מחסורו' לא נאמר בכל מצב.

193. הרב עדו רכניץ, במאמרו "משכיל אל דל - על עוני, תפקיד המדינה ותפקיד הקהילה", פרק ד ('צהר' יט, עמ' 50) מעלה טענה, שגם אם מצוקתו הנפשית של העני נובעת מקנאתו בעשירים שבסביבתו, הסיפוק של צורך זה כלול ב'די מחסורו'.

194. וכן 'תחומין' לב (עמ' 159-157); 'לב שומע לשלמה' (ח"א סי' לב, עמ' תקלה-תקלו).



במשנה (פאה פ"ח מ"ז) מוזכרת נתינה מן הקופה הציבורית בשיעור מינימלי: "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכיכר בפונדיון מארבע סאין בסלע. לן - נותנין לו פרנסת לינה. שבת - נותנין לו מזון שלוש סעודות". בתוספתא (פאה פ"ד ה"י) מובאים דברי המשנה הללו, ולאחריהם מדובר על נתינת צדקה מן הקופה בשיעור 'די מחסורו'. שתי הדרכים, המצמצות והמרחיבה, נפסקו להלכה ברמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ופ"ט) ובשו"ע (יו"ד סי' רנ). מתוך כך יש לדון על היחס שבין שתי הדרכים הללו: מתי נותנים רק מזון שלוש סעודות, ומתי מרחיבים את הנתינה עד כדי 'די מחסורו'? מפשטות דברי התוספתא עולה שישנה הבחנה בין עני העובר ממקום למקום, שהמחויבות כלפיו היא מצומצמת, ובין עני בן המקום, שהמחויבות כלפיו רחבה בהרבה. כך נראה גם מלשון השו"ע (יו"ד רנ, א-ד), וכך כותב ערוה"ש (יו"ד רנ, ח). הבחנה זו מובנת היטב לאור הביסוס של מצוות צדקה על ערך האחוה. האחוה כלפי העני הגר במקום יוצרת כלפיו מחויבות גבוהה יותר מאשר כלפי מי שנמצא במעגל רחוק יותר.

## 5. מכירת נכסי מותרות

על דין 'די מחסורו' עולה קושיא גדולה מן הדרישה המופנה במקרים מסוימים אל העני למכור נכסי מותרות לפני שייטול צדקה. ובאופן פשוט, נכסים אלו, שהאדם היה רגיל להשתמש בהם, אינם נופלים בחשיבותם בשבילו מ"סוס לרכב עליו ועבר לרוץ לפניו".

בשאלה זו דנה הגמרא (כתובות סח, א), כשהיא מביאה סתירה בין משנה לברייתא:

תנן התם (פאה פ"ח מ"ח): "אין מחייבין אותו למכור את ביתו ואת כלי תשמישו. ולא?! והתניא: היה משתמש בכלי זהב - ישתמש בכלי כסף, בכלי כסף - ישתמש בכלי נחושת!

מובאים לכך שני תירושים:

אמר רב זביד, לא קשיא: הא במיטה ושולחן, הא בכוסות וקערות. מאי שנא כוסות וקערות דלא? דאמר, מאיסי לי מיטה ושולחן נמי, אמר, לא מקבל עילווי. אמר רבא בריה דרבה: במחרישה דכספא.

רב פפא אמר, לא קשיא: כאן קודם שיבוא לידי גיבוי, כאן לאחר שיבוא לידי גיבוי.

לפי ההסבר הראשון, יש להבחין בין כלים הנצרכים לשימוש אישי, שאותם אין העני נדרש למכור, לבין כלים אחרים, שהוא נדרש למכור לפני שייטול מן הצדקה.

בדעת רב פפא יש כמה הסברים: רש"י (ד"ה כאן) מסביר שמדובר במי שנטל צדקה שלא כדין, שכאשר גובים ממנו את מה שלקח ואין לו ממה לשלם, מחייבים אותו

אפילו למכור את כליו. ואילו הרי"ף (דף כט, ב), ר"ת (כתובות סח, א תוד"ה כאן),<sup>195</sup> הר"ן (ד"ה כאן) והריטב"א (ד"ה כאן) מסבירים, שרב פפא מבחין בין מי שלוקח מן הקופה הציבורית לבין מי שלוקח מתנות עניים בשדה או מקבל מאנשים פרטיים. לקיחה מהקופה הציבורית שנגבית בכפייה דורשת עמידה באמות מידה מחמירות יותר.<sup>196</sup> וכך נפסק גם בשו"ע (יו"ד רנג, א): "והא דאין מחייבים אותו למכור כלי תשמישו של כסף וזהב, דווקא כל זמן שאינו צריך ליטול מהקופה אלא נוטל בסתר מיחידים; אבל אם בא ליטול מהקופה של צדקה, לא יתנו לו עד שימכור כליו". כאשר אדם נעזר באנשים פרטיים, הוא אינו חייב למכור לפני כן את מוצרי המותרות שהוא מחזיק ברשותו. הנתינה תלויה ברצונם החופשי, והם רשאים לסייע לו בלי תנאי, ואף ראוי שינהגו כך.<sup>197</sup> ניהול כספי הקופה הציבורית דורש אחריות רבה יותר, כדי לוודא שהכסף יספיק לכל צורכי העניים שבעיר, ואין לה לתת למי שמחזיק מוצרי מותרות כאשר הדבר יבוא על חשבונם של עניים אחרים. במובן זה, קופות הצדקה הקהילתיות, שבהן לא נהוגה כפייה בדורנו, דינן כגבייה מיחידים, ולעומת זאת יש לראות את מערכת הרווחה של המדינה כגבייה מן הקופה הציבורית.<sup>198</sup>

הדבר משליך על שאלה מעשית, והיא החזקה של דירה יקרה. מסתבר שאדם שנקלע למצב שבו הוצאותיו גדולות מהכנסותיו, ויש לו דירה בבעלותו שבה הוא גר - אינו צריך למכור את ביתו, ולעבור לגור בשכירות. אבל אם הוא גר בדירה גדולה ויכול לעבור לדירה קטנה יותר, עליו לעשות כך לפני שיקבל צדקה. כך עולה ממה שכתב המשנה ראשונה (פאה פ"ח מ"ח): "למכור את ביתו - ביתו היינו חדר של דירתו. אבל אם יש לו חדרים יותר מכדי דירתו, חייב למכור".<sup>199</sup>

195. ישנם ראשונים שמביאים בשמו פירוש אחר.

196. נראה שכך היא גם דעת הרמב"ם. בפירוש המשנה (פאה פ"ח מ"ח) הוא כותב: "ואפילו היו לו כלי כסף וזהב, כגון כוסות וצלחות - אינו חייב למוכרן לפני שיקבל ממתנות עניים ויחשב מהם; אבל אחרי שיקבל צדקה, אומרים לו, החלף אותם הכלים באחרים ואל תרושש מתנות העניים". ובהל' מתנות עניים (פ"ט הי"ד): "במה דברים אמורים? קודם שיגיע לגבות מן העם; אבל אחר שגבה הצדקה מחייבים אותו למכור כליו וליקח אחרים פחותין מהם ואחר כך ייטול". על כך כותב הר"ן קניבסקי (דרך אמונה ס"ק קב-קג): "קודם שיגיע לגבות מן העם - אלא מתפרנס בצנעה מיחידים ומקרוביו... אחר שגבה הצדקה - ר"ל, שבא ליטול מקופה של צדקה, לא יתנו לו עד שימכור כליו כדי שלא יפסיד לעניים אחרים". והוא מוסיף: "והוא תקנה דרבנן; דמן התורה גם בזה אינו צריך למכור".

197. הרחיב על כך החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' רלז).

198. הנצי"ב (ש"ת משיב דבר ח"ב סי' ס) מבחין בין מתנות עניים שבשדה, שכדי שיהיה ראוי ליטול מהן אינו חייב למכור את חפצי המותרות שבידו, לבין צדקה: "לעניין לקט שכחה ופאה, דהקילו בזה הרבה... בכלי תשמישו, דבלקט שכחה ופאה ומעשר עני לכו"ע אין מחייבין [=למכור], אבל בצדקה פליגי רש"י ור"ת בכתובות (סח, א). ויש לי ראייה לתוס' מתוספתא פ"ו דנידה (ה"י). [כל הנוטל צדקה נוטל מעשר עני], יש נוטל מעשר עני ואינו נוטל צדקה".

199. לא ברור אם הוא אומר שעליו למכור את ביתו ולקנות בית יקר יותר או למכור את החדרים המיותרים. ומתוך כך יש לשאול אם מי שגר בדירה יקרה (בשל גודלה או מיקומה וכדו') חייב להיעקר ממקומו כדי לקנות דירה זולה יותר. בכל זה יש להביא בחשבון את המחירים הכלכליים, החברתיים והרגשיים שיש למעבר שעלול להיות בבחינת 'גלות' בשבילו.

בעל אור החיים (ראשון לציון י"ד רנו, ד) מעיר, שגם מי שבעיקרון אינו חייב למכור את כליו, נמצא בעדיפות נמוכה ממי שאין לו כלים למכור; והוא יוכל לקבל צדקה רק אם יש בקופה די אמצעים לספק את צורכיהם של כל העניים.<sup>200</sup>

הלכה זו מעוררת את השאלה, כיצד היא מתיישבת עם דין 'די מחסורו' (לעיל סעי' 3); שהרי אם צריך לתת לו סוס ועבד, קל וחומר שאין לדרוש ממנו למכור את הסוס והעבד שהוא מחזיק ברשותו!<sup>201</sup>

הרב נפתלי בר אילן, במאמרו "זכאותו של העני לצדקה" ('תחומין' ב, עמ' 462) מיישב (על פי מה שיבואר לקמן, סעי' 6), שדין 'די מחסורו' אמור דווקא במי שמתפרנס על ידי יחידים, אבל מי שבא לגבות מן הקופה הציבורית אינו יכול לקבל 'די מחסורו' ועליו להקדים ולמכור את מוצרי המותרות שהוא מחזיק ברשותו. וכך עולה גם ממה שכתב הרב עדו רכניץ, במאמרו "מדידת עוני בהשאלה יהודית" ('תחומין' כז, עמ' 373, הע' 8): "בשו"ע (י"ד רנג, א) נפסק שעל מנת להיות זכאי לסיוע מקופת הצדקה (הנגבית בכפייה) על הנזקק למכור את רכושו, ומכאן ששיעור 200 זוז כולל את כל הרכוש, ובכלל זה דירה".

## 6. 'די מחסורו' – בין יחיד לציבור

ממה שכתבנו לעיל (סעי' 5) עולה שהקופה הציבורית אינה אמורה לספק 'קיום בכבוד' אלא קיום מינימלי בלבד, והיחידים הם המצווים לספק לכל נזקק, על פי יכולתם, את מה שנדרש למלא את "די מחסורו אשר יחסר לו". כך עולה גם מדברי הרמב"ם, שמביא את דין 'די מחסורו' בפרק ז של הל' מתנות עניים, העוסק בצדקה הפרטית, ואילו בפרק ט, העוסק בצדקה הציבורית, הוא מביא את התיאור המצמצם של המשנה בפאה.<sup>202</sup> וכן הבין הב"ח (י"ד סי' רנ"ה ורבינו) את דבריו.

הרב שבתי רפפורט, במאמרו "קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה" ('אסיא' כרך ז עמ' 103-95), מסביר שאכן הרמב"ם סובר ש'די מחסורו' נאמר דווקא ביחיד, ואילו הקופה הציבורית נותנת רק את הצרכים המינימליים – מזון, כסות וקבורה. לדעתו,

200. ועי' בספרו של הרב רועי ז"ק, 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 334-333).

201. לדעת תלמידי רבנו יונה (בשטמ"ק כתובות שם, ד"ה במחרשה), יש להבחין בין מוצרי מותרות רגילים, שאותם יש לספק לעשיר שירד מנכסיו, לבין מוצרי מותרות חריגים. והם כותבים: "שאינו דרך לעשות תשמיש זה מכסף אלא אחד מני אלף". וכן עולה מדברי הריטב"א (כתובות סח, א ד"ה במחרישה). ועי' 'נקדש בצדקה' (סעי' קצא עמ' 153, סעי' קיב עמ' 92).

202. כך כותב ר' עקיבא קיסטר, בספרו 'יקר תפארת' (פרשת שופטים, עמ' תפה-תפו), על פי דברי הר"ח מבריסק והרי"ד סולובייצ'יק (הובאו לעיל פרק א, 2 ופרק ב, 5), שפרשת ראה עוסקת במצווה הפרטית ופרשת בהר עוסקת במצווה הציבורית: בפרשת ראה נאמר "די מחסורו", ואילו בפרשת בהר נאמר "וחי עמך", "וחי אחיך עמך". ומכאן שדין "די מחסורו" נאמר רק במצווה הפרטית, ואילו במצווה הציבורית החובה היא רק כדי חיותו.

הסיבה להבדל היא שהציבור ממוקד **בתוצאה** של הצדקה. מבחינה זו יש לתת רק את המינימום, משום שחובת הציבור היא רק למנוע מחסור ומצוקה מתוכו, ויש להימנע מדוחק הציבור. לעומת זאת היחיד ממוקד בערך העצמי של **פעולת** הנתינה ומבחינה זו השאיפה היא לתת את מלוא צורכו של העני, לפי יכולתו של הנותן.<sup>203</sup>

מדברי הרמ"א (יו"ד רנ, א) נראה **להיפך**, שחובת 'די מחסורו' מוטלת דווקא על הציבור ולא על היחיד:

ונראה דכל זה בגבאי צדקה, או רבים ביחד; אבל אין היחיד מחויב ליתן לעני די מחסורו, אלא מודיע צערו לרבים, ואם אין רבים אצלו יתן היחיד, אם ידו משגת.

מקור דברי הרמ"א הוא בבית יוסף (יו"ד סי' רנ) המשיג על הטור:

ורבינו הפליג דעת הרמב"ם לדעת אחרת... ועוד שכתב דכיון שהוא מחזר על הפתחים אין האחד צריך ליתן לו די מחסורו, דמשמע שאם אינו מחזר על הפתחים צריך האחד לתת לו מחסורו. ודבר תימה הוא: דלמה לא יודיע צערו לרבים ובין כולם יתנו לו די מחסורו?

הב"י לא דיבר על גבאי הצדקה, אלא על כך ש"בין כולם יתנו לו די מחסורו" - כלומר, שכל אחד מן הרבים יתן כפי יכולתו וביחד יגיעו ל'די מחסורו'; ואילו לדעת הרמ"א דין 'די מחסורו' נוהג גם בגבאי הצדקה.

האחרונים נחלקים כיצד לפסוק להלכה: הב"ח והגר"א (ס"ק ג) כותבים שחובת 'די מחסורו' מוטלת גם על היחיד.<sup>204</sup> הש"ך (ס"ק א) וערוה"ש (סע' ד-ה) סוברים שהחובה בבסיסה מוטלת על הרבים, ורק אם לא התקיימה על ידיהם היא עוברת ליחידים. וערוה"ש מוסיף שדין 'די מחסורו' חל גם על גבאי הצדקה המופקדים על הקופה הציבורית.

גם הרש"ר הירש סובר שדין 'די מחסורו' מוטל על הציבור. וכך הוא כותב (דברים טו, ח):  
בשתי המילים האלה מגיעה מצוות צדקה לשיאה: יש למלא את חסרונו של העני בשלמות... מצוות "פתוח תפתח", "נתון תתן" ו"די מחסורו" מחד, ואזהרת "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיק האביון" מאידך, יצרו את כל הפלאים של גמילות חסד יהודית. בזכותן הבנים הפזורים של בית יעקב הפכו לחברת גמילות חסד גדולה, שפעולותיה ניכרות מלוא רוחב הארץ... החובה לספק את צורכי העני מכל הבחינות - "די מחסורו" - יצרה את הצורך שהדאגה לעניים תהיה עניין של כל ציבור יהודי, והרשות בידי הציבור **לכוף את חבריו** לתת מהונם למטרות אלה: "ממשכנין על הצדקה".

203. על ההבחנה במצוות צדקה בין המעשה לבין התוצאה, עיי' לעיל, פרק א, 4 ופרק ב, 5.

204. כך עולה גם מדברי המאירי (בבא בתרא ט, א ד"ה עני העובר).

מרחיב על כך הרב יעקב אריאל, במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק ה (זחי אהיר עמך' עמ' 19-18):

מי שהוא בגדר "די מחסורו" אינו עני אמיתי. הוא עני יחסי, שאינו אלא עני פסיכולוגי. מבחינתו הסובייקטיבית הוא רואה את עצמו כעני, אף על פי שמבחינה אובייקטיבית אינו עני. לכן היחיד - החייב במצוות הצדקה רק מצד ה'גברא' - פטור מכך. אך ציבור שאני. מחויבותו אינה מדין צדקה אלא מדין אחריות לסבל ולמחסורם של הפרטים בחברה. עני בן טובים שירד מנכסיו סובל מכך. הסבל מורכב בין היתר מירידת מעמדו החברתי. החברה, ובעיקר היא, חייבת למנוע את סבלו - לא מדין צדקה, אלא ממידת החסד. עם זאת, כשאין במקום חברה מאורגנת, היחיד מחויב אף הוא לגמול חסד עם חברו הסובל; אולם אז אין כל האחריות מוטלת עליו בלבד - מדין יחיד - אלא מכוח שייכותו לציבור. כך נראה לענ"ד. וגם הסוברים שיחיד חייב לתת לעני "די מחסורו" אינם חולקים על האמור לעיל שלציבור יש אחריות גדולה יותר במקרה כזה.<sup>205</sup>

הרב אריאל כותב את הרעיון הזה במילים אחרות במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" ('הלכה בימינו' עמ' 350):

חובה זו, של תמיכה לעני פסיכולוגי, מוטלת על הציבור; כי אין כאן חובת צדקה רגילה, אלא פיתרון של בעיה חברתית, הנובעת בין היתר מהעובדה שעשירים אחרים, שלא ירדו מנכסיהם, חיים ברמת חיים גבוהה ודבר זה מנקר את עיניו של אותו בן טובים (ולאור האמור, ייתכן שאם כל העשירים ירדו מנכסיהם, אין הציבור חייב להחזיר את כולם לרמת חייהם הקודמת). חובה חריגה זו - ציבורית היא, והיחיד פטור ממנה. את כספי הצדקה הפרטית שלו מן הראוי שיועיד למטרות נחוצות יותר. ומאחר שהפרט אינו פטור מחובת הצדקה הוולונטארית, לכן בהעדר ציבור מוטלת גם על הפרט חובה זו. אך במקום שיש ציבור - הציבור אחראי לפתרון בעיה זו.

וכך נוקט גם הרב עדו רכניץ, במאמרו "מדידת עוני בהשראה יהודית" ('תחומין' כז, עמ' 375-376).

דעה הפוכה יש לרב נפתלי בר אילן. בספרו 'נקדש בצדקה' (סע' תנד, עמ' 354)<sup>206</sup> הוא כותב שדין 'די מחסורו' לא מוטל כלל על הקופה הציבורית, מפני שאם יתנו לעני אחד יותר, כסף זה יחסר לעני אחר. הרב שבתי רפפורט, בגרסה מוקדמת של מאמרו הנ"ל,<sup>207</sup> סובר גם הוא כך, וטעמו הוא 'דוחקא דציבורא'.

205. ועי' שם (פרק ח, עמ' 23).

206. וכן במאמרו "זכאותו של העני לצדקה" ('תחומין' ב, עמ' 465).

207. המאמר נמצא באתר 'דעת'. הרעיון חוזר על עצמו גם בגרסה המאוחרת, שפורסמה ב'אסיא', אבל במילים פחות מפורשות.

הרב רועי ז"ק (הקצאת משאבים ציבוריים' עמ' 118), הולך בדרך ביניים וכותב: "נתינת צרכים בסיסיים לנזקקים להם קודמת לצרכים מיוחדים בגדר של "אשר יחסר לו", ורק אם יש די בקופה הציבורית יינתנו גם הצרכים הייחודיים העודפים".<sup>208</sup>

עמדה מיוחדת יש לר"ש גורן במאמרו "קביעת קו העוני לפי ההלכה" (תורת המדינה, עמ' 372).<sup>209</sup> לדעתו, מוטלת על המדינה חובה להשוות ככל שניתן את רמת החיים של העניים לרמת החיים המקובלת במדינה. חובה זו היא רחבה בהרבה ממצוות הצדקה המוטלת על היחידים. ויש להסיק מדבריו שקל וחומר הוא שדין 'די מחסורו' חל על המדינה.

מושג נוסף שנידון בהלכה הוא נתינה "לפי כבודו" של העני:

כאשר הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ח) והשו"ע (יו"ד רג, ד) דנים בשיעור הנתינה לעני, הם מוסיפים: "ואם היו מכירין אותו - נותנין לו לפי כבודו". דבריהם נאמרו בהקשר לצדקה האישית.

הם חוזרים על העיקרון הזה גם בקשר לצדקה הציבורית, וכותבים (רמב"ם שם פ"ח ה"ט"ז; שו"ע שם) בעניין שיעור הסיוע להכנסת כלה: "אם יש בכיס [=של צדקה], נותנין לה לפי כבודה". ועוד מוסיף בשו"ע (רגג, יא), בסימן העוסק בצדקה הציבורית: "תלמיד חכם, חייבים לתת לו לפי כבודו".<sup>210</sup>

הרב נפתלי בר אילן, במאמרו "זכאותו של העני לצדקה" (תחומין ב, עמ' 464-465) כותב שהשיעור של "לפי כבודו" מוגדר על פי הנורמות המקובלות אצל רוב בני אדם, והוא נמוך מן השיעור של 'די מחסורו', שתלוי בצורך האישי. ולדעתו, הקופה הציבורית נותנת רק לפי כבודו אם הדבר ביכולתה, אבל לא 'די מחסורו', שזה מוטל רק על היחיד.

כאמור לעיל, ההלכה מקפידה על דוחק הציבור. יש לשים לב שלגבי הצדקה המינימלית, המחויבת כלפי כל עני, הלשון היא "אין פוחתין"; ומשמע שזו חובה גמורה המוטלת על הציבור. ואילו לגבי 'די מחסורו' אין אמירה כזו. נראה שגם לסוברים שדין זה אמור בקופה הציבורית, נתינה זו תהיה תלויה ביכולתו של הציבור, ועליה להיעשות באיזון עם צרכים ורצונות אחרים שלו; ולכן היא נתונה לשיקול דעתם של מנהיגי הקהילה.<sup>211</sup> וקל וחומר שהדברים אמורים ביחס למדינה, שיש לה מרחב גדול יותר של שיקול דעת.

208. הוא מתבסס על מאמרו של הרב שלמה דיכובסקי, "קדימויות בענייני ביטחון ובחלוקת משאבי צדקה" (תחומין לב, עמ' 153; לב שומע לשלמה' עמ' תקלה-תקלו).

209. דעתו מובאת בהרחבה לעיל, פרק ז.1.

210. ועי' 'נקדש בצדקה' (סע' קכ, עמ' 99-98).

211. עי' לעיל (פרק יג), בדיון על קשיחות חובת הצדקה הציבורית בכלל.

## 7. 'די מחסורו' - במבחן היישום

לאור ההבנה היותר מקובלת בין הפוסקים, שדין 'די מחסורו' נאמר גם על הקופה הציבורית, נראה היה שהדבר יכול להתרחש באופן מלא רק במסגרת של קהילה מצומצמת ולא במסגרת הממלכתית. עקרונות הפעולה של המדינה המודרנית מחייבים אותה לעבוד לפי כללים נוקשים, שאינם מאפשרים את הגמישות הנדרשת להתאמת התמיכה לאדם שלפנינו. אולם אופן הפעולה של מנגנוני הרווחה הוא מורכב יותר. ישנם צרכים רבים שנכונים לאנשים רבים הנמצאים במצב דומה, למשל: כל נכה המוגבל בהליכה זקוק להנגשה. זהו צורך אובייקטיבי הנכון לחלק מוגדר באוכלוסייה. ועדיין, ככל הנראה יישאר מרחב של צרכים סובייקטיביים הנכונים לאדם מסוים, ואינם יכולים להיכנס להגדרות חוקיות כלליות. בהקשר זה ישנו יתרון מובנה לצדקה הקהילתית על פני הצדקה הממלכתית.<sup>212</sup>

עם זאת, ישנה דרך שיכולה להתבסס על דין 'די מחסורו' גם ברמה הממלכתית. וזה ייעשה באמצעות תמיכה במוצרים או שירותים המתאימים לאדם שלפנינו במקום מתן כסף מזומן, שיכול לשמש גם את מי שאינו זקוק לו. לדוגמא - מימון של טיפול פסיכולוגי לאנשים הסובלים ממצוקות רגשיות מסוימות, או מכשירי עזר מותאמים לנכים - דברים שאינם נצרכים כלל למי שאינם סובלים מאותה מצוקה.

## טו. מתמיכה לצמיחה

מרכיב בסיסי במדיניות רווחה ראויה הוא סיוע לנזקקים להשיג עבודה מפרנסת ועידוד שלהם לכך.

### 1. "גדול הנהנה מיגיע כפיו"

חז"ל מעודדים כל אדם לפרנס את עצמו מיגיע כפיו. החשיבות שיש לסיוע בהשתלבות בעבודה מפרנסת נובעת בראש ובראשונה מערכה של העבודה.<sup>213</sup> ערך

212. הרב עדו רכניץ, במאמרו "מדידת עוני בהשראה יהודית" ('תחומין' כז, עמ' 378), מבין שזו משמעות החלוקה בין עני בן המקום לבין עני העובר ממקום למקום. האחריות של 'די מחסורו' יכולה להתקיים רק כאשר מכירים את העני. והוא כותב: "רק היכרות עם הנזק מחייבת מתן צדקה לפי כבודו; אך כאשר מדובר בעני שאינו מוכר, יש לתת לו חבילה מינימאלית בלבד". ובמאמרו "משכיל אל דל" ('צהר' יט, עמ' 50-52) הוא מוסיף שדין 'די מחסורו', שמכוחו יש לתת לעני לפי הצרכים הסובייקטיביים שלו, ניתן ליישום רק ברמת הקהילה ולא ברמה הממלכתית.

213. על ערכה של פרנסה עצמאית ע"י במאמר "אורות החברה", פרק ד, 1-2 ('וחי אחיך עמך', עמ' 116-113). ועל ערכה של עבודת הכפיים, ע"י שם, פרק ו, 2 ('עמ' 129). הרחיבו על כך הרב נפתלי בר אילן, בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ('ח"ג סע' רסא, עמ' 1282-1276), והרב יהודה זולדן, במאמרו "שלא יצטרך לבריות - מתמיכה למעגל העבודה" ('שבות יהודה ישראל' עמ' 451-437).

זה בא לידי ביטוי כבר בתנ"ך (תהילים קכח, א-ב): "אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו. יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". הדבר נכון גם מבחינה מעשית, בתרומה לאיכות חייו של האדם, וגם מבחינה ערכית. כך כותב רש"י: "הנהנה מיגיע כפו נוחל שני עולמות". והרד"ק מפרט:

כי הטובה היא שיחיה ממלאכתו ולא ייהנה מאחרים, כל זמן שיוכל ליגיע עצמו במלאכה. ואם תחיה בזאת ההנהגה, "אשריך וטוב לך" - יאשרוך בני העולם, ויהיה גמול טוב לך מאת האל יתברך.

רש"י והרד"ק מתבססים על דברי הגמרא במסכת ברכות (ה, א):

ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא: גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב (תהילים קיב, א): "אשרי איש ירא את ה'", ואילו גבי הנהנה מיגיעו כתיב: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" - 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא, ולגבי ירא שמים 'וטוב לך' לא כתיב ביה.<sup>214</sup>

על מימרה זו כותב הרב קוק זצ"ל (שמונה קבצים ד, פג):

אור אלהי עליון מתהלך בתנועת הפועלים הכללית, וגם הישראלית הפרטית. ההערצה של יגיעת הכפיים היא יסוד תיקון העולם, והתחלת העמדתו של רוח האדם על מכונו, מציאת הזיק העליון ההולך ומאיר בקרב סאון החיים... עמדת החיים עצמם, טהרה של הנשמה, סיפוק חושה הפנימי שכולו יושר וצדק - זה יימצא ביגיע כפיים, בעמל היצירה הגופנית, ובהבאת פירותיה ליהנות בהם בני אדם, כל אחד לפי מעלות רוחו וכוחותיו העצמיים. ודרך מעבר זה של קדושת העבודה החומרית, יעלה האדם אל מרום האושר אשר למנוחה העליונה. "גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים", וזה וזה יחד מכשירים הם את אהבת השמים בכל הרחבתה ועדיניותה הרוממה.

עבודת כפיים תורמת גם לבריאות הגוף. וכך נאמר באבות דרבי נתן (נוסחא א פרק מא): "שלוש זיעות הן יפות לגוף - זיעת חולה, זיעת מרחץ, זיעת מלאכה". בנוסף לכך נאמר בגמרא (גיטין סז, ב): "רב יוסף איעסק בריחא. רב ששת איעסק בכשורי".<sup>215</sup> אמר: גדולה מלאכה שמחממת את בעליה".<sup>216</sup>

214. על כך כתב בעל 'פריח כהונה' (שם): "נראה שהוא משום שאינו מתבייש בעוה"ז כנהנה מן הבריות, כיוון דנהנה מיגיע כפיו. א"ג, במה שידוע שהמלאכה היא מוסיפה כוח לבעליה, וככל שתהיה עבודה יותר קשה היא מוסיפה יותר כוח וחוזק גופני לבעליה, לא כן מי שיושב בלא מלאכה ונהנה מהבריות עלול מאוד לחולי. וזהו 'אשריך בעוה"ז'".

215. נושאי כלי הרמב"ם מעירים שזהו המקור למה שכתב בהל' דעות (פ"ד ה"ב, ושם הי"ד-ה"ט), ועיי' שו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סי' מז). לעומת זאת, רש"י (ד"ה רב יוסף) כתב שעשו כך דווקא ביום שלג.

216. הרמב"ם בפירושו למסכת אבות (פ"ד מ"ו) מרחיב בעניין אנשים שבחרו להתפרנס מן הצדקה: "ואמנם התעו אלה המתגברין... בלקיחת ממון בני אדם... מהמעשים אשר ימצאו בגמ' מאנשי בעלי מומין בגופותיהם או זקנים באו בימים עד שאי אפשר להם לעשות מלאכה, שאין תחבולה להם אלא לקחת



כמו כן, העבודה תורמת לבריאות הנפש. חז"ל עמדו על כך שהעבודה מעלה את ערכו העצמי של האדם.<sup>217</sup> וכך נאמר באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק כא):

רבי אלעזר בן עזריה אומר: גדולה היא מלאכה, שכל אומן ואומן יוצא ומשתבח באומנותו... הקב"ה קורא אותה 'מלאכתו', שנאמר (בראשית ב, ב): "מלאכתו אשר עשה", בני אדם על אחת כמה וכמה.

עיקרון זה בא לידי ביטוי גם בדברי הגמרא (נדרים מט, ב):

ר' יהודה כד אזיל לבי מדרשא שקיל גולפא על כתפיה, אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה. רבי שמעון שקיל צנא על כתפיה, אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה.

על כך כותב המהר"ל בדרך חיים (פ"א מ"י):

המלאכה נותנת לאדם כבוד... אל יחשוב אדם, כאשר עושה מלאכה, שדבר זה אינו כבודו... כי 'גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה', שלא יגיע לאדם ביזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה... והעושה מלאכה הוא מתעסק בכבודו.

מרחיב על כך הרב יונתן זקס, בספרו 'לכבוד השוני' (עמ' 77):

חז"ל מדברים...<sup>218</sup> על תחושת הערך העצמי שמעניקה לאדם העבודה למחייטו, להבדיל מהכנסה שאיננה מעבודה. אכילה שאין עמה עבודה אינה ברכה אלא בריחה מהמצב האנושי. חיות מוצאות את מזונן; ואילו האדם יוצר אותו. ההלכה היהודית פוסלת מהמרים מלשמש עדים, מפני שאין הם משתתפים במשק היצרני: הם אינם עוסקים "ביישובו של עולם".<sup>219</sup>

על חשיבותה הערכית והבריאותית של העבודה כותב גם הרב יעקב אריאל במאמרו 'המדינה והקורונה', פרק י (מכת מדינה' עמ' 24-25):

המטרה היא להחזיר כמה שיותר מובטלים למעגל העבודה. "גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה". כבר האדם הראשון נצטווה בגן עדן "לעובדה ולשומרה"

ממון מאחרים; ואם לא - מה יעשו? הימותו?! זה לא ציוותה התורה. ואתה תמצא המעשה אשר הביאו ראייה ממנו (ב"מ פד ע"ב) באומרם (משלי לא, יד): 'הייתה כאוניות סוחר ממרחק תביא לחמה' - בבעל מום שאינו יכול לעשות מלאכה, אבל עם היכולת לא המציא אליו התורה דרך. ורב יוסף היה מוליך עצים (גיטין סז ע"ב) ממקום למקום והיה אומר: 'גדולה מלאכה שמחממת בעליה' - ר"ל, עם טורח אבריו, כי בהוליכו העצים הכבדים היה מתחמם גופו בלא ספק, והיה משבח זה ושמח בו".

217. על החשיבות שיש לכך, עיי' לעיל, פרק ח, 5.

218. הוא מביא שם את מה שנכתב באבות דרבי נתן (נוסחא א פרק א): " 'ארורה האדמה בעבורך בעיצבון תאכלנה וגו', וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה' (בראשית ג, יז-יח). כיוון ששמע אדם הראשון שאמר לו הקב"ה 'ואכלת את עשב השדה' - מיד נזדעזעו אבריו. אמר לפניו, רבוננו של עולם, אני ובהמתי נאכל באבוס אחד?! אמר לו הקב"ה, הואיל ונזדעזעו אברייך 'בזיעת אפיך תאכל לחם' (פס' יט)".

219. סנהדרין כד, ב.

(בראשית ב, טו).<sup>220</sup> הוא נעשה בכך שותף לקב"ה במעשה בראשית.<sup>221</sup> הולך בטל הוא אדם אומלל. בטלה מביאה לידי שעמום ולמרעין בישין רבים שעלולים גם להיות מסוכנים. תעסוקה מלאה בונה כלכלה בריאה ואנשים בריאים בגופם ובנפשם.

העבודה לא רק חשובה לבריאות הגופנית והרגשית, אלא גם בעלת ערך עצמי. וכך הדריכו חז"ל (בבא בתרא קי, א):

לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה ואל יצטרך לבריות... 'עבודה זרה' - עבודה שזרה לו,<sup>222</sup> כדאמר ליה רב לרב כהנא: נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבא אנא וזילא בי מילתא.<sup>223</sup>

כך פוסק גם הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ח-הי"ט):<sup>224</sup>

ואפילו היה חכם ומכובד והעני - יעסוק באומנות, ואפילו באומנות מנוולת, ולא יצטרך לבריות, מוטב לפשוט עור בהמות נבלות ולא יאמר לעם: חכם גדול אני, כוהן אני, פרנסוני,<sup>225</sup> ובכך ציוו חכמים.<sup>226</sup>

220. הרב זקס (שם, עמ' 76) מצטט בהקשר לכך את מה שנאמר באבות דרבי נתן (נוסחא א פרק יא): "ר' שמעון בן אלעזר אומר, אף אדם הראשון לא טעם כלום עד שעשה מלאכה, שנאמר 'ויניחהו בגן עדן לעבודה ולשומרה... מכל עץ הגן אכול תאכל' (בראשית ב, טו-טז)". בהמשך הדברים נכתב שם: "ר' טרפון אומר, אף הקב"ה לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה, שנאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות כה, ח)".

221. על הרעיון הזה מרחיב הרב זקס (שם, עמ' 78) כשהוא מסביר את ערכה של העבודה: "היא מעניקה לאדם יצירתיות. העבודה... היא הזירה שבה אנחנו משנים את העולם וכך הופכים... שותף במעשה בראשית".

222. וכן בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ב): "מכור עצמך לעבודה שהיא זרה לך ואל תצטרך לבריות". על כך כתב המהר"ל (חידושי אגדות ב"ב שם): "פי', אף על גב שעושה דבר זר, מ"מ אינו הפסד גמור; ומי שצריך לבריות הוא העדר וחיסרון בעצמו, ויותר טוב אליו הדבר שהוא זר כמו מלאכה שהוא זרה, מן העדר גמור".

בשו"ת יביע אומר (ח"ד יו"ד סי' ו אות י) למד מכאן להתיר בשעת הדחק לעבוד אפילו בבישול טריפות במסעדה המספקת מזון לגויים.

223. וכך נאמר במסכת שמחות (פ"א ה"ט): "הגוי והעבד... קורין עליו [=כשמספידים אותו], הוי ארי, הוי גיבור. רבי יהודה אומר, הוי... אוכל מעמלו (בגמרא, ברכות טז, ב, הניסוח הוא, "הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו"). אמרו לו: אם כן, מה הנחת לכשריך?".

224. וכן בשו"ע (יו"ד רנה, א).

225. בבא בתרא (קי, א).

226. ערוך השולחן (יו"ד רנה, א) מסייג את ההנחיה הזאת וכותב: "אך אם יש בזה בזיון התורה לא יעשה כן". יותר מכך כותב המאירי (בבא בתרא קי, א ד"ה אף): "ראוי לאדם לסלסל את מידותיו ושלא להפחית את עצמו בהם; ואפילו הוא עני ביותר, ראוי לו להסתיר את דלותו ולצמצם במחיתו, עד שלא יפחית את עצמו במלאכה שאין ראויה לו".

הרמב"ם מוסיף ומספר על הנהגתם האישית של חז"ל:

גדולי החכמים היו מהם חוטבי עצים<sup>227</sup> ונושאי הקורות<sup>228</sup> ושואבי מים לגינות<sup>229</sup> ועושי הברזל והפחמים<sup>230</sup>, ולא שאלו מן הציבור,<sup>231</sup> ולא קיבלו מהם כשנתנו להם.<sup>232</sup>

וכותב גם בהל' דעות (פ"ה הי"א):

דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך יישא אישה, שנאמר (דברים כ, ו): "מי האיש אשר נטע כרם ולא חיללו... מי האיש אשר בנה בית חדש ולא חנכו... מי האיש אשר ארש אישה ולא לקחה". אבל הטפשין מתחילין לישא אישה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה, וכן הוא אומר בקללות...

דברים בשבחה של המלאכה מופיעים בהרחבה במדרש תנאים (דברים פרק ה):

חביבה היא המלאכה, שהרי כל הבריות שברא הקב"ה בעולמו לא מסר להן מלאכה, אלא לבני האדם בלבד. וכן היה ר' מאיר אומר: ראית מימיך ארי סבל, צבי קייץ [=מייבש תאנים], שועל כורם, או אחד מן החיות עושה מלאכה? הרי אינן עושין מלאכה, והרי הן מתפרנסין בלא מלאכה, ובני אדם אינן מתפרנסין אלא מן המלאכה; לא מפני שהן קלים מן החיות, אלא שהמלאכה חביבה.

חביבה היא המלאכה, שהאדם הזה התקין לו הקב"ה עד שלא נבראת חווה ואחר כך זיווגה לו. חביבה היא המלאכה, שכל הנביאים נתעסקו בה. ביעקב אבינו הוא אומר (בראשית ל, לא): "אשובה ארעה צאנך אשמור", במשה הוא אומר (שמות ג, א): "ומשה היה רועה", בדוד הוא אומר (תהילים עח, ע): "וייקחהו ממכלאות צאן", בעמוס הוא אומר (ז, יד-טו): "כי בוקר אנוכי ובוולס שקמים", "ויקחני ה' מאחרי הצאן".

227. עי' פיה"מ לרמב"ם (אבות פ"ד מ"ו, על פי יומא לה, ב).

228. גיטין (סז, ב).

229. כתובות (קה, א).

230. בבלי (ברכות כח, א); ירושלמי (פ"ד ה"א).

231. גיטין (סז, ב). ועי' שבת (מט, ב); קידושין (מ, א); פיה"מ לרמב"ם (אבות פ"ד מ"ה); כס"מ (הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י).

232. הרמב"ם מוסיף (הל' תלמוד תורה פ"ג הי"א): "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומידת חסידים הראשונים היא; וזוה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא". וכך כותב גם הרמ"א (יר"ד רמו, כא): "ומעלה גדולה למי שמתפרנס ממעשה ידיו, שנאמר 'גייע כפיך כי תאכל' וגו'...". הרש"ר הירש (דברים טו, יא) מביא את הנחיית הרמב"ם ומסביר: "ראוי לאדם... לקבל כל עבודה, אפילו היא 'בוזיה' בעיני עולם חסר לב, ובלבד שלא יזדקק למתנת בשר ודם. עבודה המפרנסת את בעליה ביושר ובעצמאות הייתה מכובדת בישראל מאז ומתמיד - יותר מאשר בכל חוג אחר. גיבורי הרוח הגדולים שלנו שאורם מאיר לנו עד היום ואשר כל דורות ישראל נושאים עיניהם אליהם בהערצה... חיו בתנאים מצומצמים ביותר והתפרנסו כחוטבי עצים, כנפחים, כסנדלרים, כסבלים, כשואבי מים".

חביבה היא המלאכה, שלא שרת רוח הקדש על אלישע בן שפט אלא מתוך המלאכה, שנאמר (מל"א יט, יט): "וילך וימצא את אלישע בן שפט והוא חורש". ומה אליהו אומר לו? "לך שוב כי מה עשיתי לך" (שם כ) - שלא לבטלך. גדולה היא המלאכה, שכל המצוות ומעשים טובים אינן אלא מלאכה, חוץ מהגיון תורה ותפילה.<sup>233</sup>

דברים אלה מובאים להלכה בערוך השולחן (או"ח סי' קנו):

אח"כ ילך לעסקיו... ומי שיש לו אומנות, דבר טוב הוא. וכך אמרו חז"ל בקידושין (כט, א), שחייב אדם ללמד את בנו אומנות... וכמה טועים בזה לאמור שהאומנות הוא דבר של ביזיון, שהרי כמה תנאים ואמוראים שהיו בעלי מלאכות.

הוא מביא את דברי המדרש (בראשית רבה פר' עד, מב):

ר' ירמיה אמר: חביבה היא המלאכה מזכות אבות, שזכות אבות הצילה ממון ומלאכה הצילה נפשות. זכות אבות הצילה ממון, שנאמר: "לולי אלהי אבי וגו', ומלאכה הצילה נפשות, "את עוניי ואת יגיע כפי ראה אלהים [ויוכח אמש]" (בראשית לא, מב).

והוא מסיים:

ומעלה גדולה היא למי שמתפרנס ממעשה ידיו, שנאמר: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך".

על המשמעות הרעיונית של הנושא מרחיב המהר"ל (נתיבות עולם, נתיב העושר פרק ב):

כי מעלת האדם כאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר; שאם הוא חסר, אין זה אדם שלם, כל שכן שהוא נחשב אדם חסר כאשר הוא צריך לבריות. ולכן אמרו: "פשוט נבלה בשוק ואל תצטרך לבריות", כי המפשיט נבלה בשוק בוודאי הוא גנות וגנאי גדול מאוד... אבל מי שהוא צריך לבריות, דבר זה חיסרון לאדם בעצם, שהוא חסר כאשר צריך לבריות.

מן הסיבה הזאת הנחו חז"ל את העניים ללמוד מקצוע שממנו יוכלו להתפרנס. וכך נאמר במדרש (קהלת רבה ו, א):

"מה לעני יודע [להלוך נגד החיים]?" (קהלת ו, ח) - מה לעני בנכסיו להלוך אצל

233. הדברים מובאים בניסוח שונה באוצר מדרשים (אייזנשטיין, גדול וגדולה פרק יד): "גדול הנהנה מיגיעו יותר מיראת שמים... ולא שרתה שכונה על משה אלא מתוך מלאכה, שנאמר 'ומשה היה רועה' וכתוב 'וירא מלאך ה' (שמות ג, א-ב). גדולה מלאכה שכמה בריות ברא הקב"ה בעולמו ולא מסר מלאכה אלא לבני אדם בלבד. וכן היה רבי מאיר אומר, ראית מימך ארי סבל דוב קניץ שועל חנווני או אחד מהחיות עושה מלאכה? למה לא ניתנה להם מלאכה? לא מפני שהם טפלים, אלא מפני שהמלאכה עדיפא... גדולה מלאכה שלא שרתה שכונה בישראל עד שעשו מלאכה, שנאמר (שמות לט, מג): 'וירא משה את כל המלאכה וגו' ויברך אותם משה... גדול השמח בחלקו והמתפרנס ממלאכתו, שבמידה הטובה הזאת ניצול מכמה עבירות: מן הקנאה והחימוד ומן הגנבה והגזל".

העשיר? מה יעשה? ילך ויעסוק בפרקמטיא. דבר אחר... מה יעשה במשא ומתן? מה יעשה יושב ובטל? ילמד אומנות והקב"ה מפרנסו ויחיה.

## 2. מי שאשם במצבו

מה שכתבנו על ערכה של העבודה מעלה את השאלה: מה דינו של מי שמסרב לעבוד? האם יש חובה לתת לו צדקה ככל עני אחר?

כהקדמה לדיון בשאלה זו, נדון במי שנעשה עני באשמתו. דוגמה בולטת לכך היא מי שהפקיר את רכושו, ולגביו מצאנו מקורות מנוגדים. מצד אחד כותב הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח הי"ג):

לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר (ויקרא כז, כח): "מכל אשר לו" ולא 'כל אשר לו', כמו שביארו חכמים. ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות; ואין מרחמין עליו.<sup>234</sup>

ומכאן ניתן ללמוד שאין חובה לפרנס אדם כזה מן הצדקה.

לעומת זאת, נאמר בגמרא (נדרים פד, ב) שמי שהפקיר את נכסיו רשאי ליטול מעשר עני.<sup>235</sup> וכן נאמר בגמרא (ברכות מז, א; שבת קכז, ב; ועוד), שמותר לו לאכול דמאי, שהותר רק לעניים. ומכאן לומד הר"מ פיינשטיין (ש"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' לז), שיש חובת צדקה אפילו כלפי אדם שהפסיד את כל רכושו בפשיעה. והוא כותב:

יש לו רשות למכור תחילה מה שיש לו ולהתפרנס מזה, ואחר שייכלו מעות ההם יהיה רשאי אז ליקח צדקה, דהרי אז הוא ממש עני. ואף כשהוא עצמו גרם לזה... והוא פושע, חייבין לפרנסו מצדקה. ובפירוש אמרו בב"מ דף ט' ע"ב דאי בעי מפקר לנכסי והוי עני וחזי ליה... וכ"ש במי שהתעצל לעבוד את שדותיו, אף שהוא בשביל עצלות, ומכרם ואכל את דמיהן ונעשה עני, שהוא נוטל לקט שכחה ופאה, וגם שצריכין ליתן לו מקופה של צדקה.<sup>236</sup>

234. ייתכן שהרמב"ם מתבסס כאן על מאמר חז"ל (ברכות לג, א; סנהדרין צב, א): "כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו...". על מימרא זו כתב הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ה, צד): "מי שאין בו דעה להעריך ערך הרחמים - כשמרחמים עליו אינו פונה להשכיל צד השלמות שיש ברחמים, אלא יחשוב שכן היא המידה שלא לחוש על מידת המשפט כלל. ונמצא שעל ידי מה שמרחמים עליו יותר משורת הדין, משרישים בו נטייה להפקר".

כמו כן, ייתכן שהרמב"ם הולך לשיטתו בהל' גזלה ואבדה (פי"א הי"א): "המאבד ממונו לדעת, אין נזקקין לו. כיצד?... השליך כיסו לרה"ר והלך לו - אף על פי שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו, אינו זקוק להחזיר, שנאמר, 'אשר תאבד' - פרט למאבד לדעתו".

235. וכך משמע גם מגיטין (יב, א) וב"מ (ט, ב).

236. האחרונים דנים בהרחבה בדרך לזכות במעשר עני על ידי הפקרת הנכסים. עי' 'המעשר והתרומה' (פרק א, בית האוצר אות כו). גם המסתייגים מדרך זו לא העלו את הטענה שמי שנעשה עני באשמתו אינו נחשב 'עני'.

כך כותב גם הרב אברהם משה אבידן ('אהבת צדקה' פרק ה סעי' ט עמ' רכג):

אדם שהפקיר את ממונו ונעשה עני, דינו כעני ומצווה לתת לו צדקה. ונראה שכל שכן במי שאיבד את כספו בגלל התנהגות לא אחראית... דאף שהוא גרם לעצמו להיות עני, מכל מקום מצווה לתת לו צדקה.<sup>237</sup>

את הסתירה בין המקורות ניתן ליישב בכמה דרכים:

א. הרב עדו רכניץ, במאמרו "העניי הראויים" ('צהר' לא, עמ' 41), מסביר שהרמב"ם לא מתכוון להורות הלכה שאדם שהפקיר את נכסיו לא רשאי לקבל צדקה; אלא בא לקבוע שהדבר פסול מבחינה מוסרית, עד כדי כך שאדם זה אינו ראוי לכך שירחמו עליו. ומסתבר שכך יתרץ הר"מ פיינשטיין.

ב. הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סעי' רטז, עמ' 168) מיישב שלאדם כזה נותנים רק את המינימום ההכרחי כדי שלא ימות ברעב.

ג. הרב נפתלי בר אילן (שם, סעי' רטו, עמ' 168) מסביר בדרך נוספת (שלא כמו הר"מ פיינשטיין והרא"מ אבידן), ולפיה אכן מותר לאדם כזה לקחת בעצמו ממתנות העניים שבשדה, אבל אין חובה אקטיבית לתת לו צדקה.<sup>238</sup> וכך כתב הרב יהודה עמיחי, במאמרו "מתנות עניים וצדקה לעני שאינו מוכן לעבוד", פרק א ('וחי אחיך עמך' עמ' 153-152), שיש להבחין בין מתנות עניים שבשדה לבין צדקה. מי שהפקיר את נכסיו נוטל מתנות עניים אבל אינו נוטל צדקה.<sup>239</sup>

לפי ההסבר הראשון, יש חובה לתת צדקה גם לעני שאשם במצבו, ולפי שלושת ההסברים האחרונים החובה כלפיו מוגבלת למדי.

ניתן לתלות את השאלה הזאת במחלוקת בין התנאים (קידושין טו, ב) בנוגע לחובתם של הקרובים לפדות את מי שמכר את עצמו לגוי, אם פודים אותו לחירות או לשעבוד:

רבי יוסי הגלילי סבר: מסתברא גאולת אחרים לשיעבוד; דאי אמרת לשחרור, הוּוּ מימנעי ולא פרקי ליה. ור' עקיבא סבר: מסתברא גאולת קרובים לשיעבוד; דאי אמרת לשחרור, כל יומא ויומא אזל ומזבין נפשיה. אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: זו דברי רבי יוסי הגלילי ור' עקיבא, אבל חכמים אומרים: הכול לשחרור.

237. הרב יהודה עמיחי במאמרו "מתנות עניים וצדקה לעני שאינו מוכן לעבוד", פרק ה ('וחי אחיך עמך', עמ' 156), מביא ראיה לכך מדין פריקה וטעינה, שעליו נאמר בירושלמי (בבא מציעא פ"ב ה"י, על פי פירוש הפני משה) שחובה זו חלה גם כלפי מי שהעמיס על החמור משא כבד מידי.

238. וכך כתב גם טו"ר שלמה לוי במאמרו "מתן צדקה לעני שמסוגל להתפרנס" ('תחומין' כט, עמ' 59). חילוק זה מופיע בהקשר אחר בדברי הנצי"ב ('שו"ת משיב-דבר ח"ב סי' ס). בחילוק זה דן בהרחבה הרב רועי ז"ק ('הקצאת משאבים ציבוריים' עמ' 343-342, הע' 412).

239. עפ"י תוספתא (נידה פ"ו ה"י).

לדעת ר' יוסי הגלילי, הקרובים פודים אותו לחירות גמורה, ולא חוששים שהם יאשימו אותו במצבו וימנעו מלפדותו. מתחשבים בחשש הזה רק כאשר הרחוקים הם הפודים אותו. ומדבריו משמע שאין כאן טענה עקרונית כלפי אותו אדם שפוטרת מן החובה לפדות אותו, אלא התחשבות בהלך המחשבה (השגוי) של הפודים.<sup>240</sup> ואילו לדעת ר' עקיבא השיקול הוא מעשי. אם אדם יסמוך על קרוביו שיפדו אותו לחירות גמורה, הוא עלול למכור את עצמו פעם נוספת מתוך הסתמכות עליהם, ולכן הורו חכמים לפדות אותו לשעבוד אצל יהודי אחר. חכמים לא חוששים לשיקולים אלו וסוברים שיש לפדות אותו לחירות בכל מקרה. כך פוסק הרמב"ם (הל' עבדים פ"ב ה"ז): "הנמכר לעכו"ם, אם לא השיגה ידו לגאול - קרוביו פודין אותו... ובי"ד כופין את קרוביו לפדותו שלא ייטמע בעכו"ם. לא פדאוהו קרוביו או שאין ידם משגת - מצוה על כל אדם מישראל לפדותו". והוא מסיים: "ובין שפדאוהו קרובים בין שפדאוהו שאר אדם - יצא לחירות".

אולם אין להסיק מכאן שפודים אדם כזה בכל מצב. וכך נאמר במשנה (גיטין מו, ב):  
 המוכר את עצמו ואת בניו לגוי - אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן.

על כך נאמר בגמרא:

אמר רב אסי: והוא שמכר ושנה ושילש.

הנהו בני בי מיכסי דיזפי זוזי מעובדי כוכבים ולא הוה להו למפרעינהו. אתו וקא גרבי להו. אתו לקמיה דרב הונא, אמר להו: מאי איעביד לכו? דתנן: "המוכר את עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו!" אמר ליה ר' אבא: לימדתני רבינו, והוא שמכר ושנה ושילש! אמר ליה: הני מרגל רגילי דעבדי הכי.

וכך פוסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"ג):

מי שמכר עצמו ובניו לעכו"ם או שלוה מהן ושבו אותן או אסרוהו בהלוואתן - פעם ראשונה ושנייה מצוה לפדותן, שלישית אין פודין אותן, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן. ואם בקשוהו להורגו, פודין אותו מידם אפילו אחר כמה פעמים.

מכאן למדנו שאשמתו של המבקש לא פוגמת בחובה לסייע לו, והסיבה לכך שחכמים לא חייבו לפדותו היא ההערכה שלא תהיה בכך תועלת, מאחר שהוחזק למכור את עצמו בכל פעם מחדש. ולכן, אם אותו אדם מת, פודים את בניו.

240. בהלכות פריקה וטעינה מצאנו אצל ר' יוסי הגלילי סברה הפוכה. וכך נאמר במשנה (בבא מציעא פ"ב מ"א): "ר' יוסי הגלילי אומר, אם היה עליו יתר על משאו - אין זקוק לו, שנאמר (שמות כג, ה) 'תחת משאו' - משאו ישיכול לעמוד בו". לדעתו, מאחר שמי שהניח על חמורו משא עודף אשם במצבו, אין מצווה לסייע לו. דעה זו לא נתקבלה להלכה.

בכיוון זה הולך גם החתם סופר (חו"מ סי' קעז):

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

לדעתו, באופן עקרוני ישנה חובה לתת צדקה גם למי שאשם במצבו; אלא שיש מקרה מיוחד שבו הפקיעו חכמים את המצווה, וגם זה לא בכל מקרה. וכך כותב גם המהר"ם מלובלין בתשובה (סי' טו): "ואין טענה לפטור מחויב פדיונו מטעם שהוא פשע בעצמו. שאין פושע בעצמו יותר ממוכר עצמו לעובדי גילולים... וכן אין פושע יותר גדול מההוא גברא דזבין עצמו ללודאיי".<sup>241</sup>

לעומת זאת, מצאנו מי שסובר שאשמתו של האדם במצבו גורעת מן הזכאות שלו ליטול צדקה. וכך כותב המהרש"ל (ים של שלמה קידושין פרק א סי' כח):

ודווקא עבד עברי שמכר את עצמו מפני דוחקו היה ראוי לפדותו; אבל אם גנב מגויים, ורוצים לתלותו בדיניהם - אין מחויבים הקרובים לפדותו, משום פגם משפחה: חדא, דאיהו פושע, ומתחייב בנפשו, גם מה שתולין אותו דינא דמלכותא. ועוד, אין זה פגם משפחה כל כך, מאחר שכבר נפגם בגזר דין התלייה שיצא עליו. ועוד, דאיכא למיחש שמא יגנוב עוד, ויסמוך על הקרובים, כמו שאמרו גבי עבד עברי, דאזל ומזבין נפשיה.<sup>242</sup>

הדברים אמורים במי שהוחזק בכך או בעבריו מועד, ולא במי שנמנע מלדאוג לעצמו מחמת עצלות וכדומה.<sup>243</sup>

ראיה נוספת לכך עולה מן הסוגיה במסכת כתובות (סז, ב), שם מובא סיפור שממנו משמע שצריך לספק לעני הזקוק לכך מנה של בשר, ואפילו "תרגולת פטומה ויין ישן", ובהמשך מובא סיפור מנוגד, שעני אחד ביקש מר' נחמיה "תרגולת פטומה ויין

241. וכך כתב גם הבית מאיר (סי' עח) על חובת הבעל ברפואתה של אשתו: "אם אכלה בפשיעתה דברים המזיקים... עד שחלתה... דעת חכמים בתקנה זו מפני שאישה כל שיש להן של הבעל, העמידו הבעל בחיוב הזה במקום הציבור, שלא תהא מוטלת על הציבור; ומהראוי שכל מקום שפנויה מוטלת על הציבור, אישה שיש לה בעל הוא במקומך". אולם הוא מדבר על אשמה עקיפה ולא על אשמה ישירה.

242. ועי' במה שכתב ב"ש"ש בסוגיא המקבילה בגיטין (פרק ד סי' עב).

243. ניתן להביא לכך ראיה מן הדיון במסכת בבא קמא (ז, א-ב) באדם שיש לו נכסים בשווי של מאתיים זוז, ומאחר שפעל למכור אותם במהירות נוצר מצב שבו הקונים מוכנים לשלם לו תמורתם רק פחות ממאתיים זוז. על כך כותבים בעלי התוס' (שם ע"א ד"ה אי דאייקור): "אף על גב שאינו מוצא ליתן עליהם מאתיים זוז - לא יטול כלל, לפי שגורם לעצמו ופשע, דלא הוי ליה למיעיל ולמיפק אזוזי". גם בהסבר השני של רש"י (שם ע"ב ד"ה אפילו פורתא וד"ה אפילו טובא) יש התחשבות בפשיעתו של המוכר, אם כי באופן שונה מעט. אולם אין מכאן ראיה גמורה, מפני שלא מדובר בעני גמור.



ישן", ומאחר ש"גלגל עמו בעדשים" - מת. ועל כך נאמר שם "איהו הוא דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי". על דברים אלו כותב המאירי (ד"ה היה צריך):

אם היה חולה או חלוש - מעדיפין לו [=נותנים לו מזונות יתרים] עד שיבריא ויתחזק... שאין לך גדר או סדר בהוצאה בפני פיקוח נפש. מעשה באחד שהיו לוקחין לו ליטרא מוח של עופות בכל יום. ומכל מקום, כל שהוא בריא - אפילו הורגל ביותר מדאי, אינו חייב להאכילו אלא על הדרך שהוא מאכיל לעצמו. ודרך הערה ספרו באחד שבא לפני ר' נחמיה... ומת. אמר: אוי לו לזה שנהרג **בפשיעתו**, שלא היה לו להרגיל עצמו להתענג כל כך.

לאור כל זה יש שהלכו בדרכי ביניים:

הרב נפתלי בר אילן, בספרו 'נקדש בצדקה' (סע' ריד-רכ, עמ' 167-173), דן בהרחבה במצוות צדקה כלפי מי שאשם במצבו; ומסקנתו היא, לאחר שאלות רבות שנתרו פתוחות, שאומנם יש כלפיו מצוות צדקה אבל החובה חלשה יותר מאשר כלפי עני אחר. והוא מוסיף (סע' רטז, עמ' 169; סע' רלח-רלט, עמ' 187-188) שנותנים לו צרכים חיוניים. ואילו בספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (סע' רסח, עמ' 1307) הוא כותב על אחריות המדינה: "כל אחד זכאי לפנות, גם מי שאשם בעונו". ולמעשה, כתב לנו לגבי מי שאשם במצבו:

(א) מותר לו ליהנות ממתנות עניים.

(ב) הוא זכאי לפנות; אולם חובה לתת לו רק מינימום שבמינימום כדי שלא ימות, שהרי מצווה להציל גם מתאבד.

הרב רועי ז"ק, בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 344-343) בהסתמך על דברי הרב אבידן (שם), מבחין בין שני מצבים:

בין אדם שאיבד את ממונו בכוונה, המטיל עצמו על הציבור בידועין, שלא יהיה רשאי לקבל כספים מקופת הצדק הציבורית, לבין המקרה הנפוץ יותר, של אדם שהפסיד את כספו בשל טעויות בשיקול הדעת, שחובה לתמוך בו מכספי הצדקה הציבורית.<sup>244</sup>

244. מכאן עולה החשיבות הגדולה שיש בהענקת הדרכה לפרטים ולמשפחות בכל הנוגע להתנהלות כלכלית ראויה. המקור לכך הוא מה שנאמר במשנה (בבא מציעא צב, א): "אבל מלמדין את האדם שלא יהא רעבתן ויהא סותם את הפתח בפניו". וכך נפסק להלכה: רמב"ם (הל' שכירות פי"ב הי"א); שו"ע (חור"מ שלז, א). ומפרש רש"י (ד"ה אבל מלמדיו): "אומרין לו דרך עצה הוגנת". אולם מדברי רבנו יהונתן (מובא בשטמ"ק שם ד"ה מתינתין) משמע שאין מצווה ללמדו וקמ"ל שמוותר ללמדו. מקורה של ההדרכה הזאת, ייתכן שהוא במצוות השבת אבדה (עי' לעיל, שער שני, הע' 378-377). ואף אם לא, יש בכך בוודאי משום גמילות חסדים (ועי' שם, פרק י, 4). חלק מרכזי בזה יכול להיות בשילוב של 'חינוך פינגסי' בתוכנית הלימודים בבתי הספר התיכוניים. זוהי דרך למימוש של 'צדקה ממלכתית' תוך ניצול הסמכויות והאפשרויות הרבות שעומדות לרשותה של המדינה.

ניתן להוסיף לכך עוד סברה, ולהבחין בין קרובי המשפחה לבין קופת הציבור. כאשר אדם מטיל את עצמו על קרוביו, הוא חש מידה רבה של אי נעימות; ואם יעשה זאת פעם נוספת במזיד, הם ידאגו באופן טבעי לגרום לו לחוש כך ביתר עוצמה, גם אם ימלאו את חובתם לעזור לו. לעומת זאת, כאשר מדובר בצדקה הציבורית, ובמיוחד באחריותה של המדינה, תחושה זו של אי נעימות אינה קיימת, או שהיא קיימת במידה מזערית.<sup>245</sup>

### 3. המחלוקת בעני המסרב לעבוד

לאור מה שנכתב לעיל (סעי' 1-2), יש לשאול: האם ישנה חובה לפרנס גם עני שאינו רוצה לעבוד ומבקש להתפרנס מן הצדקה?<sup>246</sup>

הר"א ליכטנשטיין, במאמרו "סעוד תסעוד עמו - השתתפות המקבל בגמילות חסדים" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 84-85) מבאר את צדדי השאלה:

מצד אחד, קיימת מצוות גמילות חסד, עם כל החובה ההלכתית והחייב החברתי שבדבר, התובעים מן הנותן סיוע מכסימלי. מצד שני, דרישה... לצמצום הסעד וחלוקת הנטל.<sup>247</sup>

והוא מעלה לדרישה זו שלושה נימוקים:

ראשית, ככל שמדובר על חלוקת עוגה מוגבלת, נדיבות כלפי פונה אחד באה על חשבון אחר. שיקול זה... יש לו תוקף מיוחד ביחס למערכת **ציבורית** הבנויה על כספי ומאמצי אחרים ותביעות כפייתיות מהם...

שנית, נתינה בלתי מסויגת... עלולה להתנגש עם המגמה היסודית והמרכזית של תוכנית סעד: **שיקום המקבל**...

ולבסוף, שיתוף הנסעד מתחייב **מטובתו** המוסרית לא פחות מאשר מטובתו הפסיכולוגית.<sup>248</sup>

בתשובה לשאלה זו ניתן לדייק מדברי הרמב"ם בפיה"מ (פאה פ"ח מ"ט): "אם **יודע לסחור**, ואפילו לא נשאר לו אלא חמישים זוז - **אסור** לו לקחת ממתנות עניים". ומכאן עולה שמי שיכול להתפרנס בעצמו ממסחר, אסור לו ליטול צדקה אף אם אינו

245. עי' לעיל, פרק ח, 9.

246. בכתבתו של ראש פרק זה נעזרנו רבות במאמרו של הרב עדו רכניץ, "העניים הראויים" ('צהר' לא, עמ' 37-44). ועי' "יסודי הצדקה", קונטרסים, סי' א (עמ' 289-293).

247. ושם (עמ' 82 הע' 4) הוא מעלה את השאלה מה דינו של אדם כזה לנושאים אחרים בהלכה שמבחינים בין עני לעשיר, כמו ערכין או קורבן עולה ויורד.

248. עי' בהרחבה לעיל, פרק ח, 6.

עוסק בכך בפועל.<sup>249</sup> הר"י קאפח, בהערותיו לפירוש המשנה (הע' 46), מדייק ההפך מלשון הרמב"ם בהל' מתנות עניים (פ"ט הי"ג), שכתב: "היו לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם - הרי זה לא יטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני". ומכאן, שאין מתחשבים באפשרות שלו להתפרנס ממסחר במעות אלה, וכל זמן שאינו מתפרנס בפועל, הוא יכול לקבל מתנות עניים. אולם ייתכן, שמאחר שדרכו של הרמב"ם בהלכות היא להשתמש בלשונם של המקורות שעליהם הוא מסתמך, אין לדייק כך מדבריו; ולהפך, יש ללמוד מלשונו בפירוש המשנה שזוהי דעתו האמיתית, ומי שיש ביכולתו להתפרנס מיגיע כפיו אסור לו ליטול צדקה ומתנות עניים.<sup>250</sup>

עוד כתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הי"ט): "כל מי שאינו צריך ליטול ומרמה את העם ונוטל - אינו מת מן הזקנה עד שיצטרך לבריות"<sup>251</sup> על כך כתבו הר"א ליכטנשטיין (שם, עמ' 86) והרב יהודה זולדן ('שבות יהודה וישראל' עמ' 450), שלא מסתבר שהרמב"ם מגנה כאן עשיר גמור שנוטל צדקה, שכן אדם זה גוזל ממש את העניים; אלא את מי שמסוגל לעבוד ובוחר להתפרנס מן הצדקה במקום מיגיע כפיו.<sup>252</sup>

סברה זו, שאין מצוות צדקה כלפי מי שבוחר שלא לעבוד, עולה גם מדברי הרשב"א (בתשובה ח"ב סי' שצא). הוא דן שם בחובת האב לפרנס את ילדיו הקטנים, וכותב שעל האב לפרנס את בנו רק אם הוא בגיל שבו אין לו שום אפשרות לעבוד כדי לפרנס את עצמו. וכך הוא כותב:

ושלושה זמנים יש:

כשהבן גדול ויכול להשתדל - אין האב חייב לאזנו כלל...

וכל שהוא קטן, כבר שבע כבר תמני... כופין אותו בכפיית אסיתא ומכריזין עליו... לפי שאין הבן עדיין יודע להשתדל.

וכשהוא קטן קטנים, כופין אותו בבית דין לפי שאין לו [=אמצעים משלו] ואינו יכול להשתדל כלל.

ומכאן שאין חובה לתת צדקה למי שיכול להתפרנס מיגיע כפיו. וקל וחומר שלא גובים בכפייה לשם כך; והדבר משליך במיוחד על הצדקה הציבורית.

בדומה לכך דן הדרישה (אה"ע סי' עא ס"ק ג) בחובת האב לפרנס את בנו הגדול:

דוודאי אם ידוע שהבן או קרוביו אי אפשר להתפרנס ממעשה ידיהן - אזי צריכין להאכילן שלא ימותו ברעב, אלא ד"עד שיגדלו" - מסתמא אין להם שום עסק ומשא ומתן, משום הכי כופין אותו שיפרנסם. משא"כ לאחר שיגדלו, יכול

249. כך נכתב ב"ד דוד" (זינצהיים, פאה שם).

250. כך כתב טו"ר שלמה לוי במאמרו "מתן צדקה לעני שמסוגל להתפרנס" (תחומין' כט, עמ' 61-60).

251. וכך נפסק גם בשו"ע, יו"ד רנה, ב.

252. ראה נוספת לכך שזוהי דעת הרמב"ם, תובא לקמן בשם הרב יהודה עמיחי.

האב למימר שיתפרנסו ממעשה ידיהן או ישאלו על הפתחים. אבל אם ידוע שאי אפשר להן להתפרנס בשום צד - על זה קאמר... שהאב מחויב יותר משאר עשירים או קופה של צדקה.<sup>253</sup>

ואם אפילו האב פטור מלפרנס את בנו שאינו רוצה לעבוד, קל וחומר שאנשים אחרים אינם מצווים לפרנס את מי שבוחר שלא לצאת לעבודה.

כמו כן עולה לכאורה מדברי המשנה בדין פריקה וטעינה (בבא מציעא לב, א):

הלך וישב לו, ואמר: הואיל ועליך מצוה, אם רצונך לפרוק פרוק - פטור. שנאמר (שמות כג, ה): "עמו". אם היה זקן או חולה - חייב.

וכך נפסק להלכה (רמב"ם הל' רוצח ושמירת נפש פי"ג ה"ח; שו"ע חו"מ רעב, ז). ומכאן שאין חובה לסייע למי שבוחר שלא להתאמץ ומעדיף להטיל את עצמו על הזולת. וכך כותב הכלי יקר (שם):

"וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו". לומר לך, דווקא שרוצה להיות עמך במלאכתו ורוצה להקים עמך - אז אתה מחויב לסייע לו; אבל אם יושב לו ואומר, הואיל ועליך מוטל הדבר חייב אתה להקים לבד - על כן אמר "וחדלת מעזוב לו". כי מילת 'לו', אין במשמעותו 'עמו', כי מותר לך לחדול מלעזוב לו כשאנו רוצה להיות עמך במלאכתו.

ומכאן תשובה על מקצת עניינים בני עמנו המטילים את עצמם על הציבור ואינם רוצים לעשות בשום מלאכה אף אם בידם לעשות באיזו מלאכה או איזה דבר אחר אשר בו יכולין להביא שבר רעבון ביתם, וקוראים תגר אם אין נותנים להם די מחסורם; כי דבר זה לא ציווה ה', כי אם "עזוב תעזוב עמו", "הקם תקים עמו" (דברים כב, ד). כי העניי יעשה כל אשר ימצא בכוחו לעשות; ואם בכל זה לא תשיג ידו, אז חייב כל איש מישראל לסעודו ולחזקו וליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו, ו"עזוב תעזוב - אפילו עד מאה פעמים".<sup>254</sup>

הרב יהודה עמיחי, במאמרו "מתנות עניים וצדקה לעני שאינו מוכן לעבוד", פרק ה (יחזי אחיך עמך' עמ' 157-156), מביא ראיה נוספת ברוח זו מדברי הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א):

253. על פי אותו עיקרון, מסתפק הדרישה ביחס לחובת האב לפרנס את בתו: "מדכתב [=הרמב"ם] 'לעולם' - משמע אפילו לאחר שכבר גדלה. והיינו טעמא משום דשם בבת איירי, ודרך הבנות להיות כל כבודן פנימה; משום הכי מחויב לפרנסה דרך צדקה יותר, אפילו לאחר שגדלה... ומיהו אינו מוכרח [=שחייב לפרנס אותה גם כשהיא גדולה], די"ל מ"ש [=הרמב"ם] 'לעולם' גם כן א"אצל אמה' קאי [=שמגדלת אותה כשהיא קטנה]; ולא שיהא האב מחויב לפרנסה לעולם, אלא לאחר שתתגדל תתפרנס ממעשה ידיה והיא אצל אמה, ודו"ק". ועיי' בית שמואל (ס"ק ג); ב"ח (קונ"א, ד"ה אבל מי).

254. על פי משנה (בבא מציעא פ"ב מ"י); תוספתא (פ"ב הכ"ד).

מצוות עשה ליתן צדקה לעניים... שנאמר: "פתוח תפתח את ירך לו", ונאמר: "והחזקת בו, גר ותושב וחי עמך", ונאמר: "וחי אחיך עמך".

בהסבר לכך שהרמב"ם מביא שלושה פסוקים למצווה זו, כותב הרב עמיחי:

נראה שהרמב"ם בא ללמדנו את הדין ש...הצדקה היא 'עמך'. כאשר העני הוא עמך ומשתדל כמוך, חלה עליך מצוות צדקה, אולם אם אין העני משתדל כמוך, מניח ואומר: "עליך לפרנסני" - לא חלה חובה על ישראל להשלים לו כדי מחסורו.

הר"א ליכטנשטיין, במאמרו הנ"ל (עמ' 84-83), מעיר שהמאירי (קידושין ח, ב ד"ה היה) מסתפק בשאלה זו כשהוא דן בחובה להציל אישה שכלב רודף אחריה לנושכה, באמצעות הבאת כיכר לחם לכלב כדי שיעזוב את האישה:

ודבר זה, כשהיא רוצה להחזיר לו דמי הכיכר; שאם לא כן אינו חייב להצילה... ויש אומרים... כל שבעל הממון שם חייב להצילו, אף על מנת שלא ליטול ממנו מה שהפסיד בהצלתו... והוא שאמרו במצוות פריקה (בבא מציעא לב, א-ב): "ישב והלך לו ואמר לו, הואיל ועליך מצוה אם רצית לפרוק פרוק - פטור, שנאמר: 'עמו' (דברים כב, ד)". טעמא דכתוב 'עמו', הא לאו הכי חייב בכך.

ואף כשתמצא לומר, שאף אם לא כתב 'עמו' כך הוא הדין, אפשר שזה הוא מפני שאף הניזוק יכול לסייע עמו, וכל שאינו מסייע אין לאחרים חובה בהצלת ממונו יותר ממנו.

ועוד, שאין שם אלא הצלת ממון; אבל זה שיש בו הצלת גוף ושאין הוא עצמו יכול להציל - הרי זה חייב להציל אף בפסידא.

המאירי מסתפק אם הדין שנאמר בפריקה וטעינה, שאין חובה לעזור למי שאינו פועל בעצמו, חל גם על דברים אחרים, כמו הצלה מסכנה. ומכאן מסיק הר"א ליכטנשטיין שספק זה קיים גם בצדקה.

שאלת חיוב צדקה כלפי מי שיכול לעבוד נידונה בהרחבה בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קסו):

אין חילוק בין מי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס למי שאין לו מעות בעין ויכול להתפרנס ממקום אחר ממלאכה או אומנות או סחורה. שאם יעלה בדעת שכל מי שאין לו מאתיים אזו בעין ויכול להרוויח מזונותיו במלאכה... יתפרנס מן הצדקה - אין ספק שהיה זה מן הנמנע, שרבו מאוד האנשים שאין להם מעות בעין והם בעלי מלאכה או דבר אחר שיתפרנסו מן העשירים, ולא היה הקומץ

משביע את הארי...<sup>255</sup> וידוע שבזמן הזה יש אנשים בעלי מלאכה או דבר אחר ומתפרנסים בדוחק, ואין מטילים עצמם על הציבור ולא על קרוביהם.

הוא מוסיף ודן במקרים שונים שמסופר עליהם בגמרא:

ודאי דלא מיירי אלא במי שהורגל ואין לו יכולת עתה בשום צד למצוא הרגלו ולימודו ואפשר יסתכן - על זה אמרה תורה (דברים טו, ח): "אשר יחסר לו"; לא על מי שאבותיו ואחיו וארץ מולדתו רגילים להתפרנס מטורחם ועמלם ויגיע כפיהם, והוא רוצה להתנהג מעונג בלתי עמל. דאין זה נקרא "יחסר לו", כי הוא מחסר את עצמו, ושאיש כזה אין על הציבור מוטל לפרנסו ולא על קרוביו, הוי כמי שיש לו ואינו רוצה להתפרנס משלו, שאין נזקקין לו.

דברים חריפים יותר כותב ר' יהודה החסיד (ספר חסידים סי' א'לה):

אם תראה איש שיכול ללמוד והוא מבין וסופר שיכול לכתוב ואינם רוצים ללמוד ולכתוב - אם תתן להם צדקה קורא אני עליהם (ישעיהו ה, ז) "לצדקה והנה צעקה", שנאמר (שם כז, יא): "כי לא עם בינות הוא, על כן לא ירחמנו עושהו ויוצרו לא יחוננו".

ולדעתו יש אפילו צד של איסור בנתינת צדקה למי שמסרב לעבוד.

כך כותב גם הרש"ר הירש (ויקרא כה, לה):

"ידו עמך" - עד כה יהיה שווה עמך בידו הפועלת; והחזקת בו - בכך תחזיק בו, תקיים את "ידו עמך". משום כך ביארו בתורת כוהנים כאן (ה, א): "...יכול אפילו אתה מפסידו לתרבות רעה (של עצלות - מחמת התמיכות החוזרות ונשנות)?<sup>256</sup> ת"ל: עמך" (מבחינת המובן הרי 'עמך' מתייחס גם אל 'החזקת בו': והחזקת בו עמך). - עמך בעצמאות של פעילות מפרנסת; עליך לתמוך בו כך, שיהיה "עמך" גם מבחינה מוסרית.<sup>257</sup>

255. המהרשד"ם מביא ראייה ממה שמסופר בגמרא (ביצה לב, ב): "שבתאי בר מרינוס אקלע לבבל. בעא מנייהו עסקא - ולא יהבו ליה. מזוני מיון - נמי לא זינוהו". קודם הוא ביקש להתפרנס מעסקה, ורק לאחר שסירבו לבקשתו, ביקש מהם מזונות.

256. הר"ש, בפירושו לתו"כ (ד"ה יכול) מביא שני הסברים למילים "מפסידו לתרבות רעה", ושניהם קשורים דווקא לעבירות ולא לרשלנות גרידא. ועי' שו"ע (יר"ד רנא, א-ב).

257. טו"ר שלמה לוי כותב במאמרו "מתן צדקה לעני שמסוגל להתפרנס" (תחומין' כט, עמ' 62) בשם אביו, הרב פרופ' יהודה לוי, שיייתכן שמי שנותן צדקה למי שבוחר שלא לסייע לעצמו, עובר על "לפני עיוור לא תתן מכשול", מפני שבכך הוא מחזק בו מידות מקולקלות של עצלות וטפילות ומונע ממנו לחזור בתשובה על כך. בדברים אלו הוא מסתמך על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ג), שכתב: "אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה... אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו... ומרדפת הממון והכבוד... וכיוצא בהן; מן הכול צריך לחזור בתשובה. ואלו העוונות קשים מאותן שיש בהן מעשה; שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהם. וכן הוא אומר (ישעיהו נה, ז), 'עזוב רשע [דרכו ואיש אוון מחשבותיו]'".

ומכאן שלא חייבים לתת צדקה למי שבכוחו להתפרנס מיגיע כפיו. וכך כותב הרב יעקב אריאל, במאמרו "ויכון בחסד כסאך", פרק ח ('וחי אחיך עמך' עמ' 23-22): "נראה לענ"ד שאין חובה לתת צדקה למי שאינו מוכן לעבוד".<sup>258</sup>

לדעה הסוברת שאין מצוות צדקה כלפי מי שאינו רוצה לעבוד, ניתן להביא שני נימוקים:

א. נתינה זו אינה מביאה תועלת, ולהפך, לפעמים היא אף מזיקה לעני בכך שהיא מעודדת אותו שלא לקחת אחריות על עצמו.

ב. מי שלא מוכן לעבוד הוא זה שאשם במצבו, ולא הוגן להטיל על הציבור חובה לסייע לו. שאלה זו נידונה לעיל (סע' 2), ושם הסקנו שברמה העקרונית הוא ראוי לסייע. אולם יש מקום להבחין בינו לבין מי שמסרב לעבוד. האשמה של העני במצבו היא תוצאה של מעשה שנעשה בעבר, כאשר בהווה אין לו יכולת להתפרנס בלי עזרה. לעומת זאת בנד"ד, הסירוב לעבוד מתקיים בהווה, ואם אותו אדם יכול למצוא עבודה מפרנסת בטווח המייד, מסתבר שאין לראותו כלל כעני.

לעומת כל זה, נאמר במדרש (ויקרא רבה לד, ד):

"עשיר ורש [נפגשו, עושה כולם ה']" (משלי כב, ב). "עשיר" - זה שעשיר בנכסים, "ורש" - זה שְׁרָשׁ בנכסים. עמד רש עם העשיר. אמר לו: תן לי מצוה [=צדקה], ולא נתן לו, "עושה כולם ה'" - מי שעשה זה עני יכול לעשותו עשיר, ומי שעשה לזה עשיר יכול לעשותו עני.

אמר העשיר לאותו העני: לית את אזיל לעי ונגיס? חמי שקיין חמי כרעין חמי כרסון חמי קפרן [=אין אתה הולך ויגע ואוכל! ראו רגליו! ראו כרסו! ראו בשרו של אותו אדם!] אמר לו הקב"ה [=לעשיר]: לא דייך שלא נתת לו משלך מאומה, אלא במה שנתתי לו אתה מכניס לו עין רעה?! לפיכך (קהלת ה, יג): "והוליד בן ואין בידו מאומה" - מן כל מה דהוות ליה לא ישבוק לבריה ונסיב מומא לנפשיה [=מכל מה שיש לו לא ישאיר לבנו, ויקח מום לעצמו]. לפיכך משה מזהיר את ישראל (ויקרא כה, לה): "וכי ימוך אחיך".

וכך כותב הסמ"ק (מצווה כ):

"ולא תאמץ [את לבבך מאחיק האביון]" (דברים טו, ז) - שלא יאמר: מה לנו לסייע לפלוני? אם היה רוצה היה מרוויח יותר מצרכו! תלמוד לומר: "לא תאמץ", שאפילו אתה נותן מהמחשבה הזאת אתה עובר ב"לא תאמץ".

258. וכן נקטו גם בעל ההפלאה (קוני"א, הל' כתובות עא, ב); שו"ת ישכיל עבדי (ח"ד אה"ע סי' טו סע' ג אות ז); שו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג - אה"ע סי' י אות ז). וכך נכתב גם בתקנות קהילת מנטובה ('תולדות היהדות', ח"ב עמ' 378).

כך כותב גם ר' משה אלשיך (דברים טו, ט):

עוד יתכן במה שאמרו בזה הלשון "ורעה עינך באחיך" - שהוא, כי דרך היצר הרע, שלא בלבד ימנעך מלתת, כי אם גם להטיל בעצמו ובשרו עין רעה כמתאנח על מה שיתן לו. כי הלא תאמר, הלא אביון זה בריא ושלם בגופו... ולמה לא יעשה מלאכה או ישכיר עצמו כפועל, ובזעת אפו יאכל לחם? וזהו אומרו "ורעה עינך באחיך האביון", שהוא בו בעצמו. ומי יתן והיית מטיל בו עין הרע והיית נותן לו צדקה, אך יהיה יותר רע כי גם "ולא תתן לו", שהם שתיים רעות כאחת, וזהו "ורעה עינך כו' ולא תתן לו".

וכך מסיק גם הנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' ס), כשהוא דן האם מותר לאישה נשואה ללקוט מתנות עניים:

ואין לומר דנכפיה לה לעשות מלאכה ולהתפרנס ממעשה ידיה... אז מנין לנו דכופין לעשות מלאכה כדי שלא יצטרך לצדקה? אלא שיש לנו לדייק מהא דיש בידו נ' זוז והוא נושא ונותן [=בהן], והוא דבעינן דווקא שיהא משלו, דמשמע דאין כופין לישא וליתן במעות של אחרים, אף שנותנים לו על שנה תמימה. אלא צ"ל דכל שיש לו מזונות ברור כעת, רק על להבא צריך להכין - על זה אומרים שיתהפך באזי; אבל כל שאין לו אף על היום אלא במלאכה, אין אנו מכריחים אותו לזה. וא"כ באישה שכעת יש לה מזונות ברורים כופין אותה לעשות מלאכה... אבל גם זה אין מוכרח, דוודאי אף שיש לו חמישים זוז ואינו נושא ונותן [=בהן] אלא שהוא פועל - יכול ללקוט... אלא טעם דנושא ונותן היינו משום דוודאי לא יעשה מעותיו אנפרות ויפסיד עסקו. אבל מלאכה לחוד, אפשר דלא ירצה לעשות; וא"כ אישה נמי מותרת.

ולדעתו, עני אינו חייב לעבוד, ואין ללחוץ עליו לעבוד כדי שלא יזדקק לצדקה.

בשאלה זו עוסק גם ר' אליהו הכהן מאיזמיר בספר 'מעיל צדקה' (סי' קצו):

מאמר "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא" (מועד קטן כח, ב), דכתיב (ברכות ז, א): "וחנותי את אשר אחון" (שמות לג, יט) - אע"פ שאינו הגון". נלמד מכאן דכל הפושט ידו ליטול נותנין לו, ואין ראייה אם הוא בריא ראוי למלאכה, משום שאין מזלו מסייעו להרוויח אע"פ שיטרח כל היום.<sup>259</sup>

דבריו אינם מבוססים על הלכות צדקה אלא על המצווה ללכת בדרכיו של הקב"ה.<sup>260</sup> כשם שהקב"ה מעניק גם לאדם שאינו מתאמץ בעצמו, מכוחה של מידת הרחמים, כך מצופה גם מאתנו לנהוג. והדברים אמורים גם אם נניח שאין בכך חובה הלכתית.

259. על כך מעיר הר"א ליכטנשטיין במאמרו הנ"ל (עמ' 90): "עם זאת, יש מקום להפלות בין היגע ואינו מוצא לבין מי שיושב בחיבוק ידיים... העיקרון - שכנראה המעיל צדקה קיבל - שסירוב לנצל כושר עצמי ממעט חובת אחרים לעשות צדקה וחסד".

260. רמב"ם (ספר המצוות, מ"ע ח; הל' דעות פ"א ה"ו).



הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סע' רכג עמ' 176-175) לומד מדברי הסמ"ק שחובה לתת צדקה גם למי שמסוגל לעבוד. אולם בהמשך הדברים (סע' רכז, עמ' 178-177) הוא מיישב את המקורות השונים ואומר שייטכן שהמדרש והסמ"ק מבקרים רק "הוראת היתר" שגויה של הנותן, שמאשים את העני בעצלות כאשר הדבר אינו נכון או שלא נבדק כראוי; אבל במקום שבו התברר שאכן אותו אדם מסוגל לעבוד ובוחר להימנע מכך, אין חובה לתת לו.<sup>261</sup>

מה כל זה אומר על המדיניות החברתית הראויה ברמה הממלכתית?

על כך כתב הרב שמואל טוביה שטרן בדיון על הצעת החוקה למדינת ישראל ('חוקת עולם' ח"ב עמ' 386):

יש חוב על הממשלה... להשים מיסים על העם אשר ממנה תינתן צדקה לעניים, לזקנים ולחולים, ולכל אלו שאין בידם לפרנס עצמם בלי עזר.

ולדעתו, מי שיכול להתפרנס בעצמו מיגיע כפיו, אין חובה על המדינה לסייע לו.

וכך כתב גם הרב יעקב אריאל במאמרו "המדינה והקורונה", פרק י ('מכת מדינה' עמ' 24):

אנו עומדים בפני משבר כלכלי קשה. על המדינה כמדינת חסד לדאוג לכך שלא יישאר אזרח ללא קיום מינימאלי. אולם חסד אין פירושו ניוון הנזקקים להרגילים לאכול לחם חסד בלבד, אלא אם כן הם אינם מסוגלים לפרנס את עצמם בשום צורה. מה גם שמשאבי המדינה מוגבלים, והיא אינה מסוגלת לפרנס במשך זמן ארוך את כולם.<sup>262</sup>

#### 4. דרכי ביניים ביחס למסרב לעבוד

לאחר שהבאנו 'שני כתובים המכחישים זה את זה' נביא כאן את דעת הביניים, שהיא בבחינת 'יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם'.

החתם סופר מתייחס לשאלת הצדקה במי שאינו רוצה לעבוד בשתי תשובות. תשובה אחת ('ו"ד סי' רכט) עוסקת בחובת הבן לפרנס את אביו:

בתורת כיבוד, דווקא כי לית ליה לאב ולא מצי להתפרנס כלל ממעשי ידיו; אבל כל זמן שיכול להתפרנס ממעשי ידיו, לאו כל כמיניה להטיל עצמו על בניו.

261. וכך כתב גם טו"ר שלמה לוי במאמרו "מתן צדקה לעני שמסוגל להתפרנס" ('תחומין' כט, עמ' 62).  
 262. מסקנה זו תומכת במדיניות שננקטה על ידי ממשלת ישראל בין השנים תשס"ד-תשס"ז. היא נקראה בשם 'תוכנית מהל"ב' (מהבטחת הכנסה לתעסוקה בטוחה). והיא מוכרת יותר בשמה הבלתי רשמי, 'תוכנית ויסקונסין', על שם מדינה בארה"ב שנקטה במדיניות דומה. הרעיון היה להתנות קבלה של קצבת 'הבטחת הכנסה' בכניסה לתהליך של הכשרה מקצועית והשתלבות בעבודה. התוכנית הזאת בוטלה בארץ לאחר שספגה ביקורת ציבורית קשה. אולם נראה שהביקורת נבעה בעיקר מריבוי של כשלים מעשיים מהתנגדות אידיאולוגית עקרונית, אך הרעיון עצמו הוא נכון - הן מסיבות ערכיות, הן מסיבות מעשיות.

ומכאן שמי שאינו רוצה לעבוד לא מקבל צדקה.

תשובה אחרת (ח"מ ס"י קכז) עוסקת במי שציווה את נכסיו לקרוביו העניים:

שיש מהקרובים שמפרנסים עצמם כל יום מיד לפה אבל אין להם קרן קצוב...  
דבר פשוט הוא שהם בכלל עניים שאפילו מגבאי צדקה היו מותרים ליטול.

ומכאן שגם מי שעובד, כל זמן שאין לו פרנסה יציבה, מותר לו לקבל כספי צדקה.

גם מדברי הנצי"ב (שו"ת משיב דבר ח"ב סי' ס) שהובאו לעיל (סעי' 3) עולה הבחנה בין מי שיש לו פרנסה יציבה לבין מי שאין לו, אולם באופן שונה מדברי החתם סופר. לדעתו, מי שאין לו פרנסה יציבה מעבודה אינו מחויב לעבוד בעבודה מזדמנת כדי שלא ייאלץ להתפרנס מן הצדקה; אולם מי שיש לו עבודה יציבה מחויב לעבוד כדי לפרנס את עצמו. מדבריו מסיק גינו, הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סעי' קסו-קסט עמ' 136-137), שגם מי שעובד, אבל אין לו יציבות תעסוקתית מלאה - נחשב ל'עני', מפני שבכל עת הוא עלול להפסיק לעבוד.

בין הפוסקים בדורנו עלו דרכי ביניים נוספות.

הרז"נ גולדברג הורה לארגון הצדקה 'יד לידיד':<sup>263</sup>

צריכים לעזור יותר למי שמשתדל להצטמצם ולא להזדקק לצדקה, ולעזור בצורה פחותה למי שאינו מצטמצם בהוצאותיו ואינו נוקט בצעדים הנדרשים כדי שלא יזדקק לצדקה או כדי שיזדקק לה פחות.

בדומה לכך כתב גם הרב אלחנן פרץ ('מעשה הצדקה', עמ' כה הע' 2), שמי שאינו מוכן לעבוד, אומנם אינו נחשב 'עני', אבל "נכון לפרנסו מעט".

אפשרות דומה העלה הרב נפתלי בר אילן ('נקדש בצדקה' סעי' רכז-רכט, עמ' 178-177), שיייתכן שעני שאינו מסוגל לעבוד, נותנים לו פרנסה ברווח, ואילו לעני עצלן נותנים רק צרכים חיוניים.<sup>264</sup> ובספרו 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (ח"ג סעי' רסא, עמ' 1279 הע' 40) הוא כותב בהמשך לדבריו בספר 'נקדש בצדקה':

...החיוב לתת צדקה לעצלן שאינו רוצה לעבוד פחות גדול מלתת לעני שאינו יכול לעבוד. אף יש מקום לשקול קבלת תקנה שתמנע מעניים המסוגלים לצאת לעבודה מלהטיל את עצמם על הציבור.

263. מובא במאמרו הנ"ל של טו"ר שלמה לוי (עמ' 62).

264. כך הוא כותב ('נקדש בצדקה' סעי' ריא, עמ' 165-166 והע' 4) עפ"י ערוה"ש (י"ד רגג, יז), על עשיר שמרעיב את עצמו. בסעי' רטז (עמ' 169) הוא לומד מכאן על מי ש"מאבד כל ממונו", שאף ש"אין מרחמין עליו", נותנים לו צרכים חיוניים כדי שלא ימות.

בהמשך הדברים (סעי' רכט, עמ' 178-180) הוא משאיר רשימה של שאלות פתוחות. שאלות דומות הוא מעלה גם קודם לכן (סעי' ריז-ריט, עמ' 170-172) בעניין מי שהפקיר את כל נכסיו, ולאחר מכן (סעי' רלב, עמ' 182) הוא כותב שאם העני מוצא רק עבודה המשפילה אותו, יש לסייע לו כדי למנוע ממנו את הבושה ואת הביזיון הכרוכים בה. עיקרון זה נכתב גם במאמרו "מתן צדקה לעני שאינו רוצה לעבוד", פרק ג ('מורשה' ו, עמ' 111-112).

ולמעשה, כתב לנו כך:

התפיסה הכוללת היא שצרכים לשקול באילו אמצעים ניתן לנקוט כדי שמי שמסוגל לעבוד לא יטיל את עצמו על הציבור. יחד עם זאת צרכים להיזהר ולא למנוע עזרה מלאה ממי שבאמת אינו מסוגל לעבוד. ואם יש ספק בדבר, יש לתת לו צדקה בהיקף מלא.

הרב יהודה עמיחי כותב במאמרו "מתנות עניים וצדקה לעני שאינו מוכן לעבוד", פרק ט (יוחי אחיך עמך, עמ' 159), שיש לספק לאדם כזה צרכים בסיסיים, אך אין חובה לתת לו 'די מחסורו'.<sup>265</sup>

הרב יהודה זולדן כותב בסיכום מאמרו "שלא יצטרך לבריות - מתמיכה למעגל העבודה" ('שבות יהודה וישראל', עמ' 451):

נתינת כסף לצדקה היא... לא האפשרות המועדפת כשניתן להגיע לשיתוף פעולה עם האדם הנמצא במצוקה כלכלית ולמצוא מסגרת בה הוא יוכל לעבוד ולהתפרנס, ולעמוד על רגליו בכוחות עצמו... יש לאפשר לו להשתקם בכבוד. הדרישה היא גם מהאדם הנזקק. מוטל עליו להשתדל ולעשות ככל יכולתו להתפרנס בכוחות עצמו ולא להצטרך לבריות. רק כשאין לו ברירה... אזי הוא רשאי... ליטול צדקה.

אולם הוא אינו קובע שאין מצווה לסייע למי שיכול לעבוד ונמנע מכך.

הרב עדו רכניץ כותב במסקנת מאמרו "העניים הראויים" ('צהר' לא, עמ' 40), לאחר שהוא מביא את המקורות השונים:

הדברים שהובאו עד כה מכילים אמירה ערכית מורכבת: מחד גיסא, אדם היכול להתפרנס מיגיע כפיו ובוחר בבטלה אינו זכאי לצדקה; ומאידך גיסא, ישנה הגדרה אישית וגמישה לאותה "יכולת" לעבוד.

הרחיב על כך הר"א ליכטנשטיין במאמרו הנ"ל (עמ' 90-86). בראשית הדברים הוא דן ביסודה של מצוות גמילות חסדים, שיש לה שני מקורות:

האחד, יסוד מצוות בין אדם לחבירו... "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח)... המקור השני הוא אחד ממוקדי מצוות שבין אדם למקום - "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט)...

מצד "ואהבת לרעך כמוך", לא סביר לחייב אדם שיעשה למען חברו מה שאין הלה מתאמץ לעשות עבור עצמו... ברם, מחייב ההידמות אינו תלוי בשום גורם אחר, שכן חסדי הבורא בלתי מותנים. הפתגם האנגלי אומנם קובע... "הקב"ה מסייע למסייעים לעצמם"... אך לא כן השקפת היהדות... אין היא

265. סברה זו - להבחין בין צרכים מינימליים לבין 'די מחסורו' - נכתבה גם בספר 'נקדש בצדקה' (סע' ריז, עמ' 172-169), על פי דברי הרמב"ם (הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ג).

מתנה סייעתא דשמיא בתרומת האדם. "וחנותי את אשר אחון - אף על פי שאינו הגון..." (ברכות ז, א).

הוא מוסיף:

לגמילות חסדים על רקע אהבת רַע יסוד בין אישי... מתוך כך סביר להתנות חיוב צד אחד בהתנהגות חברו. אך גמילות חסדים הנעוצה בהליכה בדרכי הקב"ה אינה מושתתת, בשורשה ומקורה, באיקה לאדם אחר. היא מהווה אתגר מוסרי ודתי אישי אשר לגביו הזולת אינו אלא כר פעולה... ממילא, אין רשלנות הנסעך שוללת חובת הסועד...

על פי תפיסה זו, אכן קיים חיוב לסעוד לנחשלים שאינם משתפים פעולה כמיטב יכולתם. אך העובדה שחיוב זה מתבסס על אחד ממחייבי גמילות חסדים יש בה כדי להקהות את חודו. אומנם מצד אחד, למחייב ההידמות, היקף יותר רחב... אבל, מצד שני, תוקפו גם פחות ברור ומשעבד... במסגרת זו, המוקד הוא אישיות הסועד... ולא צורך המקבל.

מתוך כך הוא מסיק:

לצמצום זה... ניתן להוסיף מגבלה שנייה... אפשר לחלק בין שתי רמות כושר. באחת, אדם נמצא במצוקה... אלא שהוא מסוגל... להשתקם בעצמו... לגביו, יש מקום לדון... ברם, מעבר לגבול מסוים, חילוץ הנצרך עלול להיות כל כך בהישג ידו, עד שלא ניתן לכנות מצבו כמצוקה.

ולכן:

מסקנה שיש מקום לכלול סעד למתרשלים במצוות גמילות חסדים, אין פירושה שיש להושיטו... באותה מידה, בכל מקרה... ברור שמידת כושר הנסעך צריכה להשפיע על החובה לסייעו. ככל שהמשימה אפשרית יותר, החובה מצטמצמת - הן מפני שהמקבל פחות זקוק והן מפני שאחריותו, במובן של עול ואשמה יחד, גדולה יותר...

יש לצמצם או לבטל סיוע ל"עצלני סעד" מפני שהוא עלול לעודד גישה אנטי חברתית או לערער כושר תפקוד. מאזוית יהודית היא רוויית תוכן מוסרי ברור... בתנאים מסוימים, טובתו הרוחנית של הנסעך, בלי להתחשב במגבלות הנותן, דורשת הפסקת חסד העלול להניב שחיתות; והיא ראויה לעדיפות.

והוא מוסיף עוד שיקול:

ככל שהמצוקה גדולה יותר - ובעיקר, מסוכנת יותר - אפשרות מניעת סעד מצטמקת... אם יעמוד בסכנת חיים ממש, אין להעלות על הדעת שניתן לו להידרדר מפני שדמיו בראשו.<sup>266</sup>

266. הוא מבסס את השיקול הזה על החובה להציל גם מתאבדים (עי' נשמת אברהם או"ח סי' שכח ס"ק ו ד"ה איבוד לדעת) ועל דברי המאירי שהובאו לעיל (סע' 3).

בסוף המאמר, לאחר שהוא מביא את מכלול הפרמטרים להרחבה או צמצום של הסיוע למי שמסרב לעבוד, הוא מסכם:

אין גורמים אלה... מיתרגמים לפתרונות מדויקים לבעיית סעד למתושלים. הם אומנם מתווים כיוון... המאמץ לעודד רגישות מכאן ואחריות מכאן, לטפח מוסר עבודה ומוסר חסד כאחת, לאחוז בצדק ובצדקה גם יחד, משקף את מסכת ערכיה [=של ההלכה].<sup>267</sup>

בשולי דברי הר"א ליכטנשטיין, יש להעיר על הצורך להבחין בין הצדקה הפרטית לבין הציבורית, ובעיקר הממלכתית. ממד הנדיבות, הנובע ממצוות "והלכת בדרכיו" נוגע לדעתו, באופן פשוט, רק ברמת הפרט ולא ברמה הציבורית.<sup>268</sup> המדינה, המהווה יישות מופשטת - אינה אנושית ואינה יכולה להיות בעלת מידות טובות, ולכל היותר מצופה ממנה לתת ביטוי למידותיהם הטובות של אזרחיה. השיקולים של המערכת הציבורית בכלל, ושל הממלכתית בפרט, הם שיקולים של יעילות; וככל שהמחיר - האישי והציבורי - שיש בהענקת סיוע למי שמסרב לעבוד ברור יותר, כך שיקולים אלה מכוונים לצמצום אותו יותר. לכך יש להוסיף את העובדה שבתקציב המדינה, תקציבי הרווחה מוגבלים, וכל סיוע שיינתן למי שמסרב לעבוד יבוא על חשבון מי שאינו יכול לעבוד. לעומת זאת, כאשר מדובר בצדקה האישית, יש משקל הרבה יותר גדול למידת הנדיבות של האדם, וככל שהוא נדיב יותר, הוא יכול להגדיל יותר את סכום הצדקה שהוא נותן. מכאן עולה שהערך המוסרי שיש בנתינה גם למי שנמנע מלעזור לעצמו קיים בעיקר בצדקה האישית, בעוד שבצדקה הממלכתית הוא נמוך לאין ערוך ומוגבל למקרים קיצוניים בלבד.

ככיוון דומה הולך הרב רועי ז"ק. בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 339-338) הוא מסכם את המקורות השונים וכותב שהנטייה ברובם היא שאין חובה לתת צדקה למי שמסרב לעבוד,<sup>269</sup> ומסיק:

נראה כי הדבר לא יצא מידי מחלוקת. לפיכך, אדם המסוגל לעבוד ואינו עובד יידחה בקבלת כספים מקופת הצדקה הציבורית מול עניים שאים מסוגלים לעבוד, שכן אין ספק מוציא מידי ודאי.

<sup>267</sup> טו"ר שלמה לוי כותב במאמרו "מתן צדקה לעני שמסוגל להתפרנס" (תחומין' כט, עמ' 62), כשהוא מתבסס על דברי הר"א ליכטנשטיין: "נראה שהכול תלוי בסיבת הימנעות העני מלעבוד. אם העני יושב בטל משום שאינו רוצה להתאמץ... לא ראוי לסייע לו ואין בכך מצווה כלל. בדרך כלל הכסף בא על חשבון נזקקים אחרים. אולם גם אם אין הדבר כן - העזרה הכספית מונעת מהנזקק לקיים את חובתו להתפרנס, 'הנהג בהם מידת דרך ארץ' (ברכות לה, ב). מאידך גיסא, אם האדם אינו עובד בגלל סיבה רפואית, נפשית או אחרת - אם אין הוא יכול להתגבר על בעייתו, ברור שמצווה לתת לו צדקה; אולם גם אם הוא מסוגל להתגבר, אפילו במאמץ רב, על בעייתו, נראה שאף שמעיקר הדין ראוי חובה לתת לו צדקה, לפנים משורת הדין ראוי לתת לו. אך אם נראה שהנזקק יתגבר על קשייו ויתפרנס בעצמו רק אם לא יקבל תמיכה, יש לתת לו תמריצים כספיים לעבודה, ולהחשיב תמריצים אלו כצדקה".

<sup>268</sup> מנגד, עי' לעיל, פרק ג, פרק 9 ופרק 6.

<sup>269</sup> פירוט המקורות, שם (הע' 400).

## 5. עידוד תעסוקה

מה שכתבנו לעיל (סעי' 1) על חשיבותה של הפרנסה מעבודה בא לידי ביטוי הלכתי גם בדרכי נתינת הצדקה. וכך נאמר בגמרא (שבת סג, א):

גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס [=רש"י: מעות ומלאי להשתכר בהם למחצית השכר] יותר מכולם.

על כך כותב המהר"ל בנתיבות עולם (נתיב הצדקה פרק ב):

כי **הצדקה**, יש עמה חיסרון, כי סוף סוף הוא חסרון המקבל, שצריך לקבל. ומאחר שיש עם הצדקה חיסרון, אין זה כמו **המלווה**, שאין חיסרון כל כך כאשר הוא מלווה אליו; ומכל מקום כאשר צריך להלוואה הוא חיסרון מה. אבל **המטיל מלאי**, שאין גנאי ופחיתות כלל למקבל, הוא יותר ויותר.

ואת זה מפרט הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ז, נג ד"ה והדבר):

מי שמייסד בית חרושת... שימצא מקום ליתן עבודה לעניי עם באופן שלא **יאבדו את כבודם** על ידי קבלתם נדבה וצדקה, ולא יגיע להם **הפסד מוסרי** על ידי **הרגילם בלחם עצלות** - אז ודאי יחרץ האדון למצוא... איזה מקום שאפשר למלא שמה בפועל חי הנהנה מיגיעו, ודבר זה יהיה לו להשתמש בכוחות דוממים הבלתי מרגישים טוב וקורת רוח מעמלם ומציאותם.

באופן זה לא רק שומרים, אלא גם מפתחים את כבודם העצמי של המקבלים.

המטרה הגבוהה ביותר של הסיוע היא הבאת העניי לידי עצמאות כלכלית, על ידי הענקת 'חכות' במקום חלוקה של 'דגים'.<sup>270</sup>

בכיוון זה כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז):

ציוו חכמים שיהיו בני ביתו של אדם עניים ויתומים במקום העבדים. מוטב לו להשתמש באלו וייהנו בני אברהם יצחק ויעקב מנכסיו ולא ייהנו בהם זרע חם... ואם יהיו עניים בני ביתו, בכל שעה ושעה מוסיף זכויות ומצוות.

הרמב"ם מוסיף על כך כשהוא כותב על מעלות הצדקה (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז):

מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או להלוואה<sup>271</sup> או עושה עמו שותפות או **ממציא לו מלאכה** כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר (ויקרא כה, לה): "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", כלומר, החזק בו עד שלא ייפול ויצטרך.

270. עמד על כך פרופ' בנימין פורת בספרו 'צדק דלים' (עמ' 48-43).

271. וכך הוא כותב גם בהל' מלווה ולווה (פ"א ה"א): "מצוות עשה להלוות לעניי ישראל, שנאמר, 'אם כסף תלווה את עמי את העני עמך'. יכול רשות? תלמוד לומר, 'העבט תעביטנו' וגו'. ומצוה זו גדולה מן הצדקה אל העני השואל, שזה כבר נצרך לשאול וזה עדיין לא הגיע למידה זו. והתורה הקפידה על מי שיימנע מלהלוות לעני, שנאמר: 'ורעה עינך באחיק האביון' וגו'."

דברי הרמב"ם מובאים להלכה בשו"ע (יו"ד רמט, ו).

אומנם מדברי הרמב"ם והשו"ע ניתן להבין שכוונתם דווקא לפעולה מקדימה, שתפקידה למנוע את נפילתו של העני, ולא לשיקום שלו לאחר שכבר נפל. אולם מסתבר שהדברים אמורים גם בשיקום. כך כותב המאירי (ב"ב י, ב"ד"ה הצדקה): "מדרגה עליונה שבה ליתן לו או להלוותו בכדי שיוכל לעשות סחורה או שותפות או למנותו על שלו עד שירוויח ולא יצטרך לבריות. על זה נאמר: 'והחזקת בו'". כך נכתב גם בספר חסידים (סי' א'לה): "יש צדקה שאינה נראית כצדקה, והוא לפני הקב"ה צדקה מעולה, כגון... עני שחפץ לכתוב ואין אחרים רוצים להשכירו והוא משכירו - אין צדקה למעלה ממנה, שהוא יגע בכתיבה ואתה נותן לו רווחים".

הרש"ר הירש (ויקרא כה, לה) עומד על הערך של השיקום התעסוקתי מדיוק לשון הפסוק "ומטה ידו עמך, והחזקת בו", וכותב:

נאמר כאן "ומטה ידו עמך", ולשון זו מבטאת את החלשת הפעילות. לא אמצעי הקיום הולכים וחסרים, אלא חסרים האמצעים כדי לעבוד לצורך פרנסה; והעזרה תסייע לו להוסיף ולהתפרנס בעצמאות.

בסגנון אחר כותב על כך הרב קוק זצ"ל (עין איה פאה סי' ד), בהתייחסותו לדין המשנה (פאה פ"ח מ"ט) שמי שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהן לא ייטול מן הקופה:

הצדקה צריכה שתהיה מכוונת לתכלית עזרת הדל בהווה, וביותר להיות צופייה על הטבת מצבו בעתיד, למען יהיה לו פתח תקווה שיוכל למצוא חיית ידו מיגיע כפו בלא תשועת אדם... אומנם מי שכבר יש לו כישרון להרוויח ע"י איזה משלח יד, יש לדאוג יותר שלא תסיח דעתו, הישענו על הצדקה, מחריצות עבודתו לעצמו. על כן נתנו חז"ל בזה הגבלה... חמישים זוז, למען יהיה להעיר אל המקבל ואל הנותנים שיראו **תכלית הצדקה** להעמיד המקבלים במצב ההתפרנסות **מיגיע כפם**...

וכך הסיק גם הרב יהודה זולדן, במאמרו "שלא יצטרך לבריות - מתמיכה למעגל העבודה" (שבות יהודה וישראל' עמ' 437-452),<sup>272</sup>

השאפה לשיקום של העני עומדת גם בבסיסה של מצוות 'הענקה' לעבד עברי בעת שחרורו (דברים טו, יב). על כך נאמר במדרש תנאים (שם):

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, שנאמר (דברים טו, יד): "העניק תעניק לו".

272. ועי' מאמרו "מתמיכות ומדמי אבטלה למעגל העבודה" ('צהר' יט, עמ' 57-66).

ברמה המעשית כותב הרב אריאל במאמרו "המדינה והקורונה", פרק י' (מכת מדינה' עמ' 24-25):

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז-ה"ד) העמיד בראש סולם העדיפויות של העזרה לנזקקים את שיקומו של הנזקק ע"י העסקתו... הרמב"ם מדגיש שפילנתרופיה, גם אם היא הכרחית לפעמים, בדרך כלל אינה בונה, אינה משקמת ואינה מכובדת. החזרת הנזקק למעגל העבודה צריכה להיעשות ע"י הלוואה (בפריסה נוחה לפי האפשרויות, וללא ריבית!) או ע"י שותפות. זו דרך מכובדת. היא גם מטילה על הנתמך אחריות להיות שותף פעיל בשיקומו. הלוואה שתוחזר לבסוף, גם אם לאחר זמן ממושך, תאפשר את הרחבת מעגל המסתייעים. ניתן גם לפנות אל הציבור הרחב שיהיה שותף למצווה ע"י שישקיע לפחות חלק מחסכונו בקרן הלוואות. מפעל מבורך זה ישקם את הכלכלה ההרוסה ויזקוף את קומתם של העובדים שנאלצו לפרוש מעבודתם.

מעיקרון זה נובעת הדרכת חז"ל שלא לפטר עני מעבודתו. וכך נאמר במדרש תנחומא (פר' בהר, ס"ה):

מהו "אל תגזול דל" (משלי כב, כב), וכי יש אדם גוזל דלים? מהו גוזל ממנו, והוא דל? אלא אם היית למוד לפרנסו וחזרת בך, ואמרת: עד מתי אני מספיק לו? ואתה מונע שלא ליתן לו - דע כי אתה גוזלו, הוי "אל תגזול דל". אלא הוי מפרנסו, שאין לו מקום אחר.<sup>273</sup>

יש לעיין בגבולותיה של הנחיה זו. ומסתבר שהמעסיק רשאי לחשב את מה שהוא מפסיד בהמשך ההעסקה של אותו אדם ולהחשיב את זה כצדקה לאדם קרוב, שנמצא במקום גבוה בסדרי העדיפויות ההלכתיים. ואם יגלה שהמחיר בלתי נסבל מבחינתו, יהיה רשאי לפטר אותו ולהטיל את האחריות לפרנסתו על כלל הציבור.

מהו תפקידה של המדינה בהקשר זה?

על כך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "מדיניות כלכלית ברוח התורה" (הלכה בימינו' עמ' 347):

**הצמיחה**, המבטיחה תעסוקה למובטלים, עדיפה על פני **התמיכה** המנציחה את העוני. אולם כאן יש להדגיש. יצירת מקורות תעסוקה יכולה וצריכה להיות

273. זו הייתה גם הביקורת של חז"ל (יבמות עח, ב) על שאול המלך, שכתוצאה מהריגת כוהני נוב נשאר הגבעונים ללא עבודה מפרנסת. ועי' בהרחבה במאמרו של הרב שלמה אישון, "הלכות צדקה - בסיס למניעת פיטורי עובדים" (אמונת עתיד' 102, עמ' 97-93).  
עמד על כך גם הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ג סע' רסא, עמ' 1279). ושם (הע' 43) הוא כותב: "ראה בבלי חולין יח, א שחכמים שקלו בכובד ראש אם להעביר שוחט שלא בדק סכין אצל חכם, וזאת משום שהוא מפרנס ילדים קטנים. וראה שו"ת דברי מלכאל ג, קעב, בעניין שמש שחטא. שו"ת אגרות משה יו"ד ג, ג בעניין שוחט שחטא, ושו"ת משנה הלכות ד, קלח בעניין פיטורי משולח".



משימה **ציבורית** ועליה לבוא בו זמנית עם צמצום התמיכה הישירה במי שמסוגל לצאת לעבודה.

והוא מוסיף הסתייגות:

אולם ביטול מידי של התמיכות הסוציאליות, על סמך ספקולציות שבעתיד ייתכן שיימצאו יזמים קפיטליסטים שייצרו מקורות תעסוקה, אינו עולה בקנה אחד עם מדיניות רווחה ברוח התורה. אין להעדיף את הספק העתידי, גם אם הוא נראה מבטיח לכאורה, על חשבון ביטולה הוודאי של התמיכה העכשווית. אמנם נהוג לומר בדרך כלל שברי ושמא ברי עדיף (=ודאי וספק ודאי עדיף); אולם כלל זה מוגבל, ואינו חל במקום של הוצאת ממון מהמוחזק בו. ברי שלילי ושמא חיובי לאו ברי עדיף! מה גם שבין מקוצצי התמיכות מצויים רבים שאינם מסוגלים לעבוד, כגון זקנים, חולים, קטינים, נכים וכדו'.

צודק אפוא המשל שיש לתת לנזקקים חכות ולא דגים. אולם בחכות בעלמא לא סגי. מה יעשו הנזקקים בחכות בקרקע יבשה? יש לדאוג להם גם למים. וגם בכך לא סגי, אלא במים עשירים בדגה. אם מקור המים סמוך והם יוכלו בכוחות עצמם למשוך מים ולדוג בהם, ניחא; אולם אם מקור המים רחוק או יבש, יש לדאוג בכלים ממלכתיים לקרב אותם אל מקור המים, או לקרב את מקור המים אליהם.

כמו כן, נכון המשל של הקטר והקרונות. אם נחזק את הקטר, את בעלי היוזמה להקים מפעלי תעשייה ומקורות תעסוקה, יוכל הקטר למשוך אחריו את הקרונות. מקובל עלי משל אחר בהקשר זה. מכונית שוקעת בבוצ. היא מתחפרת במקום ואינה יכולה להיחלץ. רק אם נוסעיה ירדו ממנה וסייעו להוציאה מהבוצ, הם יוכלו לאחר מכן לעלות אליה חזרה ולהמשיך בנסיעה. אולם כאן השאלה הגדולה, מי ערב לנו שהנהג לא יברח עם המכונית וישאיר את הנוסעים מאחור? וכן במשל הקטר, מי יכול להבטיח שהקטר לא יתנתק מהקרונות וימשיך לנוע לבד?

הפיתרון הוא שילוב של יוזמה פרטית עם השקעה ציבורית. הציבור יעודד משקיעים ויזמים, אם ע"י הקלות ואם ע"י אשראי נוח שיעודדו את המשקיעים להשקיע את כספם בארץ. אולם כל אלו חייבים להיעשות תוך כדי התניה ופיקוח של הציבור על המשקיעים, שאכן השקעותיהם לא יוצאו החוצה, ולא יממנו את שכרם הגבוה של המנהלים, אלא יתרמו לחברה ויועילו לכלכלת המדינה.

מכל זה עולה החשיבות העצומה שיש להשקעה בשילוב כמה שיותר נזקקים בשוק העבודה. מדיניות ברוח זו תצטרך לזהות את מכלול הסיבות והגורמים לקשיים בהשתלבות בעבודה, ואת קשת הפתרונות שניתן להציע לכך.<sup>274</sup>

274. על הגורמים לקשיי השתלבות בתעסוקה בקרב קבוצות שונות באוכלוסייה ועל החשיבות שיש באיתור

## 6. הכשרה מקצועית

כדי לספק תעסוקה משקמת לעניים, אין די ביצירת מקומות עבודה. נדרשת גם הכשרה מקצועית לאלה שחסרים אותה. יתרה מכך, מחקרים מצביעים על יחס ישר בין רמת ההשכלה לרמת התעסוקה; ולכן, כבסיס להכשרה המקצועית, נדרשת פעילות נמרצת לשיפור רמת ההשכלה של השכבות החלשות.<sup>275</sup>

גם פוסקי ההלכה נדרשו לכך. המהר"ם שיק (או"ח סי' קסג) דן בטיפול בילדה עיוורת, ובתוך הדברים הוא כותב: "מסתברא דמצווה איכא ללמדה אומנות כדי שלא תהא מוטלת על הבריות, ואין לך גמילות חסד גדול מזה". על ערכה של ההכשרה המקצועית כחלק ממצוות צדקה כותב ערוך השולחן (יו"ד רמט, טו): "ובזמננו זה בהרבה ערים יש חברות שנותנים נערי עניי ישראל לבעלי מלאכות, ודבר גדול הוא עד מאוד".<sup>276</sup> וכך כותב הרב נפתלי בר אילן (משטר ומדינה בישראל על פי התורה' ח"ג סע' רסא, עמ' 1280-1279):

על הפרנסים להקל על האזרחים לרכוש מקצוע... מכיוון שאין מצווה או תקנה לעסוק בהכשרה מקצועית, על הפרנסים לשקול עד כמה ראוי להכביד את עול המיסים על הציבור למען מטרה זו.

על הפרנסים לעודד יצירת מקורות תעסוקה מגוונים...

הסיבה המדויקת לקושי בכל אחת מאוכלוסיות אלו, נכתב בהרחבה בחוברת 'אפליה תעסוקתית בישראל' (באתר המכון הישראלי לדמוקרטיה). הרחבה על כך, לקמן, פרק 5.2.

ד"ר דניאל גוטליב, במאמר "מדיניות לעידוד תעסוקה" (מובא במאמרו של הרב עדו רכניץ, "משכיל אל דל - על עוני, תפקיד המדינה ותפקיד הקהילה", 'צהר' יט, עמ' 50-49) עמד על כך שישנו גם יחס הפוך בין מספרם של העובדים הזרים לבין רמת ההכנסה של חסרי ההשכלה במדינה. עידוד תעסוקה לטיפול מדויק יותר בנושא העובדים הזרים והמסתננים הבלתי חוקיים.

יש להביא בחשבון אתגר הולך וגובר ביצירת תעסוקה מלאה לאור התפתחויות כלכליות גלובליות. עמד על כך פרופ' דוד פסיג בספרו 'צופן העתיד - מבחן העתיד של ישראל' (עמ' 210-208). והוא מוסיף (עמ' 215): "האמת חייבת להיאמר. מדינות הלאום העתידיות לא יוכלו לעמוד בערך התעסוקה לכול. אופייה של הסיבה הגלובלית והדינמיות הנגזרת ממנה מקעקעות את יכולתה של מדינת הלאום לספק לכל אזרחיה תעסוקה. חוסר התעסוקה רק ילך ויעמיק עד אשר תתנער המדינה רשמית מערך זה ותהפוך אותו לחובה אזרחית שהאחריות עליה מוטלת על הפרט ולא על המוסדות הציבוריים".

275. ע"י במאמרו של ד"ר דניאל גוטליב, ד"ר אסנת פלד וניצה קסיר, "מדיניות לעידוד תעסוקה" (מופיע באתר האינטרנט של בנק ישראל, 2002, עמ' 3, לוח 9).

פרופ' מומי דהן, במאמרו "עליית אי-השוויון הכלכלי" (ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק, עמ' 610 ואילך) הראה שבשנות ה-90 גדל הפער בשכר הנובע מהבדלים ברמת ההשכלה.

276. וכך כתב גם בהל' תלמוד תורה (רמה, ט): "וכן נהגו בכל תפוצות ישראל שיהא להם בתי תלמוד תורה, והולכין לשם בני עניים ומשגיחים עליהם להאכילם ולהלבישם עד שיגדלו בשנים; ואז המסוגל לתורה מחזקין אותו ללימוד ואותם שאינם מסוגלים נותנים אותם לבעלי מלאכות ללמדם אומנות".

על חובת האב ללמד את בנו אומנות (ואולי אף לימודי חול בסיסיים כתשתית לכך), ע"י במאמרו של הרב זאב שמע, "לימודי חול לשם מקצוע וכפייה עליהם" (אמונת עתיד, 145, עמ' 111-103). וע"י במאמרו של הרב נועם אלטמן, "שימוש בכספי מעשר למימון לימודים אקדמיים או שכר לימוד בישיבה לבן גדול" (אמונת עתיד, 139, עמ' 19-18).

פרנסים הפועלים בתחום ההכשרה המקצועית מקיימים מצווה גדולה... עליהם אף ליצור מקורות תעסוקה, שכן מעלת הצדקה הגדולה ביותר היא להמציא מלאכה לנזקק.<sup>277</sup>

הרב בר אילן הוסיף וכתב לנו:

מי שמשקיע בסיוע לרכישת מקצוע או ביצירת מקורות תעסוקה לנזקקים, מקיים בכך הן את מצוות צדקה והן את מצוות גמילות חסדים.

בספרו שם (עמ' 1279) הוא מבסס את חובת הציבור להשקיע בהכשרה מקצועית לכול על הצעת יתרו (שמות יח, כ): "והודעת להם את הדרך ילכו בה", שעליה אמרו חז"ל (בבא מציעא ל, ב): "זה בית חייהם", ומפרש רש"י (ד"ה זה): "ללמד להם אומנות להתפרנס בו".

על כך מוסיף הרב יעקב אריאל במאמרו "וייכון בחסד כסאך", פרק ח (יחי אחיך עמך, עמ' 24) הצעה חשובה:

האחריות החינוכית המוטלת על החברה אינה יכולה להצטמצם בנייתוב נכון של תשלומי העברה בלבד; עליה ליצור אווירה תומכת ואוהדת של עבודת כפיים. לא ייתכן שיושבי קתדרא וכותבי מאמרים יטיפו מוסר למובטלים שאינם מוכנים לעבוד במלאכת כפיים מבלי להראות דוגמה אישית הולמת. הצעתי היא, שהאינטליגנציה שלנו (כולל התורנית) תפשיל בעצמה את שרווליה ותצא מהיכלי השן שלה לכמה ימים בשנה, לשדה, לחרושת ולבניין, ותדגים בדוגמה אישית שמלאכת כפיים אינה בזויה. אדרבה, "גדולה מלאכה", דהיינו כל מלאכה שהיא, "שמכבדת את בעליה".

לכל זה יש להוסיף את ההיבט הנפשי. ישנם אנשים שהקושי שלהם להצטרף למעגל העבודה נובע מחסמים רגשיים קשים. הסיוע שהם זקוקים לו הוא טיפול פסיכולוגי או תהליך אימון שיאפשר להם להתגבר על הקושי, עד שיצליחו לצאת לעבוד ולפרנס את עצמם בכבוד.

---

277. במהדורת תשס"ז (עמ' 1279) הניסוח שונה: "אין הוראות מוגדרות לפרנסים בתחום זה, אך לאור חשיבות הדבר מן הראוי שהם יחפשו דרכים להקל על האזרחים לרכוש מקצוע... פרנסים הפועלים בתחום ההכשרה המקצועית מקיימים מצווה גדולה שכן "אין לך גמילות חסד גדול מזה" (ש"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קסג). עליהם אף ליצור מקורות תעסוקה, שכן מעלת הצדקה הגדולה ביותר היא להמציא מלאכה לנזקק".

## טז. קצבאות הנכים כמקרה מבחן

### 1. הקדמה

בשנים תשע"ו-תשע"ח יצאו ארגוני הנכים למאבק לשם שיפור במצבם הכלכלי.<sup>278</sup> הצרכים של הנכים נחלקים לשני סוגים עיקריים: האחד הוא צורך בפרנסה, כאשר הנכות מגבילה את היכולת להתפרנס מעבודה. השני הוא סיוע במימון של הוצאות מיוחדות שנגרמות מהנכות, כמו רכב למי שמוגבלים בתנועה, מכשירי שמיעה לחירשים, מכשור עזר וכלב נחייה לעיוורים, טיפולים רפואיים ופסיכולוגיים ועוד. הדרישה המרכזית שלהם הייתה העלאה משמעותית של קצבת הנכות הבסיסית. קצבה זו עמדה בשנת תשע"ז על כ-2800 ₪ לחודש,<sup>279</sup> וחלק מהנכים קיבלו קצבה חודשית נוספת (קח"ן) בסך כ-450 ₪. הם דרשו להעמיד את הקצבה על סכום השווה לשכר המינימום במשק, שעמד אז על למעלה מ-5,000 ₪ בחודש.<sup>280</sup> המאבק

278. בשני חוקים שחוקקו בארה"ב לפני כשלושים שנה הפסיקו להשתמש במילה 'נכה' ובמקומה בחרו במונח 'אדם עם מוגבלות'. המטרה המוצהרת הייתה להדגיש את האדם' הראוי לכבוד במקום את מצבו כ'נכה'. אולם מעבר לכך הייתה בזה מטרה עמוקה יותר, שנבעה מאידיאולוגיה פרוגרסיבית, שלא לראות את המגבלות שאתן מתמודד הנכה כמצב גופני או נפשי נתון אלא כהגבלה שהסביבה האנושית הטילה עליו. בתנ"ך לא נמנעו משימוש ישיר במילים: אילם, חרש, עיוור, פיסח, נכה רגליים וכדו', וגם חז"ל לא נמנעו מלהשתמש במילים: חרש, סומא, חיגר וכדו'. ואנו הולכים כאן בדרכם של המקורות.

279. סכום זה נקבע לנכה שאינו בעל משפחה. נכה נשוי קיבל תוספת של כ-1,150 ₪ לקצבה, אם בן/בת הזוג הרוויח/ה פחות משכר המינימום. ואם היו לו ילדים, הוא קיבל עבור כל אחד משני הילדים הראשונים תוספת של 937 ₪, כאשר על הילד השלישי ואילך הוא לא קיבל שום תוספת.

לאחר מאבק, הועלתה קצבת הנכות הבסיסית בשנת תשע"ח לסכום של 3,270 ₪, כשנוסף לזה מנגנון הצמדה. בעבר, מקבלי קצבת נכות כללית שנקבעה להם דרגת אי כושר בשיעור מלא (לפחות 75%) קיבלו תוספת לקצבה, שנקראה קח"ן (קצבה חודשית נוספת). החל משנת תשע"ח, התוספת היא חלק מקצבת הנכות בשיעור המלא מבלי שיש לכך התניה באחוזי הנכות הרפואית.

280. בנייר עמדה של מכון כת"ר, הנושא את הכותרת "העלאת קצבאות הנכות לאור ההלכה" (נמצא באתר המכון), ויצא בשנת תשע"ז, נכתב: "ברור כי קצבאות הנכים, נכון להיום, עומדות בדרישת ההלכה ואף יותר מכך, ולפיכך אין להגדילן, ובוודאי שלא ניתן להגדיר את הגדלתן כצדקה וחסד. זאת למעט קצבת הנכות לנכה בדרגת אי כושר גבוהה המתגורר בגפו אשר אינה מספיקה לקיומו ואותה ראוי להגדיל כך שתספיק לצרכיו הבסיסיים ביותר". הם מראים שהפער בין קצבת הנכות לבין קו העוני אינו גדול, וגם עבודה חלקית או עבודה של בן הזוג בשכר מינימום יכולה לסגור אותו מבלי שהקצבאות יוגדלו.

ארגוני הנכים העלו את הטענה שמאחר שיש לנכה הוצאות חריגות הנובעות ממצבו המיוחד, הרי שעיקרון השוויון מחייב את המדינה לממן גם אותן, כדי לתת לו נקודת פתיחה שווה לאחרים. אולם למותר לציין כי לא מצאנו בתורה ביסוס מספק לדרישה לשוויון כלכלי. עי' לעיל פרק יב.6.

התביעה להצמיד את הקצבה לשכר המינימום לא נבעה ממשחבה שנכה זכאי לקבל מה שמקבל אדם שעובד, אלא משלושה שיקולים אחרים: (א) המנגנון הקיים, בו שיעור הקצבאות צמוד למדד המחירים לצרכן, מתעלם מן העלייה ברמת החיים אצל כלל האוכלוסייה, בעוד ששכר המינימום מושפע גם מן הגורם הזה והועלה משמעותית בעשור האחרון. (ב) העלייה במדד לא משקפת את העלייה הגדולה יותר במחיריהם של מוצרים ושירותים בסיסיים, ובמיוחד את העלייה התלולה והמתמשכת במחירי הדיור (הן לקנייה הן לשכירות) בתקופה שמשנת תשס"ח ואילך. (ג) המדינה לא הגדירה מעולם מהו 'סל צריכה מינימלי לקיום בכבוד', ובהעדר הגדרה אחרת, נטען כי שכר המינימום נותן את התשובה הקרובה ביותר לשאלה זו.

אחד הנימוקים העקרוניים של המתנגדים להגדרה זו היה שלא ייתכן שאדם שיושב בביתו ואינו עובד

התקיים במשך מספר שנים, ודעות שונות נשמעו בו מימין ומשמאל. השאלה האם סכום של 2,800 ₪ (או 3,250 ₪) בחודש (במחירי שנת תשע"ח) מספיק לצרכי המינימליים של אדם בדורנו שסובל מנכות, שנויה במחלוקת בין חוות דעת שונות וסותרות; וכפי הנראה, תלויה במשתנים רבים.<sup>281</sup> חשוב לציין שנכים מקבלים עוד סל של הטבות, חלקן בכסף וחלקן בשווה כסף - כמו: פטור ממס הכנסה (גם לבעלי הכנסה גבוהה),<sup>282</sup> הנחה בארנונה<sup>283</sup> ובחשבונות המים והחשמל, הכשרה מקצועית, סבסוד לימודים אקדמיים ועוד, וכל דיון בנושא צריך למצוא את הדרך לחשב גם אותן. בנוסף יש להעיר שלמעשה, כל הקצבאות, למעט קצבת נכות כללית, אינן מותנות בבדיקת כושר ההשתכרות של הנכה, וכן אין דרישה לבדוק הכנסות פסיביות (מהון, נדל"ן וכדו') או בעלות על נכסים.

בדברים הבאים נבקש לשרטט את העקרונות התורניים לדיון בנושא, ואף נציע כמה מסקנות מעשיות, מתוך הכרה בכך שהן מאוד חלקיות. במסגרת זו לא נוכל לתת תשובות מפורטות, מפני שהן תלויות בנתונים רבים שאינם מצויים בידינו.<sup>284</sup> הנושא מורכב ומסובך, וישנו קושי גדול לאסוף את כל הנתונים הרלוונטיים ולהכריע בין דרכים שונות להציג את המציאות, ובין המלצות מנוגדות של ועדות ומומחים שישבו על המדוכה. ישנו גם מגוון רחב של סוגי נכויות שלא ניתן להכניס את כולן למסגרת אחידה. מתמודדי הנפש שונים במאפיינים רבים מנכי גוף, וגם בתוך כל אחת מן הקבוצות ישנם הבדלים גדולים. ישנם גם הבדלים הנובעים מסיבת הנכות: נכות מלידה או מילדות, נכות מתאונת דרכים או עבודה, פציעה במלחמה, מחלות בגיל מבוגר ועוד. נדרש גם להכיר את כל סוגי ההטבות שמקבלות קבוצות שונות של נכים. ישנם גם פערים גדולים בין הנכים עצמם בכל הנוגע למשאבים העומדים לרשותם, כמו: משכורת של בן הזוג, חסכונות ורווחי הון, רכוש (רכב, דירת מגורים או נכס מניב רווחים), תגמולי ביטוח (בגין תאונת דרכים, תאונת עבודה או אובדן כושר עבודה), תשלומי פנסיה, ועוד. גם ההשלכות התקציביות הצפויות מנקיטת

יקבל סכום זהה לאדם העובד בזיעת אפו במשרה מלאה.

281. בנייר עמדה שהוכן ע"י הכלכלן אלכס זביינסקי, לבקשת עמותת 'נכה לא חצי בן אדם', עלה כי הסכום הנדרש למחיה בכבוד ליחיד בריא עמד בשעת תשע"ח על סכום של כ-4,750 ₪, ולזוג בריא ללא ילדים על מעט יותר מ-7,000 ₪. לדעתו, הסכום הנדרש לקיום בכבוד של נכה הוא גבוה בהרבה, בכפוף למאפייני הנכות, ועמד על כ-6,650 ₪ בחודש ולמשפחה של נכה עם שלושה ילדים כ-14,000 ₪<sup>ח</sup>. קשה מאוד להסתמך על חוות דעת זו, מפני שלא התגבשה הסכמה על אמות המידה שלפיהן יש להעריך 'קיום בכבוד' ואף אין הסכמה על המונח שבו נכון להשתמש, אם הוא 'קיום בכבוד', 'קיום מינימלי בכבוד', 'מניעת מחסור קיומי' או מונח אחר.

282. עד להכנסה של 600,000 ₪ בשנה, שמשמעותה היא שכר ברוטו של 50,000 ₪ בחודש. פרופ' ירון זליכה (במסמך המלצות לרפורמה בקצבאות הנכות בישראל, שהוגש לשרי הממשלה, סע' 13ב), העיר על כך שאין דרך להצדיק את הענקת ההטבה הזאת באופן גורף.

283. ישנן רשויות מקומיות המעניקות לנכים הנחה של עד 80% בארנונה ללא מבחני זכאות.

284. את קצבאות הנכים המעודכנות ניתן לראות באתר הביטוח הלאומי.

צעד כזה או אחר נתונות במחלוקת עזה,<sup>285</sup> ולכן קשה מאוד לשרטט תמונת מציאות מקיפה ואמינה. נעזרנו רבות במסמך "המלצות לרפורמה בקצבאות הנכות בישראל, הוגש לשר האוצר ולשר העבודה והרווחה והשירותים החברתיים". המסמך נכתב על ידי פרופ' ירון זליכה, שכיהן כחשב הכללי במשרד האוצר בשנים תשס"ג-תשס"ח, ובנקודות רבות אנו נוטים להסכים עמו; אולם עמדתו אינה מוסכמת על הכול, ובסופו של דבר גם לא כל המלצותיו התקבלו למעשה.

למרות כל המגבלות הללו, נציג כאן עקרונות מנחים לקביעת מדיניות לאור ההלכה. חשוב לציין שעקרונות אלו מובילים לכיוונים מנוגדים, ועל קובעי המדיניות למצוא את שביל הזהב שיאזן ביניהם.

פרק זה מהווה מקרה מבחן ליישומם של העקרונות שהוצבו בספר זה.

## 2. אחריותה של המדינה

היה מקום לבסס את תביעתם של ארגוני הנכים מן המדינה על טיעונים שונים, ונתייחס אליהם:

א. טיעון ראשון מתבסס על **מצוות צדקה**, ומבקש לומר שמצווה זו יוצרת זכות תביעה של הנכים כלפי החברה. אולם כפי שכתבנו לעיל (פרק יב), מצוות צדקה המוטלת על כל אדם אינה מוגדרת כחובה מחויבת מכוח הצדק המשפטי המוחלט. היא חובה דתית, שמבחינה משפטית היא עומדת בין חובה גמורה לבין חסד גמור. מנקודת המבט של המקבל זהו מצב ביניים בין 'זכות' המגיעה לו בדין לבין 'חסד' (דהיינו: 'ראויות'). מכאן נובע שהנכים אינם יכולים לתבוע בדין את הסיוע שהם זקוקים לו.<sup>286</sup> לא ניתן לבסס את המחויבות הזאת על מושגים משפטיים נוקשים אלא על ערך **האחווה**, שממנו נובעות האחריות החברתית והערבות ההדדית.<sup>287</sup>

ואם כך הדברים אמורים ביחס לחובתו של האדם הפרטי, הם נכונים ביתר שאת ביחס למדינה. לעיל (פרק ה, 8, פרק ו, 10 ופרק ז, 6) עמדנו על כך שאין מקורות מפורשים שמהם

285. במסמך ההמלצות שכתב פרופ' זליכה (סעי' 9), נכתב כי העלות הצפויה מקבלה של תביעות ארגוני הנכים במלואן היא כ-15 מיליארד ₪, ובהמשך הדברים (סעי' 11) הוא מתפלמס עם אלה שמעריכים את העלות ב-5 מיליארד ₪. בסיכום חוות הדעת (סעי' 19) הוא מעריך את העלות של מימוש ההמלצות שלו, אם תקבלנה, בכ-4 מיליארד ₪ בלבד.

286. ע"י במאמרו של הרב אורי סדן, "העלאת קצבאות הנכות מנוגדת להלכה" שפורסם באתר 'ערוץ 7', ובמאמרו של יהודה יפרח "בין צדק לצדקה", שפורסם בעיתון 'מקור ראשון'.

287. ע"י לעיל, פרק ח, 10.

מאחר שתביעתם של הנכים מבוססת על ערך האחווה, קשה לראות בעין יפה צעדי מחאה שעשו במהלך המאבק שלהם, כמו חסימת כבישים מרכזיים בשעות העומס. מי שדורש מהציבור לנהוג כלפיו באחווה צריך לדרוש זאת גם מעצמו כשהוא בוחר את דרכי הפעולה שלו. יש להניח שנקודת המוצא של ארגוני הנכים הייתה שהם באים לתבוע את זכויותיהם הטבעיות, והדבר מתיר להם לפעול על פי הכלל ההלכתי ש"במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה" (בבא קמא כז, ב).

ניתן להוכיח שהדאגה לעניים היא חובה גמורה המוטלת על המלכות בישראל.<sup>288</sup> לכן קשה לטעון שקצבאות הנכות הן חובה הלכתית המוטלת על המדינה. עם זאת, ישנו ערך גדול מאוד בכך שתעשה זאת - הן בשליחותם של אזרחיה המבקשים לדאוג לאחיהם, הן מכוחה של האחוזה הלאומית.

ב. טיעון שני רואה את הנכים כבעלי זכות לתבוע את המדינה מכוח **התשלומים** ששילמו כדמי ביטוח לאומי. אומנם יש בביטוח הלאומי צד של 'ביטוח', ואף שמו מעיד על כך. אולם הדברים מורכבים הרבה יותר. לעיל (פרק ח, 7), עמדנו על כך שהביטוח הלאומי הוא בעיקר מנגנון של צדקה ממלכתית. כפי שכתבנו שם, ישנן קצבאות שיש להן מאפיינים ברורים של ביטוח וישנן קצבאות שיש להן מאפיינים ברורים של צדקה. כאשר מדובר בנכה שנפגע בתאונת עבודה, פשוט יותר לראות את הקצבה שנקבעה על פי שכרו הקודם כביטוח. לעומת זאת, ישנם נכים בדור שני או שלישי שלא הם ולא הוריהם שילמו דמי ביטוח לאומי לפני כן, ולגביהם לא ניתן לראות זאת כביטוח אלא כצדקה לכל דבר. ומכאן שיש לראות כ'צדקה' גם את קצבת הנכות הכללית - הניתנת במידה אחידה לנכה מלידה או לנכה שהוא עולה חדש שלא שילם מעודו דמי ביטוח, ולמי ששילם דמי ביטוח גבוהים במשך עשרות שנים של עבודה. ולכן לא ניתן לבסס את תביעתם של הנכים להעלות את קצבת הנכות הכללית על זכות שרכשו על ידי תשלומי הביטוח הלאומי.

על כך יש להוסיף, כי כמו כל ביטוח, המרכיב הביטוחי של הקצבאות נובע מן ההתחייבות - המפורשת או המשתמעת - של המדינה לשלם קצבה בתמורה לתשלום דמי הביטוח. ניתן לראות התחייבות מעין זו רק ביחס לקצבאות בגובה שהיה קיים בזמן בו שולמו דמי הביטוח, ואילו כאשר מדובר בתביעה להגדלה ריאלית של הקצבאות, לא ניתן לראותה כחלק מ'**חוזת הביטוח**' שבין הנכים לבין המדינה.

כנגד זה טענו ארגוני הנכים כי במהלך השנים נשחקה הקצבה שלהם. אומנם היא נותרה כשהייתה ביחס למדד המחירים לצרכן, אבל היא נשחקה ביחס לעלייה בשכר הממוצע במשק וביחס לעלייה הכללית ברמת החיים, ואף ביחס לעלייה התלולה במחירי הדירות. לכן הם ראו את תיקון השחיקה הזאת כחלק מ'**החוזת הבלתי כתוב**' שבינם לבין המדינה. מאחר שאין דרך אובייקטיבית להכריע בפרשנות של חוזה עמום ובלתי כתוב מסוג זה, לא ניתן לראות את המדינה כמחויבת ברמה המשפטית להיענות לתביעה זו. אולם אף שלא ניתן לבסס על טענה זו תביעה מכוח הדין, ניתן לבסס אותה על ההיגיון של הלכות צדקה, שמכוחן ישנם מצבים שבהם נותנים לנזקק אפילו 'די מחסורו אשר יחסר לו', וכאשר רמת החיים הכללית עולה, עולים בהתאם לכך גם הצרכים של הנכה.<sup>289</sup>

288. ועי' במאמר "אורות החברה", פרק ה, בעיקר סעי' 1 (וחי אחיך עמך', עמ' 125-119).

289. על כל זה עיי' לעיל, פרק יד. ועי' במה שכתב ד"ר יואל פלורסהיים בספרו 'מדינת ישראל - חברה יהודית?' (עמ' 53-52).

ג. טענה נוספת לטובת הנכים מבקשת לראות את המדינה כמחויבת לספק להם אמצעי קיום בכבוד מכוח 'האמנה החברתית' העומדת בתשתיתה של המדינה המודרנית. אולם, מחויבות זו אינה מעוגנת בחוקי המדינה, ואף לא בנוהג המקובל בכל המדינות המתוקנות בעולם.<sup>290</sup> אומנם בין העוסקים במדע המדינה יש גישות המעגנות מחויבות זו, וישנן מדינות שאף נוהגות כך, אולם כל זמן שיש עמימות ביחס למידת המחויבות של המדינה, ובפועל ישנם דגמים שונים ומנוגדים של מדינות - נראה כי ההלכה תנקוט פרשנות מצמצמת ביחס להיקפה של מחויבות זו. יתרה מכך. תפיסת המדינה, כפי שעולה מן המקורות היהודיים, היא שונה לחלוטין, ואיננה 'חברת אחריות גדולה' אלא בעיקר כלי למימוש השאיפות והייעוד הלאומיים.<sup>291</sup>

ד. טענה רביעית, שמקורה בתפיסות פרוגרסיביות עכשוויות, היא טענת האשמה. טענה זו מבקשת לומר שמי שאשם במצבו של הנכה הוא החברה בכללותה, בכך שיצרה מערכת כלכלית וחברתית שמדירה את הנכים (כמו: בנייה עם מדרגות, שמדירה את הנזקקים לכסאות גלגלים; כתיבה, שמדירה את העיוורים; דיבור בקול, שמדיר את החירשים וכדו');<sup>292</sup> ומכיוון שכך, חובתה לפצותם על כך. התורה, לעומת זאת, רואה את העוני כתופעה קבועה (דברים טו, יא), שמי שאחראי לה הוא בורא העולם,<sup>293</sup> ואינה מאשימה את החברה או את העשירים בכך שיש עניים בעולם.

למרות כל ההסתייגויות, נראה כי **מן הראוי** שהמדינה תיקח אחריות לסייע לנכים, וזאת משתי סיבות:

א. גם אם ההלכה אינה מטילה על המדינה חובה פורמלית לעסוק בצדקה וחסד, הרי שבהיותה מדינתו של העם היהודי, אשר תכונתו הטבעית היא "רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים" (דברים רבה ג, ד), אך טבעי הוא שערכים אלו יבואו לידי ביטוי גם בהתנהלותה המעשית של המדינה היהודית.<sup>294</sup>

290. שונה מכך מעמדם של נכי צה"ל, שהמדינה התחייבה כלפיהם במפורש - גם בחקיקה וגם בהתנהלות המעשית, ובצדק; שהרי הם מסרו את בריאותם ושלמותו של גופם למען המדינה, ולכן מן הראוי שהמדינה תשפה אותם על כך, ותעשה כל שביכולתה כדי לסייע להם להתגבר על הקשיים שנובעים מכך. עם זאת, יש לשקול את היקפה של מחויבות זו, מאחר שחלק גדול מנכי צה"ל הם לא חיילים שנפצעו בקרב או באימונים, וכיניהם רבים שנפצעו בעת חופשה וכדו'.

291. עי' לעיל, פרק 6, ופרק י, 1.

ביתר חריפות כותב הרב רועי ז"ק, בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 187-192), ש'האמנה החברתית' והתפיסה של 'החווה הבלתי כתוב' בין האזרח לבין המדינה, העומדות בתשתיתה של המדינה המודרנית, מנוגדות לתפיסה התורנית ואף יש בהן משום 'חוקות הגויים'.

292. נושא זה נידון בהרחבה במאמריהם של הרב יובל גלאס ושל לוי ויינשטיין, שעתידיים לראות אור בספר 'ערבים זה בזה', בהוצאת מרכז תורה ומדינה.

293. בבא בתרא י, א. ועי' לעיל, פרק יב, 9.

294. עי' לעיל, פרק 6, 1.



ומאחר שכל אדם ראוי לקיום בכבוד, מן הראוי שהמדינה תביא לידי ביטוי את האחוה - הלאומית, האזרחית או האנושית - שאותה חולקים ביניהם כל אזרחיה, ותשקיע מאמץ גדול כדי לספק תנאי קיום אלו לכל אלה שאין בכוחם לעבוד לפרנסתם.

ב. ישנם מצבים שבהם האמצעים שעומדים בפני המערכת הממלכתית הם הרבה יותר רחבים וזמינים מאשר בצדקה המבוססת על עשייה אישית או קהילתית. אין זה אומר שהעזרה לעניים היא תפקידה המהותי של המדינה, אלא שכאשר מתברר שעזרה זו יכולה להינתן ביעילות רבה דווקא במסגרת ממלכתית, אזי זוהי הדרך הראויה למימוש האחריות האישית המוטלת על כל אחד מן האזרחים, ולמימוש האחריות הציבורית המוטלת על האומה בכללה.<sup>295</sup>

אומנם לעיל (פרק ג, ופרק יא, 2) עמדנו על כך שאין להטיל על המדינה את האחריות על עניים שיש בכוחם של בני משפחתם לפרנסם, אולם הטיפול בנכים דורש משאבים רבים מאוד למשך כל ימי חייהם.<sup>296</sup> מאחר שבדרך כלל, משאבים כאלה אינם מצויים במעגלים הקרובים של המשפחה, יש צורך להיעזר במעגלי תמיכה רחבים יותר. גם לא זכינו למצב שבו כל מדינת ישראל מרושתת ברשת של משפחות מגובשות וקהילות פעילות שיש בתוכן רמה גבוהה של ערבות הדדית המאפשרת לנכים להסתמך עליהן כלכלית,<sup>297</sup> ולכן בדלית ברירה עלינו להשלים עם כך שלעת עתה מוטלת אחריות רבה גם על המדינה, המחזיקה בידה משאבים רבים ולצידם כלים מקצועיים וארגוניים משוכללים. וגם אם נזכה למצב שבו ניתן יהיה להסתמך על סיוע קהילתי, יישארו מקרים שבהם יידרשו משאבים גדולים ממה שביכולתה של קהילה לגייס באופן וולונטרי.

295. על יתרונותיה של המדינה המודרנית בהקשר זה עמדנו לעיל, פרק ו, 7.

296. זה כולל: קיום של הנכה ומשפחתו ברמת חיים סבירה לאורך זמן, מכשור עזר מיוחד, ניידות וטיפולים רפואיים ייחודיים. גם למשפחה שהכנסתה היא מעל הממוצע אין די כסף פנוי בכל חודש כדי לממן סיוע כזה לאורך זמן.

אולם, יש מקום לתקוף את הטענה הזאת. נתאר לעצמנו נכה, שלשם קיום סביר זקוק ל-10,000 ₪ בחודש. אם יש לו מספר קרובי משפחה (כולל: הורים ואחיהם, אחים ובני דודים) שבקרבתם כל אחד מבני הזוג משתכר 7,000 ₪ נטו בממוצע ומקפיד על מעשר כספים מכל מה שהוא מרוויח - יוצא שהמעשר של 7 משפחות כאלה מספיק כדי להחזיק את אותו נכה. ואם כל משפחה כזאת תיתן חלק מן המעשר שלה לצרכים אחרים, יהיה צורך ב-10 משפחות כאלה בשביל לפרנס את הנכה בכבוד. דומה כי הטענה שהמשפחה הרחבה אינה יכולה להחזיק את הנכים והעניים שבתוכה מבוססת על ההנחה שאדם אמור לתרום לצדקה סכומים סמליים בלבד. עם זאת, יש להביא בחשבון שכיום הנכונות של אנשים רבים לתת מכיסם הפרטי סכומים גדולים לאורך זמן היא מוגבלת למדי, ועד שלא יחול שינוי תודעתי עמוק בציבור, לא ניתן יהיה לבנות על כך.

נוסף על כך עוד דוגמה: ישנם חולי נפש הזקוקים לאשפוז ממושך בבית חולים פסיכיאטרי, שיכול להימשך מספר שנים. עלות של שנת אשפוז יכולה להגיע ל-400,000 ₪. אשפוז בבית חולים שיקומי עלול להיות יקר עוד יותר. גם במצב האידיאלי ביותר, אין משפחה מורחבת או קהילה שמסוגלת לעמוד בעלויות כאלה לאורך זמן. בעוד שביחס לתקציב המדינה, גם אם מדובר במאות חולים כאלה בכל שנה, מדובר בסכום זניח למדי.

297. עי' לעיל, פרק יא, 4-6.

חשוב להדגיש כי אחריות המדינה היא שירית בלבד, ובשום אופן אינה באה להחליף את האחריות של המעגלים הקרובים. ולמעשה, בסופו של דבר, על האחריות להתחלק בין כלל הגורמים.<sup>298</sup> אולם, מאחר שאחריותה של המדינה אינה מבוססת על חובה משפטית אלא ערך מוסרי, יש בידי מקבלי ההחלטות מרחב גדול של שיקול דעת בקביעת היקף הסיוע לנכים והתנאים לקבלתו.<sup>299</sup> לכן, לא ניתן לטעון שעל המדינה לדאוג למלא את צורכיהם של הנכים בכל תנאי מבלי להביא בחשבון צרכים חיוניים של קבוצות נזקקות אחרות באוכלוסייה.<sup>300</sup> או אילו ציפים תקציביים אחרים.<sup>301</sup>

### 3. ערך האחוזה

כפי שכתבנו לעיל (סע' 2), האחריות של המדינה למצב הנכים אינה נובעת מהגדרה משפטית אלא מערך האחוזה. רעיון זה, העומד בתשתית המוסרית של האחריות החברתית, מטיל על החברה בכללה את האחריות לראות את כל הדברים שהנכה זקוק להם ולתת להם מענה. צרכים אלה אינם מסתכמים בכסף או בשווה כסף. יש לנכה גם צרכים אחרים, שיש להם משמעות גדולה בשבילו, כמו: סיעוד, ציוד עזר, נגישות, קשרים חברתיים, טיפולים רגשיים ועוד.<sup>302</sup>

כחלק בלתי נפרד מסיוע זה, עולה החשיבות הגדולה לסייע להם בהקמת משפחה.<sup>303</sup> נושא זה מאתגר מאוד את הנכים, מפני שעומדים בפניהם חסמים רבים, כמו: קושי להכיר בני זוג פוטנציאליים, רתיעה של אנשים בריאים מנישואין אתם ורתיעה של הנכים עצמם מלהינשא לנכים כמותם, דימוי עצמי נמוך המקשה על היכולת ליצור קשר, ולפעמים גם קשיים תפקודיים קשים - פיזיים, רגשיים או קוגניטיביים, המכבידים על היכולת לנהל חיים זוגיים ומקשים עוד יותר על היכולת לגדל ילדים.<sup>304</sup>

את כל זה יכולים להעניק בעיקר האנשים היותר קרובים לנכה, ויכולים להכיר באופן בלתי אמצעי אותו ואת עולמו הרגשי - קרובי משפחתו, שכניו וחבריו; בעוד שהאפשרות של מערכת ביורוקרטית לסייע בכך מוגבלת עד מאוד. כל זה מחזק את

298. עי' לעיל, פרק יא, סע' 1 וסע' 7.

299. עי' לעיל, פרק יג.

300. לדוגמה, העלייה התלולה בתוחלת החיים ובמספר הקשישים מעלה דרישה להוסיף תקציבים גדולים לקבוצה זו. ומאחר שקשישים אינם זכאים לקצבת נכות אף אם הם סובלים מבעיות דומות מאוד לבעיות מהן סובלים הנכים, קשה לקבל את הטענה הדורשת העדפת קטגוריה של הנכים על פני הקשישים.

301. על כך עי' לעיל, פרק יג, 8-6.

302. עי' לעיל, פרק י, 4.

303. עי' רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"ג-ה"ד; שם פ"ח ה"ט"ז); שו"ע (יו"ד רמט, טו; שם רג, א; שם רנא, ח).

304. המודעות לכך עלתה מאוד בשנים האחרונות, והמדינה אף הקימה הוסטלים מיוחדים לזוגות נשואים המתמודדים עם מחלות נפש, פיגור וכדו', כדי לאפשר להם להינשא. עי' בספר 'לפרוץ את חומת הזכויות - זוגיות ונישואין לאנשים עם מוגבלות', בעריכת הרב רפאל פוירשטיין. גם ישנן עמותות המסייעות לזוגות אלה במשך חייהם המשותפים החל מהצעות השידוכין ותהליך ההיכרות.

ההבנה שגם אם המדינה לוקחת אחריות, יש לחלוק את האחריות הזאת עם גורמים נוספים, כמו המשפחה והקהילה.

רעיון האחווה משפיע גם על אופן הנתינה. לעיל (פרק ח, 2-1, ופרק י, 3) עמדנו על החשיבות הרבה שההלכה נותנת להיבטים הרגשיים של הנתינה, שתהיה בסבר פנים יפות, בנעימות וברגישות. חובה עלינו, כחברה, לבנות את מערכת הסיוע כך שתהיה ידידותית לכל הפונים אליה. מזה מתחייב גם כן שהנתינה תהיה בדרך מהירה וזמינה (לעיל פרק ט, 1), תוך מניעה מרבית של סיבוכים ביורוקרטיים, חשדנות מוגזמת, הימשכות של הליכים או יחס פורמליסטי, קר ומנוכר. וודאי שיש למנוע מצב שבו הקושי להכיר את ההליכים הביורוקרטיים ולהתמודד אתם ימנע מנכה לקבל את הסיוע שהוא ראוי לו.<sup>305</sup>

המצב שבו הנכים הנזקקים לסיוע נדרשים 'לרדוף' אחר פקידי הביטוח הלאומי ולעבור תהליכים ממושכים ומייגעים כדי לקבל את הקצבאות המיועדות להם הוא מנוגד להלכה. להפך, על רשויות המדינה לפעול כדי לאתר ביוזמתן את הנכים הזקוקים לקצבאות ולהעניק להם את הסיוע ההולם בדרך פשוטה ומהירה. כל זה משליך גם על הצורך בנתינה גמישה, שלא תהיה כלואה בסעיפי סעיפים של חוקים ותקנות, שאף שלכל אחד מהם יש נימוק הגיוני, תמיד נשארים בהם 'חורים' שמפקיעים את זכאותו של נכה כזה או אחר לקבלת הקצבה, או ניסוחים הניתנים לפרשנות וגוררים את הנכים לבתי המשפט.

#### 4. פיתוי למצג שווא

תופעה קשה ומעיקה היא תביעה של קצבאות נכות למי שאינם זכאים להן באמת, בדרכים מתוחכמות שבאות להונות את הרשויות באמצעות מצג שווא, ע"י ניפוח של בעיות קטנות וכדו'.

חז"ל מגנים בחריפות את מי שמתחזה לנכה ומבקש לקבל צדקה בשל כך (כתובות סח, א): "המסמא את עינו, והמצבה את בטנו, והמקפח את שוקו - אינו נפטר מן העולם עד שיבוא לידי כך".<sup>306</sup> וכך נכתב באורחות חיים (דין צדקה לד, ה): "וכל מי שאינו לא עיוור ולא פיסח והוא משים עצמו כאחד מהם - אינו נפטר מן העולם מן הזקנה עד שיהיה כאחד מהם".

305. עי' לעיל, פרק ט, 4.

306. וכן בתוספתא (פאה פ"ד הי"ב).

על כן, יש לראות בחומרה רבה הגשת תביעה לקצבת נכות תוך שימוש במצג שווא על מצבו הגופני והמנטלי של האדם. מתוך כך, מוטלת על הביטוח הלאומי אחריות לחשוף את הניסיונות להונות אותו בדרכים שונות.<sup>307</sup>

בעיה נוספת, שאותה לא ניתן לפתור בעזרת חקירות ודרישות - היא המאמץ להיכלל בקריטריונים לקבלת קצבה, כאשר נכים הנמצאים במצב גבולי עמלים לשכנע את פקידי הביטוח הלאומי שמצבם מצדיק את קבלת הקצבה. מעבר לכך שתופעה זו פוגעת בתקציב הביטוח הלאומי, הרי שהדבר פוגע קשות בנכה עצמו, שבתהליך זה משכנע את עצמו שהוא זקוק לעזרה חיצונית דווקא במצב שבו יכול היה להצליח לעזור לעצמו.<sup>308</sup>

## 5. שיקום תעסוקתי

כפי שכתבנו לעיל (פרק 6), התורה מעודדת את האדם לקחת בעצמו אחריות על חייו ולא להיסמך על אחרים; והוספנו (פרק 10), שמי שיש לו אפשרות לעבוד אינו רשאי להתפרנס מן הצדקה.<sup>309</sup>

משמעות הדבר היא, שגם אם הנכה אינו יכול לעבוד במקצוע שהוכשר אליו, עליו לקבל כל עבודה - גם אם אינה מתאימה לאופיו, לכישוריו ולמעמדו החברתי, ומותר לו לקבל סיוע רק אם אין לו כל יכולת להשתכר בעצמו.<sup>310</sup>

אין זה רק שיקול ערכי, אלא גם מעשי. על הנכה להביא בחשבון את הסכנה הכרוכה בכך שהוא סומך על הסיוע שהוא מקבל ואינו מכין את עצמו לאפשרות שיום אחד הוא ייפסק או יצומצם, כפי שקרה במשבר הכלכלי של שנת תשס"ב שהביא לקיצוץ בקצבאות.<sup>311</sup>

307. על הצורך לבדוק את מבקשי הצדקה ע"ל לעיל, פרק 2.

308. על כך כותב פרופ' ירון זליכה (סע' 6]13): "מילים קובעות מציאות. כאשר אדם נדרש להוכיח כי אבד כושר עבודתו, הוא עלול לאמץ דפוס מחשבה כי אין ביכולתו לעבוד".

309. אחד הכשלים במדיניות הקצבאות הקיימת הוא בכך שהיא לא מביאה בחשבון את עבודתו הספציפית של הנכה. אדם שעובד כר"מ בישיבה גבוהה או כמתכנת בחברת הייטק יכול במקרים רבים להמשיך לעבוד גם אם הוא מרותק לכיסא גלגלים; ואין סיבה להעניק לו קצבת נכות במצב כזה גם אם הוא מוגבל מאוד בעבודה פיזית. ולכל היותר, אם שכרו נמוך, יש לסייע לו באמצעי ניידות. ניתן למצוא מצבים אבסורדיים, שנכה מקבל שכר מלא על עבודתו, ומקבל בנוסף לכך גם קצבת נכות למרות שמצבו לא פוגע כלל בכושר ההשתכרות שלו בפועל.

310. ע"ל לעיל, פרק 4, 3-4. וע"ל במה שכתב על כך הרב רועי ז"ק ('הקצאת משאבים ציבוריים' עמ' 325-326, הע' 330).

311. ע"ל לעיל, פרק 6. בהצעת התקציב לשנת תשפ"ה, שבה היו קיצוצים רבים עקב מלחמת 'חרבות ברזל', תוכננה הקפאה של כל הקצבאות, כך שערך הריאלי אמור היה להישחק; אולם בסופו של דבר הן עודכנו לפי עליית המדד.

העבודה היא חיונית לנכה הרבה מעבר למשמעותה הכלכלית. לעיל (פרק 6, טו, 5-6) עמדנו על החשיבות שיש בעידוד תעסוקה ובהכשרה מקצועית לכל אדם נזקק; והדברים אמורים ביתר שאת ביחס לנכה, שאחד הצרכים החיוניים ביותר שלו הוא היכולת לעבוד. לעבודה ישנה חשיבות עצומה לבריאותו הגופנית והרגשית. היא מעמידה אותו בעמדה של 'נותן' ומוציאה אותו מעמדת ה'מקבל'. העבודה מבטאת אחריות אישית, מטפחת עצמאות תפקודית, מעצימה את תחושת המסוגלות האישית ומוציאה את הנכה מתחושה של מסכנות. העבודה גם מזמנת טיפוח של קשרים חברתיים ומונעת דכדוך ושעמום. כתוצאה מכל זה, משתפרת בריאותו של הנכה ובהתאמה לכך גם עולה תוחלת החיים שלו. ומעבר לכל זה - העבודה מאפשרת לו פרנסה מכובדת ועצמאות כלכלית.

כל זה מטיל על הנכה עצמו את האחריות להשתלב בשוק העבודה. אולם לא פחות מזה, מטיל על סביבתו את האחריות לסייע לו בכל מה שנדרש בשבילו לשם כך.<sup>312</sup> לשם כך נדרש לנתח את כל הגורמים לקשיי ההשתלבות של נכים בעבודה ובאמצעים הנדרשים להתגבר על קשיים אלו.<sup>313</sup> וזה כולל מרכיבים רבים, כמו:

א. **הכשרה מקצועית.** הדבר מחייב השקעה בהשכלה כבר בגיל הצעיר, לקלוט את הנכה במערכת החינוך היסודית, התיכונית והגבוהה. המשכה בדאגה להכשרה מקצועית בתחומים שבהם אותו נכה מסוגל לעבוד מבחינה פיסית ומנטלית, וכן להסבה מקצועית לנכים שאינם יכולים לעבוד במקצוע שרכשו לפני כן.

ב. **הכוון תעסוקתי.** יש צורך להקים מחלקה בשירות התעסוקה שתהיה מותאמת לנכים, בה יתקיים מיפוי מסודר של מקומות עבודה במטרה לזהות מקומות ותפקידים שמתאימים לבעלי נכות מסוימת ולהפנות את אותם נכים לעבוד בהם. במסגרת זו יהיה חשוב לזהות מקומות שבהם הנכות אינה מגבילה, ואף יכולה להוות יתרון.<sup>314</sup>

312. למכלול האתגרים שיש בשילוב נכים בעבודה פורסם הוקדש גיליון 102 של כתב העת 'ביטחון סוציאלי': גיליון 102 - חשון תשע"ח, אוקטובר 2017: תעסוקת אנשים עם מוגבלות - מחקר, מדיניות ומעשה'. לפי פרופ' זליכה (סע' 13ב), שיעור התעסוקה של נכים בישראל עמד בשנת תשע"ח על 21% בלבד (חלק ניכר מהם - במשרות חלקיות), בעוד שבמדינות מפותחות אחרות שיעור הנכים העובדים עומד על 34%. ניצן צבי כהן כתב במאמרו "יום הזכויות לאנשים עם מוגבלות: המשק מפסיד 6.4 מיליארד שקלים בשנה מאי-שילוב אנשים עם מוגבלות בעבודה" (אתר העיתון 'דבר'), שנכון לאותו זמן, 48% מבעלי מוגבלות חמורה היו מועסקים, וחלקם במשרות חלקיות ובהכנסה נמוכה, והוא מצביע על כך שלאורך השנים ישנה מגמה חיובית בשיעור המועסקים.

313. אברהם תומר, במאמרו "מאבק הנכים: מה הם רוצים, ומה הפיתרון הנכון" (פורסם באתר 'מידה') כותב שבהולנד נעשה מאמץ מרוכז לשלב את הנכים בעבודה, וכתוצאה מכך, בתוך כמה שנים חזרו שליש מהנכים לשוק העבודה.

314. לדוגמה: בעבודה משרדית עם חומרים סודיים, יש יתרון גדול לעיוורים שאינם יכולים לקרוא את החומרים הללו.

בתוך זה חשוב גם ליצור באופן מכוון מקומות עבודה מותאמים,<sup>315</sup> וכן לסייע (בעיקר בהדרכה ובאשראי) בפיתוח של עסקים עצמאיים.<sup>316</sup>

ג. **הנגשה של מקומות עבודה.** ישנם נכים שמוגבלים בתנועה, וכדי שיוכלו לעבוד יש צורך בהנגשה של התחבורה הציבורית, לא רק העירונית אלא גם הבינעירונית, וכן בהנגשת מקומות העבודה עצמם.<sup>317</sup>

ד. **טיפול מסוגלות לעבודה.** במקרים רבים, ובמיוחד כאשר מדובר בנכויות המשפיעות על המצב הקוגניטיבי והרגשי, יש צורך לסייע לנכה באמצעות טיפול פסיכולוגי, אימון וכדו', כך שיאמין בעצמו ובכוחותיו ויהיה מסוגל לצאת לעבודה ולהתמיד בה.<sup>318</sup> במקרים אחרים חשוב לספק לנכה מכשור מתאים שיסייע לו בעבודה, או אדם שילוה אותו בפעולות שאין ביכולתו לבצע לבדו.

ה. **דאגה לקבלת נכים לעבודה.** ישנם במדינה חוקים שמחייבים כל מקום עבודה מעל גודל מסוים להעסיק מספר מסוים של נכים לפי מפתח שנקבע. ניתן לראות זאת ככפייה על המעלה הגדולה של הצדקה לדעת הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה ה"ז), שהיא מתן עבודה מכניסה. גם אם פרטי החוק אינם תואמים במלואם את ההלכה, מסתבר שבסמכותה של המדינה לחוקק את החוקים הללו משיקולים של תקנת הציבור.<sup>319</sup>

315. לדוגמה: עיוורים יכולים לבצע בייעילות רבה עבודות פקידות (בתור טלפנים וכדו') - בתנאי אחד: שהטפסים המודפסים יוצגו בקבצי מחשב, כך שהעיוורים יוכלו להיעזר בתוכנה הממירה אותם באופן אוטומטי לכתב ברייל או לקול אנושי. ההשקעה הנדרשת לשם כך היא קטנה, והתועלת יכולה להיות גדולה מאוד.

316. פרופ' זליכה (סעי' 113), ממליץ לתת את הקצבה המיוחדת להכשרת מקום עבודה, לא רק לנכים שכירים אלא גם לנכים המתפרנסים מעסק עצמאי.

317. כאן יש מקום לבקר את חוק הנגישות, שמטיל את מלוא האחריות להנגשה על מקום העבודה. התפיסה שעומדת מאחורי החוק היא תפיסה פרוגרסיבית קיצונית של שוויון, המגדירה את בעיית הנגישות כאפליה וכעוול שכל אדם בחברה אשם בה. לעומת זאת, ההלכה מבססת את האחריות להנגשה על מצוות צדקה ועל ערך האחוה, ולכן אין לראות את בעל העסק כנושא באחריות בלעדית להנגשת המבנה שבו הוא פועל. האחריות היא של החברה כולה ולא של בעל העסק. לכל היותר ניתן לחייב הנגשה בכל מבנה חדש שמוקם, מפני שאם מטמיעים את עקרונות ההנגשה בשלב התכנון, ההוצאה הנגרמת מכך היא מועטה בחלק גדול מן המקרים והתועלת מרובה, ויש בזה משום 'תקנת הציבור'. אולם כאשר ההנגשה כרוכה בהוצאה גדולה, אין לראות את בעל העסק כמחויב בכך יותר מאחרים.

318. על הדילמה המתעוררת ביחס לסיוע למתמודדי הנפש, כותב ה"רא" ליכטנשטיין במאמרו "סעוד תסעוד עמו - השתתפות המקבל בגמילות חסדים" (ספר זיכרון לאברהם שפיגלמן, עמ' 90): "הקושי הרציני מתעורר על ידי חוליים או מעצורים נפשיים... נכות פסיכולוגית - פחד מפני קבלת אחריות, קושי [ב]הסתגלות למערכת קבועה, בחילה בפני מרות, תלות בחממת הבית - עלולה לנגוס בכושר עבודה לא פחות מאשר רגל צולעת... מידת ההכרה תלויה לא מעט בתפיסה ביחס לבחירה חופשית... ומכאן שכלפי המאבק על תקציבי סעד... בעל ההלכה מאמץ גישה אמביוולנטית...". ועי' בהרחבת הדברים לעיל, פרק 6.ח.

319. יש מקום לחשש שהחוק, במתכונתו הנוכחית, מבטא תפיסת עולם פרוגרסיבית רדיקלית שהיא זרה להלכה ולתפיסה הערכית הנובעת ממנה (עי' לעיל, הע' 278 והע' 317); ואם אכן זה כך, נראה שהוא לא יהיה מחייב הלכתית. את אמת המידה לחוק שיש לו תוקף הלכתי קובע החתם סופר בתשובה (חו"מ סי' מד): "ע"ל להא דידן דלא מיבעיא דהתיקון שתיקנו שרי הקומידאט שאיננו נגד דין תורה אלא כתורה

וקל וחומר שעליה לפעול כך בעצמה בכל המוסדות והגופים שהיא מפעילה או מתקצבת. לכל זה חשוב לצרף הסברה הולמת ואף ליווי פרטני, שיראו למעסיקים את הדרך להתמודד בעילות עם האתגר ולא להימנע מכך בשל דעות קדומות או בעיות שניתן לפתור אותן בקלות.

ו. **הסרת חסמים** המקשים על הנכה לצאת לעבודה או מעודדים אותו להישאר בביתו.<sup>320</sup> יש לתת את הדעת כיצד להימנע מיצירת 'מלכודת קצבאות', שתגרום לנכים המסוגלים לעבוד להימנע מכך כדי שלא לאבד את זכאותם לקצבה.<sup>321</sup> לשם כך, יש לאפשר לכל נכה להתפרנס בכבוד מעבודתו ולא לקזז ממנו חלק גדול מהקצבה כשהוא עובד בשכר נמוך יחסית,<sup>322</sup> וכן יש לאפשר לו לנסות להשתלב בעבודה, ובאם

עשו ואילו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן". ואילו חוק שמבטא תפיסת עולם זרה, אי אפשר לומר עליו ש"אילו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן". בדומה לכך כותב הר"ש ישראלי (עמוד הימיני' סי' ח אות ת, עמ' סח) שיש לחלק בין מצבים שונים: "הבחנה זו בין דברים שעיקרם בהכרעה שכלית לבין דברים שעיקרם בחינת התיקון שיש מזה לעולם, היא הקובעת את ההבדל שבין דין ערכאות לבין דין המלכות. כל מה שתלוי בהכרעה שכלית כלול במשפט ערכאות, שהם הם חכמי המשפט של אומות העולם, ובזה אין דינא דמלכותא כלל, כי במה שנוגע להכרעת השכל יש לנו חכמת התורה והכרעתה והכרעת חז"ל, ומהם לא נזוז. אולם בדברים שעיקרם מיסוד תקנתי לתיקון העולם, זה שייך מטבעו למלכות, שעליה לשקוד לתיקון אזרחיה, ובזה דינא דמלכותא דינא". כלומר, כאשר מדובר בחוקים שמבוססים על עמדה ערכית הנובעת מהשקפת עולם חילונית, הם אינם מחייבים על פי ההלכה; אולם אם מדובר בחוק שמטרתו היא שיפור טכני של החיים, הוא מחייב על פי ההלכה. עיקרון זה בא לידי ביטוי בנייר עמדה מס' 17, מאת הרב עדו רכניץ, "מעמדם של חוקי המדינה ושל פסיקת בתי המשפט" (בהוצאת מכון 'משפטי ארץ').

ועי' במאמרו של הרב אברהם ח' שרמן, "הלכת השיתוף לאור משפטי התורה" (תחומין' יח, עמ' 40-35) ו"מנהג המדינה ביחסי עובד ומעביד" (שם, עמ' 242-244), במאמרו של הר"ש דיכובסקי "הלכת השיתוף - האם דינא דמלכותא" (שם, עמ' 31-18), ובפסק הדין של בית הדין הגדול, ע"י הרח"ג צימבליסט, הרז"ג גולדברג והר"ע בר-שלום, "מעביד החורג ממנהג המדינה" (תחומין' כ, עמ' 77). הרב עדו רכניץ כותב במאמרו "משקלה של כוונת המחוקק בקבלת חוק כדינא דמלכותא" (מופיע באתר 'דין תורה'), שלא הולכים בזה אחר הכוונה הסובייקטיבית של המחוקק אלא על פי התוצאה של החוק כפי שרואה אותה הדיין, וגם אם כוונת המחוקק היא לקדם אידיאולוגיה זרה, יש לקבל את החוק אם התוצאה שלו היא "תקנת בני המדינה" ולא פגיעה בתפיסה המוסרית של התורה. ושם הוא מביא את דעתו המנוגדת של הרב אברהם שרמן (תחומין' שם, עמ' 243), שכדי שהחוק לא יהיה תקף, די בכך שהמניע של המחוקק נובעת מהשקפת עולם זרה לתורה. ועי' 'בירור הלכה' (בבא בתרא דף ג, נד, ב, ציון ד אות ב-ג).

320. דוגמה למדיניות חוסמת עבודה היא תקנה שקובעת שנכה צה"ל מקבלת לימודים בתנאי שלא יעבוד במקביל ללימודיו. הפיתרון הראוי הוא הפחתה של המלגה בשיעור שלא יפגע במוטיבציה לעבוד, כדוגמת 'חוק לרון'.

321. הביטוח הלאומי פועל על פי נוסחת 'חוק לרון' הקובעת מעל איזה סכום שהנכה מרוויח מתחילים להפחית לו מן הקצבה ומהו שיעור ההפחתה בכל מצב. סכום זה עמד בזמן חקיקת החוק (בשנת תשס"ט) על 1900 ₪ והועלה לאחר מכן ל-2800 ₪. הנכים תבעו בין השאר לשנות את הנוסחה כך שיהיה להם יותר כדאי לעבוד, וטענו שהשארית המצב הקיים נותנת תמריץ שלילי חזק ליציאה לעבודה מפני שמעבר לשיעור מסוים, הנכה "זוכה" לקיצוץ בקצבה שלו, כך שמכל שקל נוסף שהוא מרוויח נותר בידי מעט יחסית. בקיץ תשע"ח עמד סכום זה על 3700 ₪. ואכן פרופ' זליכה (סע' 13ב), המליץ להעלות משמעותית את הרף של חוק לרון ואף לבטל אותו כליל, לצד ביטול הפטור ממס הכנסה לנכים בעלי הכנסה גבוהה.

322. אורן הלמן, כותב במאמר שפורסם באתר ynet, תחת הכותרת: "גם החוק החדש מעודד נכים לא לעבוד": "הקצבאות עלו, אבל הסכום שעד אליו אנשים עם מוגבלויות יכולים להרוויח כסף ולשמור על הסיוע - נותר מצחיק. כך הם נתקעים בתחתית הסולם, או שעובדים בשחור".

יפלט ממנה כעבור זמן - לקבל הכרה מחודשת כנכה.<sup>323</sup> אומנם מבחינה מוסרית לא נכון לתת קצבה למי שמתפרנס כראוי מעבודתו; אולם נכון לשלם מחיר מוסרי זה כדי שלא ליצור את אותה 'מלכודת קצבאות' שפגיעתה רעה הרבה יותר - הן בנכים עצמם הן בכלכלת המדינה.<sup>324</sup> יש להביא בחשבון שמי שמרוויח סכום גבוה לא זקוק לקצבה, ושיללתה לא תמנע ממנו לצאת לעבודה; ולעומת זאת, מי שיוצא לעבודה ומשתכר מעט, טוב יהיה לתת לו 'מס הכנסה שלילי' כתמריץ.

## 6. קצבה לנכה בעל אמצעים

מאחר שקצבאות הנכים מבוססות על מצוות צדקה, יש להקפיד על ההלכה שקובעת שאין נותנים צדקה לעשיר. וכך נאמר במסכת פאה (פ"ח מ"ח): "מי שיש לו מאתיים זוז - לא ייטול לקט שכחה ופאה ומעשר עני". ומכאן שאין להעניק קצבה למי שיש לו אמצעים המספיקים למחייתו, גם אם הוא נכה.<sup>325</sup>

אמצעים אלה כוללים שני מרכיבים: האחד הוא רכוש קיים, כמו: כסף מזומן, נכסים פיננסיים, דירה להשקעה וכדו'. השני הוא קצבה ממקור אחר, כמו: גמלה מחברת הביטוח בשל תאונת דרכים או אובדן כושר עבודה. ומסתבר שעל המדינה להביא בחשבון גם קצבאות אחרות שהיא משלמת לנכה, כמו גמלת נכי צה"ל<sup>326</sup> או גמלת ביטוח לאומי בשל תאונת עבודה. קשה להצדיק נתינת קצבה לאדם שכבר יש לו 'די מחסורו' ממקור אחר, גם אם מקור זה מוגדר כ'צדקה'.<sup>327</sup> וכך כותב הרי"י קניבסקי (קהילות יעקב סוכה סי' כט) על עני שיש מי שמפרנס אותו בפועל:

יש לומר דליכא מצוות צדקה אפילו אם תמצוי לומר שנקרא 'עני', דמ"מ לא קרינן ביה "אשר יחסר לו"... והנה, אע"פ דמבואר בכתובות דף סז ע"ב: "די מחסורו - אתה מצווה לפרנסו ואי אתה מצווה להעשירו"; אבל אם רוצה ליתן

כתבה על כך בהרחבה גם מירב ארלוזורוב במאמרה "לא כל הנכים מקופחים - רבע מהם משתכרים יותר מ-14 אלף שקל בחודש" (באתר העיתון 'דה מרקר').

323. בעבר, נכה שהיה עובד שלוש שנים רצופות היה מסתכן בכך שהביטוח הלאומי יפתח את התיק שלו ויבחן מחדש את הזכאות שלו. לאחרונה בוטלה הנחיה זו.

ע"י במאמרו של יניב כרמל, "תגובה למירב ארלוזורוב", באתר העיתון 'דבר', סעי' 6.

324. פרו'פ' זליכה (סעי' 13ב[6]), הגה לשם כך רעיון מקורי: "כפתרון ביניים... האדם יידרש להוכיח כי הונח לפתחו אתגר לכושר העבודה שלו. לא אובדן אלא אתגר. היה ויתגבר על האתגר ויצליח לעבוד, אזי לא זו בלבד שלא תישלל קצבתו, אלא שהוא אף זכאי לכל שבח והוקרה על כי גבר על האתגר שהונח לפתחו".

325. ע"י לעיל פרק ח, 3-4.

326. המחויבות להעניק קצבה גבוהה מן הרגיל לנכי צה"ל היא מוצדקת לחלוטין, אולם אינה נובעת מהלכות צדקה אלא מהכרת הטוב כלפי מי שאיבד את שלמות גופו למען העם, אם אכן נפגע במהלך פעילותו בשליחותה של המדינה. ובכל מקרה, היא אינה מהווה סיבה לכך שנכי צה"ל יקבלו דווקא כפל קצבאות.

327. ע"י לעיל, שער שני (הע' 338 והע' 379), שם מובא ספק הלכתי אם מי שמקבל קצבה מן המדינה מוגדר כ'עני' בשל קצבה זו. אולם גם אם נקבל את הסברה שהוא עני, המדינה אינה חייבת לתת לו קצבה כפולה והיא רשאית להסתפק בקצבה אחת, כמו כל נכה אחר.



לו מעות צדקה או מתנות עניים יותר מכדי מחסורו, רשאי, כדתנן בסוף פאה (פ"ח מ"ח): "היו לו מאתיים חסר דינר, אפילו נותנים לו אלף זוז כאחת הרי זה יטול". וא"כ, אפשר דאפילו אם כבר שיש לו די מחסורו על ידי איש המחזיק בידו, מ"מ, כיוון שאין לו משלו די מחסורו אלא מצדקה, 'עני' מקרי, ויכולים שפיר ליתן לו מתנות לאביונים... וצ"ע.

וכאשר מדובר בכספי ציבור, מסתבר שאסור לתת למי שכבר יש לו 'די מחסורו'. ואכן כך קובע חוק הביטוח הלאומי, שאין מקום לכפל קצבאות, למעט חריגים שהוגדרו בחוק ובתקנות.

לטענה שעל החברה מוטלת האחריות לפצות את הנכה על הסבל שנכותו גורמת לו, אין שום בסיס בהלכה.

## 7. אתגר היישום

כאשר הדברים באים לכלל יישום, ישנו מתח חריף בין הקטבים המשורטטים על ידי העקרונות השונים שהובאו במהלך הספר.

הלב היהודי נוטה באופן טבעי אחר תחושת האחריות שלנו, כיחידים וכציבור, לסייע לנכים לחיות בכבוד. ומתוך כך ישנה נטייה חזקה למסקנה כי נכון להטיל על המדינה אחריות לפעול לאור שלושה קווים מנחים:

א. **להגדיל** את קצבאות הנכים כך שכל נכה יזכה לקיום בכבוד בהתאם למצבו התפקודי.

ב. לתת את הקצבה **בתהליך ידידותי ומהיר** בלי מכשולים ביורוקרטיים,<sup>328</sup> כך שכל נכה יוכל לפנות אל הביטוח הלאומי ולקבל מענה מהיר מבלי להזדקק לעורכי דין ומבלי לעבור דרך ממושכת ומתסכלת.

ג. להעניק לכל נכה את הסיוע שהוא זקוק לו על פי **מצבו הייחודי** - מבחינה כלכלית ומבחינה תפקודית,<sup>329</sup> מתוך התחשבות במכלול הצרכים שלו - הכלכליים, הרגשיים והרוחניים, בבחינת "די מחסורו אשר יחסר לו".<sup>330</sup>

וכאן נוצר קושי גדול, לאור הצורך לאזן בין שני צדדים: מצד אחד, לנהל את מערך הקצבאות באחריות הראויה, כך שלא יינתנו כספי צדקה למי שאינו ראוי להם, ומצד שני, לבצע את התהליך ברגישות האנושית הראויה במיוחד כלפי אלה שמצבם הרגשי קשה גם בלאו הכי.

328. עי' לעיל, פרק ח, 2-1 ופרק ט, 3-1.

329. עי' לעיל, פרק י, 5.

330. עי' לעיל, פרק יד.

עם כל זאת, לא ניתן להתעלם מן המחירים המוסריים שעלולים להיווצר כתוצאה מהגדלת הקצבאות:

א. **פגיעה ביציאה לעבודה.** דווקא ערך האחוה דורש להימנע מהכנסת אנשים ל'מלכודת קצבאות' שתגרום להם שלא לצאת לעבודה ולהתפרנס מיגיע כפיהם, ושילוב זה - של קצבאות גבוהות וקלות להשגה - יפגע בכך מאוד.<sup>331</sup> במיוחד נכים שיש להם קושי גדול יותר להתפרנס מעבודתם, יעדיפו 'ציפור אחת ביד' - של קצבה, מאשר 'עשר על העץ' - בעבודה, שיש בה סיכוי להצלחה לצד סיכון לכישלון, ולא ימצו את יכולתם להתפרנס מיגיע כפיהם. כדי שיישאר תמריץ לעבוד יהיה צורך להבטיח את המשך הקצבה גם למי שעובד, אבל אז נמצא שהמדינה נותנת צדקה למי שיכול להתקיים גם בלעדיה.

ב. **קצבאות לבעלי אמצעים.** עקרונית, אדם שיש לו הון או מקורות הכנסה המספקים את צרכיו בכבוד - אסור לו להתפרנס מן הצדקה גם אם הוא נכה.<sup>332</sup> ואף אם הלכתית ניתן למצוא היתר לכך, בהתבסס על ההיבט הביטוחי שיש בקצבאות הביטוח הלאומי,<sup>333</sup> הדבר מהווה נטל מיותר וכבד על הקופה הציבורית. מצד שני, אם המדינה תשלים את החסר רק למי שלא דאג לעצמו מראש, תיפגע המוטיבציה של כל אדם לקחת אחריות על עצמו בזמן שהוא בריא: לחסוך ליום סגריר או לרכוש ביטוח הולם בחברה פרטית. וכן אם היא תיתן קצבה רק למי שאינו עובד, תיפגע המוטיבציה להתאמץ במציאת עבודה ולהתמיד בה.

ג. **פגיעה באחריותה של החברה.** אם המדינה תיתן קצבה גבוהה למי שיש בסביבתו הקרובה - במשפחה או בקהילה - מי שיכול לעזור לו, הדבר יאפשר לסביבה להתנער מאחריותה הראשונית והטבעית כלפי הנכה.<sup>334</sup> יש מקום להערכה, כי ההתנערות מן האחריות הטבעית לצרכים הכלכליים של הנכה עלולה לגרור בעקבותיה גם התנערות מצרכים רגשיים וחברתיים שלא ניתן לרכוש בכסף; דברים שאין ביכולתה של המדינה לספק, גם אם תראה את עצמה מחויבת לכך.

לקצבאות נכות נדיבות ישנם גם מחירים כלכליים לא פשוטים:

א. יש להותיר בידי מעצבי המדיניות **מרחב מספיק של שיקול דעת** - הן משיקולים של אחריות תקציבית, הן משיקולים של סדרי עדיפויות תקציביים;<sup>335</sup> וקשה למצוא בסיס מוצק לדרישה להעדיף דווקא העלאה של קצבאות הנכים על פני צרכים

331. עי' לעיל, פרק 7.

332. עי' לעיל, סעי' 5-6.

333. עי' לעיל פרק 7-8.

334. עי' לעיל פרק 2-1. על הדילמה הזאת כתב בהרחבה פרופ' בנימין פורת, במאמרו "מדינת הרווחה מול תמיכת המשפחה באדם החי בעוני" (מחקרי משפט' לה; המאמר טרם פורסם).

335. עי' לעיל, פרק 7.

חיוניים אחרים, במיוחד כאשר מנגד עומדות מצוקות חברתיות אחרות (כמו: קצבאות סיעוד לקשישים חסרי אמצעים), שערך האחוזה מחייב לדאוג להם לא פחות מאשר לנכים.<sup>336</sup>

ב. ישנם כלכלנים הטוענים, לאחר חישוב העלות הכוללת של העלאת הקצבאות לאורך זמן, שזהו **מחיר כלכלי** שהמדינה תתקשה מאוד לעמוד בו. לכך יש להוסיף, שהשקעת המדינה בנכים אינה מסתכמת בקצבאות, ולצדן ישנן חבילות סיוע והטבות רבות - ישירות ועקיפות<sup>337</sup> - שהמדינה משקיעה בכל אחד מן הנכים; ויש לראות את כל זה במבט כולל.<sup>338</sup>

כפועל יוצא מכל זה, יש לתת את הדעת על בעיה נוספת, רב-מערכתית: יש להניח בוודאות, כי קצבאות גבוהות תיצורנה תמריץ חזק לאנשים רבים לקבל הכרה כנכים ולקבל קצבה - כפרשנות מרחיבה של מצבים גבוליים ואף להתחזות לנכים ללא כל יסוד.<sup>339</sup> תופעה זו היא פסולה מוסרית, ובנוסף לכך היא תטיל על המדינה עול תקציבי כפול, בכך שאנשים אלו גם ייפלטו משוק העבודה וגם יקבלו קצבאות והטבות רבות ללא הצדקה.<sup>340</sup>

כדי להתמודד עם בעיה זו, תגבר החשדנות כלפי כל מי שמבקש קצבה והיחס לפונים ישתנה לרעה.<sup>341</sup> הניסיון לפשט את ההליכים על ידי קריטריונים קשיחים יגרום לנכים רבים 'ליפול בין הכיסאות' ולאבד את קצבתם. נוסף על כך, תהיה מוטיבציה חזקה לעורכי דין ממולחים להשיג הכרה עבור לקוחותיהם, מה שיגרום בתורו להימשכות ההליכים אצל כולם ולהזדקקות של הנכה לליווי משפטי צמוד ויקר כדי לממש את זכאותו. כל זה יגרום לכך שכל נכה יצטרך לעבור דרך ארוכה

336. על סדרי עדיפויות בצדקה הציבורית, עיי' במה שכתב הרב רועי ז"ק בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 346).

וצ"ע אם לראות במצוות "מפני שיבה תקום" (ויקרא יט, לב) בסיס להעדיף קשישים על פני נכים, כשם שיש להעדיף תלמידי חכמים (רמב"ם הל' מתנות עניים פ"ח הי"ח), שכבודם נלמד מהמשך הפסוק "והדרת פני זקן".

337. עיי' לעיל, סעי' 1.

338. על כך כותב אברהם תומר במאמרו הנ"ל: "המספר שהשתרש בשיח הציבורי בנוגע לגובה קצבת הנכות הוא 2,300 שקלים [=בשנת תשע"ז]. זה נשמע נמוך (ובמקרים מסוימים זה אכן נמוך), אבל זה כמובן רק חלק ממה שמקבל כל נכה. מעבר לזה יש... סבסוד לדיר, הנחות ענק וסובסידיות על ניידות ורכב, מימון צרכים מיוחדים (עוזרים מלווים), טיפולים רפואיים ונפשיים, פטורים ממס הכנסה גם למרוויחים שכר גבוה במיוחד, מענקים למעסיקי נכים, סבסוד תארים אקדמיים, והרשימה עוד ארוכה. לכל שירות כזה קיימים קריטריונים שונים, בדיקות צרכים, קביעת דרגות וקיוזים, תוספות והצמדות".

339. על כך, במאמרה של מירב ארלוזורוב, "טיפש מי שלא מרמה את הביטוח הלאומי" (באתר 'דה מרקר').

340. על כך כתבה בהרחבה מירב ארלוזורוב במאמרה "כך זינק מספר הפונים לקבלת קצבת נכות מ-2,000 ל-8,000 בחודש" (באתר 'דה מרקר').

341. על הקונפליקט המתמיד שבו נמצאים חברי הוועדות הרפואיות עיי' במאמרו של ישי שנרב "אני פראייר גאה" (באתר 'ערוץ 7').

ומייסרת לפני שיזכה לקבל את הקצבה שהוא ראוי לה; ומי שייפגע מכך יהיו דווקא הנכים הקשים ביותר ומתמודדי הנפש.

קושי נוסף יבוא מהקפדה יתירה על בדיקת המשאבים העומדים לרשות הנכה וקרובי משפחתו. ישנם משאבים שניתן להגדיר ולאחר בקלות, כמו: קבלת קצבה ממקור נוסף,<sup>342</sup> בעלות על נדל"ן בארץ וכדומה, אולם מבחינים מדוקדקים לבדיקת כלל המשאבים הנוספים העומדים לרשותם ייצרו סבך ביורוקרטי נוסף שיפגע קשות בנכים, על ידי הליכים חשדניים מתישים, וישית עלות נוספת גם על קופת המדינה וגם על מבקשי הקצבות.

המענה הרווח לקשיים ביורוקרטיים אלה הוא מדיניות של 'קצבות אוניברסליות', המייתרות חלק גדול מן הבדיקות; אולם המחיר שיש לכך הוא מתן כספי צדקה לטובת מי שאינו זקוק לעזרה, שבאופן טבעי תבוא על חשבון הגדלת הסיוע לנכים הקשים הזקוקים לו הרבה יותר.<sup>343</sup>

**מהי המסקנה הנובעת מכך? להותיר נכים, שהם אחינו, ללא סיפוק סביר של צרכיהם הבסיסיים, זהו דבר שאין הדעת סובלת! ועם זאת, נראה שהמחירים שיש לקצבות גבוהות גם הם כבדים למדי, ויש לחפש את הדרכים המתאימות למזער אותם.**

עלינו להכיר בכך שאין שום דרך להציג 'נוסחת פלאים' שתתן מענה מושלם לצרכים המנוגדים העולים מתוך העקרונות שהצגנו בפרק זה.<sup>344</sup> ההתנגשות בין כלל הצרכים היא בעיה מובנית בהתנהלות של מדינה מודרנית באשר היא, ולא ניתן להרחיב את המענה לצורך אחד מבלי לפגוע בצורך אחר. היטיב לבטא זאת המשורר אוליבר גולדסמית, שרק "מיעוט קטן מכל סוגי המר והמצוק, יוכלו לגרום, או לרפא, המלך או החוק".<sup>345</sup>

הרחיב על כך אברהם תומר במאמרו "מאבק הנכים: מה הם רוצים, ומה הפיתרון הנכון" (באתר 'מידה'):

הבעיה היא לא רק בסיוע לנכים, אלא בכל הקונספציה השגויה של מדינת הרווחה המודרנית והביורוקרטיה האינסופית שלה. המחשבה כאילו ניתן לפלח כל צורך מדויק ולתת לו מענה, לדרג כל זכאות מבלי לפספס ולהפלות אף אחד, וגם למצוא את אלו שנופלים בין הכיסאות, היא בלתי אפשרית. היא

342. לדוגמה: לשלול קצבת נכות או להקטין אותה למי שכבר מקבל קצבה גבוהה כנפגע תאונת דרכים או תאונת עבודה.

343. על קצבות אוניברסליות ע'י לעיל, פרק ט, 5. ושם הועלה רעיון שיכול להקטין את היקף הבעיה, והוא הגדרת הקצבה כהכנסה החייבת במס.

344. פתרונות מושלמים אומנם יכולים להתקיים, אבל הם קיימים רק בחזונות אוטופיים. הניסיון האנושי המר מכיר בהשלכות של ניסיונות ליישם רעיונות כאלה.

345. בשירו The Traveller (1764) (שורות 429-430), חלק מהשיר תורגם על ידי צור ארליך והובא בספרו של הרב יונתן זקס 'מועדים לשיחה' (עמ' 264).

גם יוצרת עומס אדיר על המערכת הביורוקרטית שאיננה יעילה בהגדרה, וגם גורמת לתסכול רב בקרב המסתייעים, שאינם מתרשמים מרצון המדינה ללוות אותם מהעריסה עד הקבר, תוך דאגה פטרונית לאזן בין כל צורכיהם.

## 8. רעיונות מעשיים

בעניין זה יש קושי לכתוב דברים מבוססים כנדרש, ובכל זאת נבקש בכל זאת כאן לתת כאן קריאת כיוון:

א. אכן נדרש להגדיל את הקצבאות,<sup>346</sup> אולם יש להשאיר פער משמעותי בין לבין שכר המינימום, כדי שגם ברמות השכר הנמוכות יהיה כדאי יותר לעבוד מאשר לקבל קצבת נכות.<sup>347</sup>

ב. כפי שכתבנו לעיל (סעי' 4), יש לתת עדיפות גבוהה בסיוע לנכים להשתלב בעבודה ובהסרת חסמים העומדים בפניהם בכל הנוגע לתעסוקה.

ג. במקום קצבאות אחידות הניתנות לכל הנכים בלי הבחנה, יש להביא בחשבון את כלל הצרכים של הנכה על פי המאפיינים שלו,<sup>348</sup> וכן להביא בחשבון את כלל המשאבים הכלכליים העומדים לרשותו וכלל ההטבות שהוא מקבל כדי לחשב את גודלה של הקצבה שיקבל.<sup>349</sup>

346. מאחר שרמת החיים של האוכלוסייה עולה בקצב גבוה יותר מאשר מדד המחירים לצרכן, מומלץ לקבוע שעדכון הקצבאות בכל שנה יהיה גבוה מאשר עליית המדד (פרופ' זליכה, סעי' 13א(7)), הציע ששיעור זה יהיה 1% (לשנה). בסופו של דבר הוחלט להצמיד את הקצבאות לשכר הממוצע במשק, שיעור שברוב השנים הוא הרבה יותר גבוה מהצעה זו.

347. לדוגמה: פרופ' זליכה (סעי' 13א) המליץ על העלאת הקצבה ל-4,000 ₪ בחודש לנכה שאינו נשוי ול-4,500 ₪ בחודש לנכה נשוי (במחירי שנת תשע"ח), כאשר שכר המינימום באותה תקופה עמד על כ-5,000 ₪ בחודש. בפועל הוחלט להעמיד את הקצבאות על סכום נמוך יותר, כך שנוצר פער משמעותי יותר מאשר בהצעתו של פרופ' זליכה.

348. מספר דוגמאות מתוך ההמלצות של פרופ' זליכה:  
א. בסעי' 13ט הוא מצביע על הצורך בהגדלת הסיוע בשכר דירה לנכים חסרי דיור לאור העלייה התלולה במחירי הדירות.

ב. בסעי' 13א הוא דן במשפחה שיש בה מספר נכים ומציע לתת לה קצבה מוגדלת.  
ג. הגדלת הסיוע בהתאם למספר הילדים. כיום, תוספת קצבה בגין ילדים ניתנת רק עד שני ילדים. יש צורך חיוני להגדיל את הקצבה ביחס ישר לגידול במספרם של הילדים במשפחה. פרופ' זליכה (סעי' 14ה) נמנע מלהמליץ על הגדלה זו, אך לא נימק את עמדתו מעבר לטענה כללית על אילוצי תקציב.

349. היה מי שהציע לדרוש מכל נכה המבקש קצבה להגיש 'הצהרת הון' בה יפרט את הונו ואת מכלול הכנסותיו מכל המקורות העומדים לרשותו. הוא יוכל להכין את ההצהרה כמו כל עצמאי המגיש את ההצהרה השנתית בעזרת רואה חשבון מוסמך בתמורה לתשלום. בהמשך הדרך ניתן יהיה לשפות את הנכים העניים על הוצאה זו. הצעה זו ראויה לבחינה מעשית.

כיוון נוסף, שנדרש בעיקר לנכים עם קשיים מנטליים, הוא שהנכה יסמך את פקיד הביטוח הלאומי לאתר בשבילו את כל המסמכים שיכולים להיות נגישים לו (מהבנקים, מקופת חולים ומבית החולים, ממשרד התחבורה, מרישום מקרקעין, ממס הכנסה וכדו'), והפקיד יהיה חייב לאסוף אותם תוך פרק זמן מוגדר.

- ד. כדי להקל על ההליכים הביורוקרטיים, מומלץ לנקוט מספר צעדים:
- (א) לפשט את ההגדרות של 'נכות', תוך עדיפות לנכים קשים שנכותם היא חד-משמעית.<sup>350</sup>
- (ב) לפשט את ההליכים הביורוקרטיים, תוך יצירת הגדרות אחידות ככל האפשר של נכות, שעל פיהן תיקבענה לכל אחד מן הנכים כל ההטבות שהוא זכאי להן בכל תחומי החיים.<sup>351</sup>
- (ג) לקבוע לצורך הזכאות אמות מידה ברורות שניתנות לבדיקה בנקל, כמו: מספר ילדים, בעלות על נדל"ן ועל רכב יוקרתי, כפל גמלאות, תוך ויתור על אמות מידה שניתנות לפרשנות ונדרש מאמץ גדול כדי לבדוק אותן ועל נתונים שקל להסתיר אותם.
- (ד) להוסיף תקנים של עובדים סוציאליים בקהילה שיסייעו לנכה להתמצא בהליכים הנדרשים ולעבור אותם בשלום ובמהירות.
- (ה) לגייס מתנדבים בקהילה שיעזרו בהליכה התביעה ומיצוי הזכויות.
- ה. כדי להקל את העול התקציבי יש לנקוט שני צעדים:
- (א) לבטל הטבות הניתנות לנכים עשירים, כמו פטור גורף ממס הכנסה.<sup>352</sup>
- (ב) להשקיע את עיקר המשאבים בנכים הנזקקים ביותר, וביניהם נכי הנפש, על חשבון ההשקעה בנכים הנזקקים פחות לסיוע.<sup>353</sup>
- ו. מענה נוסף הוא העדפת הטבות בשווה כסף על פני כסף בעין, כך שיהנו מהן רק הנכים הזקוקים להן באמת.<sup>354</sup>

350. כתבה על כך בהרחבה מירב ארלוזורוב במאמרה "לא כל הנכים מקופחים: רבע מהם משתכרים יותר מ-14 אלף שקל בחודש" (אתר 'דה מרקר').

351. כך לא תהיה הגדרה אחת לצורך הנחה בארנונה, הגדרה שונה לצורך הנחה במס הכנסה והגדרה אחרת לצורך קבלת קצבה, וכך גם לא תידרש תביעה נפרד על כל הנחה ומול כל גוף בנפרד. מי שיעמוד באמות המידה הנדרשות יקבל את כל ההנחות מכל הגופים באופן אוטומטי.

352. עמדו על כך גם פרופ' ירון זליכה (סע' 13ב), וגם פרופ' אבי שמחון, ראש המועצה הישראלית לכלכלה. אולם שניהם ציינו שישנו קושי פוליטי כבד לשנות את החוק בסעיף זה; ואכן בסופו של דבר עיוות זה נותר על כנו.

353. כחלק מתפיסה זו יש לבטל את האפליה הקיימת בין קשישים נכים, כאשר מי שנעשה נכה לפני שהגיע לגיל הפרישה מקבל קצבה גבוהה בהרבה ממי שנעשה נכה לאחר גיל זה. פרופ' זליכה (סע' 14ג) עמד על עיוות זה, אולם נמנע מלהמליץ על תיקונו בשל העלות הגבוהה הכרוכה בכך.

354. פרופ' זליכה (סע' 13ז) מציע שהמדינה תסייע לנכים (באמצעות ערבות מדינה) לרכוש ביטוח חיים שבלעדיו לא יוכלו לקבל משכנתא לרכישת דירה למגורים. במצב הנוכחי, ישנם נכים שחברות הביטוח מסרבות למכור להם את הפוליסה הנדרשת בשל הסיכון הגבוה יחסית שהן רואות בכך. מי שאינו נכה לא יזדקק לסיוע זה וגם לא יוכל ליהנות ממנו.

כמו כן ניתן לספק לנכים במחיר מסובסד אמצעי עזר ותרופות שמי שאינו נכה לא נזקק להם כלל.

(א) במקרים רבים נכון יותר לסייע לאדם נכה באמצעות מכשור טכנולוגי המתאים למצוקתו. כך אנחנו נותנים לאותו נכה 'די מחסורו', וגם מונעים מצב שבו הסיוע מגיע למי שאינו זקוק לו, משום שלאדם שאינו זקוק למכשור הספציפי הזה אין בו תועלת.

(ב) כחלק מאותו מהלך מחשבה, מן הראוי שהמדינה תשקיע משאבים בהנגשת תחבורה ציבורית, מוסדות ציבור ומקומות עבודה עבור נכים.

ח. יש להכיר בכך שעדיין ישנו מתח מובנה בין הצרכים המנוגדים: להתאים את הקצבה למאפיינים של הנכה מכאן, לפשט את ההליכים מכאן ולנקוט מדיניות תקציבית אחראית מכאן. המסקנה הנובעת מכך היא שבסופו של דבר, המערכת הממלכתית לבדה אינה יכולה לתת מענה הולם לכל הנכים, ותמיד יימצאו נכים שצרכים חשובים שלהם לא יבואו על סיפוקם הראוי.

מסיבה זו יש לראות את כל הגורמים בסביבתו של הנכה - משפחתו הרחבה, חבריו וקהילתו, וכן עמותות 'המגזר השלישי' - כנושאים באחריות לגורלו לא פחות מאשר המדינה.<sup>355</sup> יש ביכולתם של גורמים אלו להכיר את הנכה באופן אישי ולעבוד אתו בגמישות מרבית וברגישות אנושית רבה, לפי מאפייניו הייחודיים, ובמיוחד - לתת לו סיוע משמעותי בדברים שלא ניתן לרכוש בכסף, כמו קשרים חברתיים. מול גורמים אלו, שיש להם היכרות אישית עם הנכה ושוררים בינו לבינם יחסי אחווה ואמון, ניתן להניח שתהיה רתיעה, ואף בושה, מקבלת סיוע בעזרת מצג שווא, גם במקום שבו הדבר יהיה אפשרי. את האחריות הזאת יש להטמיע במערכת החינוך, ולממש אותה על ידי השקעת משאבים בעבודה קהילתית שתיצור מסגרות לעזרה הדדית בכל קהילה וקהילה, וכן בין קהילות חזקות לחלשות. עם זאת, יש להביא בחשבון שלא ניתן לרשת את כל המדינה במהירות בקהילות תומכות ומתפקדות, ויימצאו נכים רבים ללא תמיכה קהילתית.<sup>356</sup>

בכל זה לא ביקשנו להכריע בשאלות הסבוכות שהנושא מעלה, אלא לתת קריאת כיוון מנקודת מבטה של ההלכה.

355. סביר להניח שאדם נוטה להתגייס יותר למען אדם שהוא מכיר ונמצא בסביבתו הקרובה מאשר למען אדם זר שאף אין לו שם ופנים. כמו כן, אדם נוטה להתגייס יותר למען מי שגורלו תלוי רק בפעולתו של התורם מאשר לאדם שישנם רבים אחרים שיכולים להתגייס למענו. משמעות הדבר היא שאנשים יתגייסו יותר למען נכים הנמצאים בסביבתם הקרובה ושאינן להם עוזרים קרובים יותר, מאשר למען דמויות אנונימיות ומרוחקות. תפקידן של העמותות יהיה לתווך בין הצרכים לבין התורמים, תוך זהירות מפרסום ברבים של סיפורים מעוררי חמלה, עם שמות ותמונות של מבקשי העזרה.

356. על כך עי' בהרחבה לעיל, פרק יא.

## סוף דבר

נראה כי ניתן להצביע על תפיסה יהודית ייחודית המהווה חלופה לשיח העוסק בזכויות החברתיות ורואה במדינה את האחראית למימושן.

העניים אינם בעלי 'זכות' לצדקה, אלא 'ראויים' לכך, בהיותם בניו של הקב"ה וברואים בצלמו. האחריות לגורלם נובעת מן האחוה הלאומית (ואף הכלל אנושית) ומן המידות הטובות המאפיינות את העם היהודי ומחייבות אותו - כפרטים וכציבור. לכן, מצוות הצדקה אינה חלק מן התפיסה היהודית של **מדינה** אלא חלק מן התפיסה היהודית של **אומה** - האחראית לגורלו של כל אחד מבניה, הן כשעומדים לרשותה כלים ממלכתיים, הן כעומדים לרשותה רק כלים לעזרה פרטית או קהילתית, כמו בימי השופטים או בגלות.

לאור זה, ניתן להבין את היעדרותה של האחריות לקיומה של מצוות הצדקה הציבורית מהלכות מלכים של הרמב"ם. אילו הייתה הצדקה חובה משפטית גמורה הנובעת מן **הזכות** של העני, אך טבעי היה להטיל אותה על המלך, במסגרת תפקידו לעשות **משפט**. אולם מאחר שהצדקה איננה 'זכות' אלא '**ראויות**' לסיפוקם של צרכים חיוניים, אשר המחויבות אליה נובעת מאחוה לאומית ואנושית וממידות טובות, היא אינה מהווה חלק מתפיסת המלכות או **המדינה**, אלא חלק בלתי נפרד מן התפיסה של **אומה**, שהמדינה היא רק אחד הכלים העומדים לרשותה.

בעוד שהשמאל הכלכלי מתבסס על 'אתיקה של צדק', התובעת את זכויותיהם של הנזקקים לעזרה בשם אידיאל הצדק, הרי שהימין הכלכלי נחלק לשניים: חלק אחד אדיש לגורלם של העניים ומשאיר להם את האחריות הבלעדית לדאוג לעצמם, וחלק אחר מעמיד 'אתיקה של חסד', המבוססת על ההנחה כי אין לנזקק זכות כלשהי, וכל שהוא יכול לצפות לו הוא לחסדיו של הנותן, יהיה אשר יהיה. בין שתי התפיסות הללו באה היהדות ומעמידה תפיסת ביניים מקורית, שהיא 'אתיקה של אחווה'.

בכך מתרחקת התפיסה היהודית מתפיסת העולם של השמאל הכלכלי, הרואה את הסיוע כ'זכות' של העני אשר נתבעת מן המדינה. הסיוע צריך לבוא מתוך תודעה של אחווה ולא מתודעה של 'צדק חברתי'. כמו כן מתרחקת היהדות מן התפיסה הרווחת בחלקים מן הימין הכלכלי, הרואה את הצדקה כ'מתת חסד' הניתנת לעני מכוח רחמיו של עשיר מתנשא, אלא מכירה בכך שהמקבל אכן ראוי לסיוע הניתן לו בהיותו אדם בעל ערך ואח יקר ואהוב.

מתוך כל זה עולה, כי לא נכון שהמדינה תיקח על עצמה את כל האחריות החברתית ותשאיר ליחידים לטפל רק במחדלים שלה. הגישה צריכה להיות הפוכה: היחידים הם הנדרשים לקחת את האחריות החברתית על שכמם - כפרטים, כמשפחות וכקהילות, ובשעת הצורך הם מבקשים להשתמש באמצעים העומדים לרשותה של המדינה כדי לתת מענה רחב למגוון המצוקות הקיים בתוכה.



כאשר תודעת האחוה חודרת אל המערכת הפוליטית, היא משפיעה על המדיניות הכלכלית והחברתית של המדינה הדמוקרטית - לא מכוח חובה חוקתית, חוקית או טבעית, אלא מכוחן של המידות הטובות. כל מנהיג בישראל אמור להיות חדור בתודעה של אחווה לאומית ולהיות גם בעל מידות טובות - של אכפתיות ונדיבות, חסד, רחמים ואהבת הבריות; וודאי שבמערכת דמוקרטית, המשקפת את רוח האומה כולה - אמורים ערכים אלו לבוא לידי ביטוי באופן טבעי ולהתממש במדיניות ובסדרי העדיפויות הלאומיים. השיח הציבורי לא אמור לעסוק בבדיקה כמה שוויון יש במדינה, אלא כמה ביטוי ניתן בה למידות הטובות של אחווה ונתינה.

כאשר הדברים יורדים לידי מעשה, לא ניתן להתעלם מייחודה של המדינה בדורנו לעומת הממלכה של ימי קדם. אחד המאפיינים של המדינה בעידן המודרני הוא כוחה הרב, הדיכויים רבים: מקצועיים, טכנולוגיים, ארגוניים וכלכליים - מול חולשתם של האזרחים - הן כפרטים הן כמשפחות או קהילות; מה שהוביל בתהליך היסטורי להטלת תפקידים רבים על המדינה, אף שהם לא נתפסו בעבר כתפקידיו של המלך. במצב כזה, האומה בוחרת לממש את הערבות ההדדית שבין בניה וכלפי בני בריתם והנלווים אליהם גם באמצעות הכלים המשוכללים העומדים לרשותה של המדינה המודרנית, ולא רק באמצעות גופים וולונטריים, קהילות ומשפחות.

ומאחר שסיוע הניתן על ידי המדינה המודרנית לוקה בבירוקרטיה מנוכרת, המנוגדת לתפיסת האחוה, נכון יהיה לפתח מודל משלב, המחלק את האחריות החברתית בין כלל השותפים: הפרט, המשפחה, הקהילה והמדינה. לשם כך יש להשקיע רבות בחיזוק, ואף בשיקום של היחידות החברתיות הטבעיות, המשפחה והקהילה. זהו אתגר לא פשוט ליצור קהילות מגובשות מחד גיסא והטרוגניות מאידך גיסא, בהן תפתח ערבות הדדית חזקה ויעילה. נדרש יהיה גם לתת מענה לפערים שבין קהילות עשירות בהן יש מעט נזקקים לבין קהילות עניות שיש בהן נזקקים רבים. אולם הקשיים המעשיים לא אמורים לקצץ את כנפיו של החזון, אותו יש ליישם במתינות ובזהירות, בתהליך ממושך, קמעא קמעא.

יישום של כל זה מחייב שינוי תודעתי עמוק של הגישה לעזרה שהחברה מעניקה לחבריה, מתודעה של 'זכותי', 'מגיע לי' ו'זהו תפקידה של המדינה', לתודעה של אחווה ושל אחריות: אחווה בין כל חלקי החברה ואחריות של כל אדם על עצמו, ומכוחן - אחריות של כל אדם לסיבתו הקרובה והרחוקה לצד אחריותה של המדינה לכל אזרחיה.

בדרך זו נזכה לקיים את דרישתו של ישעיהו ומתוך כך תתקיים בנו גם ברכתו (נח),  
ז-יב):

הלוא פרוס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית; כי תראה ערום וכיסיתו, ומבשרך לא תתעלם. אז ייבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמח, והלך לפניך

צדק, כבוד ה' יאספך... ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע, וזרח בחושך  
אורך ואפלתך כצהריים... ובנו ממך חורבות עולם, מוסדי דור ודור תקומם,  
וקורא לך גודר פרץ, משובב נתיבות לשבת.



נספח

צדקה ממלכתית  
בתנ"ך ומפרשיו





## נספח

## צדקה ממלכתית בתנ"ך ומפרשיו

## הקדמה

בדורות האחרונים ניטשת מחלוקת חריפה בין שתי תפיסות הנוגעות למדיניות הכלכלית והחברתית. האחת - דוגלת בצמצום מעורבותה של המדינה בכלכלה, ומתוך כך מסירה ממנה ומן החברה האזרחית את האחריות לרווחתו של האזרח השרוי במצוקה, ורואה בכל אדם את האחראי לפרנסתו באופן אישי; השנייה - מדגישה את אחריותה של המדינה למצוקות הכלכליות של אזרחיה.

מתוך כך עלינו לשאול: מהי עמדתה העקרונית של היהדות בשאלה זו? ברור שתורת ישראל אינה יכולה להסכים לתפיסת עולם המפקירה לחלוטין את האחריות החברתית; אולם מהי הגדרת אחריותה של המדינה לרווחתם של אזרחיה? האם זוהי חובתה? ואם לא, האם ראוי שתעשה זאת? ומהו תפקידו של מלך ישראל בהקשר זה? את התשובה לשאלות אלו נחפש מתוך עיון בפרשיות שונות בתנ"ך, תוך שימוש במדרשי חז"ל ובדברי המפרשים לדורותיהם.

הפסוק שנאמר על דוד המלך (שמו"ב ח, טו): "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" נדון בהרחבה בגוף הספר (פרק ד, 2-3), ולא נחזור לדון בו בנספח זה.

## א. "צדקתך לבן מלך"

פרק שלם בספר תהילים (פרק עב) מתאר את מלכותו האידיאלית של שלמה. בין השאר, מוזכר בו נושא הצדקה פעמים רבות, וניתן להוכיח ממנו את עיסוקו של מלך ישראל בצדקה לעניים. העיון בפרק זה מעלה את השאלה: מכוח מה עוסק המלך בצדקה? האם זה חלק מתפקידי הממלכה? האם זו מצווה שמוטלת עליו ככל אדם מישראל? האם זו מידת חסידות? ובכלל, מהי הדרך לממש את ערך הצדקה בממלכה יהודית?

## 1. צדקה ממלכתית או משפט צדק?

נושא הצדקה מופיע כבר בפסוקים הראשונים בפרק זה (פס' א-ב): "אלהים, משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך. ידיו עמך בצדק וענייך במשפט". בפסוקים אלו מופיעים ה'צדק' וה'צדקה' לעניים בהקבלה ל'משפט', ומכאן משמע בפשטות שעיסוקו של המלך הוא בדאגה לצדק המשפטי, הבא להגן על העניים מפני הרשעים הפוגעים

בהם.<sup>1</sup> כך מפרש ר' עובדיה ספורנו: "וצדקתך - להציל העשוקים מיד הגדולים". וכך הוא מפרש גם את הפסוק הבא (פס' ג): "ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצדקה", והוא כותב:

"ישאו הרים שלום לעם" - בהשתדלות המלך יישאו ראשי העם שלום להמון בהטיב להם, ולא יעשקו אותם...  
וכן תעשינה הגבעות<sup>2</sup> - נשי הגדולים והשרות.  
"בצדקה" - בצדקת המלך, שירצה בזה.<sup>3</sup>

כך נאמר גם בהמשך הפרק בנוגע להתנהלותו של המלך. כך בפסוק הבא (פס' ד): "ישפוט עניי עם, יושיע לבני אביון וידכא עושק", ובנוסף לכך (פס' יב-יד): "כי יציל אביון מְשׁוּעַ ועני ואין עוזר לו. יחוס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע. מתוך ומחמס יגאל נפשם, וייקר דמם בעיניו".

אולם, את המילים "יושיע לבני אביון" (פס' ד), מפרש ר' עובדיה ספורנו בכיוון הפוך, וכותב: "לבני עשיר שנוֹרֵשׁ [=שנעשה רש, הֶעֱנִי], לעוזרם משלו".<sup>4</sup> ומכאן עולה שצלע זו של הפסוק עוסקת בעזרה כלכלית לעניים.

ובכל זאת, את המשך הדברים חוזר הספורנו ומפרש על הצדק המשפטי:

"כי יציל אביון משווע" - מחמס השופטים.  
(פס' יב) "יחוס על דל ואביון" - בלחץ עשירי העם המשימים יוקר בתבואות.<sup>5</sup>  
"ונפשות אביונים יושיע" - מיד גדולי ארץ המשעבדים בהם וממיתים קצתם מרוב עבודה או שלא כדין, והוא יושיעם.<sup>6</sup>  
(פס' יד) "מתוך ומחמס יגאל נפשם" - למנוע שלא ישעבדו בהם יותר מהראוי. ויקר דמם בעיניו" - ויצילם מהם כשירצו להמיתם שלא בדין.

1. כך מפרשים בעלי 'דעת מקרא' את הפסוקים בתחילת הפרק.

2. כך במהדורת 'תורת חיים' מכת"י. בדפוסים: 'הגבירות'.

3. לפני כן הוא כותב: "ישאו ראשי העם שלום להמון בהטיב להם", ובכך הוא רומז לתפקידו של המלך בדאגה לתפקודו המוסרי של העם כולו.

4. בהדגשה זו בדברי הספורנו, מהם משמע שהמלך נותן את הצדקה מכיסו הפרטי, נעסוק לקמן, פרק ה.2.

5. מכירת מוצרי יסוד במחיר מופרז, היא סוג של עושק דלים (עי' בבא בתרא צ, ב).

6. מדבריו אלו עולה כי על המלך להתערב בכלכלה כאשר הוא מזהה 'כשל שוק' הגורם לעיוותים חמורים הנעשים בידי מונופולים או קרטלים של בעלי הון המנצלים את כוחם כדי להעלות את מחירי המוצרים (ייתכן שדבריו מכוונים דווקא למוצרי יסוד, כמו 'תבואות') או להעסיק עובדים בתנאים קשים המסכנים את חייהם ופוגעים בבריאותם (תופעה זו נקראת כיום 'העסקה פוגענית'). בכך הקדים ר' עובדיה ספורנו בכמה דורות את הביקורת על התופעות הקשות שאפיינו את המהפכה התעשייתית והזמיחו בתגובת נגד את תפיסת העולם הקומוניסטית.

בפירוש 'דעת מקרא' (פס' יג) מובאים שני פירושים למילים "יחוס על דל ואביון". הפירוש הראשון: "יחוס על דל ואביון - יגן, יתן מחסה לדלים ולאביונים". והיינו דאגה לצדק משפטי. הפירוש השני: "יחוס - יחמול וישתדל להיטיב את מצבם ולהעלותם מדלותם"<sup>7</sup>.

הפירוש השני הולך בדרכו של מהר"ם אלשיך (פס' ד): "גם על ידי 'צדקתך' שתעשה עמו לתת לו ברכת הון ועושר, 'יושיע לבני אביון', שבהיותם בני אביון הוצרכו ללוות מעשירים ואין להם לפרוע להתחייב בדין, והמלך יושיעם כי יפרע בעדם". בהמשך הדברים (פס' י ופס' טו) הוא כותב שאם העניים היו נכשלים בגזל מחמת מצוקתם, היה המלך נותן להם משלו כדי שיוכלו להחזיר לנגזלים את המגיע להם.

אם כן, מה שמפורש בפסוקים אלו הוא חובתו של המלך לדאוג למשפט הוגן שיגן על העניים מפני הפוגעים בהם. לצד זאת, יש בפסוקים אלו ביטויים שניתן לפרש אותם כדאגה לרווחתם של העניים.<sup>8</sup> וכך כותב הרב יעקב אריאל במאמרו "המדינה והקורונה", פרק ב ('מכת מדינה', עמ' 14), כשהוא מבסס את אחריותה של המדינה לדאוג לרווחתם ולבריאותם של אזרחיה:

במאמור המוקדש לשלמה בספר תהילים (פרק עב) הדברים מפורשים: "לשלמה, אלהים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך". לא רק: "ידין עמך בצדק", אלא גם: "יחוס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע". הצלת העניים והחסות לאביונים אינם בהכרח בתחום המשפטי של בתי הדין, שהרי הם כבר מצווים ועומדים, ללא קשר למלכות, על משפט צדק ללא כל אפליה, אפילו לא אפליה מתקנת; שהרי התורה ציוותה זאת במפורש (ויקרא יט, טז): "ודל לא תהדר בריבו".

המשפט שאותו ביקש שלמה הוא לא רק **צדק משפטי**, אלא בעיקר **משפט של צדקה**, וזה מסור בידי המלכות. גם צדקה זקוקה למשפט, כי חלוקת הצדקה צריכה להיות צודקת. ולמרות הפרדוכס, דווקא משום שהיא שוויונית היא חייבת באפליה מתקנת, כגון לעניים ולאביונים, כדי לצמצם במידה מסוימת פערים שנוצרו ביניהם לבין יתר חלקי החברה.

בסופו של דיון, ניכר שלכל ביטוי בפרק זה ישנם הסברים שונים בדברי המפרשים, ולכן לא ניתן להסיק מפסוקים אלה מסקנות ברורות.

7. הרב קוק זצ"ל (עין איה ברכות ז, לה) מתייחס לפסוק זה וכותב: "כל יתרונו של מלך חכם המכין **בחסד** כסאו - להיות יכול להרחיב דעתו מעל עילוי הדברים הנשגבים הכלליים על כל פרטי הפרטים, יחוס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע". ומדבריו משמע שאכן מצופה מן המלך לעסוק בצדקה לעניים. הרב הנזיר (חוג הראי"ה לאורות הקודש ח"ב, האחודות הכוללת פרק כז) כותב על פסוק זה: "יחוס על דל ואביון - היינו מהמון הדלים. וכל זה השבח למלך המשיח, שישווה קטון וגדול, במשפט צדק, משפע רוח החיים העולמיים, העליונים, הכוללים כול". וצ"ע אם כוונתו להנהיגה של משטר חברתי-כלכלי ברוח הסוציאליזם.

8. בגוף הספר (שער שני, הע' 176) נידונה פרשנותו של המהר"ל לפרק זה.

## 2. "ויתן לו מזהב שבא" - מי נותן למי?

מפסוק אחר המופיע בהמשך הפרק, עולה בהבנה פשוטה, כי על המלך לדאוג לפרנסתו של העני גם בצורה ישירה, ולא רק על ידי הגנה מתגרת ידו של הרשע. וכך נאמר (פס' טו): "ויחִי, ויתן לו מזהב שבא, ויתפלל בעדו, כל היום יברכנהו".

הפירוש הפשוט של הפסוק הוא, שהעני יחיה בעזרת הזהב שיתן לו שלמה המלך ממה שהובא לו מארץ שבא.<sup>9</sup> ואכן, כך מפרש הרד"ק:

"ויחִי - פירושו: ויחי עמו, כמו "וְחִי אַחִיךָ עִמָּךְ" (ויקרא כה, לו). זהו שנאמר: "ויתן לו מזהב שבא" - כלומר, יתן לעני מהונו שיחיה עמו. ואמר "מזהב שבא", כלומר, מזהב שיביאו לו משבא, כמו שאמר למעלה (פס' י): "מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו", והזהב הוא שיביאו משבא. "ויתפלל בעדו תמיד" - העני יתפלל בעד המלך תמיד, "ויברכנהו כל היום" - רצונו לומר, כל הימים.

מכאן שהמלך האידיאלי לא רק מגן על העניים מעוול, אלא גם מחלק להם מאוצרותיו. וכן כתב לפניו האבן עזרא:

"ויחִי" - כל אחד מהם; ולא די שיחיהו עד יעשירהו; וזה טעם "ויתן לו מזהב שבא", "ויתפלל בעדו" - כל עני.

ואחריו, כתב בן בעל מצודת דוד:

"ויחִי" - על כי יהיה נפש האביון יקרה בעיניו לזה יְחִיהֵהוּ אותו מהונו, ואף יעשרנו כי יתן לו מן הזהב הבא משבא. "ויתפלל" - ובעבור זה יתפלל תמיד בעדו ויברך אותו כל היום.

כך מפרש גם מהר"ם אלשיך. וכמו כן כתב המלבי"ם:

"ויחִי" - העני, אשר יגאלנו מיד עושקיו... הוסיף שיתן להעני מזהב שבא שיביאו לו דורון... שכמו שהעושר יהיה לו בזכות הצדקה, כן יוסיף לתת מזה גם להעני.

כן מפרשים גם בעלי 'דעת מקרא':

ולמען יחיה הדל והאביון, יתן לו המלך מזהב שבא, והכוונה, שהמלך יחזיק ביד האביון ויסייע לפרנסתו... שהמלך אינו גונז לעצמו את הממון שהנכנעים לו מביאים אליו, אלא מוציאו לצורכי נתיניו.

המלבי"ם מפרש ברוח זו פסוקים נוספים בפרק זה. כך לעיל (פס' ד):

מבאר כי ענייני המשפט שלו בין אדם לאדם ישתרעו על ג' דברים: [א] ... בענייני מקנה וקניין... ועל זה אמר: "ישפוט עניי עם"... [ב] המשפט לתת לאביון חוקו, שבני אביון שאין להם מה לאכול יתן להם מזון

9. "זהב שבא" היה רק אצל שלמה, ולא ייתכן שעמד לרשות העניים.



**ומחיה**, ועל זה אמר: "יושיע לבני אביון". [ג] משפט נגד הגוזל והחומס והעושק להענישו ולדכאו, ועל זה אמר: "וידכא עושק".

מכאן עולה שמצופה מן המלך גם להגיש סיוע כלכלי לעני, ולא רק להצילו מעוול ומגזל. וכך מפרש המלבי"ם גם לקמן (פס' יג):

ונגד מה שכתב: "יושיע לבני אביון", אמר ש"יחוס על דל ואביון" - לתת לו מזון ומחיה. ולא תשועת הגוף לבד, כי גם "נפשות אביונים יושיע" - ללמדם הנהגה ומוסר. ונגד **שיפזר מעותיו לעניים** יזכה למעלת רוב העושר.

מדברים אלו של המלבי"ם עולה שלא זו בלבד שיש לראות את העזרה הכלכלית לעניים כחלק בלתי נפרד מתפקידיו של המלך, אלא שסיוע זה מוגדר כ"משפט" - היינו, חובה משפטית שניתן לתבוע את מימושה בדין, שכן היא "חוקו" של העני. לכאורה, מכאן ניתן ללמוד שלא זו בלבד שעל המלך לקחת אחריות על רווחתם של העניים, אלא שזוהי זכותם הטבעית, אשר הם יכולים לתבוע ממנו בדין.

אולם, את הראיה שהבאנו מן הפסוק "ויחי ויתן לו מזהב שבא", לכך שתפקידו של המלך הוא לעשות צדקה לעניים באופן ממלכתי, ניתן לדחות בשלוש דרכים:

א. אין הכרח לפרש את הפסוק כדעת אותם פרשנים. ואכן רש"י מפרש אותו אחרת לגמרי, וכותב: "ויחי - שלמה. ויתן לו - הקב"ה, מזהב שבא". לדעתו, פסוק זה מתאר את ברכתו של **הקב"ה** לשלמה ולא את מתנתו של **המלך** לעניי העם.

ב. ייתכן שזהו אכן תיאורו של מלך צדיק וחסיד, המקיים את מצוות הצדקה ככל אדם מישראל המקיים את מצוות התורה; אולם אין זה חלק מחובתו **הממלכתית** הממומנת מקופת המדינה, אלא שמצופה ממלך בישראל שיקפיד על קיומה של מצווה זו ברמה **האישית**, יותר מאחרים. יש לדייק זאת מן הביטוי "זהב שבא" - שהוא זהב שאותו קיבל המלך שלמה כמתנה **אישית** ממלכת שבא ולא היה שייך לאוצר המלוכה. ואכן, כך כותב ר' עובדיה ספורנו: "ויתן לו מזהב שבא - בלתי שיִשֶׁם מס על הארץ". והוא הולך לשיטתו (פס' ד), שכותב: "לבני עשיר **שנוֹרָשׁ** [=שנעשה רש, הָעֵנִי], לעוזרם **משלו**".<sup>10</sup>

ג. המלבי"ם עצמו (פס' ד) מסכם את דבריו בקביעה שהדאגה לעניים נובעת **ממידותיו הטובות** של המלך ולא **מחובתו החוקית** כלפיהם, וכך הוא כותב, תוך העמקה של ההסבר: "הא', הוא מצד **אהבת הצדק והיושר**. הב', הוא מצד **הנדיבות והרחמים וטוב המידות**. והג', הוא מצד **הקנאה והגבורה** לייסר עושי עוול".

10. בהדגשה זו בדברי הספורנו (וכן הרד"ק ומצודת דוד לעיל), שמהם משמע שהמלך נותן את הצדקה דווקא מכיסו הפרטי, נעסוק לקמן, פרק ה, 2.

מכאן, ש'חוקו' של העני אינו זכות משפטית שלו, אלא הדבר שהוא **ראוי לקבל**<sup>11</sup>; וה'משפט' שמכוחו נדרש המלך לעשות זאת אינו שייך לתחום דיני הממונות של התורה אלא לתחום המצוות, שהן "משפטי ה"<sup>12</sup>. אם כן, גם אם נאמר שהמלך עוסק בצדקה ברמה הממלכתית, הוא אינו עושה זאת מכוח תפקידו הממלכתי וחובתו החוקית, אלא מכוחן של אישיותו הנעלה ומידותיו התרומיות.<sup>13</sup>

ד. ראייה נוספת להבנה שפסוק זה אינו מבטא את הדרישה מן המלך לתת צדקה לעניים עולה מדבריו של בעל הרוקח (פירוש סידור התפילה, עמ' תעב). אף שהוא מפרש את כלל הפרק כציוויים המוטלים על המלך כחובה, הוא מוציא מכלל זה את אותו פסוק, וכך הוא כותב:

**וציווה ט'** דברים לדוד המלך, אלו הן: ידין עמך בצדק וענייך במשפט (א); ישפוט עניי עם (ב); ויושיע לבני אביון (ג); וידכא עושק (ד); כי יציל אביון משווע (ה); יחוס על דל ואביון (ו); ונפשות אביונים יושיע (ז); מתוך ומחמס יגאל נפשם (ח); וייקר דמם בעיניו (ט). ואם יעשה אלו ט' דברים, אז ישמע תפילתו.

ואילו את התיאור "ויתן לו מזהב שבא" - שיכול להתפרש כמתן צדקה - הוא אינו מביא ברשימת הציוויים הללו. על פי זה, את הציוויים להציל "אביון משווע" ולחוס על "דל ואביון" אפשר לפרש בהקשר של משפט צדק כנגד מי שפוגע בהם, כמו הציוויים שלפניהם ושלאחריהם.

### 3. פירוש הרש"ר הירש

מן האמור נמצאנו למדים, כי לא ניתן להסיק ממה שנאמר (פס' טו): "ויחי ויתן לו מזהב שבא" על חובתו **הממלכתית** של המלך לעסוק בצדקה, אלא על חובתו **האישית** לעשות צדקה ככל אדם מישראל. מסקנה זו עולה אף מפירושו של הרש"ר הירש לפסוק אחר בפרק (פס' ג): "ישאו הרים **שלום** לעם וגבעות **בצדקה**". ועל כך הוא כותב:

בחברה מבוססת על צדק תקיף זה, חייב לשלוט גם יסוד שני: הצדקה - שאף היא **חובה** מקודשת מאת ה', ורק היא משלימה את ממלכת ה' לבחינת 'שלום', לדרגת שלמות אשר בה כל אחד מתמסר **מרצונו הטוב** להשלמת הזולת, ומתוך מילוי חובתו בנאמנות כלפי ה' הוא מציא לו אף **מה שאין הזולת יכול לתבוע מצד שורת הדין**. הצדקה לגבי המקבל היא מעשה **חסד**, אולם לגבי שמים יש **כאן חיוב**.

11. עי' בגוף הספר (פרק ה, 2) ובמאמר "לא בעל זכות, האדם הראוי לטוב", פרק ב (בספר 'שיח הראיונות', עמ' 110-114).

12. רעיון זה נדון בהרחבה בדברי הרש"ר הירש, לקמן סע' 3.

13. עי' בגוף הספר, פרק ה, 5-6.

מתוך כך הוא מפרש את הפסוק:

"הרים וגבעות" - שניהם מביאים שלום ועושר לעם, לא במישרין אלא ע"י צדקה, ע"י חוש החובה, ע"י מילוי החובה החודרת ללב הכול, ומלמדת כל אחד ואחד להשתמש בשפע שהוענק לו מידי הטבע, לא רק לטובת עצמו אלא **בדרך אחווה גם לטובת הזולת.**

והוא מסכם:

צדק ומשפט מבטיחים לכל אדם את הקניין שהוא זכאי לו מצד הדין, ואילו **הצדקה** מבטיחה אף למי שהוא חסר כול, אם **לא זכות משפטית**, אך זכות הבאה מכוח ה' על ברכת שדה ומרעה.

מדבריו אלה עולה כי אף שהמלך עוסק בצדקה, אין הדבר נובע **מזכותם** הטבעית או החוקית של העניים לסיוע אלא **מחובתו האישית של המלך** כלפי הקב"ה לתת להם את מה שהם ראויים לו, אף שאינם יכולים לתבוע זאת ממנו בדין. מכאן נובע שאין לראות את הצדקה של המלך כחובה משפטית של הממלכה כלפי העניים. מה שהמלך נדרש לתת לעניים הוא חלק בלתי נפרד ממצוות הצדקה האישית המוטלת עליו ככל אדם מישראל. ועל כך נאריך לקמן (פרק ה.2).

הרשר"ה ממשיך וכותב על הפסוק "ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים" (פס' ה):

על ידי לקחו, מופתו והשפעתו יפעל המלך, כי הציבור היהודי כולו... לא יירא אותו, את המלך, אלא את ה' לבדו... ביום ובלילה... בפרהסיא ובצנעה, חייב האדם לחיות חיים של יראת שמים - זו תהיה פעולת המלך בעם.

כבר במאמור נח, נרמז על ההשפעה הכבירה ורבת התועלת שמצפים כי תבוא מגדולי החברה ונכבדיה, אשר באמצעותה ישפיעו על היושר והמוסריות של העם כולו.<sup>14</sup> פעולתם זו של נכבדי העם היא השלמה מהותית של בתי הדין, שפעולתם, לפי החוק הפלילי היהודי, תלויה בהתראה ועדים. אולם הגדול שבגדולי החברה... הוא המלך... הראשון בישראל שממנו מצפים שיקיים את המצוות ויקיימן בדקדוק ובהידור. ואם אומרת תורת ה' אל כל יהודי ויהודי: "לא תעמוד על דם רעך, הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא יט, טו-טז), ודורשת מכל אחד אחד את הצלת האושר המוסרי וההצלחה החומרית של עמיתו - הלא ראשית כול מוטל על המלך, הראשון בישראל, למלא דרישה זאת, שהרי אין עוד כמוהו בכוחו לפעול למען המוסריות והאושר (ע"י דברים יז, יד)... המלך עצמו, הוא לא נישא מעם למען הגדולים והרמים... אדרבה, ילמדו גם הם ממנו לראות במעלותיהם הרוחניות והגשמיות רק אמצעים להביא ברכה למשוללי ההצלחה.

14. ע"י רשר"ה שם (פס' ב, ופס' ז-ח).

מכאן, שחלק מרכזי מפעילותו של המלך בתחום הצדקה הוא **הדוגמה האישית** שהוא נותן בהתנהגותו, כשהוא מסייע לעניים מכיסו הפרטי, ובכך הוא יוצר חברה שלמה של עושי חסד וצדקה.

### ב. נבואת הרועים ביחזקאל - רווחה או מוסר?

בנבואת יחזקאל ישנם תיאורים מפורשים ביותר לתפקידו של המלך בישראל לדאוג לצדקה ורווחה. וכך נאמר שם (לד, ד), בביקורת נוקבת על מנהיגי ישראל, הנמשלים לרועי צאן שפשעו בעבודתם:

את הנחלות לא חיזקתם ואת החולה לא ריפאתם ולנשברת לא חבשתם ואת הנידחת לא השבותם ואת האובדת לא ביקשתם.

כהשלמה לכך, בנבואת הנחמה שבהמשך הפרק אומר הקב"ה כיצד ירעה הוא את צאנו-עמו גם במשפט וגם בצדקה, מתוך דאגה למצבו הכלכלי של כל אחד ואחד (פס' יד-טז):

במרעה טוב ארעה אותם ובהרי מרום ישראל יהיה נוויהם, שם תרבצנה בנווה טוב ומרעה שמן תרעינה, אל הרי ישראל... את האובדת אבקש ואת הנידחת אשיב ולנשברת אחבוש, ואת החולה אחזק, ואת השמנה ואת החזקה אשמיד, ארענה במשפט.

והנביא מסיים (פס' כט): "והקימותי להם מטע לְשֵׁם, ולא יהיו עוד אסופי רעב בארץ ולא ישאו עוד כלימת הגויים".

מכאן יש ראייה חזקה, המבוססת על פשוטו של מקרא, לחובתו של המלך בישראל לדאוג לרווחתם של העניים. הבנה זו מקבלת חיזוק גם מדברי המפרשים. כך כותב רש"י (פס' ד):

"את הנחלות" - את הכחושות מאין כוח... שצריכות חיזוק לתמוך בהן ביד.  
 "לא חבשתם" - לקשור שברי העצם זה עם זה כמשפט הרופאים.

הרד"ק מפרש את הפסוק כרש"י, ומוסיף על כך דברים מפורשים:  
 וכל זה משל על עניי ישראל הבריאים והחולים שלא השגיחו עליהם; וכן השבויים והגולים לא חששו בהם לפדותם ולהשיבם.

אולם בעל מצודת דוד, אף שהוא מפרש גם הוא את הפסוק כרש"י, מוביל למסקנה אחרת, וכותב (ד"ה ובחזקה):

ר"ל, לא חיזקתם העניים והנכשלים לקחת משפטם מיד העושקים...<sup>15</sup> ורק

15. כך יש להבין גם את דברי המלבי"ם (פס' טו): "ולא לבד שישמרם מחיה ולסטים, כי גם יעשה משפט בין הצאן בעצמם, עד שהשמנה והחזקה, היינו העשירים שנוטלים כל השפע ע"י עושרם, והגיבורים הנוטלים

משלתם בהם לעשות עמהם מלאכתכם, ולא חששתם להדריכם בדרך הישר ולהסיר מהם הדעות המשובשות.<sup>16</sup>

לדעתו, העזרה שנתבעה מן הרועים כלפי העניים לא הייתה בתחום הצדקה, אלא בנוגע להגנה עליהם מתגרת ידם של הרשעים ולדאגה למצבם הרוחני והמוסרי.

כך עולה גם מדעת הפרשנים על הפסוקים בהמשך הפרק, שהביקורת על הרועים לא עוסקת בכך שנמנעו מעשיית חסד ומנתינת צדקה, אלא דווקא בכך שלא דאגו לרמה הרוחנית והמוסרית של העם, ולא ריסנו את הרשעים החזקים הפוגעים בחלשים מהם.

כך מפרש רש"י (פס' ו):

"ישגו צאני" - הולכות טועות על פני כל ההרים, כלומר: נעשו הפקר לעשות איש איש כרצונו, ולא הוכחתם אותם ולא שפטתם בין איש לרעהו.

מעין זה כותב גם הרד"ק (פס' ב):

"הלא הצאן ירעו הרועים" - למה נתמנו רועים? אלא לרעות אותם דעה ובינה והשכל, כמו שנאמר בדוד... (שמו"ב ח, טו): "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו", וכן אמר באסא (דהי"ב יד, ג): "ויאמר ליהודה לדרוש את ה' ולעשות התורה והמצוות". ונאמר ביהושפט (שם יז, ז): "שלח לשריו וגו' ללמד בערי יהודה", ונאמר (פס' ט): "וילמדו ביהודה ועמהם ספר תורת ה' וישבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם", ונאמר (שם יט, ה): "ויעמד שופטים בארץ", ונאמר (פס' ט): "ויצו עליהם לאמור, כה תעשון ביראת ה' באמונה ובלבב שלם" וגו'.<sup>17</sup>

מעין זה כותב גם האברבנאל (שם):

והנמשל בכל זה הוא שהמלכים... לא היו רועים ומנהיגים אותם כראוי, כי לא היו מייסרים הרשעים והפריצים שהם מזיקים את העם, ולא היו מצילים העניים והאביונים שהם כנחלות וכנשברות בצאן; והנידחים ואובדים, שהם היו עובדי עבודה זרה ומגלי עריות ושופכי דמים, לא היו משיבים אותם אל הדרך הנכונה. ובעבור זה כולו בא העם לידי גלות... גם בסיבת הרועה היו אנשים עובדי עבודה זרה בכל ההרים... ואין דורש ואין מבקש להסירם מעוון.

ברזע - אשמיד, כי ארענה במשפט, שיהיה מרעה לכל הצאן בשווה". נראה שהמלבי"ם אינו מתכוון לשוויון כלכלי מלא אלא לשוויון בשימוש במשאבים הציבוריים, כדוגמת המרעה, אשר הוא הפקר לכול, ואסור לחזקים ליטול את כולו לעצמם מבלי להשאיר לאחרים.

16. המצודת דוד חוזר על הדברים בפירושו לדברים המקבילים בנבואת ירמיהו (כג, ב): "ולא פקדתם אותם - לא השגחתם עליהם להישרם בדרך הישרה". ושם (פס' ד): "והקימותי - אני אקים להם רועים כשרים והם ירעו אותם להנהיגם בדרך הישר".

17. הרד"ק חוזר על כך (בפירושו לירמיהו כג, ב): "ולא פקדתם אותם - ולא השגחתם עליהם אנה הם ומה הם עושים אם טוב ואם רע; והיה לכם לדעת כי בעוון הוא שהם נידחים וגולים".

מדברי פרשנים אלו משמע שתפקידו העיקרי של מלך ישראל אינו לעשות חסד עם החלשים באופן ישיר, אלא לדאוג לרמתם המוסרית של בני העם ולשבור את זרוע הרשעים, וכתוצאה מכך יתוקן מצבם של העניים הסובלים מתגרת ידם.

וכן בפירוש 'דעת מקרא' על אתר, הנבואה אינה מתפרשת במובן של דאגה לרווחה כלכלית אלא במובנים אחרים.

### ג. צדקה מלכותית בספר דניאל

ד"ר מיכאל ויגודה, במאמרו "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי" (בספר 'זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל', עמ' 243-244, הע' 40), עומד על מקור מפתיע למתן צדקה על ידי המלך, והוא בספר דניאל (ד, כד), שם מסופר על העצה שנתן דניאל לנבוכדנצר:

לְהֵן מֶלֶכָא מְלִכֵי יִשְׂפַר עֲלֶיךָ עֲלֶךָ וְחִטִּיךָ וְחִטָּאָךָ בְּצִדְקָה פָּרַק וְעֵינֶיךָ בְּמַחֵן עֲנִין הֵן תִּהְיֶה אַרְכָּה לְשְׁלוֹתֶךָ.

[=לכן המלך, עצתי טיטב בעיניך, ואת חטאך פרוק בצדקה, ואת עוונותיך בחנינת עניים, אולי תהא ארכה לשלוותך].

אולם, ד"ר ויגודה מעיר על כך שחז"ל לא ראו עצה זו בעין יפה. וכך נאמר במסכת בבא בתרא (י, ב):

"וחסד לאומים חטאת" (משלי יד, לד) - כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתימשך מלכותן.<sup>18</sup>

אם כן, אין ללמוד מכאן על תפקידו של המלך לעשות צדקה - לא בישראל ולא באומות העולם, אלא על סגולתה של הצדקה להנצחת שלטונו.<sup>19</sup> ובכל זאת אפשר ללמוד מכאן על הערך הגדול שיש לכך שהמלך עוסק בצדקה.

לעומתו כותב הרב יגאל אריאל, בספרו 'מור והדס' (עמ' 94):

יוסף למד את עצתו מן החלום גופו... ובעצתו הציג לפרעה את ההשקפה שהמלכות אינה שררה אלא שליחות אלהית ותפקידה "להחיות עם רב" (בראשית ג, כ). נראה שגם עצת דניאל כלולה בחלום; המלכות-העץ "מזון לכולא

18. בהמשך ההערה מביא ד"ר ויגודה את מאמרו של פרופ' אפרים אלימלך אורבך "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל" ('מעולמם של חכמים', עמ' 99), הכותב, "שאמנם גם השלטון הרומי עסק בצדקה, אבל לא משיקולים דתיים או מוסריים, אלא כמדיניות חברתית שיסודה בשיקולים מעשיים, ביסוס השלטון וביצור מעמד העשירים". על תופעה זו עומד גם פרופ' בנימין פורת בספרו 'צדק דלים' (עמ' 39-43).

19. וכך פוסק הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"ב הט"ו): "ואסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע, ואפילו להשיאו עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור, ולא נתנסה דניאל אלא על שהשיא עצה לנבוכדנצר ליתן צדקה".

ביה" (דניאל ד, ח), עליה להביא חיים לכול ולפרנס את העניים; משום כך **הצדקה היא לב לבה של המלכות**. מלכות העוסקת בצדקה, מכירה שהעושר אינה שלה אלא בא לה מן הקב"ה והיא מחלקת אותו בצניעות ובענווה לזקוקים לו. תפיסה זו הייתה רחוקה מעולמו האגוצנטרי של נבוכדנצר, שהתקשה להבין לאשורו את המשל שבו נתבע לצניעות ופתיחות.

לדעתו, פרשה זו באה ללמדנו על **תפקידו של המלך לעשות צדקה וחסד**, לא רק בישראל אלא גם באומות העולם. ורק כאשר הצדקה משמשת את המלכות ככלי להנצחת שלטונה מבלי להזדהות עם הערכים המוסריים העומדים בבסיסה, אזי קלקלתה מרובה מתקנתה (שם עמ' 96). בהמשך הדברים (עמ' 95) מראה הרב יגאל את דרכו של דניאל כחלק מן השאיפה לתיקון עולם: "הוא ניצל את ההזדמנות שנתגלגלה לידו להורות את 'דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (בראשית יח, יט), לתקן את הרשע ולהביא ישועה לעולם".

בסיכומי של דבר, אמנם לפנינו תקדים מפורש לעיסוקו של המלך בצדקה, אולם אין הכרח ללמוד מכאן על כך שזהו תפקידו.

#### ד. שמיטת נחמיה

תקדים נוסף לאחריתו של מלך ישראל לצדקה נמצא בספר נחמיה (פרק ה). אומנם נחמיה לא היה מלך ממש אלא פחה מטעם מלכות פרס, אך יש מקום ללמוד ממנו על תפקידו של כל מנהיג לאומי הנושא בתפקיד ממלכתי.<sup>20</sup>

בתחילת הפרק מסופר על זעקתם של עניי העם (פס' א-ה):

ותהי צעקת העם ונשיהם גדולה אל אחיהם היהודים. ויש אשר אומרים: בנינו ובנותינו אנחנו רבים וניקחה דגן ונאכלה ונחיה. ויש אשר אומרים: שדותינו וכרמינו ובתינו אנחנו עורבים וניקחה דגן ברעב. ויש אשר אומרים: לוינו כסף למידת המלך שדותינו וכרמינו... והנה אנחנו כובשים את בנינו ואת בנותינו לעבדים, ויש מבנותינו נכבשות ואין לאל ידינו, ושדותינו וכרמינו לאחרים.

אף שהעם לא פנה במישרין אל נחמיה, הוא לקח את הדברים לליבו (פס' ו): "ויחר לי מאוד כאשר שמעתי את זעקתם ואת הדברים האלה". מתוך כך הוא גוער נמרצות בעשירי העם (פס' ז): "וימלך לבי עלי, ואריבה את החורים ואת הסגנים". לאחר מכן נקט פעולה מעשית, כשהוא מראה לכולם דוגמה אישית, ואומר (פס' י-יא): "וגם אני, אחי ונערי נושים בהם כסף ודגן, נעזבה נא את המשא הזה. השיבו נא להם כהיום שדותיהם, כרמיהם, זיתיהם ובתיהם ומאת הכסף והדגן התירוש והיצהר אשר אתם נושים בהם".

20. רמז לכך, בפירושו של המלבי"ם (פס' ז) על דברי נחמיה, "וימלך לבי עלי", שהוא מפרש: "לבי לבש רוח מלכות וממשלה".

זהו המקרה היחיד שבו מפורש במקרא כי מי שישב על כיסא המלך (אף שלא היה מלך ממש) פעל למען רווחתם של העניים. ומכאן ניתן להסיק כי אכן מצופה מכל מנהיג ציבורי בישראל לקחת את האחריות על כך.<sup>21</sup>

אולם, עיון נוסף מאיר את הנקודות הבאות:

א. נחמיה תבע קודם כול **מעצמו וממקורביו** לשמוט את חובותיהם של העניים, והדבר נעשה **מכספם הפרטי**.

ב. נחמיה לא הוציא לצורך זה כסף מן **התקציב הציבורי**. אמנם הייתה לו סמכות לגבות מיסים מן העם, אולם נראה כי הוא נמנע מכך, כפי שנאמר (פס' יד-טו): "גם מיום אשר ציווה אותי להיות פחם בארץ יהודה... לחם הפחה לא אכלתי. והפחות הראשונים אשר לפני הכבידו על העם ויקחו מהם בלחם ויין אחר כסף שקלים ארבעים... ואני לא עשיתי כן, מפני יראת אלהים".

ג. במקום להפעיל מנגנון של צדקה ממלכתית, נחמיה פנה במישרין **אל העשירים**, ודרש מכל אחד מהם באופן אישי לשחרר את העבדים, להשיב את השדות ולשמוט את כל החובות.

ד. הפנייה אל העשירים הייתה בדרך של **שכנוע**. לצורך זה השתמש נחמיה באמצעים חריפים ביותר, כמו: ביוש,<sup>22</sup> השבעה וקללה; אולם הוא נמנע מלהפעיל אמצעי כפייה ממשיים.<sup>23</sup>

מכאן ניתן להסיק שמעשה הצדקה של המלך או המנהיג לא אמור לבוא מקופתה של הממלכה אלא מכיסו הפרטי. תפקידו ברמה הלאומית הוא להביא לכך שהעם כולו יקיים את מצוות הצדקה, כל אחד באופן אישי.

21. כנגד זה יש לציין את דברי הראב"ע (פס' ה), המפרש שאירוע זה היה בשנת השמיטה, בה אנו מצויים על שמיטת כספים.

22. עי' רש"י (פס' ז), שכתב: "ואתן עליהם קהילה גדולה - הקהלתו ואספתי עליהם קהילה גדולה לצעוק עליהם כדי לביישם".

23. וזאת בשונה מאמצעי הכפייה שהפעיל על אלה שנשאו נשים נוכריות או חיללו שבת. עי' נחמיה (יג, כג-ל), שם מוזכרות: מריבה, קללה, הכאה, מריטת שיער והשבעה. והגמרא (מועד קטן טז, א) לומדת מכאן על סמכויות הכפייה של בית הדין.



## ה. "וייכון בחסד כסאך" - תפקיד או מידות טובות?

בפרקים הקודמים הבאנו כמה וכמה פרשנים, שמדבריהם עולה כי הציפייה מן המלך לעשות "משפט וצדקה" כוללת בתוכה גם עזרה כלכלית לעניים; ולדעתם, ייתכן כי הצדקה היא חלק בלתי נפרד מתפקידו של המלך בישראל. לצידם, הבאנו את דעת הסוברים שאין זה מתפקידו של המלך.<sup>24</sup> בפרק זה נברר את מקומה של הצדקה בהתנהלות המלך, על פי כל אחת משתי הדעות.

### 1. "מלכי חסד הם"

גם אם ננקוט שהצדקה איננה חלק מתפקידו הרשמי והחוקי של המלך, יש לצפות ממנו לעשות צדקה וחסד מכוח מידת החסד שיש בו. דומה שזוהי דעתו של האברבנאל, שאף שהוא מפרש את המילה 'צדקה' כסוג של 'צדק' (בראשית טו, ו), הוא כותב כך על הנהגתו של דוד (שמו"ב ח, טו): "ובאומרו 'משפט וצדקה' - רצה שהיה עושה משפט וצדקה כפי הדין, ועוד היה עושה צדקה וחסד לצריכים אליו". וכך עולה מדבריהם של המלבי"ם ושל הרש"ר הירש, בפירושיהם לתהילים (פרק עב, הובאו לעיל, פרק א).

מידת חסד זו של מלכי ישראל, גם הרשעים שבהם, הייתה ידועה ומפורסמת גם בין העמים. וכך נאמר (מל"א כ, לא): "הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל, כי מלכי חסד הם". ומפרש האברבנאל: "מלכי חסד הם - ר"ל, שנוהגים לעשות חסד חינום עם כל אדם".

עיקרון זה - שמצופה ממלך ישראל לפעול מתוך מידת החסד - עולה גם ממדרש חז"ל (שמות רבה ב, ב) על דוד המלך:

ולמי בוחן? לצדיק, שנאמר (תהילים יא, ה): "ה' צדיק יבחן", ובמה הוא בוחנו? במרעה צאן. בדק לדוד בצאן ומצאו רועה יפה, שנאמר (שם עח, ע): "ויקחהו ממכלאות צאן"... היה מונע הגדולים מפני הקטנים והיה מוציא הקטנים לרעות כדי שירעו עשב הרך ואחר כך מוציא הזקנים כדי שירעו עשב הבינונית, ואח"כ מוציא הבחורים שיהיו אוכלין עשב הקשה. אמר הקב"ה: מי שהוא יודע לרעות הצאן איש לפי כוחו, יבוא וירעה בעמי. הדא הוא דכתיב (שם, פס' עא): "מאחר עלות הביאו, לרעות ביעקב עמו".

המדרש מוסיף שכך היה גם בבחירתו של משה רבנו:

ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן. אמרו רבותינו: כשהיה משה רבנו ע"ה רועה צאנו של יתרו במדבר, ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית. כיון שהגיע לחסית, נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות. כיון שהגיע משה

24. שאלה זו התבררה גם בגוף הספר, פרק ד, 2-3.

אצלו, אמר, אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא, עייף אתה. הרכיבו על כתפו והיה מהלך. אמר הקב"ה: יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם, כך חיך אתה תרעה צאני ישראל, הוי (שמות ג, א) "ומשה היה רועה".

מכאן, שמצופה מן המלך להיות בעל מידות טובות של חסד ונדיבות, חמלה ורחמים, אחווה ואהבת הבריות, ולממש אותן בהתנהגותו.<sup>25</sup>

מקור נוסף לעיסוקו של המלך בצדקה וחסד מלבד העיסוק במשפט, הוא הפסוק בנבואת ישעיהו (טז, ה): "והוכן **בחסד** כיסא, וישב עליו באמת באוהל דוד, שופט ודורש משפט ומהיר צדק". רש"י מפרש את הפסוק על מלכותו של חזקיהו לאחר נפילת סנחריב: "ייהי נכון כסאו בחסד, שיעשה כמו שמצינו שהיה גומל חסד, שנאמר בדברי הימים (ב, ל, כד), 'כי חזקיהו מלך יהודה הרים לקהל אלף פרים ושבעת אלפי צאן'".<sup>26</sup> ומכאן שמצופה מן המלך לגמול חסדים ולא רק לעסוק במשפט.<sup>27</sup>

אולם, מפסוקים אלו אין לדעת מכוח מה עשה חזקיהו את אותו החסד - מכוח תפקידו או מכוח מידותיו הטובות. וגם לא ברור מה היה המניע שלו - שיקול של צדקה לעניים או כחסד הנעשה לכול, אף לעשירים. ועל כן לא ניתן ללמוד מהם על תפקידו של המלך בתחום הצדקה.

דומה לכך הפסוק בספר משלי (כ, כח): "**חסד** ואמת יצרו מלך, וסעד **בחסד כסאו**".

מהר"ם אלשיך לומד מכאן על ההנהגה הראויה למלך: "והנה שניים המה מיני חסדים טובים אשר יעשה אותם המלך וחי בהם ותיכון מלכותו: א', לגמול חסד של אמת עם עניים מרודים וכן רבים כיד המלך.<sup>28</sup> ב', להתנהג במשפטיו בחסד". והוא מסביר את המין הראשון: "כי לעניים צריך להיות רוב חסד עד אין קצה, ובגלל הדבר יחי המלך". ומסתבר שלדעתו מצופה מן המלך לעשות חסד מתוך שיקול מוסרי וערכי.

קדם לו בכך רבנו יונה, שכתב: "וסעד בחסד כסאו - שלפי רוב החסד שיעשה, תימשך מלכותו לזרעו, כמ"ש (ישעיהו נה, ג), 'ואכרתה לכם ברית עולם חסדי דוד הנאמנים'".

לעומתם, בעל מצודת דוד מביא כאן, בהקשר לחסדיו של המלך, דווקא את ההיבט **התועלתי** של החסד ולא את ההיבט **הערכי** המובא בתנ"ך בדרך כלל, וכותב: "חסד ואמת - אשר יעשה המלך, הם שומרים אותו, כי בזה מרובים אוהביו ושומרים נפשו. וסעד - בחסד שעשה תמך כיסא מלכותו לעמוד על עומדו".

25. עיי' בגוף הספר, פרק ה, 5-6.

26. דיון בפסוק זה - בסעיף הבא.

27. כך נראה שפירש גם הרב קוק זצ"ל (עין איה ז, לה).

28. בפירושו לתהילים (עב, טו) הוא כותב: "אם הוא דל ואביון שיתן להם משלו" (וכן בפס' י) - דהיינו, שהמלך

נותן צדקה מרכושו הפרטי; וא"כ גם מפירושו אין ללמוד על צדקה ממלכתית.

בעקבותיו הולך גם המלבי"ם: "וכשהמלך נוהג רק במידת האמת, אינו משומר כראוי, שיפגעו בו מרי נפש אשר שפך עליו חמת הדין; אבל אם לפעמים יוותר מצד החסד יאהבוהו העם. וכן אם ינהג רק בחסד לא ייפול פחד המשפט עליהם, וגם בזה לא יהיה בטוח; אבל חסד ואמת, אם ינהג בשניהם, הם ייצרו מלך...". וגם הוא מדגיש דווקא את התועלת שבדבר.<sup>29</sup>

מכל זה למדנו על המקום הבולט שמידת החסד צריכה לתפוס באישיותו ובהתנהלותו של המלך בישראל - הן מן ההיבט המוסרי הן בשל שיקולי תועלת, ואף למדנו על המקום שתפסה בפועל אצל מלכי ישראל לדורותיהם; אולם גם מכאן קשה להגיע למסקנה ברורה אם זהו תפקידו החוקי של המלך או שמצופה ממנו לנהוג כך מכוחן של מידותיו הטובות.

## 2. צדקה אישית או ממלכתית?

מן השאלה אם הצדקה של המלך באה מכוח תפקידו או מכוח מידותיו, נובעת שאלה נוספת: האם צדקה זו - שעושה המלך - נעשית על ידו מכספי הממלכה, כחלק מתפקידו הממלכתי, או מכספו הפרטי, כחלק ממידותיו האישיות?

נביא מספר ראיות לכך שהצדקה של המלך נעשית מאוצרו האישי.

הגמרא במסכת סנהדרין (ו, ב) מציינת כי את הצדקה שדוד היה עושה עם העני "שילם לו מתוך ביתו".<sup>30</sup>

כך כותב ר' יצחק אברבנאל (שמו"ב כב, כא):

"כבור ידי ישיב לי" - ר"ל שלא הייתי שולח יד בגזל ובשוחד ולא בדברים הנזכרים בפרשת המלך. כי מלבד שהיה דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו ממה שלו, הנה גם לא היה לוקח דבר משל אחרים.

כך עולה גם מדברי הספורנו (תהלים עב, ד) שפירש: "יושיע לבני אביון - ...לעוזרם משלו".<sup>31</sup>

כך עולה גם מדברי הרד"ק (שם, טו): "ויתן לו מזהב שבא" - כלומר, יתן לו מהונו". וכן המלבי"ם (שם): "שיתן לעני מזהב שבא שיביאו לו דורון". ושני פסוקים לפני כן (פס' יג): "שיפזר מעותיו לעניים".

29. כיוון דומה עולה מדברי הפרשנים למשלי (טז, יב): "תועבת מלכים עשות רשע, כי בצדקה ייכון כיסא", שהצדקה מועילה לתמוך בכיסא.

30. עי' בבא בתרא (יא, א), שם מסופר על מונבז המלך שחילק את אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשנת בצורת, ואמר על כך: "אני גנזתי לעצמי...". משמעות הדבר היא שחילק את האוצר הפרטי שלו שירש מאבותיו. עי' בגוף הספר, פרק 1, ז.

31. בהמשך כותב הספורנו (פס' טו): "ויתן לו מזהב שבא - מבלי שְׁיִשִּׁים מס על הארץ". נראה כי הביטוי "מזהב שבא" אינו מקרי, והוא מציינ דווקא זהב ששלמה המלך קיבל כמתנה אישית ממלכת שבא שהעריצה את חוכמתו, כדי שלא יהיה מקום לפרש שמדובר בזהב שנלקח מאוצר המלוכה.

כן כותב גם מהר"ם אלשיך (פס' י): "וגם העשוק יושיע שיחוס עליו ויתן לו גם כן משלו". והוא ממשיך (פס' טו): "יחוס אם הוא דל ואביון שיתן להם משלו... ואם דרך מתנה יתן לו, הלא יתבייש... על כן... לא יתן לו משל עצמו כי אם 'מזהב שבא' אשר אשכר הקריבו לו, כאומר לו, לא משלי אני נותן שתתבייש, כי אם מאשר הובא אלי גם אני, אכול ממנו גם אתה". משמעות הדבר שאומנם המלך נתן לעניים משלו, ולא מאוצר המדינה; אך זה לא היה מרכושו המקורי אלא ממתנות אישיות שקיבל.

כך מפרש גם המצודת דוד את הפסוק (שמו"ב ח, טו): "ויהי דוד עושה ומשפט וצדקה לכל עמו", וכותב: "וצדקה - משלו, להצריכים לקבל".<sup>32</sup> וכמו כן ראינו ששמיטת החובות שנעשתה על ידי נחמיה (לעיל פרק ד) לא הייתה מן הקופה הציבורית.

מכל זה עולה שהפסוקים המתייחסים לצדקה שהמלך נותן עוסקים בצדקה שהוא נותן מכספו הפרטי.<sup>33</sup>

כך נהג חזקיהו המלך (דבה"ב ל, כד): "כי חזקיהו מלך יהודה הרים לקהל אלף פרים ושבעת אלפים צאן, והשרים הרימו לקהל פרים אלף וצאן עשרת אלפים". ופירש רש"י: "הרים לקהל - מצאנו ומבקר".<sup>34</sup> משמעות הדבר היא שהמלך והשרים תרמו מן העדרים הפרטיים שלהם לקורבנות הציבור.

הדברים מפורשים עוד יותר ביחס ליאשיהו (דבה"ב לה, ז-ט):

וירם יאשיהו לבני העם צאן כבשים ובני עיזים, הכול לפסחים לכל הנמצא למספר שלושים אלף ובקר שלושת אלפים, אלה מרכוש המלך. ושריו לנדבה

32. וכן בדבה"א (יח, יד): "משפט - בין איש לאחיו. וצדקה - נתן משלו צדקה לכל עמו הנצרכים לקבל צדקה".

33. על ההפרדה בין הכיס הפרטי של המלך לבין אוצר הממלכה, עי' בגוף הספר, פרק ד, 3, והע' 25, פרק ה, 2, והע' 99.

בשאלה זו עוסק גם המלבי"ם (אסתר א, א), כשהוא מבחין בין ממלכה מוגבלת, שבה "האוצרות בגנזי המלכות היו שייכים אל המדינה", לבין "מי שמלך ממלכה בלתי מוגבלת, האוצרות היו שייכים לו לבדו". על מלכות ישראל הוא כותב בהתייחסות לדוד (שמו"ב ט, ז): "והנכון בעיני, שהיה הבדל בין קנייני המלך ואחוזתו מנחלת אבותיו, שדינו בהם ככל אדם... ובין קנייני המלך שהיו לו מחוקי המלוכה. ששדות וזכרמים, הון ואוצרות שהגיעו לידו בסיבת מלכותו - בעת הועבר ממלכותו היה של המלך המולך בעת ההיא, כי היה רק לצורך המלכות, לא לצורך המלך; וכמ"ש עוד בפרטות אצל כרם נבות. ושאלו היה עני תחילה, ואצר הון ושדות ממשפטי המלוכה, ובעת ניתנה המלוכה לדוד זכה דוד בכל הקניינים שהיו שייכים אל המלכות לצורך המלוכה". אפשר להביא סיעתא לדברי המלבי"ם מדברי רס"ג, שמובאים בפירושו של ר' אברהם בן שלמה (מחכמי תימן) לשמואל שם (פס' יט, בתרגום הר"י קאפח): "באה לשאול בזכות מזכיות המלך וחזרה אחרי שאול לדוד".

דברי המלבי"ם מובאים בספרו של הרב נפתלי בר אילן, 'משטר ומדינה בישראל על פי התורה' (סע' רלד, עמ' 1159 הע' 2). ועי' 'יושביה עליה' (עמ' 142-141).

אולם גם אם נטען שאין הבחנה בין אוצרו הפרטי של המלך לבין אוצר הממלכה, המשמעות היא שהמלך - הרשאי להשתמש בכספי הממלכה לצרכיו הפרטיים - מוזתר על חלק ניכר מהם למען העניים מתוך נדיבות לבו.

34. רש"י חזר על כך בפירושו לישעיהו (טז, ה) על חזקיהו: "שמצינו שהיה גומל חסד".

לעם לכוהנים וללויים הרימו חלקיהו וזכריהו ויחיאל נגידי בית האלהים, לכוהנים נתנו לפסחים אלפיים ושש מאות ובקר שלוש מאות. וכנניהו ושמעיהו ונתנאל אחיו וחשביהו ויעיאל ויוזבד שרי הלויים הרימו ללויים לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות.

לעומת פירושים אלו, העיר הרב יעקב אריאל,<sup>35</sup> שכתוב שדוד עשה צדקה 'לכל עמו' (שמו"ב ח, טו), ולא מסתבר שיכול היה לפרנס את כל עניי ישראל מכספו הפרטי.

סימוכין לדבריו נמצאים בפירוש הנצי"ב (הרחב דבר בראשית יח, יט), על דברי הקב"ה בנוגע לאברהם: "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". הנצי"ב מביא את דברי חז"ל באבות דרבי נתן (פרק לג):

היה אברהם אבינו עושה צדקה תחילה ואח"כ משפט... בזמן ששני בעלי דינין באין לפני אברהם אבינו בדין ואמר אחד על חברו, זה חייב לי מנה - היה אברהם אבינו מוציא מנה משלו ונתן לו, ואמר להם: סדרו דינכם לפניי. כיון שאחד מתחייב לחברו, אמר למי שהמנה בידו: תן המנה לחבירך, ואם לאו - אמר להם: חילקו והיפטרו לשלום. אבל דוד המלך לא עשה כן, אלא... משפט תחילה ואח"כ צדקה... בזמן שבעלי דינין באין לפני דוד המלך, אמר אחד: זה נתחייב לי מנה. אמר להם: סדרו דינכם וסידרו דינם. כיון שנתחייב אחד מהם לחבירו היה מוציא מנה משלו ונותן לו, ואם לאו - אמר להם: תיפטר בשלום.

בהסבר ההבדל בין הנהגתו של אברהם, שהקדים לתת את הכסף לנתבע, להנהגתו של דוד, שנתן את הכסף רק לאחר שפסק את הדין, כותב הנצי"ב:

שהיה ירא אברהם שלא יהא כנוגע בדבר, שאם לא יתן אלא כאשר יתחייב הנתבע, א"כ נוגע בעניין, משום הכי הוציא הסך מידו, בין כך ובין כך אין נפק"מ אצלו. אבל דוד לא חשש לזה, משום שמלך אינו נותן משלו אלא משל ציבור, וכל צרכיו של המלך על הציבור תלוי, וחובה על ישראל להעשירו יותר מכולם.

נראה כי לדעת הנצי"ב, אין הבחנה בין אוצרו הפרטי של המלך לבין אוצר הממלכה, ועל כן הצדקה שהמלך נותן באה, אפוא, מן התקציב הציבורי, שלא כמו מה שעולה מן המקורות שהבאנו לעיל.<sup>36</sup>

35. בהערה למאמר "אורות החברה", פרק ה הע' 93 ('וחי אחיך עמך', עמ' 123).

36. הראיה החזקה ביותר לכך שהמלך נותן צדקה מכיסו הפרטי היא מהתנהגותו של נחמיה, כפי שהבאנו לעיל, פרק ד.

ניתן לקרב בין העמדות השונות על פי מה שנאמר עוד על חזקיהו (דבה"ב לא, ג-ד):  
ומנת המלך מן רכוש<sup>37</sup> לעולות... ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים.

על כך כותב המלבי"ם (פס' ג):

"ומנת המלך" - מנה היא מנתו המגיע לו מן העם, כמו "מנת הכהנים" (בפסוק שאחר זה), כי התמידים צריכים לבוא מקופת הציבור, ונתן המלך המנה והפרס שקיבל מן הציבור (שזה היה רכוש), להקריב מהם תמידים, ובזה היה דינו כקופת הציבור, וכמו שכן יהיה לעתיד לבוא שהנשיא יתן קורבנות הציבור מן מנתו מן הציבור.

בעוד שהדברים הקודמים שנאמרו על חזקיהו ויאשיהו התייחסו לקורבנות של יחידים, כאן מדובר על תרומתו של חזקיהו לקורבנות ציבור. בהקשר לכך מפנה המלבי"ם לנבואת יחזקאל (מה, יג-יז):

זאת התרומה אשר תרימו... כל העם הארץ יהיו אל התרומה הזאת לנשיא בישראל. ועל הנשיא יהיה העולות והמנחה והנסך בחגים ובחודשים ובשבתות בכל מועדי בית ישראל, הוא יעשה את החטאת ואת המנחה ואת העולה ואת השלמים לכפר בעד בית ישראל.

ושם הוא מפרש (פס' יז):

"ועל הנשיא יהיה" - מוטל העולות והמנחה והנסכים של כל השנה. התמידים שמביאים לעולה בכל יום יובאו מקופת הנשיא, וכן בחגים וראשי חודשים ושבתות שמביאים עוד קורבנות מוספים ושעירי חטאת וכבשי עצרת שהם שלמי ציבור, יעשה הנשיא מכיסו את העולה וכו', ויצאו בו הציבור אחר שכולם השתתפו בו.

מכאן ניתן לעמוד על המאפיינים הייחודיים שיש לאוצרו של המלך: על העם הוטל מס מיוחד לצורכי המלך, והמלך משתמש ברכוש זה גם להקרבה של קורבנות ציבור. בגמרא (מנחות סה, א) נאמר שיחיד אינו מתנדב קורבן ציבור.<sup>38</sup> ומן הדברים הללו עולה שתרומתו של המלך או הנשיא, שבאה ממה שנתן לו העם, נחשבת כתרומה של הציבור. ואם כן, הצדקה שהמלך נותן מרכושו, יש בה ממד של צדקה ממלכתית.

אף אם נטען שעל המלך לעשות צדקה מאוצר הממלכה, מצופה מכל מנהיג בישראל לפתוח לשם כך בשעת הצורך גם את כיסו הפרטי. כך עולה ממגילת רות (א, א-ב), שם

37. וכך מפרש בעל מצודת ציון: "מן רכוש - מן נכסיו".

38. על המשמעות הרעיונית של הלכה זו, עי' מאמרי הראי"ה (עמ' 187); שיחות הרצי"ה (פרשת ויצא סדרה א סע' 14).

נאמר: "ויהי בימי שפוט השופטים ויהי רעב בארץ. וילך איש מבית לחם יהודה לגור בשדי מואב... ושם האיש אלימלך". על כך פירש רש"י: "עשיר גדול היה ופרנס הדור; ויצא מארץ ישראל לחוצה לארץ מפני צרות העין, שהייתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו; לכך נענש".

משמעות הדבר היא שהיה מצופה מאלימלך לפרנס את תושבי בית לחם שסבלו מן הרעב. ציפייה זו לא נבעה רק מעושרו אלא גם ממעמדו כמנהיג וכ'פרנס הדור'.<sup>39</sup> ומכאן שמוטל על כל מנהיג ציבור לדאוג לרווחת הציבור בשעת מצוקה אף אם ייאלץ להוציא לשם כך מכספו האישי.

מגילת רות נכתבה כרקע לצמיחתה של מלכות בית דוד, ומכאן ניתן ללמוד שציפייה זו מופנה גם כלפי מלכי ישראל.

### 1. המדיניות הכלכלית של יוסף במצרים

מצאנו בתורה דוגמה אחת למנהיג בממלכה שדואג למצבם הכלכלי של בני העם בזמן של מצוקה. אומנם לא מדובר שם על צדקה, אבל בהחלט מדובר על דאגה לאזרחים שסובלים ממחסור. וכוונתנו היא למה שעשה יוסף במצרים (בראשית מא-מז).

על הרלוונטיות של המדיניות הכלכלית שיוסף הנהיג במצרים ביחס למדינה היהודית נכתב בשיחות הרצ"ה לפרשת מקץ (סדרה ב סעי' 14 - תרגיליות פוליטית וצבאית):

בתוך שלשלת הנסיבות "יוסף הורד מצרימה" (בראשית לט, א), ונעשה שם שר הפנים של מצרים... הוא בעל הבית ומתרגל להנהלת מדינה, מה שמהווה הכנה למדינה שלנו...

בדומה לזה קיים ביטוי של ה'חפץ חיים' לגבי גיוס בצבא של גויים. לבחור שהוכרח להתגייס לצבא נוכרי והתלבט, אמר ה'חפץ חיים': "מה יש? משך הזמן שאתה נמצא בצבא שלהם, הוא הכנה לצבא שלנו, שהרי עוד מעט תהיה לנו מדינה..."

לא פחות מזה, יוסף "הוא השליט... הוא המשביר..." (שם מב, ו) - מהווה תרגיל בהנהגה מדינית אקונומית כלכלית, **עבורנו**... בשנים האחרונות הקדוש-ברוך-הוא מסבב הסיבות, לגלגל שיהודים יתפסו מקום חשוב במערכות פוליטיות וצבאיות של גויים, כדי שיתחנכו לשמש כגנרלים בצבא שלנו. הכול הכנה למציאות שלנו.

39. מקור דבריו - במדרש (רות רבה א, ד): "אלימלך היה מגדולי המדינה ומפרנסי הדור, וכשבאו שני רעבון, אמר, עכשיו כל ישראל מסבבין פתחי, זה בקופתו וזה בקופתו. עמד וברח לו מפניהם". ועי' פתיחתא (סי' ה-ו).

מעמד זה מקבל יתר תוקף לאור מה שנכתב במדרש שם (ב, ה) על משמעות השם 'אלימלך': "שהיה אומר, אֵלֵי תבוא מלכות".

עם זאת, אין להסיק שהמדיניות הכלכלית הזאת בדווקא היא הדגם הראוי למדינה היהודית, כשם שהצבא הישראלי לא אמור לחקות את תפיסת העולם, את המוסר ואת הערכים שהנחו את צבאות הגויים באירופה. עצם ההתנסות בתפקיד מעניקה ניסיון ומאפשרת להפיק לקחים לניהול מדינה, וייתכן שהמסקנות למעשה תהיינה הפוכות מן הניסיון הראשוני.

## 1. התוכנית של יוסף

לאחר שיוסף פותר את חלומותיו של פרעה, הוא מציע לו (בראשית מא, לג-לו):

ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם, וישיתהו על ארץ מצרים. יעשה פרעה, ויפקד פקידים על הארץ, וחימש את ארץ מצרים בשבע שני השבע. ויקבצו את כל אוכל השנים הטובות הבאות האלה, ויצברו בר תחת יד פרעה, אוכל בערים ושמרו. והיה האוכל לפיקדון לארץ לשבע שני הרעב אשר תהיינה בארץ מצרים, ולא תיכרת הארץ ברעב.

יוסף גם מבצע את התוכנית שהוצגה בפני פרעה (שם, מז-ט):

ותעש הארץ בשבע שני השבע לקמצים. ויקבוץ את כל אוכל שבע שנים אשר היו בארץ מצרים ויתן אוכל בערים, אוכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה. ויצבור יוסף בר כחול הים הרבה מאוד, עד כי חדל לספור כי אין מספר.

ואז, כאשר הגיעו שנות הרעב, העם בא אל פרעה ודרש לחם (שם, נה): "ותרעב כל ארץ מצרים, ויצעק העם אל פרעה ללחם. ויאמר פרעה לכל מצרים: לכו אל יוסף". פרעה נענה לתביעתם של המצרים, והפנה אותם אל יוסף שהיה ממונה על ידו לדאוג להם,<sup>40</sup> ויוסף דאג לספק מזון לכולם (שם, נו): "והרעב היה על כל פני הארץ, ויפתח

40. את משמעותה של הצעקה שצעק העם המצרי אל פרעה ניתן להסביר בדרכים שונות:

(א) זהו תפקידו המובן מאליו של המלך, לכלכל את העם.

(ב) בדרך כלל אין זה תפקידו של המלך, אלא ששם היה מדובר בשעת חירום כללית.

(ג) אכן זה לא תפקידו של המלך, אבל כאן הייתה בקשה שנבעה מן המצוקה הקשה של העם מבלי שהתבססה על הנחה מוקדמת כלשהי, אלא על כך שהמלך היה היחיד שביכולתו לסייע.

(ד) הייתה כאן תביעה שהתבססה על כך שבשנות השבע לקח יוסף מהמצרים חלק גדול מאוד מן התוצרת שלהם (בראשית מא, לד-לו, מז-מט), ומכוח זה ראו את עצמם זכאים לקבל אותה בחזרה.

על ההסבר הרביעי יש להעיר, שיייתכן שיוסף שילם למצרים עבור התבואה שצבר בשנות השבע (ואכן כך כותב אור החיים שם מא, מח, בפירושו השני), משום שאם לא כן, אכן היו יכולים לדרוש אותה בחזרה. לא סביר שיוסף גבה את התבואה בחינם, שכן במצב כזה היו המגדלים עושים זאת כמי שכפאם שד, ויוסף לא היה צובר בר "כחול הים עד כי חדל לספור" (בראשית מא, מט).

אלא שהדבר מעלה את השאלה: איך נגמר כל הכסף של המצרים בתוך שנה אחת (בראשית מז, טו)? על כך ניתן להשיב:

(א) יוסף קנה את התבואה במחיר נמוך, כפי שקורה בשנות שובע, ומכר אותה במחיר גבוה, כמקובל בתקופת רעב. וכך כותב הרמב"ן (מא, מח): "וייתכן שנתן להם דמים בשער הזול מגנזי המלך ולכן היה הבר לפרעה ומכרו להם בשני הרעב..." (ועי' אברבנאל שם).



יוסף את כל אשר בהם וישבור למצרים".

אולם, לא ניתן ללמוד מכאן על אחריות המלך לצדקה. הנימוק הפשוט לכך הוא ההבחנה המתבקשת שבין שעת חירום, כמו חיים של עם גדול במדבר או רעב כבד וממושך, שאז המחסור הוא בעיה לאומית, לבין זמן שגרה, בה המחסור מהווה בעיה בעיקר ברמה האישית.<sup>41</sup> מחסור בקנה מידה לאומי דומה במידה רבה למלחמה, שהיא תפקידו האולטימטיבי של המלך, ואף מהווה לפעמים עילה למלחמה.<sup>42</sup>

נוסיף לכך עוד סיבות שיפורטו בסעיפים הבאים.

41. (ב) יש להניח, שכדרכו של עולם וכטבעו של אדם, הם לא חסכו את הכסף שקיבלו בשבע שנות השובע. כך היה כמה פעמים במדבר, כאשר העם דרש ממשה לספק לו מים מזון: "וילונו העם על משה לאמור, מה נשתה?" (שמות טו, כד); "וילונו כל עדת בני ישראל על משה ועל אהרן במדבר... כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב" (שם טז, ב); "וירב העם עם משה ויאמרו, תנו לנו מים ונשתה... ויצאם שם העם למים, וילן העם על משה ויאמר, למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא?" (שם יז, ב-ג); "והאספסוף אשר בקרבו התאוה תאוה, וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו: מי יאכילנו בשר?" (במדבר יא, ד); "וירב העם עם משה... ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו? ולמה העליתנו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה... ומים אין לשתות?" (שם כ, ג-ה); "וידבר העם ב אלהים ובמשה, למה העליתנו ממצרים למות במדבר, כי אין לחם ואין מים?" (שם כא, ה). בכל הפעמים הללו משה פונה לקב"ה ודואג לספק את מחסורו של העם - ע"י אספקת מים, הורדת מן והבאה של שלן. אולם ניתן לומר שהתביעה של העם ממשה נבעה מכך שהוא זה שהוציא אותם ממצרים, שבה היו מים ומזון בשפע (ע"י במדבר יא, ה), ולקח אותם אל המדבר תוך שהוא מבטיח שהקב"ה לוקח אחריות על כל צורכיהם. מסיבה זו התלוננו דתן ואבירם על משה, שהעלה אותם מ"ארץ זבת חלב ודבש", כביכול כדי "להמיתנו במדבר" (במדבר טז, יג). זהו חוזה מיוחד שלא קיים ביחסים שבין העם לבין מלך אחר.

יתרה מזו: המצב של עם ישראל במדבר לא היה אוסף של מצוקות פרטניות, אלא מצוקה קיומית בקנה מידה לאומי, שדומה מאוד למצב מלחמה. כך יש להבין את מה שנאמר על יורם מלך ישראל בזמן המצור בשומרון (מל"ב ו, כו-כז): "ויהי מלך ישראל עובר על החומה ואישה צעקה אליו לאמור: הושיעה אדוני המלך. ויאמר: אל יושיעך ה', מאין אושיעך? המן הגורן או מן היקב?" האישה רואה במלך את הכתובת לפתרון מצוקת הרעב. המלך אינו מתנער מן האחריות, אלא אומר שאין בידו להושיע, ואעפ"כ ממשיך ומתעניין במצוקתה. גם מכאן לא ניתן להוכיח את אחריותו של המלך לעניים, משום שמדובר כאן בזמן רעב שנבע מן המלחמה, ובמצב כזה, השאלה הכלכלית היא חלק בלתי נפרד מסוגיה לאומית קיומית, שהיא באחריותו של המלך (על הבחנה זו עמדה השופטת דפנה ברק-ארז, בספרה 'לקרוא משפטים בתנ"ך', עמ' 39-37).

הרש"ז אויערברך (מנחת שלמה ח"ב סי' פב אות יב) כותב שלמגפה, בהיותה איום בקנה מידה לאומי, יש מאפיינים הלכתיים של מלחמה: "כשציבור נרדפים מדוברים ואריות אשר צריכים להילחם אתם ולגרשם... אפשר דחשיב נמי כמלחמת מצווה... יכולין טובי העיר לכוף ולסכן בכך חיי אנשים כמו במלחמה אפי' בכה"ג שהיחיד לא היה חייב משום הצלת נפשות... אפשר דגם מלחמה נגד מחלות האורבות לחיי האדם, היא נמי כעין מלחמת מצווה... שהבי"ד היה רואה בצורך של נסיון תרופות כמלחמת מצווה של הצלת נפשות. ולכן בזמננו... כיוון שנעשה [=הטיפול הניסיוני] עכ"פ ע"י מומחים גדולים ובהזירות רבה, מסתבר שאין איסור להתנדב לכך". ועי' 'מכת מדינה' (עמ' 73, עמ' 116-115, ועמ' 221-220).

42. ברכות ג, ב; סנהדרין טז, א. עי' בגוף הספר, פרק 1,1.

## 2. מדיניות מצרית מול מדיניות יהודית

פרופ' בנימין פורת ('צדק דלים' עמ' 28-22) מעמיד את התפיסה המצרית כפי שהיא מובאת בפרשות מקץ-ויגש כאנטיתזה לדרך שהתורה מתווה. והוא עומד על מספר הבדלים בין התפיסות:

א. בעוד שמצוות צדקה היא לסייע לנזקקים ללא תמורה, המדיניות של יוסף במצרים היא שלא לספק מזון בחינם, אלא למכור אותו בכסף מלא.<sup>43</sup> בשנה השנייה של הרעב הדברים מגיעים לידי כך שהעם המצרי מתרושש לחלוטין (שם מז, יג-טז):

ולחם אין בכל הארץ כי כבד הרעב מאוד, ותִּלֶּה ארץ מצרים וארץ כנען מפני הרעב. וילקט יוסף את כל הכסף הנמצא בארץ מצרים ובארץ כנען בשבר אשר הם שוברים, ויבא יוסף את הכסף ביתה פרעה. וייתום הכסף מארץ מצרים... ויבואו כל מצרים אל יוסף לאמור: הבה לנו לחם, ולמה נמות נגדך, כי אפס כסף? ויאמר יוסף: הבו מקניכם ואתנה לכם במקניכם אם אפס כסף.

המסר של יוסף למצרים הוא אפוא הפוך - שהשלטון לא חייב לפרנס אותם. וכך כותב פרופ' פורת (שם, עמ' 24 סע' א):

המצרים אינם **תובעים** מפרעה ומיוסף לממש את חובתם המשפטית או הדתית כשליטי מצרים כלפי נתיניהם, אלא **מבקשים** זאת מהם... החוק המצרי אינו מחייב אפוא את בעלי הרכוש, והמלך בכללם, לשאת באחריות לרווחתם של העניים... גם כשיוסף מחליט לסייע למצרים במזון, הוא אינו מעניק להם אותו חנם אין כסף.

ב. המדיניות המצרית פועלת להלאמה של אמצעי הייצור (בהמות העבודה והמשא), בעוד שההלכה היהודית דואגת לשמר, ואף לטפח את יכולתו של העני להתפרנס מיגיע כפיו.<sup>44</sup>

ג. המדיניות המצרית מביאה להלאמה של הקרקע בעוד שהתורה דואגת להשבת הקרקעות לבעליהן ביובל, ומצווה (ויקרא כה, כג): "והארץ לא תימכר לצמיתות, כי לי הארץ". עמד על כך גם הרב חיים נבון במאמרו "אחוזה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי" ('השילוח' 10, עמ' 122):

43. בראשית מב, כה; מג, יב.

44. עי' בגוף הספר, פרק טו.

יש מקום להשוות את זה למה שנפסק להלכה בעניין לווה שאין לו ממה לשלם. וכך כותב הרמב"ם (הל' מלווה ולווה פ"א ה"ז): "מסדרין לבעל חוב... כיצד?... היה אומן - נותנין לו שני כלי אומנות מכל מין ומין; כגון שהיה חרש, נותנין לו שני מעצדין ושתי מגרות... היה איכר או חמר - אין נותנין לו לא צמדו ולא חמורו, וכן אם היה ספן אין נותנין לו ספינתו אף על פי שאין לו מזונות אלא מאלו. אין אלו כלים אלא נכסים, ויימכרו עם שאר המטלטלין בבית דין וינתנו לבעל חובו", ופשוט שגובים ממנו את האדמות החקלאיות שלו. אולם, יש להבחין בין עני לבין בעל חוב, ולעני משאירים ונותנים הרבה יותר לפני שייטול מן הצדקה. בעל החוב אינו מחויב בצדקה למי שלוה ממנו יותר מאשר כל אדם אחר.

הייחוד הזה של החברה המקראית, כפי שרמוז בתורה... בולט כאשר משווים אותה למדינה המצרית כפי שהתעצבה בימיו יוסף... כל האדמות היו שייכות למלך פרעה, וכל תושבי מצרים היו "עבדים לפרעה"... בניגוד לזה, התורה מניחה, ואפילו מעודדת, בעלות פרטית על קרקעות... בני ישראל חיו כבני חורין, בתוך משפחותיהם, קהילותיהם ושבטיהם.

ד. במצרים נלקחו הקרקעות מכל בני העם ונתרו רק בידי הכוהנים,<sup>45</sup> בעוד שהתורה קובעת שנותנים לכולם נחלה בארץ ישראל מלבד הכוהנים, ואומרת (דברים יח, א-ב): "לא יהיה לכוהנים הלויים... חלק ונחלה עם ישראל, אֲשֵׁי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דיבר לו".

ואם כן, המסקנה שנובעת מפרשה זו היא הפוכה לחלוטין מן המדיניות שמתוארת בה.

### 3. אספקת מזון כדרך לשעבוד

הנקודה האחרונה שעליה עומד פרופ' פורת נובעת מכל הנקודות הקודמות, והיא, שהמדיניות המצרית פועלת לשעבד את בני העם ולהפוך אותם לעבדים, בעוד שהתורה מתנגדת בחריפות לעבדות ומצווה (ויקרא כה, מב): "כי עבְדֵי הֵם אֲשֶׁר הוּצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לֹא יִמְכְרוּ מִמֶּכְרֵת עֶבֶד".

על התוצאה הזאת של מה שעשה יוסף עמד כבר הרד"ק (מל"ב יח, לב) בדבריו על מלך אשור, שהגלה את העמים שכבש:

"כי כן עשה בכל הגויים אשר כבש; היה מגלה אותם מארצם ומשְׁכַן אחרים תחתיהם כדי שיהיו כולם נכבשים תחתיו. וכן עשה יוסף, שאנשי מצרים ואת העם העביר אותו לערים.

וכך כותב הרב חיים נבון, בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 38) על אופייה של המדינה המצרית:

כל האדמות במצרים היו שייכות למלך פרעה, וכל תושבי מצרים היו עבדים לפרעה. רק למסד הדתי, לכוהנים, נתרו אדמות משלהם. התוכנית הכלכלית הריכוזית שהגה יוסף בשעת החירום הנוראה של הרעב הכבד, הפכה למבנה מדיני קבוע בממלכה המצרית (בראשית מז). למקרא היה כינוי קולע למבנה המדיני הריכוזי של מצרים: **בית עבדים**.

דרך הסיפור על המדיניות הכלכלית של יוסף במצרים התורה מלמדת אותנו על הסכנה שיש בכך שהממלכה לוקחת אחריות על פרנסתם של האזרחים. בסופו של דבר זה מביא לשעבוד של האזרחים לממלכה עד כדי הפיכתם לעבדים ממש. התורה

45. בראשית מז, כב-כו.

מפרטת את התהליך שלב אחרי שלב. בהתחלה המצרים קנו מזון בכסף מלא. לאחר שתם הכסף, הם קנו מזון בתמורה למקנה שהיה ברשותם. לאחר שיוסף גבה מן המצרים את הבהמות, שהן היו אמצעי הייצור הזמינים שלהם, הם נותרו חסרי כול כשלושת עמדה רק אדמה חרבה. וכך נאמר שם (פס' יח-ט):

ותיתום השנה ההיא, ויבואו אליו בשנה השנית ויאמרו לו: לא נכחד מאדוני, כי אם תם הכסף ומקנה הבהמה אל אדוני, לא נשאר לפני אדוני בלתי אם גווייתנו ואדמתנו. למה נמות לעיניך, גם אנחנו גם אדמתנו? קנה אותנו ואת אדמתנו בלחם, ונהיה אנחנו ואדמתנו עבדים לפרעה, ותן זרע ונחיה ולא נמות והאדמה לא תשם.

על כך מעיר פרופ' פורת ('צדק דלים' שם):

למעשה, המערכת המצרית מניחה שסיוע לחלשים הוא דבר שבבחירה, שניתן לסחור בו, ואף לנצלו, כדי ליטול ממעוטי היכולת כל מה שיש להם עד הפיכתם לעבדים.<sup>46</sup>

כך כותב גם פרופ' ישראל אלדד ('הגיונות מקרא' עמ' עא):

...הקומוניזם הממלכתי הראשון: פיקוח של ממש, ריכוז המזונות ואחר כך חלוקתם בשווה, תוך כדי הלאמת הרכוש הפרטי, תחילה הכסף, אחר כך הבהמה, ובסוף הקרקעות, ומעתה כל חוכרי אדמת 'פרעה' כתיב - 'המדינה' קרי - מעלים חלק לפרעה ואוכלים הנותר.

פרופ' נחמה ליבוביץ' ('עיונים בספר בראשית', עמ' 379-376) מאירה נקודה נוספת, שאינה מטילה רק על השלטון את האחריות על ניצול המצוקה כדי לשעבד את האזרחים, אלא רואה את בני העם עצמם כנושאים באחריות למה שקרה להם:

עמוק הוא היצר בלב האדם לפרוק מעצמו עול האחריות לעצמו, לפרנסתו, לפרנסת בני ביתו, להשליך יהבו על הממונה עליו, על מפקדו, על 'המנהיג'. הוא יחשוב, הוא ינהיג, הוא יצווה עלינו והוא יפרנסנו.

מסתבר שאנשים אינם מגיעים למצב כזה מיד, אלא בשילוב של מצוקה עם תלות מתמשכת בשלטון שדואג למחסורם. כאשר האזרח מתרגל לזה שהמדינה דואגת לכל מחסורו, הוא מוריד מעל עצמו את האחריות האישית לגורלו. ומכאן קצרה הדרך להורדה של האחריות המוסרית. כך כותב צ'ארלס קרוטהמר ('מבחר מאמרים',

עמ' 99-98):

46. ניתוח נוסף של פרשה זו מופיע בספרו של פרופ' יהושע ליברמן, 'תורה וקמח' (עמ' 83-78). לעומת זאת, יוסף בן מתתיהו מספר על שני מלכים שחילקו מזון בחינם בזמן רעב. כך נהג הורדוס (קדמוניות היהודים טו, ט, א-ב), וכך נהגה הלני המלכה (קדמוניות היהודים כ, ב, ה). לסיפור זה ישנה הקבלה בגמרא (בבא בתרא יא, א).

זכויות כלכליות... אינן תביעות של היחיד מהמדינה [=שלא תפגע בו], אלא תביעות שהמדינה תספק ליחיד צרכים מסוימים. לכן, הן מביטחות שהיחיד יהיה תלוי במדינה לצרכיו החיוניים, כלומר, הן אמצעים להגדלת שלטונה של המדינה על היחיד.

והוא מוסיף (עמ' 109):

הזכות לקיום, לעבודה, לקורת גג ולהגנה על החיים... אין אלו חירויות מהתערבות המדינה, אלא טובות הנאה שרק המדינה יכולה להעניק. **התלות במדינה כתוצאה מכך היא ניגודה המוחלט של החירות**... החופש והביטחון הוצגו כשתי ברירות המבטלות זו את זו, ומיליונים בחרו בביטחון... הם חשו שהם משתחררים מהנטל, האחריות והסיכון שבחירות, והעדיפו לקבל את לחם חוקם מהמדינה.

עמד על כך גם הרב רועי ז"ק בספרו 'הקצאת משאבים ציבוריים' (עמ' 317 הע' 317):  
התפיסה האידיאולוגית העומדת בבסיס שני סוגי הפעולות (תשלומי העברה וקצבאות אוניברסליות) היא זהה - ניהול החברה על ידי השלטון ויצירת תלות של האזרחים במוסדות השלטון.<sup>47</sup>

המחיר של מדינה הלוקחת אחריות רבה על מכלול תחומי החיים של האזרחים היא אובדן החירות והאחריות האישית של כל אחד מהם. התורה מדגישה מאוד את חשיבותה של החירות ("ולא עבדים לעבדים") המאפשרת את טיפוח האחריות המוסרית ("עבדיי הם", וכן "שלח את עמי - ויעבדוני"), ולכן שואפת למלכות "רזה", המבקשת לצמצם את כוחו של המלך.

בחריפות רבה כותב על כך הרמ"א עמיאל, בספרו 'הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו' (עמ' 124):

הסוציאליזם מוליכה את האדם לשעבוד, לשעבוד היחיד לציבור, לשעבוד הפרט לגבי הכלל. ואילו הצדק שלנו כל עיקרו מיוסד על **החירות**, חירות שלמה ומלאה, חירות מוחלטת בלי שום גבול ושיוור, חירות של "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב, ב), מבלי שום יוצא מן הכלל.

כך כותב גם הרב יונתן זקס בספרו 'רעיונות משני חיים' (עמ' 42):

הלאמה זו של המקנה, העבודה והקרע, פירושה היה **שכל העוצמה** מרוכזת בידי פרעה וכל העם משועבד לו. לימים, המהלך הזה הפך פניו נגד עמו של יוסף עצמו... כבר ספר בראשית מלמדנו כי כאשר יינתן בידי המדינה כוח כלכלי רב מיד, נפתחת "הדרך לשעבוד", כביטוי של פרידריך האייק, והחירות נפגעת.<sup>48</sup>

47. הוא מסתמך שם על ספרו של פרידריך האייק, 'הדרך לשעבוד', שכולו מוקדש להסברת הרעיון הזה.

48. הרב זקס חוזר על הרעיון הזה גם בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 164-163).

הוא מוסיף בספרו 'שיעורים במנהיגות' (עמ' 76-74):

הבחינה יסודית במדע המדינה היא זו שבין מדינה לחברה. המדינה מייצגת את מה שנעשה בשבילנו על ידי המנגנון הממשלתי... החברה היא מה שאנחנו עושים זה למען זה באמצעות קהילות, אגודות וולונטריות וארגוני צדקה ורווחה... היהדות מעדיפה בבירור את החברה על פני המדינה... הנוסחה היהודית... היא, "מדינה קטנה, חברה גדולה".

ושם הוא מצטט את אלקסיס דה-טוקוויל, בספרו 'הדמוקרטיה באמריקה' (עמ' 763), כשהוא מתאר את עריצותה של המדינה המודרנית:

מעל לכל אלה מתנשא שלטון אדיר ואפוטרופסי, המקבל עליו להבטיח את הנאותיהם ולהשגיח על גורלם לבדו... אולי היה דומה לשלטון אבהי, אילו שם לו כמוהו למטרה להכשיר את בני האדם לגיל הבגרות; אלא שכל מבוקשו רק להשאירם ילדים לעולם ועד. נעים לו לראות את האזרחים בהנאותיהם... ברצון הוא פועל למען אושרם, אבל רוצה הוא להיות הגורם היחיד והפוסק היחיד בעניין. הוא דואג לבטחונם, חוזה מראש את צורכיהם ומבטיח את סיפוקם... וכי לא יוכל לחסוך מהם כליל את טורח החשיבה ואת עמל החיים?

דה טוקוויל ממשיך וכותב (עמ' 764):

שלטון זה מפחית אפוא מיום ליום את מידת התועלת שבהפעלת הבחירה החופשית וממעיט את מספר המשתמשים בה; הוא מצמצם את מרחב פעולתו של הרצון ובהדרגה הוא נוטל מן האזרח אפילו את השימוש בעצמו למען עצמו... שעבוד מן הסוג שתיארתי עכשיו - מוסדר, נוח ושאנן - יוכל להשתלב יותר מכפי שאנו משערים עם אחדים מדפוסיה החיצוניים של חירות, ושלא ייבצר ממנו להיווצר אפילו בצל ריבונותו של העם.

פרופ' נחמה ליבוביץ' (שם) עומדת על כך שיוסף סירב לשתף פעולה עם המגמה להפוך את כל המצרים לעבדים. היא מסתמכת בכך על דברי הרמב"ן (פס' יט):

הנה אמרו לו **שגם גופם יקנה לעבדים** לפרעה... 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... והוא לא רצה רק לקנות את האדמה, והתנה עמהם שיעבדו אותה לעולם ויהיו בה אריסי בתי אבות לפרעה.<sup>49</sup>

והיא מסיימת:

התורה מצווה לבזות את העבד העברי האוהב את אדונו... כן נמנע גם יוסף מלהפוך בני חורין לעבדים ממש, קנויים בגופם למלכם.<sup>50</sup>

49. כיוון דומה, אם כי לא לגמרי, נמצא גם אצל האברבנאל (פרק מו).

50. על כך מוסיף מייקל אייזנברג ('שבט שואג' עמ' 66), שהמדיניות של יוסף, שהותיר 80% מהיבול בידי

על זה מוסיף מייקל אייזנברג, בספרו 'עץ החיים והכסף' (לפר' ויגש, עמ' 178-190), שייתכן שיוסף שאף להגיע לתוצאות אחרות ולא להתרוששות כזו של העם, אולם טיבה של מדיניות כלכלית ריכוזית הוא שאין ביכולתו של האדם לצפות כל התפתחות ולתת לה מענה נכון. השעבוד של העם המצרי, והשעבוד של בני ישראל כתגובת נגד לכך, הם תמרור אזהרה בפני החושבים שניתן להבטיח תוצאות רצויות על ידי מנגנון ממלכתי ריכוזי ומתוכנן היטב.

על כל פנים, התורה מלמדת אותנו בפרשה זו על הסכנה הגנוזה במצב שבו המדינה לוקחת אחריות רבה על פרנסתם של האזרחים.<sup>51</sup>

### ז. "וחי אחיך עמך" - במשפחה ובמדינה

בין השיטין של דברי התורה, ניתן לראות יסוד עמוק החבוי בהם. עד כה הצבנו את המלך והממלכה מכאן ואת ערכי הצדקה מכאן כשני מושגים נפרדים, ושאלנו שוב ושוב על היחס ביניהם. מן המקורות שהבאנו עולה בבירור שמצופה מן המלך לעשות צדקה וחסד, ומתוך כך ניסינו לברר אם הקשר שבין המלך לבין ערכים אלו נובע מתפקידו או מאישיותו. בפרק זה נבקש להראות שערכי הצדקה אינם נפרדים מן המדינה היהודית אלא נובעים מתפיסה מיוחדת העומדת בבסיסה.

#### 1. חירות, שוויון ואחווה

בכל פסוקי התורה העוסקים באחריות המוטלת על כל אדם כלפי זולתו, חוזר על עצמו המינוח 'אחיק', 'רעך' או 'עמיתך' בהטיות שונות. מינוח זה אינו מקרי, אלא עקרוני, והוא מבטא תפיסת עולם ברורה. עמד על כך בהרחבה פרופ' בנימין פורת, בספרו 'צדק דלים' (עמ' 56):<sup>52</sup>

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 שהיו שדימו אחרים ברוח כלכלת השוק החופשי של העת החדשה, אלא ערך האחווה...

האזרחים, הייתה נדיבה מאוד לעומת המקובל במשטר הפיאודלי, שהותיר לאריסים רק 25-30% מן היבול.

51. בספרו 'שבט שואג' (עמ' 75), הוא כותב שיוסף ביקש ללכת בדרכו של הקב"ה, שהעניק לבני האדם את הקרקעות ואת אמצעי הייצור (בראשית א, כח). הבעיה במודל הזה הייתה הכנסה של מלך בשר ודם בתווך שבין הבורא לבין האדם, שהיא זו שהפכה את מצרים לבית עבדים. יש להוסיף לכך שהמודל המתוקן נוצר בחלוקה של אדמת ארץ ישראל בימי יהושע, כאשר כל אחד קיבל נחלה כמתנת ה' מבלי שהדבר יכפיף אותו לשלטונות.

52. גרסה קודמת פורסמה במאמרו: "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה - עקרונות יסודיים", בספר 'מבקשי צדק' (עמ' 314).

פסוקים מפורסמים, כדוגמת "לא תשנא את אחיך בלבבך... ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יז-יח), 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... ערך האחוה מטביע את חותמו באופן בולט גם על עקרונות היסוד שבחקיקה החברתית-כלכלית שבתורה.

רעיון זה מקרין על תפיסת המדינה בתורה. נבקש להסביר את זה על רקע המהפכה הצרפתית, שחרתה על דגלה שלושה ערכים מרכזיים: חירות, שוויון ואחוה.<sup>53</sup> בימינו, ניתן לראות את הימין החברתי בכל העולם מתגדר בערך החירות, ולעומתו את השמאל החברתי מתגדר בערך השוויון. עתה לא קשה להבחין בכך שכנגד שני הקודמים - היהדות מדגישה את הערך השלישי (והמוזנח) ברשימה זו: ערך האחוה.

ההתפתחויות ההיסטוריות של שלהי ימי הביניים וראשיתו של העידן המודרני עוררו דיון שביקש לבחון את השאלה: "לשם מה מדינה?" - שאלה אשר מקרינה על שאלות המשנה באשר לשורשיה של המדינה המודרנית מחד גיסא, ומאידך גיסא - אך כרוכה בה ויונקת ממנה - בנוגע ליעדים שעליה למלא כדי שמסגרת חברתית זו תצדיק את קיומה. הרעיון המוביל בהגות אשר התפתחה בתקופה זו - רעיון שלא ניתן להגזים בהשפעתו עד ימינו אלו - מכוונה 'האמנה החברתית', והוא מזוהה עם תומס הובס, בספרו 'לוויתן' (וכן - כל אחד בסגנונו, ג'ון לוק וז'אן ז'אק רוסו). לפי הובס, 'המצב הטבעי' של בני האדם הוא 'אדם לאדם זאב'; ומכיוון שמצב זה משאיר כל אדם במצב מתמיד של איום על חייו ועל רכושו, הסכימו כל הפרטים להתאגד ולהפקיד את מוסרות השלטון בידי שליט חזק שיגן על כל אחד מהם מפני שרירות לבו של זולתו.

לצורך הדיון שלנו, ניתן להצביע על מספר הנחות יסוד המונחות בבסיסה של תפיסה זו:

א. הנטייה הטבעית של בני האדם היא לחיות **כפרטים** נבדלים זה מזה ולא בתוך מסגרת מאגדת כלשהי.

ב. האדם מטבעו הוא **אנוכי** ויש להשלים עם עובדה זו כמצב שאינו ניתן לשינוי של ממש. יתירה מזאת, יש לקבל את הצורך של האינדיבידואל ב'שימור עצמי', ולהכיר בכך שזוהי זכותו, ואף חובתו.

ג. סמכותו של השלטון נובעת מן **הכוח** שנמסר לו בידי האזרחים ואין לה בסיס טבעי כלשהו.

53. המהפכה הצרפתית הניפה דגל רביעי, והוא החילון. אין להוציא מכלל אפשרות שהנפה של דגל זה היא שהביאה להורדה בפועל של דגל האחוה, ואכמ"ל. על הזיקה שבין האמונה באל אחד לבין רעיון האחוה עי' במאמר "יוצר מידו עושר וְיִישׁ", ח"ב פרק ב' (וחי אחיך עמך, עמ' 66-65).



ד. התאגדות האזרחים ליצירת מדינה היא על בסיס **גיאוגרפי**, של חיים משותפים בטריטוריה אחת, ולא על בסיס של קרבת **משפחה**.<sup>54</sup>  
בהמשך הדיון נברר את עמדת התורה ביחס להנחות אלו.

## 2. החברה בדור המבול

עיון בספר בראשית מראה כי אותו 'מצב טבעי' שעליו מדבר הובס אכן שרר בעולם בשחר ההיסטוריה האנושית. באותה תקופה, חיו בני האדם זה לצד זה כאינדיבידואלים בודדים ואנוכיים ללא כל מסגרת חברתית מחייבת - לא משפחה יציבה, לא קהילה ולא מדינה. מצב זה יצר מציאות בלתי נסבלת של 'מלחמת הכול ככול'. הכוונה היא לדור המבול.<sup>55</sup>

כך מתואר דור זה בתורה (בראשית ו, ב): "ויראו בני האלהים את בנות האדם... ויקחו להם נשים **מכל** אשר בחרו". ומפרש האבן עזרא, בשיטה אחרת: "ויקחו להם - **בגזל** ובחזקה. מכל אשר בחרו - ואין מי ימחה בידם".

הדבר הצביע על הרוע הבסיסי הקיים באדם (שם, פס' ה): "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות לבו **רק רע** כל היום". התוצאה היא אנרכיה מוחלטת, שבה לית דין ולית דיין. על כך נאמר (פס' יא): "ותישחת הארץ לפני האלהים, ותימלא הארץ חמס". ולכן נגזרה כליה על העולם (פס' ג): "ויאמר אלהים לנח, קץ כל בשר בא לפני, כי מלאה הארץ חמס מפניהם".

אולם, צאצאיו של נח, ששרדו את המבול, לא הלכו בדרכו של הובס ולא פעלו בדרך של כינון 'אמנה חברתית' שתגן עליהם מפני האנרכיה שהחריבה את האנושות בדור המבול. העולם המתוקן לא נוצר מאוסף של **פרטים** מנותקים אלא מתוך **משפחה**.<sup>56</sup> בכך חזרה החברה האנושית ל'מצב טבעי' ראשוני עוד יותר, שבמרקזו לא עמד האינדיבידואל הבודד, אלא המשפחה.

54. יורם חזוני, בספרו 'מדינה יהודית - הרצל ואתגר הלאומיות' (עמ' 35), מנתח את תפיסתו של רוסו בהקשר זה, וכותב: "מדינת אמנה - מדינה שבה כל בני האדם, על כל ההבדלים הטבעיים והיסטוריים המפרידים ביניהם, מתכחשים להבדלים אלה, עד שיכולם נעשים שווים על פי הסכם תחת משטר אשר כופה את השוויון החדש על כולם ובשם כולם". והוא מוסיף: "העוקץ שבגישה פוליטית זו... הוא בנוגע לאלו שאינם מוכנים לקבל את תנאי ההסכם ולוותר על הזהויות והנאמנויות ההיסטוריות שלהם לטובת מדינת האמנה החדשה. דינם של אלה, כותב רוסו, יהיה גירוש מן המדינה או מוות" (על האמנה החברתית, עמ' 210). הייתה לכך השלכה קשה ביותר על היהודים בתקופת האמנציפציה: "לראשונה בתולדותיהם, נתבקשו היהודים, אפוא, לוותר, לא על מסורתם הדתית - שלפתע נחשבה עניין 'פרטי' - אלא על זהותם כעם נגלה המצפה לשוב לארצו".

55. עמד על כך הרב יונתן זקס, בספרו 'לא בשם האל' (עמ' 194-192), וחזר על כך בספרו 'שיג ושיח' (ח"א עמ' 21-24).

56. עמד על כך הרב חיים נבון, בספרו 'לא תקיף' (עמ' 141-138).

לכן, הצלת העולם באמצעות תיבת נח נעשתה בהוראה המתייחסת למשפחה (שם ז, א): "ויאמר ה' לנח: בוא אתה וכל ביתך אל התיבה". גם לאחר המבול, ציווה הקב"ה את נח לצאת מן התיבה כמשפחה (שם ח, טז): "צא מן התיבה, אתה ואשתך ובניך ונשי בניך עמך". אפילו בעלי החיים יצאו מן התיבה כמשפחות (פס' יט): "כל החיה, כל הרמש וכל העוף, כל רומש על הארץ, למשפחותיהם יצאו מן התיבה".

כל זה בא ללמד, כי המצב הראשוני, שממנו נבנית ומתפתחת כל חברה - גם החברה האנושית וגם חברה בעלי החיים - אינו מצב של 'יחיד בודד', שעליו נאמר כבר בפרשת בראשית (ב, יח): "לא טוב היות האדם לבדו", אלא מצב של זוג ומשפחה, שראשיתם באמירה האלהית, "אעשה לו עזר כנגדו"<sup>57</sup>.

כהמשך לכך, נוצרים עמי העולם העתיק, כשהם נבנים ומתפתחים מתוך משפחות מורחבות. וכך נאמר בהמשך פרשת נח (פרק י):

(ה) מאלה נפרדו איי הגויים בארצותם איש ללשונו, למשפחותם בגוייהם...  
 (ח) ...ואחר נפוצו משפחות הכנעני... (כ) אלה בני חם למשפחותם, ללשוונותם, בארצותם, בגוייהם... (לא) אלה בני שם למשפחותם, ללשוונותם, בארצותם, לגוייהם... (לב) אלה משפחות בני נח לתולדותם בגוייהם, ומאלה נפרדו הגויים בארץ אחר המבול.

ואם כן, תפיסת המדינה בתורה אינה מבוססת על 'אמנה חברתית' בין יחידים, אלא על התפתחות של משפחות המתרחבות לכלל אומות.<sup>58</sup>

57. ייתכן שזה מה שעמד בשרש ההבדל שבין היונה לבין העורב. היונה מתאפיינת בנאמנות זוגית מוחלטת, ואילו העורב בוגד אפילו בילדיו (עי' תהילים קמז, ט; עירובין כב, א; ירושלמי פאה פ"א ה"א, קידושין פ"א ה"ז ועי' כתובות מט, ב).

58. על כך כתב הרב פרופ' יהודה ברנדס בספרו 'יהדות וזכויות אזרח: המסורת האזרחית בישראל' (עמ' 98): "על פי הספרים בראשית ודברי הימים, אומות העולם, ובכללן שבטי ישראל, התפתחו מתולדותיהן של משפחות. בחברה הקדומה, המבנים החברתיים התרחבו מן המשפחה... המבנה החברתי הנשען על אבני היסוד של המשפחה עמד ביסודה של כל חברה אנושית בראשיתה". והוא מוסיף (הע' 4) על פי מה שכתב פרופ' ניסן רובין, בספרו 'שמחת החיים, טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל' (עמ' 15-23), כי "גם אם מבחינה היסטורית אין תפיסה זו מוכחת, היא משמשת תבנית מקובלת להבנת ארגון הסדר החברתי". ניתן לזהות 'תאונה היסטורית', בה האנושות מבקשת לסטות מן הדרך הזאת ולממש את משנתו של הובס, וזה בדור הפלגה (בראשית יא, א-ד), המתאפיין בקולקטיביזם קיצוני, בו הפרטים (אבקות החימר) מאבדים את ייחודם ואת חירותם והופכים באופן מלאכותי ליחידה קולקטיבית הדוקה (לבנה שנשרפה בכבשן). התוצאה היא מדינה טוטליטרית המזכירה את ברית המועצות בתפארתה (עי' העמק דבר ורש"ר הירש שם). גם על כך עמד הרב יונתן זקס, בספרו 'לא בשם האל' (עמ' 194-192, ועמ' 228). על המעבר החריף של האנושות מאינדיבידואליזם אנרכיסטי לקולקטיביזם קיצוני, עמד גם הרב ד"ר יצחק ברויאר, בספרו 'מוריה - יסודות החינוך הלאומי התורני' (עמ' 244): "הסתירה העמוקה בין התרבות האנושית, אשר היא אינדיבידואליסטית יותר מדי [=המרידה של 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע'] ובין הלאומיות והמדיניות הבולעת את האישיות מבלי להניח לה ספירה פרטית [=המרד השני, של 'נעשה לנו שם']".

הרב זקס (שם עמ' 196) מוסיף ומציג מודל שלישי, שהוא 'קהילת הברית', המבוססת על ערך האחווה. וכן בספרו 'מוסריות' (עמ' 341).

### 3. ממלכה הצומחת מתוך משפחה

אם כן, הממלכה צמחה מתוך האומה (הגוי), שצמחה מתוך המשפחה.<sup>59</sup>

על כן, כאשר הקב"ה מברך את אברהם ויעקב בכך שיהיו לברכה לכל עמי הארץ, הוא אומר לכל אחד מהם (בראשית יב, ג; כח, יד): "ונברכו בך כל משפחות האדמה", ובברכות המקבילות שניתנו לאבות, נאמר שיתברכו בהם או בזרעם (שם יח, יח; כב, יח; כו, ד): "כל גויי הארץ".

התגשמותן של ברכות אלו לעתיד לבוא מתוארת בנבואת זכריה (יד, טז-טז), שאף הוא מכנה את האומות ואת הממלכות כ'משפחות': "והיה כל הנוטר מכל הגויים הבאים על ירושלים, ועלו... לחוג את חג הסוכות. והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלים... ולא עליהם יהיה הגשם. ואם משפחת מצרים לא תעלה...". עיקרון זה בא לידי ביטוי גם בנבואת עמוס (ג, א-ב), המכנה הן את בית ישראל הן את שאר העמים 'משפחות': "שמעו את הדבר הזה אשר דיבר ה' עליכם בני ישראל, על כל המשפחה אשר העליתי מארץ מצרים לאמור: רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה".<sup>60</sup>

גם מלכות ישראל צומחת מתוך המשפחה - משפחת יעקב. בסוף ספר בראשית (פרק ג) מדובר על ה'בית' המשפחתי: "וכל בית יוסף ואחיו ובית אביו... (כב) וישב יוסף במצרים, הוא ובית אביו". ובדומה לכך גם בתחילת ספר שמות (פרק א): "(א) ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה, את יעקב איש וביתו באו... (ז) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאוד מאוד", ומתוך כך נוצר העם המתואר בדברי פרעה (פס' ט): "ויאמר אל עמו, הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו".

האומה היהודית צומחת מתוך משפחת יעקב, ועל כן היחסים בין חבריה הם יחסי אחווה. הממלכה היהודית קמה גם היא מתוך הקָשֶׁר וההֶקְשֶׁר המשפחתי, כאשר

בספרו 'לרפא עולם שבור' (עמ' 155-154) טוען הרב זקס כי התנ"ך מציג מודל מורכב, וכותב: "המיוחד בתפיסתו המדינית של המקרא הוא התבססותה על שני תהליכים, ולא על אחד כמקובל: האמנה החברתית היוצרת מדינה, והברית החברתית היוצרת חברה... המסר שהתנ"ך מציע לפוליטיקה של המערב בן זמננו הוא שאין זה מספיק להיות מדינה; נדרשת גם חברה - אותה השתייכות משותפת הנובעת מהתחושה שאיננו רק זרים, אלא גם שכנים; שיש לנו חובות איש כלפי רעהו, כלפי מורשת העבר וכלפי תקוותינו לדורות שטרם נולדו; שחברה אינה מלון שאנו מקבלים בו שירותים תמורת כסף, אלא בית שאנו חשים חלק ממנו, ושההיסטוריה שלו היא שלנו... לשם כך נדרשת, לצד הפוליטיקה החוזית, גם פוליטיקה של ברית". ולפי דרכנו נאמר, שכלל שמדובר במדינת לאום, אזי המדינה והחברה - חד הן! והמדינה איננה אלא כלי הביטוי הפוליטי של האומה. ועי' בספרו 'מועדים לשיחה' (עמ' 165).

הרב זקס חוזר על רעיון הברית הקודמת לאמנה בספרו 'הבית שאנו בונים ביחד' (עמ' 144-134). במקום אחר בספר (עמ' 26) הוא מצביע על כך שבהעדר מכנה חברתי משותף רחב דיו, הסולידריות החברתית מתפוררת עד כדי הרס של מדינת הרווחה.

59. עמד על כך הרב אורי שרקי, בספרו 'דעה צלולה' (עמ' 64-60), תוך תיאור הניגוד שיש בין המשפחה לבין האומה: משפחות נוטות ליחסי ידידות ביניהן, ואומות נוטות להתקוטט זו עם זו.

60. ייתכן שרעיון זה גנזו גם בביטוי שבפסוק (תהילים צו, ז; דה"א טז, כח): "הבו לה' משפחות עמים, הבו לה' כבוד ועוז".

האחוה היא העומדת ביסודה.<sup>61</sup> וכך נאמר בפרשת המלך בספר דברים (פרק ז'): "וְטוֹ...  
...מַקְרָב אַחִיךָ תְּשִׂים עִלְיךָ מֶלֶךְ, לֹא תוּכַל לַתֵּת עֲלֶיךָ אִישׁ נֹכְרִי אֲשֶׁר לֹא אַחִיךָ הוּא...  
(כ) לבלתי רום לבבו מאחיו... למען יאריך ימים על ממלכתו... **בַּקְרֵב יִשְׂרָאֵל**". המלך  
צומח מתוך העם ופועל למען העם ובשם העם, והערך המכונן את המלוכה הוא ערך  
האחוה.

כך מציגה התורה את ההבדל שבין יעקב לעשו. בעוד תפיסת המלכות של בית יעקב  
מדברת על ממלכה הצומחת מתוך **המשפחה**, צומחת המלכות של בית עשו מתוך  
**הטריטוריה**, כאשר בני עשו ובני שעיר החורי יושבים יחדיו בארץ אדום ומקימים  
להם ממלכה. ומאחר שאוכלוסיית הארץ לא באה מתוך משפחה אחת, נראה שהבסיס  
המאפשר את הקמתה הוא אותה 'אמנה חברתית' בין דרי הטריטוריה המשותפת.  
כך נאמר בתורה (בראשית לו, לא): "וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֲדָוִם, לִפְנֵי מֶלֶךְ  
מֶלֶךְ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל". המלכות באדום קמה על בסיס טריטוריאלי - "ארץ אדום".  
בעוד שבישראל תקום המלוכה, דורות רבים לאחר מכן, על בסיס המשפחה - "בני  
ישראל". רעיון זה בא לידי ביטוי בברכתו של הקב"ה ליעקב, בפרק הקודם בפרשה  
(לה, יא): "וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים... פֶּרֶה וּרְבֵה, גּוֹי וְקָהֵל גּוֹיִים יִהְיֶה מִמֶּךָ, וּמְלָכִים מִחֲלָצֶיךָ  
יֵצְאוּ". הקב"ה מודיע ליעקב: המלוכה שלך תקום מתוך ההקשר של משפחה הולכת  
וצומחת, אשר המלך בא מחלציו של מייסדה, "מַקְרָב אַחִיךָ".<sup>62</sup>

61. כך כותב גם הרב קוק זצ"ל (שמונה קבצים ב, לז): "הצדיקים העליונים, גיבורי אל, מתנשאת אהבת  
המשפחה הטבעית שלהם עד שהיא מתפשטת על כלל ישראל, האומה, כנסת ישראל, ומאורה מתמלאים  
הם אהבה בהירה לכל היצור כולו, ההולכת ומתאחדת עם האהבה המלאה תענוגי קודש וטוהר, ברום  
החביון ה'אלהי, מקור חיי כול'".

בדומה לכך כתב הרב יונתן זקס ('שיג ושיח' ח"ב, עמ' 111-112): "כשהמשפחה חזקה, יש תחושת  
אלטרואיזם הניתנת להרחבה כלפי חוץ: מהמשפחה אל החברים, אל השכנים, ואל הקהילה, ומשם אל  
האומה כמכלול". הוא חוזר על רעיון זה בניסוח שונה בספרו 'רעיונות משני חיים' (עמ' 151-150).

הרב חיים נבון, בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 31) כותב בהמשך לכך: "גם בימי בית שני נמנים  
העולים שוב ושוב למשפחותיהם ולשבטיהם, ובניין האומה מתחיל מן המשפחה. כאשר נחמיה בונה  
את חומת ירושלים... הוא מכונן יחידות צבא המבוססות על בתי אב. ואעמיד את העם למשפחות עם  
חברותיהם... זכורו והילחמו על אחיכם, בניכם ובנותיכם, נשיכם ובתיכם' (נחמיה ד, ז-ח).

62. דברים מקבילים כתב הרב אליהו בן אמוזג, בספרו 'בשבילי מוסר' (עמ' 75): "אין המשפחה מהווה, רק את  
הבסיס, את המרכז הראשון אשר בהתרחבו ובהתפשטו ילך וייהפך למדינה".

וכך כתב גם הרב חיים נבון בספרו 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 31): "התנ"ך מתאר התפתחות הדרגתית.  
אברם היחיד מטפח סביבו משפחה... במצרים הופך השבט לעם; במשך מאות שנות השופטים, מתפקד  
העם כחברה שלמה; ורק אחרי כל השלבים הללו מופיעה המדינה היהודית... בניגוד לזה, המיתולוגיה  
הרומאית תיארה מהלך הפוך לחלוטין. רומולוס הקים את העיר רומא... הזמין לעיר אלפי אנשים ומיד  
חילק אותם למעמדות והקים להם מוסדות פוליטיים... ברומא, בניגוד ליהודה, המדינה ומוסדותיה קדמו  
אפילו למשפחה. המדינה היהודית הוקמה מלמטה למעלה; המדינה הרומית - להפך". על ההשלכות שיש  
לשתי התפיסות הללו, עי' בספר 'קשר אמיץ' (פרק ב, 4, עמ' 28-33).

עיקרון זה בא לידי ביטוי גם ברשימת מלכי אדום (בראשית לו, לא-לט). על כמה מהם נכתב מהיכן הגיעו: מבצרה, מארץ התימני, ממשרקה או מרחובות הנהר. על משמעות הדבר כותב הרמב"ם (מ"ג ח"ג פ"ג):

טעם סְפָרוּ המלכים אשר מלכו בארץ אדום, כי מכלל המצוות - "לא תוכל לתת עליך איש נוכרי אשר לא אחיך הוא" (דברים יז, טו), ואלו המלכים אשר זכר - אין אחד מהם מאדום. הלוא תראה שהוא מייחס אותם ומייחס ארצותם: פלוני ממקום פלוני ופלוני מפלוני. והקרוב אצלי שהיו מנהגיהם וענייניהם מפורסמים... שהם הכניעו בני עשו והשפילום. והזכירם ה' בהם כאילו אמר: בחנו באחיכם בני עשו שהיו מלכיהם פלוני, פלוני ופלוני, ומעשיהם היו מפורסמים, כי לא המליכה אומה איש שאינו מִיְחָסָה [=מן הקשרים המשפחתיים שלה] שלא ציער אותה צער גדול או קטן.

דברי הרמב"ם תואמים מאוד לדברינו. כאשר המלכות נוצרת על בסיס של טריטוריה ולא על בסיס של קשרי דם, אין מניעה מלהעמיד בראשה מי שאינו מבני האומה. ומאחר שאינו מולך מתוך מקום של אחווה, מלכותו מתאפיינת בעריצות. לעומת זאת בעם ישראל, בו המדינה נוצרת מתוך קשרי הדם של המשפחה, השבט והאומה - ניתן להעמיד בראשה מלך רק "מקרב אחיך", ולצפות שינהג בנתיניו באחווה.

וכך כותב גם הרש"ר הירש בפירושו לפרשת וישלח (בראשית לב, ח):

כדרך שיעקב ועשו נפגשים כאן, כן עד היום מתייצבים זה מול זה יעקב ועשו. **יעקב** - ראש המשפחה, העובד ועוסק במלאכתו, המשופע בדאגות, ומבורך בבני משפחתו. עשו - האדם 'העשוי והגמור'. הנה חזר עתה יעקב כראש משפחה עצמאי... ובזמן שיעקב זכה לבנות את משפחתו ביגיע כפיו, בזמן זה עצמו כבר הפך עשו לגורם פוליטי, היה מצביא לאומתו ואלוף לגדודיו. הרי כאן הניגוד החיצוני בין 'האוחז בעקב' לבין 'העשוי'. שני עקרונות נפגשים ביעקב ועשו, ובמאבקם ונצחונם מתמצים כל דברי הימים. **חיי המשפחה** המאושרים והמאשרים - **ביעקב**, והזהר של **הכוח** והעוצמה הפוליטית - **בעשו**. אלפים בשנים נטוש המאבק, כלום דיו לאדם שהוא אדם, ואין ערך לעוצמה וליצירה המדינית והחברתית, אלא אם כן הן מובילות לקראת אותה מטרת השיא של כל שאיפה אנושית, או, שמא היפוכו של דבר - כל זיק אנושי שבאדם, בביתו ובחיי משפחתו, כל עצמו לא נברא אלא לשמש את מרכבת הניצחון של המדיניות?<sup>63</sup>

63. על המלכות באומות העולם, שאינה צומחת מתוך המשפחה אלא מתוך המלחמה, עמד בהרחבה פרופ' רוברט ניזבט, בספרו 'החתייה לקהילה' (עמ' 123-122). ושם (עמ' 184-183) הסביר את התפתחותה של המדינה המודרנית כאנטייתזה לכל המסגרות החברתיות הקודמות. ועי' רש"ר הירש (בראשית יב, ב-ג).

#### 4. ממשפחה לממלכה ביציאת מצרים

על רעיון זה - כי המדינה צומחת דווקא מתוך המשפחה - עמד בהרחבה הרש"ר הירש (שמות יב, ג) גם בביאורו לציווי על הקרבת קורבן הפסח ערב יציאת מצרים:

בבשרו "ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות ו, ז), הכריז ה' על התכלית החיובית של גאולת מצרים. לא 'קהילה כנסייתית'... ביקש ה' לכונן, כי אם 'עם'... 'מדינה', חייבת לצמוח מגאולה זו... בקרבן הפסח הניח ה' את אבן היסוד לבניין זה.

הבה ונראה, כיצד מקים ה' מדינה.

בני האדם, מהם הקים מדינה זו, היו עבדים. בתור אלה לא הייתה להם... משפחה... משנזקפה קומתם עם קבלת העצמאות, לה היו זכאים, ליכדם דבר ה' בונה המדינה. בתחילה ליכד את היחידים במשפחות. אחר חיבר את קשר המשפחה כלפי מעלה - קשר הילדים אל הוריהם, המאחד גם ילדים נשואים על צאצאיהם עם סב וסב זקן, להיות לבית אבות אחד. כן חיבר את קשר המשפחה כלפי מטה - קשר הורים אל ילדים... ברם, גם קשרי משפחה, אלה בוני הבתים כלפי מעלה, אל יהיו במדינה זו כי אם מרצון, וזרה תהיה להם נאמנות משעבדת...

**החוק, המעניק לאדם עצמאות, שוויון, חירות ורכוש, וכנגדו קשרי הדם והבחירה החופשית, המקבצים בני אדם ומפרידים אותם לפי בתים, הם הם הבסיס למדינת האלהים. ברם החוק הוא יסוד מפריד, המעמיד בני אדם ובתים על עצמם, ומבטיחם נגד פגיעה מצד אחרים. מהו אפוא המלט, המקריב בית אל בית, המצמיח במדינה היהודית את החברה מתוך המשפחה? הייתכן, ובדומה למערכות בונות מדינה אחרות, אין מלט זה כי אם המצוקה, המחסור, חשבונה הקר של החולשה, התלות בעזרה, המצילים את היחיד מבדידות אנוכית, ומשתפים אותו בדאגה לזולת, מתוך הדאגה לעצמו? אומנם מצוקה היא, גם צורך, אבל אין אלה אלא מצוקת השפע, והצורך למילוי חובה. אימרה זו "ואם ימעט הבית וגו'" (שם יב, ד), בונה אפוא את המדינה היהודית: לא העני זקוק לעשיר, כי אם העשיר זקוק לעני; מי שביתו קטן מהכיל את הברכה אשר גמלהו ה', יבקש משכנו להשאיל לו נפשות, להן יוכל להיטיב משפעו, ובהן יסתייע במילוי חובתו!...**

לא המצוקה, כי אם תודעת החובה, ה'מצווה', תאחד במדינה היהודית בית עם בית להיות לכלל אומה. רק מתוך כלל אומה מגובש זה, גדור על ידי 'משפט' ומאוחד על ידי 'צדקה', הולך ונרקם המבנה המדיני הרשמי על ראשיו, ויהיה לקהל עדת ישראל.<sup>64</sup>

64. ועי' עוד בפירושו לתורה (שמות ו, ז; במדבר א, א-ב, ושם כו, ג-ד).

ועי' במה שכתב בהמשך לכך הרב פרויף יהודה ברנדס בספרו 'הדות וזכויות אזרח: המסורת האזרחית בישראל' (עמ' 102).

הוא מוסיף (פס' מז) ומבאר את הציווי "בבית אחד ייאכל":

לא יחידים ולא המון עם, אלא בתים, אנשים שהתאחדו בקבוצות משפחה - הם הם היסוד שעליו בונה ה' את עמו. בתי ישראל הם המטרה העיקרית להשגחתו והדרכתו הבלתי נחלשת; וכל בן ישראל מצטרף ל'צאן מרעיתו' - כאחד מבני הבית...

וכשם שבניינו הרוחני של עם ישראל מושתת על הפרדה ברורה לבתים, והצמדת בן המשפחה למקום הפסח המייצג את חוגו המשפחתי, כן הדבר בבניין החומרי של העם: יסוד ראשון הוא, כפי שאנו רואים שוב ושוב: מניין ישראל "למשפחותם לבית אבותם". גאוות ישראל ומקור נצחיותו הם חיי משפחה, מוסדרים מתוך צניעות וטהרה.<sup>65</sup>

כך הוא מסביר גם את מפקד בני ישראל במדבר, הנעשה "למשפחותם לבית אבותם" (במדבר א, ב), וכותב (שם, פס' א-ב):

החומש הרביעי פותח בכך, שהאומה נמנית... לפי קבוצות של משפחות ושבטים, שכולם קנויים לה'... הגברים הבודדים לא ניגשו במישרין אל עדת בני ישראל... העדה מורכבת משבטים, וכל שבט מורכב ממשפחות.<sup>66</sup>

את העיקרון הזה מבטא מרן הרב קוק זצ"ל בהקשר לאכילת קדשים קלים, לא רק על ידי הכוהנים אלא גם על ידי בני משפחותיהם. והוא כותב (עולת ראיה"א, א, קעו-קעז):

החברה הקיבוצית, ברשמי הקודש שלה, מוכרחת היא להיבנות על פי אושיות המשפחה, שהיא התחלת המדינה. על כן משפחת הכהונה מוכרחת להיות למופת בטוהר, בקדושה, ברוממותם של החיים הסדורים בתוך חוג של חברה, בצורה הכי טהורה, המתרוממת ממעל להאפשרות של רוב המשפחות אשר בקהל ההמוני הרחב... כדי להחדיר אור קודש מוגבל בחיים חברתיים בהתחלתם, בבחינת צורתה של החברתיות המשפחתית, באותו העילוי המוכשר לפי ההדרגה להתפשט על כל עם ד' הגוי כולו, בתור "ממלכת כוהנים וגוי קדוש", ומהם תבוא האורה הכוללת, המרוממת את כל באי עולם, לצורה חברתית טהורה עליונה.<sup>67</sup>

הרב מבטא את הרעיון הזה גם בעין איה (שבת ב, רלא), כשהוא מסביר את איסורי העריות:

65. ועי' בספרו של מייקל אייזנברג, 'שבט שואג' (עמ' 94-93).

66. הרש"ד הירש כותב על כך בהרחבה גם בספרו 'תקופות השנה' (עמ' קד-קה). וכך כותב גם הרב יונתן זקס, בספרו 'מועדים לשיחה' (עמ' 265): "החברה קודמת למדינה, המשפחה קודמת לשתיהן".

67. וכך הוא כותב גם בעין איה (שבת ב, קפב): "השלמת הבית באורחות צדק היא ההתחלה להצלחת החברה בכללה. וחיי המשפחה בהיותם מתרוממים למצב טוב, תיוסד מזה ברבות הימים הצלחת האומה".

הכוח הראשי הפועל בחיי הכלל לקבוע להם צורתם הנאותה והמתאימה אל יסודות החיים הראויים להתכונן לאורך ימים... היא **קדושת המשפחה**, כבודה ושלומה, והשאירה הפרטית העמוקה לראות חיים טובים, כשרים, שלווים ומלאים תום ויושר בחוג משפחתו. כשהיסוד הזה פורח יפה, הוא הולך ומתערה, ומתענף אח"כ **לחיי עם שלם** בתור משפחה אחת קדושה וטהורה, נאורה ומלאה עוז של צדק...

מסיבה זו, פגיעה בקדושת המשפחה הורסת את האומה:

מה שהוא מביא שואה כללית על היסוד המרכזי של החיים הכלליים ומחשיך את כל מאור וכל טוהר שבהם, הוא גילוי עריות. כשהיסוד הטוב שראוי להיות לברית עם נלקה, שוב הכוח העממי מבקש לו תפקידים זרים וסמוכות של רשע שאין בהם יסוד וממש, והרשעה הולכת וזוקפת קומה עד להשחית, עד שחיי החברה מוכרחים להתרקב מעומק שורשיהם.

המקור המפורש הראשון לראיית המשפחה כאבן היסוד של כל חברה אנושית מונח בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פמ"א), בהסברת טעמי המצוות:

אבל מיתת בית דין תמצאה בעניינים הגדולים... ומכה אביו ואמו ומקלל אביו, לרוב העזות שיש בו והיותו מפסיד סדר הבית, אשר הוא החלק הראשון מן המדינה.<sup>68</sup>

## 5. אמנה חברתית מול משפחה מורחבת

מלוכה הצומחת מתוך 'אמנה חברתית' בין אינדיבידואלים נפרדים, מדגישה יותר רשימה ארוכה של ערכים המבטאים את מקומו של האינדיבידואל: אזרחות, צרכים אישיים, מימוש עצמי, חירות, שוויון, זכויות, צדק, חוק ומשפט. מדינה שמיוסדת על ערכים אלו תהיה בהכרח **'מדינת כל אזרחיה'**. לעומת זאת, מלוכה הצומחת מתוך משפחה, שהיא יחידה **אורגנית**, מדגישה יותר ערכים הנותנים מקום מרכזי לישות האורגנית: לאומיות ושייכות, ייעוד וערכים משותפים, הדדיות והגינות, מסורת ודאגה לדורות הבאים; ומתוך כך - אחווה ואחריות בין כל חבריה.<sup>69</sup> מדינה שמיוסדת

68. על כך כתב פרופ' יעקב בלידשטיין, במאמרו "כיבוד אב ואם בהלכה ובהגדה" (בספר 'דברים שיש להם שיעור', עמ' 53-27): "ההגות היהודית בימי הביניים העריכה מאוד תפקיד סוציולוגי-דתי זה, ואף נימקה את המצווה בכך. הרמב"ם, שכבר ב'מילות ההיגיון' (מהדורת י' אפרת, עמ' 63) כלל את הנהלת המשפחה כתת-סעיף של מדעי המדינה, מדגיש את תפקידים הקריטי של המשפחה ושל כיבוד ההורים בבניין חברה יציבה; עונש המיתה החמור המוטל על המזלזל בהורה, מוסבר על-ידו כמכשיר להגנת הציבור מפני כוחות הרסניים ואנטי-חברתיים."

69. עם כל זאת, חשוב להעיר, כי המאבקים הקשים בין האחים לכל אורכו של ספר בראשית, ומעמדה הרופף והשבירי של 'מדינת השבטים' בספר שופטים, ממחישים כי המודל ה'משפחתי' של המדינה אינו מושלם וסובל מכמה וכמה כשלים, שדווקא המודל של 'מדינת הגוים' יכול להשלים אותה. ומאחר שלצד ערכי 'מדינת המשפחה' יש מקום מסוים גם לערכי 'מדינת הפרטים', נותנת התורה מקום להשמת מלך "ככל



### על ערכים אלו תהיה 'מדינת לאום'.

על ההשלכות של תפיסה זו במצב מלחמה עמד ד"ר שמואל פאוסט, במאמרו "עם כלביאה" ('השילוח' 35, עמ' 98):

"כל ישראל ערבים זה בזה", הוא ביטוי שטבעו חז"ל, שהורתו במדרש (ספרא בחוקותי ז, ה) על הפסוק "וכשלו איש באחיו" (ויקרא כו, לז). אחים, בני משפחה אחת, הם בעלי מחויבות לערבות הדדית. ועל פי האתוס המוקרן מן הפסוקים - כל ישראל אחים. גיבור יוצא באופן טבעי להגנת משפחתו אל מול פני הסכנה. הגיבור הישראלי מתעורר גם הוא להגן על המשפחה במחיר חייו, אלא שמשפחתו היא משפחה מורחבת, משפחת כל ישראל. מעגליה יוצאים מהגרעין המשפחתי המצומצם ומתרחבים לבני הקהילה והיישוב, ואדוותיה נפרשות עד לבני עמו במרחקים, גם אם אינם מוכרים לו אישית כלל.

למעגלים אלו ניתן להוסיף מעגל רחב יותר של אחווה אנושית, שמכוחו תבחר מדינת הלאום היהודית לכבד גם את מקומם של תושבים ואזרחים שאינם מבני עמה.

ההשלכה של תפיסה זו על המדיניות החברתית עולה במאמרו של ד"ר אשר מאיר "מצוות הלוואה - סיוע בדרך של ערבות הדדית" ('מבקשי צדק', עמ' 608-607, הע' 37):

במדינת לאום הפנייה לשייכות לכלל תיתפס כטבעית... בתפיסה של 'מדינת כל אזרחיה' קשה מאוד לטפח תחושה של סולידריות. ביסודה של מדינה כזאת עומדת הקביעה של בן המדינה זכאי להגדיר לעצמו את שיוכו הקהילתי, וממילא תחושת הסולידריות המובנית בין בני המדינה תהיה מוחלטת.<sup>70</sup>

תודעה זו, המונחת בתשתיתה של המדינה היהודית, אמורה להביא באופן טבעי למימושם של ערכי האחוה והאחריות החברתית גם ברמת המדיניות הציבורית. וכך כותב הרב יונתן זקס, בספרו 'מועדים לשיחה' (עמ' 257): "במעמד הר סיני כוננו בני ישראל חברה זמן רב לפני שכונו מדינה - וזאת משום שהייתה להם **ברית חברתית** לפני שהייתה להם **אמנה חברתית**".<sup>71</sup> לא 'האמנה החברתית' היא העומדת בבסיסה של המדינה כ'מדינת כל אזרחיה', אלא האחוה המשפחתית היא זו היוצרת את המדינה כ'מדינת לאום'.

הגויים אשר סביבותי" (דברים יז, א), ובממלכה זו תהיה סינתזה בין שתי התפיסות עליהן מתבססת תורת המדינה. לכן גם מלכות בית דוד צמחה דרך רות המואבייה, שלדעת חז"ל (נזיר כג, ב, ועוד) הייתה בתו של עגלון מלך מואב.

70. לרעיון זה מוקדש ספרו של הרב יונתן זקס, 'הבית שאנו בונים ביחד'.

71. הרב זקס חוזר על רעיון זה גם בספרו 'רעיונות משני חיים' (עמ' 77).

ועי' בספרו של הרב חיים נבון, 'מדינה קטנה לעם גדול' (עמ' 98-112).

משמעות נוספת שיש לראיית המדינה כמי שצומחת מתוך המשפחה היא שלא לראות את המדינה כמחליפה את המשפחה, אלא כקומה נוספת על גבי המשפחה. לכן, על המדינה לפעול בדרך המחזקת את המשפחה - הן הגרעינית הן המורחבת ברמות שונות. אחת הדרכים לכך היא הימנעות של המדינה מליטול על עצמה תפקידים שהמשפחה יכולה למלא בהצלחה. ייתכן שמשום כך אין בתנ"ך מקור מפורש לאחריותו הישירה של המלך בתחום חברתי, שכן יש מקום לראותו כנושא לכל היותר באחריות שיורית, כאשר האחריות המרכזית מוטלת על המשפחה ברמות השונות שלה.<sup>72</sup>

### סיכום ומסקנות

בתחילת דברינו בנספח זה הצגנו את השאלה, האם - על פי התנ"ך ומפרשיו - יש לתמוך במודל של מדינת הרווחה, שמשמעותו היא שהמדינה היא הנושאת באחריות העיקרית לרווחתן של האוכלוסיות החלשות החיות בה?

בתשובה לכך, נקדים ונאמר שאין מקור מפורש בתנ"ך המחייב את המלך או גוף ציבורי אחר לדאוג לרווחה הכלכלית של האזרחים כפרטים, אף שיש מקורות רבים המביעים את הציפייה שכך ייעשה - אם לא מכוח תפקידו, אזי מכוח מידותיו הטובות. שאלת תפקידו של המלך תלויה בין השאר במחלוקת בפרשנותה של המילה 'צדקה' בלשון התנ"ך, אם היא מתפרשת במובן של מתת חסד לעניים, במובן של יושר במשפט או במובן של נתינת מה שראוי לתת אף אם אינו מחויב על פי דין.

לעומת העמימות בשאלת חובתו של המלך לעסוק בצדקה, הדרישה ממנו לעשות משפט היא חד משמעית, ומכוונת בעיקר להבטחת משפט הוגן לעניים ולחלשים בחברה, כדי שלא ייעשה להם עוול בידי החזקים מהם שיעשקו אותם או ינכסו לעצמם את המשאבים הציבוריים המיועדים לכולם בשווה. תפקידו החברתי הזה של המלך אינו נתון במחלוקת.

אכן ישנם מקורות המעידים על כך שמלך אידיאלי מסייע כלכלית לעניים, אולם יש המפרשים שהוא עושה את זה מכוח מידותיו הטובות או מכוחה של חובתו הדתית האישית ולא כחלק מחובתו כמלך. המידות הטובות של המלך אינן רק מידות אישיות, של חסד ונדיבות, רחמים ואהבת הבריות, אלא גם תודעה חזקה של אחווה. תודעה זו בנויה על תפיסת המדינה היהודית, שהיא סוג של 'משפחה מורחבת'. ומתוך כך עולה הציפייה ממנה - ובמיוחד מן העומדים בראשה - לממש את האחוה הלאומית העומדת בבסיסה על ידי דאגה לגורלו של כל אחד ואחד מבניה.

72. ועי' בגוף הספר, פרק יא, 2.

האחריות החברתית המופחתת המוטלת על המלך בתנ"ך, אין פירושה הזנחה של העניים, חלילה, אלא העברת מרכז הכובד של האחריות הזאת מן המדינה אל היחידים ואל הקהילות, ומן החוק הממלכתי אל המצווה הדתית.

מכאן עולה תפיסה מיוחדת של המדינה, כהרחבה של המשפחה בשני מובנים: האחד הוא שהמדינה מורכבת ממשפחות, בתי אב ושבטים או קהילות. והשני הוא שהמדינה הראויה בישראל היא מדינת לאום, שהיא משפחה מורחבת. מבנה זה מבטיח יצירת חברה של אחווה ואחריות חברתית.



## ביבליוגרפיה

### מדרשים

אוצר המדרשים - אייזנשטיין, ניו יורק תרע"ה  
 מדרש רבה עם כל המפרשים, ניו יורק תשל"א  
 מדרש שוחר טוב, תהלים, ירושלים תשכ"ח  
 מדרש תנחומא, ירושלים תש"ל  
 פרקי רבי אליעזר, ירושלים תשל"ג  
 תורת כוהנים עם פירוש הר"ש, ירושלים תשס"ב

### ראשונים

אגודה - נשים, ר' אלכסנדר הכהן, ירושלים תשל"ט  
 אור זרוע, ר' יצחק ב"ר משה, זיטאמיר תרכ"ב  
 בית הבחירה, ר' מנחם המאירי, זכרון יעקב תשל"ח  
 דרשות הר"ן, ר' ניסים גירונדי, בני ברק תשס"ד  
 חידושי הר"י מיגש - בבא בתרא, שבועות, ר' יוסף הלוי אבן מיגאש, ירושלים תשט"ז  
 חידושי הריטב"א - כתובות, קידושין, נדרים, ר' יום טוב בן אברהם אשבילי, זכרון יעקב תשס"ב  
 חידושי הרמב"ן - בבא בתרא, ר' משה בן נחמן, ירושלים תשנ"ז  
 חידושי הרמב"ן - שבת, ר' משה בן נחמן, ירושלים תשנ"ה  
 חידושי הרשב"א - כתובות, בבא בתרא, ר' שלמה בן אדרת, זכרון יעקב תשמ"ח  
 יד רמ"ה - בבא בתרא, ר' מאיר הלוי אבולעפיה, ירושלים תשס"ד  
 יד רמ"ה - סנהדרין, ר' מאיר הלוי אבולעפיה, ורשה תרנ"ה  
 יראים, ר' אליעזר ממיץ, וילנא תרנ"ט  
 כתבי רמב"ן, ר' משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ד  
 מרדכי השלם - ג, ר' מרדכי בן הלל, ירושלים תשפ"א  
 מורה נבוכים (שם טוב, אפודי, קרשקש, אברבנאל), ורשא תרל"ב  
 מורה הנבוכים - תרגום ר' יוסף קאפה, ירושלים תשל"ז  
 מורה הנבוכים - תרגום מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג  
 משנה כסף, ר' יוסף אבן כספי, פרעסבורג תרס"ה  
 מלחמות ה' - ר' משה בן נחמן, תר"ם-תרמ"ז וילנא  
 סמ"ג, ר' משה מקוצי, ירושלים תשנ"ה  
 סמ"ק, ר' יצחק מקורביל, סאטמר תרצ"ה  
 ספר החינוך, ירושלים תשנ"ב  
 ספר הכוזרי, ר' יהודה הלוי, וילנא תרס"א  
 ספר המצוות להרמב"ם עם תוספות הרמב"ן, ירושלים - בני ברק תשס"ב

ספר העיקרים, ר' יוסף אלבו, פילדלפיה תר"צ  
 ספר חסידים, ר' יהודה החסיד משפירא, ירושלים תשי"ז  
 ספר יראים, ר' אליעזר ממיץ, ירושלים תשמ"ג-תש"ן  
 עקידת יצחק, ר' יצחק עראמה, פרשבורג תרע"ט  
 פירוש המשנה להרמב"ם עם תרגום הרב יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ה  
 פירוש ר' יצחק אברבנאל על התנ"ך, ורשא תרכ"ב  
 פירוש רבנו בחיי על התורה, ר' בחיי בן אשר מסרגוסה, ירושלים תשל"ד  
 פירוש רבנו יונה למסכת אבות, ר' יונה גירונדי, וילנא תרי"ט  
 פירוש רבנו יונה על תהילים, ר' יונה מגירונדי, מודיעין עלית תשנ"ז  
 פירוש רבנו עובדיה ספורנו על תהילים, ירושלים תשנ"ד  
 פירושי סידור התפילה לרוקח, ר' אלעזר יהודה מגרמיזא, ירושלים תשנ"ב  
 פסקי הרי"ד - בבא בתרא א, ר' ישעיה דיטראני, ירושלים תשמ"ח  
 פסקי הרי"ד - בבא מציעא, ר' ישעיה דיטראני, ירושלים תשמ"ב  
 ראב"ן, ר' אליעזר בן נתן, שמלוי תרפ"ו  
 ראב"ה - א-ד, ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי, בני ברק תשס"ה  
 רבנו ירוחם, מישרים, ונציה שי"ג  
 רמב"ם מדויק - א, ר' יצחק שילת (עורך), מעלה אדומים - ירושלים תשפ"א  
 שו"ת בעלי התוספות, אברהם יצחק איגוס (עורך), ניו יורק תשי"ד  
 שו"ת הרא"ש, ר' אשר בן יחיאל, ניו יורק תשנ"ו  
 שו"ת הרשב"א, ר' שלמה בן אברהם אדרת, בני ברק תשי"ח-תשכ"ה  
 שו"ת מהר"י מינץ, ר' יהודה בן אליעזר מינץ, קרקוב תרמ"ב  
 שו"ת מהרי"ק, רבי יוסף קולון, ירושלים תשל"ג  
 שו"ת מהר"ם מינץ, ר' משה מינץ, ירושלים תשנ"א  
 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ר' מאיר בן ברוך, ירושלים תשע"ד  
 שו"ת תרומת הדשן, ר' ישראל איסרליין, תל אביב תשל"ד  
 שו"ת תשב"ץ, ר' שמעון ב"ר צמח דוראן, ירושלים תש"ך  
 שיטה מקובצת - בבא קמא, בבא מציעא, ר' בצלאל אשכנזי, ירושלים תשס"ח  
 שיטה מקובצת - נדרים, ר' בצלאל אשכנזי, ירושלים תשע"ג  
 שיטה מקובצת - כתובות, ר' בצלאל אשכנזי, ירושלים תשמ"ה  
 פירוש ר' יצחק קרקושא - בבא בתרא, בתוך שיטת הקדמונים לבבא בתרא, ניו יורק תשמ"ב  
 שערי תשובה, ר' יונה גירונדי, בני ברק תש"נ  
 תוספות הרא"ש, ר' אשר בן יחיאל, ברוקלין תשנ"ו  
 תשב"ץ קטן, ר' שמשון ב"ר צדוק, ורשא תרס"א

## אחרונים

אגרות הראיה - ד, ר' אברהם יצחק הכהן, ירושלים תשמ"ד  
 אהבת חסד, ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, ירושלים תש"ן  
 אהבת צדקה, ר' אברהם משה אבידן (זמל), ירושלים תשס"ח  
 אור חדש, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 אורות, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ה

אורות הקודש - ג, ר' אברהם יצחק הכהן קוק ירושלים תשמ"ה  
 אורות - פירוש, ר' שלמה אבינר, בית אל תשע"א  
 אוצרות הראי"ה - ב-ג, ר' משה צוריאלי, ראשון לציון תשס"ב-תשס"ו  
 אור יחזקאל - ו, ר' יחזקאל לוינשטיין, בני ברק תשנ"ו  
 אור לציון - ד, ר' בן ציון אבא שאול, ירושלים תשע"ד  
 אנציקלופדיה הלכתית-רפואית, ר' אברהם שטיינברג (עורך), ירושלים תשס"ו  
 אמרות מלך, ר' אברהם משה אבידן (זמל), ירושלים תשע"ב  
 אמרי אמת, ר' אברהם מרדכי אלטר, בני ברק תשמ"ג  
 אמרי אש - יו"ד, רבי מאיר אייזנשטטר, בני ברק תשע"ג  
 אמת ליעקב, ר' יעקב לורברבוים, ירושלים תשע"ג  
 אפיריון - לספר שמות, ר' שלמה גאנצפריד, ירושלים תשנ"ו  
 ארץ חמדה - א, ר' שאול ישראלי, ירושלים תשמ"ח  
 באר יהודה - בבא בתרא, ר' יהודה זולדן, מעלה אדומים תשפ"א  
 באר מים חיים - שמות, ר' חיים טירר מצ'נוביץ, ירושלים תשע"א  
 בינה לעיתים - דרושים, ר' עזריה פיג'ו, בני ברק תשנ"ד  
 בירור הלכה - בבא בתרא, ירושלים תשנ"ו  
 בית מאיר, ר' מאיר פוזנר, לבוב תר"ך  
 בני יששכר, ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, בני ברק תשס"ה  
 בנין אב - א, ר' אליהו בקשי-דורון, ירושלים תשמ"ט  
 בעל מלחמות מצמיח ישועות, ר' יעקב אריאל, ניצן תשפ"ד  
 ברכי יוסף, ר' חיים יוסף דוד אזולאי, ירושלים תשס"א  
 ברכת אברהם - בבא בתרא, ר' אברהם ארלנגר, ירושלים תשמ"ז  
 בשבילי מוסר, ר' אליהו בן אמוזג, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ז  
 גבורות ה', ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 גור אריה, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 דברי הגות והערכה, ר' יוסף דוב סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ב  
 דיני ממונות - א, ר' עזרא בצרי, ירושלים תש"ן  
 דעה צלולה, ר' אורי שרקי, ירושלים תשע"ה  
 דעת מקרא, ירושלים תשמ"א-תשנ"ז  
 דרך אמונה, ר' חיים קניבסקי, בני ברק תשס"ז  
 דרך אמונה, ר' דוד כהן (ר' הנזיר), ירושלים תשע"ד  
 דרך חיים, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 דרך מצוותיך, ר' מנחם מנדל שניאורסון, ניו יורק תש"ל  
 דרש משה, ר' משה פיינשטיין, בני ברק תשמ"ח  
 דרשות מהר"ל, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 דרשות אל עמי, ר' משה אביגדור עמיאל, ירושלים ת"ש  
 האדם ועולמו, ר' יוסף דוב סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ח  
 'האומה' (עיתון), ר' יהודה ליב אשלג, ירושלים, ד' סיוון ת"ש  
 הגיונות מקרא, ישראל אלדד, ירושלים תשכ"א  
 הגיוני עזיאל - א, ר' בן ציון מאיר חי עזיאל, ירושלים תשי"ג

הכוזרי המבואר - מאמרים א-ב, ר' דוד כהן, ירושלים תשס"ב  
 הכתב והקבלה, ר' יעקב צבי מקלנבורג, ירושלים תש"ס  
 הליכות שלמה - מועדים: תשרי-אדר, ר' שלמה זלמן אויערבך (עורכים: ר' יצחק טרגר, ר' אהרן אויערבך),  
 ירושלים תשס"ד

הלכה בימינו, ר' יעקב אריאל, אשקלון תש"ע  
 הלכות מדינה, ר' אליעזר יהודה ולדינברג, ירושלים תשי"ב  
 המוסר והמשפט בישראל, ר' שמעון פדרבוש, ניו יורק תש"ד  
 המעשר והתרומה, ר' חנוך זונדל גרוסברג, ירושלים תשי"ח  
 העמק דבר, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, ירושלים תשנ"ט  
 העמק שאלה, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, ירושלים תשנ"ט  
 הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו, ר' משה אביגדור עמיאל, תל אביב תרצ"ו  
 הקצאת משאבים ציבוריים, ר' רועי הכהן ז"ק, ירושלים תשע"ו  
 הראשון לשושלת בריסק, ר' חיים קרלינסקי, ירושלים תשס"ד  
 הרבנות והמדינה, ר' שאול ישראלי, ירושלים תשס"א  
 הרשות המקומית בהלכה, ר' אורי סדן, תשפ"ג  
 וחי אחיך עמך, ר' עזריאל אריאל (עורך), ניצן תשע"ח  
 חוות בנימין - ב, ר' שאול ישראלי, כפר דרום תשנ"ב  
 חוקת עולם - א-ב, ר' שמואל טוביה שטרן, ניו יורק תשי"י  
 חורב, ר' שמשון רפאל הירש, ניו יורק תשי"ג  
 חזון איש - חושן משפט, נזיקין, ר' אברהם ישעיה קרליץ, בני ברק תשנ"ד  
 חזון והגשמה, ר' שלמה זלמן שרגאי, ירושלים תשט"ז  
 חכמת אדם, ר' אברהם דנציג, ירושלים תשנ"ו  
 חידושי אגדות, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 חידושי הגרי"ז - עניינים, ר' יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז  
 חידושי חתם סופר - כתובות ב, ר' משה סופר, ירושלים תשס"ג  
 חידושי חתם סופר - נדרים, ר' משה סופר, ירושלים תש"ס  
 חידושי חתם סופר - נזיקין, ר' משה סופר, ירושלים תשס"ח  
 חיים ומלך, ר' חיים פלאגי, ירושלים תשס"ו  
 חמדת ישראל - א, ר' מאיר דן פלוצקי, פיעטרקוב תרפ"ז  
 חפץ ה', ר' חיים בן עטר, רומניה תרפ"ה  
 חפץ חיים, ר' ישראל מאיר הכהן, בני ברק תשע"ה  
 חקרי לב - יו"ד ב-ג, ר' רפאל חזן, שלוניקי תקמ"ז-תרל"ה  
 חרדים, ר' אלעזר אזכרי, ארה"ב תשע"ט  
 חשוקי חמד - פסחים, ר' יצחק זילברשטיין, ירושלים תשס"ו  
 חשוקי חמד - בבא בתרא, ר' יצחק זילברשטיין, בני ברק תשס"ט  
 טהרת הקודש, ר' בנימין בן מתתיה, אמשטרדם תצ"ג  
 יד דוד - ברכות, זרעים, שבת, ר' דוד זינצהיים, ירושלים תשס"ד  
 יד מלכים, ר' דוד זויברמן, בני ברק תשס"ו  
 יד פשוטה - שופטים ג, ר' נחום אליעזר רבינוביץ, ירושלים תשע"א  
 יהדות וזכויות אזרח: המסורת האזרחית בישראל, ר' יהודה ברנדס, ירושלים תשע"ט



- יודעי צדק, ר' שלמה אבינר, בית אל תשע"ד
- יושב אהלים, ר' יעקב אריאל, רמת גן תשע"א
- יושביה עליה, ר' נריה גוטל ור' דוד שטרן (עורכים), ניצן תשפ"ד
- ילקוט יוסף - קיצור שולחן ערוך, ר' יצחק יוסף, ירושלים תשנ"ז
- ים של שלמה - גיטין, ר' שלמה לוריא, ירושלים תשנ"ו
- ימי זיכרון, ר' יוסף דוב סלובייצ'יק, ירושלים 1996
- יסודי הצדקה, ר' מנחם מן כשדן, ירושלים תשס"ט
- יערות דבש, ר' יהונתן אייבשיץ, ירושלים תשמ"ח
- יקר תפארת, ר' עקיבא קיסטר, ירושלים תשע"ז
- ירושת פליטה, ללא שם מחבר, בודפסט תש"ו
- כלכלה וערכי היהדות, ר' יוסף יצחק ליפשיץ, עפרה תשפ"ג
- כף החיים, ר' יעקב חיים סופר, ירושלים תרס"ה
- כרם פתחיה, ר' פתחיה מנקין, קדומים תשס"א
- לא בשם האל, ר' יונתן זקס, ירושלים 2016
- לב שומע לשלמה - א-ב, ר' שלמה דיכובסקי, תשע"ד
- לבוש - יו"ד, ר' מרדכי יפה, ירושלים תשס"ד
- לחם שמים, ר' יעקב ישראל עמדין, סיגט תרע"ב
- ליקוטי מוהר"ן, ר' נחמן מברסלב, ירושלים תשל"ו
- ליקוטי שיחות - כה, ר' מנחם מנדל שניאורסון, ברוקלין תשמ"ז
- לכבוד השוני, ר' יונתן זקס, ירושלים 2012
- לנבוכי התקופה, ר' משה אביגדור עמיאל, מרכז שפירא תשע"ד
- לנתיבות ישראל - א, ר' צבי יהודה הכהן קוק, בית אל תשס"ז
- לרפא עולם שבור, ר' יונתן זקס, ירושלים 2010
- מאוהלי תורה - א-ב, ר' יעקב אריאל, שבי דרום תשע"ח
- מאמרי הראי"ה, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשמ"ד
- מדינה כהלכה, ר' עדו רכניץ, עפרה תשע"ח
- מדינת ישראל - חברה יהודית? ואל פלורסהיים, ירושלים תשמ"ו
- מדינת התורה הדמוקרטית, ר' עדו רכניץ, עפרה תשפ"ב
- מדינה קטנה לעם גדול, ר' חיים נבון, ראשון לציון 2021
- מוסר המקרא והתלמוד, ר' שלמה זלמן פינס, ירושלים תש"ח
- מוסריות, ר' יונתן זקס, ירושלים, 2022
- מועדים לשיחה, ר' יונתן זקס, ירושלים 2019
- מופת הדור, ר' יקותיאל אריה קאמלהאר, פיטרקוב תרצ"ד
- מור והדס, ר' יגאל אריאל, חיספין תש"ס
- מוריה, ר' יצחק ברויאר, ירושלים תשפ"א
- מחנה אפרים, ר' אפרים נבון, בני ברק תשס"ח
- מי מרום - ה, ר' יעקב משה חרל"פ, ירושלים תשס"ז
- מכת מדינה, ר' נריה גוטל (עורך), ניצן תשפ"א
- מנופת צוף א-ב, ר' יהונתן שמחה בלס, נווה צוף תשס"ו
- מנות הלוי, ר' שלמה אלקבץ, ירושלים תשנ"ו

מנחת חינוך, ר' יוסף באב"ד, ירושלים תשמ"ח  
 מעיל צדקה, ר' אליהו הכהן, ירושלים תשס"ו  
 מעשה הצדקה, ר' אלחנן פרץ, ירושלים תשס"ה  
 מעשר כספים, ר' אברהם מרדכי אלברט, ירושלים תשל"ז  
 מצוות הארץ, ר' קלמן כהנא, תל אביב תשכ"ו  
 מציאות קטן, ר' אברהם הכהן קוק, ירושלים 2017  
 מקור חיים, ר' יעקב לורברבוים מליסא, למברג תקצ"ז  
 מקראי קודש - חנוכה ופורים, ר' צבי פסח פראנק, ירושלים תשל"ד  
 מרגליות הים, ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשנ"ו  
 מרומי שדה, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, ירושלים תשי"ד  
 מרכבת המשנה, ר' שלמה מחעלמא, ירושלים תשס"ו  
 משא עובדיה, ר' עובדיה יוסף, ירושלים תשס"ז  
 משטר ומדינה בישראל על פי התורה - א-ד, ר' נפתלי בר אילן, ארץ חמדה, ירושלים תשע"ג<sup>2</sup>  
 משיב מלחמה, ר' שלמה גורן, ירושלים תשמ"ג  
 משך חכמה, ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, ירושלים תשס"ב  
 משכנות הרועים, ר' אלחייך עוזיאל, ליוורנו תר"כ  
 משנה ראשונה, ר' אפרים יצחק מפרמיסלה, בתוך משניות זכר חנוך, ירושלים תשנ"ט  
 משנת הגורן, ר' שלמה גורן, תל אביב 2016  
 משנת המדינה, ר' שלמה גורן, תל אביב 2011  
 משפט המלוכה בישראל, ר' שמעון פדרבוש, ירושלים תשס"ה  
 משפטי שאול - ארץ ומדינה, ר' שאול ישראלי, ירושלים תשע"ט  
 ממשפטי המלוכה, ר' נריה גוטל, ניצן תשפ"א  
 נאות דשא - א, ר' שמעיה אליעזר דיכובסקי, תל אביב תשל"ה  
 נבכי המלכים, יצחק איזק ואלכסנדר קליין, ירושלים תשפ"א  
 נבראו שווים, ר' יהושע ברמן, תל-אביב תשע"ג  
 נודע ביהודה - תניינא יו"ד, ר' יחזקאל לנדא, ירושלים תשכ"ט  
 נחלת צבי, ר' אברהם צבי הירש אייזנשטעט, וילנא תר"מ  
 נצח ישראל, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 נקדש בצדקה, ר' נפתלי בר אילן, רחובות תשנ"א  
 נשמת אברהם - אורח חיים, ר' אברהם סופר אברהם, ירושלים תשס"ז  
 נתיבות עולם, ר' יהודה ליוואי בר' בצלאל (המהר"ל מפראג), ירושלים תשל"א  
 סידור עולת ראיה, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשע"ה  
 סידור תפילות ישראל, ר' שמשון רפאל הירש, ירושלים תשנ"ב  
 סיפורי חסידים - תורה, ר' שלמה יוסף זווין, ירושלים תשס"א  
 ספר הצוואה, ר' נפתלי הכהן, מונקאטש תרס"ד  
 ספר הקהל, ר' יהודה זולדן (עורך), כפר דרום תשס"א  
 עדרו ירעה, ר' נריה גוטל ור' דוד שטרן (עורכים), ניצן תשפ"ב

2. ההפניות בספר הן למהדורה זו. כאשר השתמשנו במהדורה הראשונה, בהוצאת מכון 'אריאל', ירושלים תשס"ז, הדבר צוין במפורש.

- עטרת דבורה - ב, ר' אוריאל לביא, קשת תשס"ט
- עיונים בספר בראשית, נחמה ליבוביץ, ירושלים תשל"ג
- עין איה - ברכות א-ב, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשנ"ה-תשנ"ז
- עין איה - שבת א-ב, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשנ"ה-תש"ס
- עין יעקב, ר' יעקב בן חביב, ירושלים תשכ"א
- על התשובה, ר' יוסף דוב סולובייצ'יק, ירושלים תשל"ט
- עלי תמר - מועד ב, ר' ישכר תמר, אלון שבות תשנ"ב
- עם כלביא - ב, ר' שלמה אבינר, ירושלים תשמ"ג
- עמוד הימיני, ר' שאול ישראלי, תל אביב תשכ"ו
- עץ החיים והכסף, מייקל אייזנברג, תל אביב תשע"ט
- עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, יעקב בלידשטיין, ירושלים תשס"א
- ערך השולחן - יו"ד ג, ר' יחיאל מיכל עפשטיין, ירושלים תשל"ד
- פירוש המלבי"ם על הג"ך, ר' מאיר ליבוש וייזר, לונטשיץ תרכ"ב
- פירוש נביאים ראשונים, ר' אברהם בן שלמה, קריית אונו תשס"ב
- פירוש ר' שמשון רפאל הירש על התורה, ירושלים תשס"ב
- פירוש ר' שמשון רפאל הירש על תהילים, ירושלים תשנ"ה
- פלא יועץ, ר' אליעזר פאפו, ירושלים תשמ"ז
- פנקסי הרא"ה - א-ג, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ח
- פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל - ה, ר' דב כ"ץ ור' יצחק גלזנר (עורכים), ירושלים תשכ"ב
- פרחי כהונה, ר' רחמים חי חוויתה הכהן, בני ברק תשכ"ה
- פרשגן - בראשית, ר' רפאל בנימין פוזן, ירושלים תשע"ב
- פתחי חושן - ב, ר' יעקב ישעיה בלויא, ירושלים תשמ"ג
- צדק דלים, בנימין פורת, ירושלים תשע"ט
- צדקה ומשפט, ר' יעקב ישעיהו בלוי, ירושלים תש"ס
- צדקה תרומם גוי, שיחות מפי ר' צבי ישראל טאו, ירושלים תשע"ד
- צדקות יהודה וישראל, ר' יהודה זולדן, שבי דרום תשע"ח
- צפנת פענח, ר' יוסף רוזין, ירושלים תשל"ט
- קהילות יעקב - בבא בתרא, ר' יעקב ישראל קניבסקי, בני ברק תשמ"ח
- קהילות יעקב - סוכה, ר' יעקב ישראל קניבסקי, בני ברק תשמ"ז
- קובץ אגרות חזון איש - ב, ר' אברהם ישעיהו קרליץ, בני ברק תשט"ז
- קובץ שיעורים - א, ר' אלחנן וסרמן, תל אביב תשכ"ד
- קונטרסי שיעורים - נדרים, ר' ישראל זאב גוסטמן, ירושלים תשנ"ז
- קרן אורה - נדרים והוריות, ר' יצחק מניקובסקי, ירושלים תשס"ג
- קשר אמיץ, ר' עזריאל אריאל (עורך), ניצן תשפ"ב
- ראויים לטוב, ר' עזריאל אריאל (עורך), ניצן תש"ף
- ראש מילין, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשמ"ה
- ראשון לציון - יורה דעה, ר' חיים בן עטר, בני ברק תש"ד
- רווחה וערכי היהדות, ר' עזר רכניץ, עפרה תשפ"ג
- רוממות אל - תהלים, ר' משה אלשיך, וילנא תרס"ג
- רעיונות משני חיים, ר' יונתן זקס, ירושלים 2020

רשימות שיעורים - בבא קמא, ר' יוסף דב סולובייצ'יק, ניו יורק תשס"ה  
 רשימות שיעורים - סוכה, ר' יוסף דב סולובייצ'יק, ניו יורק תש"ן  
 שאילת יעב"ץ, ר' יעקב עמדין, ירושלים תשל"א  
 שבות יהודה וישראל, ר' יהודה זולדן, ירושלים תשס"ז  
 שבע, ר' אהרן אריאל לביא, ירושלים תשפ"ב  
 שבט שואג, מייקל אייזנברג, תל אביב תשפ"א  
 שו"ת אבני נזר, ר' אברהם בורנשטיין, ירושלים תשס"ו  
 שו"ת אגרות משה, ר' משה פיינשטיין, ניו יורק תשי"ט  
 שו"ת אורח משפט, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשל"ט  
 שו"ת אורחותיך למדני, בעילום שם המחבר, ירושלים תשע"ח  
 שו"ת אמרי בינה, ר' מאיר אוירבך, ירושלים תרכ"ט  
 שו"ת אמרי יושר - א, ר' מאיר אריק, מונקאטש תרע"ג  
 שו"ת באוהלה של תורה - א-ז, ר' יעקב אריאל, כפר דרום - שבי דרום תשנ"ח-תשפ"ג  
 שו"ת בן פורת - ב, ר' יוסף ענגיל, פיטרקוב תרע"ג  
 שו"ת בנימין זאב - ג, ר' בנימין בן מתתיהו, ירושלים תשמ"ח  
 שו"ת דברי מלכיאל, ר' מלכיאל צבי טננבוים, ירושלים תשס"א  
 שו"ת דעת כהן, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשכ"ט  
 שו"ת הר צבי - יו"ד, ר' צבי פסח פראנק, ירושלים תשנ"ט  
 שו"ת הרי בשמים - א, ר' אריה ליבוש הלוי הורוויץ, למברג תרמ"ג  
 שו"ת ופסקי מהרי"ט החדשים, ר' יוסף טראני, ירושלים תשל"ח  
 שו"ת חבל נחלתו - יט-כד, ר' יעקב אפשטיין, שומריה תשע"ז-תשפ"א  
 שו"ת חוות יאיר, ר' יאיר חיים בכרך, בני ברק תש"ס  
 שו"ת חיים שאל - א, ר' חיים יוסף דוד אזולאי, ניו יורק תשכ"א  
 שו"ת מאמר מרדכי - ג, ר' מרדכי אליהו, ירושלים תשע"ה  
 שו"ת משפטי עזיאל - ב, ר' בן ציון מאיר חי עזיאל, ירושלים תשנ"ח  
 שו"ת חתם סופר - או"ח ח"א, יו"ד ח"ב, ר' משה סופר, ירושלים תשל"ב  
 שו"ת חתם סופר - חו"מ, ר' משה סופר, ניו יורק תשי"ח  
 שו"ת יביע אומר - ד-ו, ר' עובדיה יוסף, ירושלים תשכ"ד-תשמ"ו  
 שו"ת יחל ישראל - א, ר' ישראל מאיר לאו, ירושלים תשס"ג  
 שו"ת ישכיל עבדי - א, ר' עובדיה הדאיה, ירושלים תשל"ז  
 שו"ת ישמח לבב, ר' ישועה שמעון חיים עובדיה, ירושלים תשנ"ד  
 שו"ת להורות נתן - ג, ר' נתן געשטעטנר, בני ברק תשנ"ב  
 שו"ת מהרי"ט, ר' יוסף טראני, תל אביב תשי"ט  
 שו"ת מהרי"ל דיסקין, ר' משה יהושע דיסקין, ירושלים תשע"ט  
 שו"ת מהר"ם לובלין, ר' מאיר וולף, ורשא תרמ"ה  
 שו"ת מהר"ם שיק - או"ח, ר' משה שיק, בני ברק תשע"ו  
 שו"ת מהרשד"ם, ר' שמואל די מדינה, שלוניקי שנ"ד-שנ"ח  
 שו"ת מהרש"ם - ז, ר' שלום מרדכי שבדרון, ירושלים תשכ"ז  
 שו"ת מלכי בקודש - ב, ר' חיים הירשנזון, סנט לואיס תרפ"א  
 שו"ת מלמד להועיל, ר' דוד צבי הופמן, ניו יורק תש"ד

שו"ת מנחת אלעזר - ד, ר' חיים אלעזר שפירא, מונקאטש תר"צ  
 שו"ת מנחת יצחק - ה, ר' יצחק יעקב וייס, ירושלים תשל"ב  
 שו"ת מנחת שלמה, ר' שלמה זלמן אויערבך, ירושלים תשנ"ט  
 שו"ת מעשה אברהם, ר' ניסים אברהם אשכנזי, איזמיר תרט"ו  
 שו"ת מראה הבזק - ה, רבני מכון ארץ חמדה, ירושלים תשס"ג  
 שו"ת משיב דבר, ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, ורשא תרנ"ד  
 שו"ת משנת יעבץ - או"ח, ר' יעקב בצלאל זולטי, ירושלים תשל"ו  
 שו"ת משפט כהן, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשכ"ו  
 שו"ת נהרות איתן - א, ר' אברהם ישראל רובין, רחובות תשס"ז  
 שו"ת עונג יו"ט, ר' רפאל יום טוב ליפמן היילפרין, ירושלים תש"ס  
 שו"ת עטרת פז - א, כרך ג, ר' פנחס זביחי, ירושלים תשס"א  
 שו"ת עשה לך רב - א, ר' חיים דוד הלוי, תל אביב תשל"ו  
 שו"ת ציץ אליעזר - א-כא, ר' אליעזר יהודה וולדינברג, ירושלים תשמ"ה  
 שו"ת רדב"ז, ר' דוד בן שלמה אבן זמרא, ב-ד, ירושלים תשל"ב; ח, בני ברק תשל"ח  
 שו"ת רמ"א, ר' משה איסרליש, ירושלים תשל"א  
 שו"ת שבת הלוי, ר' שמואל הלוי ואזנר, ב, ניו יורק תשמ"א; ה-י בני ברק תשס"ב  
 שו"ת שואל ונשאל - א-ב, ר' כלפון משה הכהן, בני ברק תשנ"ט  
 שו"ת שיח נחום, ר' נחום אליעזר רבינוביץ, מעלה אדומים תשס"ח  
 שו"ת שמע שלמה - ג, ר' שלמה עמאר, בני ברק תשנ"ב  
 שו"ת תשובות והנהגות - ד, ר' משה שטרנבוך, ירושלים תשנ"ב  
 שולחן מלכים - א, ר' נריה גוטל (עורך), ניצן תשפ"ב  
 שיג ושיח - ב, ר' יונתן זקס, ירושלים 2019  
 שיח הראיות, ר' עזריאל אריאל (עורך), ניצן תשע"ט  
 שיחות הרצי"ה - בראשית, ר' צבי יהודה הכהן קוק, ירושלים תשנ"ג  
 שיחות הרצי"ה - דברים, ר' צבי יהודה הכהן קוק, ירושלים תשס"ה  
 שיחות הרצי"ה - מועדים ב, ר' צבי יהודה הכהן קוק, ירושלים תשס"ז  
 שיעורי ר' דוד - נדרים, ר' דוד פוברסקי, בני ברק תש"ע  
 שיעורי רבנו חיים הלוי - בבא קמא בבא מציעא בבא בתרא, ר' חיים סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ח  
 שיעורי ר' שמואל - בבא בתרא, ר' שמואל רוזובסקי, ישראל תשנ"ג  
 שיעורים במנהיגות, ר' יונתן זקס, ירושלים 2023  
 שמונה קבצים - א-ב, ר' אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ד  
 שמירת שבת כהלכתה - ב, ר' יהושע ישעיה נויבירט, ירושלים תשמ"ט  
 שני לוחות הברית, ר' ישעיהו הורוויץ, חיפה תשנ"ז  
 שער אפרים, ר' אפרים הכהן, ירושלים תשמ"א  
 שער משפט, ר' ישראל איסר וולף, ירושלים תשס"ה  
 שערי עזיאל - א, ר' בן ציון חי מאיר עזיאל, ירושלים תשנ"א  
 תהילים, מהדורת 'תורת חיים', ירושלים תשע"ט  
 תורה שלמה - ג, ר' מנחם מנדל כשר (עורך), ירושלים תרצ"ב  
 תורה תמימה, ר' ברוך הלוי עפשטיין, ירושלים תשס"ו  
 תורת המדינה, ר' שלמה גורן, תל אביב 2011

תורת המלך, ר' גרשון אריאלי, ירושלים תשי"ח  
 תורת הרפואה, ר' שלמה גורן, ירושלים תשס"א  
 תורת מנחם - תשמ"ב ד, ר' מנחם מגדל שניאורסון, ניו יורק תש"ן  
 תורת משה - בראשית, ר' משה אלשיך, ירושלים תש"ן  
 תורת ריבית, ר' משה הרשור ור' אליהו רפאל היישריק, ירושלים תשנ"ד  
 תחוקה לישראל על פי התורה - א-ג, ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג, ירושלים תשמ"ט  
 תכלת מרדכי, ר' שלום מרדכי שבדרון, ירושלים תשמ"ו  
 תקופות השנה, ר' שמשון רפאל הירש, ירושלים - ניו יורק תשפ"א  
 תשובה מיראה, ר' אליהו דוד רבינוביץ-תאומים, ירושלים תש"ף

## מאמרים תורניים

- ר' אבינר שלמה, 'מותרותיך אינם קודמים לחיי חברך', צהר (עורך הרב עזריאל אריאל) יט, תשס"ד, עמ' 53-56;  
 תחומין כט, תשס"ט, עמ' 54-56  
 ר' אבינר שלמה, 'קו העוגני', ישע ימינו 58, תשס"א, עמ' 27-36  
 ר' אויערבך שלמה זלמן, 'קונטרס פסקי הלכות בענייני מעשר כספים', קול תורה לט, תשנ"ו, עמ' פו-צה  
 אורבך אפרים אלימלך, 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', עולמם של חכמים, תשס"ב, עמ' 97-124  
 ר' אישון שלמה, 'הלכות צדקה - בסיס למניעת פיטורי עובדים', אמונת עתיך 102, שבט תשע"ד, עמ' 93-97  
 ר' אלטמן נועם, 'שימוש בכספי מעשר למימון לימודים אקדמיים או שכר לימוד בישיבה לבן גדול', אמונת עתיך 139, ניסן תשפ"ג, עמ' 18-19  
 ר' אליעזרוב יעקב, 'מעביד החורג ממנהג המדינה (פס"ד)', תחומין כ, תש"ס, עמ' 71-77  
 ר' אפרסמון אליעזר, ר' דוד ויסקוט ור' יחיאל עוזרי, 'הקצאת משאבים וקדימויות טיפול ברפואה הציבורית', מלילות א, קריית ארבע-חברון תשנ"ח, עמ' 11-41  
 ר' אפרתי יוסף, 'גדר עני הזכאי לקבל מעשר עני', הליכות שדה 64, ניסן תש"ן, עמ' 15-17  
 ר' אריאל יגאל, 'יחידת חילוץ גולן - היבטים הלכתיים', תחומין יז, תשנ"ז, עמ' 66-85  
 ר' אריאל יעקב, 'התשתית ההלכתית למדינה ישראלית', תחומין מ, תש"ף, עמ' 161-177  
 ר' אריאל יעקב, 'שיתוף נוכרים בשלטון במדינת ישראל', תחומין מג, תשפ"ג, עמ' 129-140  
 ר' אריאל יעקב, 'פירוק שותפות או פלגנות', שיחן - עלון כפר מימון ומרכז תושיה, תשד"ם  
 ר' אריאל יעקב, 'צדק צדק תרדוף', אמונת עתיך 104, תמוז תשע"ד, עמ' 132-134  
 ר' אריאל יעקב, 'מדיניות חברתית-כלכלית', אמונת עתיך 60, כסלו תשס"ה, עמ' 53-54  
 ר' אריאל יעקב, 'כפיית הלכה במדינת הלכה', צהר לו, אייר תשס"ט, עמ' 59-64  
 ר' אריאל עזריאל, 'עני היכול לקבל מעשר עני', התורה והארץ ד, תשנ"ט, עמ' 258-261  
 ר' אריאל עזריאל, 'לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית', צהר ה, תשס"א, עמ' 37-60, צהר ו, תשס"א, עמ' 41-59  
 ר' בארי משה, 'חובת אישה לזון את בעלה מדין צדקה', תחומין כז, תשס"ז, עמ' 280-287  
 בזק יעקב, 'למשמעות הצמד משפט וצדקה במקרא', בית מקרא לב, תשמ"ז, עמ' 135-148  
 ר' בטיס מאיר, 'זכותם של הורים עניים להסתייע בפרנסתם משל ילדיהם', שמעתין 150, תשס"ג, עמ' 336-359  
 ר' בקשי-דורון אליהו, 'אב שוויתר על זכויותיו מבנו', דברים שיש להם שיעור, אלון שבות, תשס"ה, עמ' 203-211  
 ר' בר אילן נפתלי, 'זכאותו של העני לצדקה', תחומין ב, תשמ"א, עמ' 459-465  
 ר' בר אילן נפתלי, 'מצוות צדקה בפעולות משרד הסעד', מורשה ב, תשל"ב, עמ' 51-58

- ר' בר אילן נפתלי, 'מתן צדקה לעני שאינו רוצה לעבוד', מורשה ו, תשל"ד, עמ' 109-113
- ר' גורן שלמה, 'הלכות מדינה בישראל', שנה בשנה, תשל"ה, עמ' 127-135
- גייגר יצחק, 'מיד יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים - פרק באגדה, מדינה ומוסר במשנת הציונות הדתית', דרך אגדה ג, תש"ס, עמ' 59-74
- גייגר יצחק, 'צדקה ציבורית - בין 'מדינת רווחה' ל'קהילת חסד', צהר (עורך הרב עזריאל אריאל) יט, תשס"ד עמ' 41-46
- ר' גיסר אברהם, 'בין צדקה לצדק חברתי - שיח הזכויות בראי התורה', צהר (עורך הרב עזריאל אריאל) יט, עמ' 35-40
- ר' דיקובסקי שלמה 'עדיפויות בהצלת נפשות בציבור', תורה שבעל פה לא, תש"ן, עמ' מ-נא
- ר' דיקובסקי שלמה, 'הלכת השיתוף - האם דינא דמלכותא?', תחומין יח, תשנ"ח, עמ' 18-31
- ר' דיקובסקי שלמה, 'קדימויות בענייני ביטחון ובחלוקת משאבי צדקה', תחומין לב, תשע"ב, עמ' 153-159
- ר' דסברג אורי, 'קריטריונים לחלוקת כספי ציבור', תחומין ד, תשמ"ג, עמ' 404-418
- ר' דסברג אורי ור' רוזן ישראל, 'השבת במשטרה', תחומין ב, תשמ"א, עמ' 66-97
- ר' הלוי חיים דוד, 'במוצאי שנת השמיטה - המשטר החברתי התורתי מול הקפיטליזם והסוציאליזם', קול סיני ה, תשכ"ה, עמ' 245-251
- הלינגר משה, 'תרומתה האפשרית של המסורת הפוליטית היהודית לתפיסת צדק חברתי', המסורת היהודית הפוליטית לדורותיה, רמת גן תש"ע, עמ' 552-525; בספר: מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 133-170
- ר' הרשלר משה, 'גדרי חיוב הצלה בחולים שיש בהם סכנה', הלכה ורפואה ג, תשמ"ג, עמ' לז-נא
- וולצר מייקל, 'ביטחון ורווחה', מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 358-368
- ויגודה מיכאל, 'בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי', זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל, תל אביב 2004, עמ' 233-296
- ויינפלד משה, 'משפט וצדקה בישראל ובעמים', מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 251-264
- ר' ורפטיג איתמר, 'הקמת המדינה כמצווה', תחומין יח, תשנ"ח, עמ' 421-432
- ר' ורפטיג איתמר, 'מלך מול חכמים', תחומין טו, תשנ"ה, עמ' 143-160
- ר' זילברשטיין יצחק, 'סדר עדיפות ניתוח - הקדמת תור תוך דחיית אחרים', הלכה ורפואה ג, תשמ"ג, עמ' צא-קא
- ר' זנו דוד, 'חובת הענקת צרכים חיוניים לכל תושב', מעליות כא, תשנ"ט, עמ' 109-123
- חלמיש משה, 'מצוות הצדקה מקבלת צפת ואילך', ספר זכרון לאברהם שפיגלמן, תל אביב תשל"ט, עמ' 171-170
- ר' טברסקי יצחק, 'כמה היבטים בגישת היהדות כלפי מדינת הרווחה', מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 318-338
- ר' כץ אריה, 'שיקולי פיקוח נפש מול שיקולים חברתיים בקביעת תקציב', שערי צדק יג, תשע"ג, עמ' 219-241
- ר' לאו ישראל מאיר, 'כפייה על מצוות כיבוד אב ואם', דברים שיש להם שיעור, אלון שבות תשס"ה, עמ' 54-60
- ר' לביא אהרון אריאל, 'אנחנו ואנחנו - זהות יהודית בתפוצות ובישראל', השילוח 9, ניסן תשע"ח, עמ' 103-126
- לוי שלמה, 'מיסוי עפ"י חז"ל - אחיד או פרוגרסיבי?' צהר (עורך: הרב עזריאל אריאל) לו, אייר תשס"ט, עמ' 104-95
- לוי שלמה, 'מיסים כצדקה וכמעשר כספים', תחומין לב, תשע"ב, עמ' 190-202
- לוי שלמה, 'מתן צדקה לעני שמסוגל להתפרנס', תחומין כט, תשס"ט, עמ' 57-64
- ר' ליכטנשטיין אהרן, 'סעוד תסעוד עמו - השתתפות המקבל בגמילות חסדים', ספר זכרון לאברהם שפיגלמן, תל אביב תשל"ט, עמ' 81-93
- מאיר אשר, 'מצוות הלוואה - סיוע בדרך של ערבות הדדית', מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 580-610

- ר' מדן יעקב, 'קו העוני בהלכה', עלון שבות 166, אייר תשס"ו
- מרטון רוני, 'בין צדקה לסוציאליזם', אמונת עתיד 103, ניסן תשע"ד, עמ' 103-107
- ר' נבון חיים, 'אחוזה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי', השילוח 10, תמוז תשע"ח, עמ' 109-128
- ר' נבון חיים, 'מדוע עניי עירנו קודמים', השילוח 31, אלול תשפ"ב, עמ' 129-148
- ר' נריה משה צבי, 'כפייה ורצון בקיום מצוות', תורה שבעל פה יב, תש"ל, עמ' סט-פד
- ר' נריה משה צבי, 'משפטיו לישראל', תחומין ב, תשמ"א, עמ' 213-231
- ר' נריה משה צבי, 'צדקה של חסד וצדקה של משפט', ספר זכרון לאברהם שפיגלמן, תל אביב תשל"ט, עמ' 71-80
- ר' סגל שלום מרדכי, 'התור בהלכה', צהר (עורך: ר' אליקום דבורקס) ד, תשנ"ט, עמ' קע-קעה
- ר' סדן אורי, 'העדפה מתקנת לאור ההלכה', תחומין מב, תשפ"ב, עמ' 207-221
- פאוסט שמואל, 'עם כלביאה', השילוח 35, כסלו תשפ"ד, עמ' 83-102
- ר' פופוביץ' מרדכי, 'מבוא לשיטה מקובצת' למסכת נדרים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשע"ג
- פורת בנימין, 'החקיקה החברתית-כלכלית של התורה - עקרונות יסוד', מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 274-317
- פורת בנימין, 'מדינת הרווחה מול תמיכת המשפחה באדם החי בעוני', מחקרי משפט לה, תשפ"ד (עדיין לא פורסם)
- פורת בנימין, 'הזכות לקיום בכבוד בראי המשפט העברי - מעמדה החוקתי', משפטים נא, תשפ"ב, עמ' 383-486
- פורת בנימין, 'האם תביעת הזכויות הכרחית? - בין שיח הזכויות לשיח החובות', דיני ישראל לה-לו, תשפ"ב, עמ' 327-364
- ר' פיקסלר דרור, 'כיצד מחשבים את מעשר הכספים?', תחומין ל, תש"ע, עמ' 369-378
- ר' פליישמן יוסף, 'צדקה - למי ראוי להקדים לתת צדקה', המשפט 26, חשוון תש"ע, עמ' א-ג
- ר' פרום מרדכי, 'משנים מצדקה לצדקה', פרי הארץ ח, ירושלים תשד"ם, עמ' 8-19,
- ר' פרידמן אהרון, 'ביאור נוסף בענין צדקה', עלון שבות 166, אייר תשס"ו
- פריז יצחק דוב, 'כלכלה וממשל במלכות דוד - לביאורם של דברי אגדה', היגיון ה, תשס"א, עמ' 113-129
- ר' קארפ משה מרדכי, 'בעניין גדר עני לקבלת מעשר עני וצדקה', הליכות שדה 140, שבט תשס"ד, עמ' 5-19
- ר' קפלן אברהם שמחה הכהן, 'כפייה בצדקה', מזכרת - קובץ תורני לזכרו של הגרי"ה הרצוג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 354-360
- ר' רבינוביץ' נחום אליעזר, 'קווים למדיניות כלכלית על פי התורה', מסילות בלבבם, מעלה אדומים 2015, עמ' 403-417
- ר' רכניץ עדו, 'משכיל אל דל - על עוני, תפקיד המדינה ותפקיד הקהילה', צהר (עורך: הרב עזריאל אריאל) יט, תשס"ד, עמ' 47-52
- ר' רכניץ עדו, 'מדידת עוני בהשראה יהודית', תחומין כז, תשס"ז, עמ' 371-378
- ר' רכניץ עדו, 'העניים הראויים', צהר (עורך: הרב עזריאל אריאל) לא, טבת תשס"ח, עמ' 37-44
- ר' רכניץ עדו, 'הוצאת ממון לצורך הצלת חיים', תחומין כט, תשס"ט, עמ' 369-374
- ר' רכניץ עדו, 'יובל - חירות או שוויון', עמדו"ת ח, תש"ע, עמ' 135-144
- ר' רכניץ עדו, 'זכויות חברתיות במשפט העברי', תחומין לט, תשע"ט, עמ' 302-317
- ר' רכניץ עדו: 'מעמדם של חוקי המדינה ושל פסיקת בתי המשפט', עפרה תשפ"ב
- ר' רפפורט שבת, 'קדימות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', אסיא ז, תשנ"ד, עמ' 94-116
- ר' רקובר נחום, 'התגברות היצר כטענת אונס', תחומין יח, תשנ"ח, עמ' 197-209
- ר' שביב יהודה, 'כפייה על המצוות', תחומין יח, תשנ"ח, עמ' 190-196



- ר' שביב יהודה, 'מיסים במועצה האזורית', תחומין ו, תשמ"ה, עמ' 270-291
- ר' שטיגליץ (אריאל) יעקב, 'הרב במושב', איש על העדה - הכינוס השנתי למחשבת היהדות, שנה יג, ירושלים תשל"ג, עמ' 267-276
- ר' שטיינברג אברהם, 'חלוקת משאבים מוגבלים ברפואה - היבטים מוסריים והלכתיים', שו"ת עמק הלכה אסיא ב, תשמ"ט, עמ' 91-107
- ר' שילת יצחק, 'עקרונות המשטר המודרני - הלכה ומציאות', המעין 247, תשרי תשפ"ד, עמ' 284-287
- ר' שמע זאב, 'נתינת כל מתנותיו לפני אחד ולכהן אחד', אמונת עתיך 116, תמוז תשע"ז, עמ' 91-97
- ר' שמע זאב, 'לימודי חול לשם מקצוע וכפייה עליהם', אמונת עתיך 145, טבת תשפ"ה, עמ' 103-111
- ר' שפירא אברהם, 'מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו', תחומין ג, תשמ"ב, עמ' 238-241
- ר' שריר אברהם ישראל, 'אתיקה צבאית על פי ההלכה', תחומין כה, תשס"ה, עמ' 426-440
- ר' שרלו יובל, 'הכללת תרופות לאיכות-חיים בסל הבריאות', תחומין כח, תשס"ח, עמ' 383-391
- ר' שרמן אברהם ח', 'הלכת השיתוף לאור משפטי התורה', תחומין יח, תשנ"ח, עמ' 35-40
- ר' שרמן אברהם ח', 'מנהג המדינה ביחסי עובד ומעביד', תחומין יח, תשנ"ח, עמ' 236-247
- תמרי מאיר, 'יחי כלכלה בהווה בהתאם להלכה', תחומין א, תש"ס, עמ' 443-433

## ספרות כללית

- בן בסט אבי, דהן מומי, 'זכויות חברתיות בחוקה ומדיניות כלכלית', ירושלים תשס"ד
- אליאסוף יצחק, 'הביטוח הלאומי בישראל - גמלאות והטבות סוציאליות', שנתון משפט העבודה ד, 1994, עמ' 26-7
- אפלבאום אן, 'מסך הברזל', תל אביב תשע"ד
- אריאן עופר, 'ישראל ומדינת הרווחה', ירושלים, 2015
- בן יוסף שי, 'התחדשות קהילתיות יהודית אתגר לנוכח הפוסט-מודרניזם', אקדמות יג, ניסן תשס"ג, עמ' 130-103
- בן ישראל רות, 'בטחון סוציאלי - א', האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2013
- ברכיה ולרי, 'תחזית קיימות לישראל 2030', פרסומי מכון ירושלים לחקר ישראל מס' 424, ירושלים 2012
- ברק אהרן, הקדמה לספר: 'זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל', תל אביב 2004 עמ' 5-10
- ברק אהרן, 'כבוד האדם - הזכות החוקתית ובנותיה', כרך ב, שריגים תשע"ד
- ברק-ארז דפנה, 'קוראים משפטים בתנ"ך', תל אביב 2019
- ברק-ארז דפנה, 'זכויות חברתיות במשפט הישראלי - הגנה ישירה, הגנה עקיפה ואתגרים להמשך הדרך', ספר אדמונד לוי, צפיריים תשע"ז, עמ' 53-74
- גביון רות, 'על היחסים בין זכויות אזרחיות-פוליטיות ובין זכויות חברתיות-כלכליות', בספר: 'זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל', תל אביב 2004, עמ' 25-68
- גורדון דינה, 'האם כוח משחית', 'אפוק', גיליון 360, אוגוסט 2022, עמ' 71-70
- גל ג'וני, 'ביטחון סוציאלי בישראל', ירושלים 2004
- גרשוני הלל, 'כסף של אחרים', ירושלים תשפ"ב
- דה טוקויל אלכסיס, 'הדמוקרטיה באמריקה', ירושלים תשס"ח
- דהן מומי, 'עליית אי-השוויון הכלכלי', ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק - המשק הישראלי 1985-1998:
- קובץ מחקרים לזכרו של פרופ' מיכאל ברונר, תל אביב 2001, עמ' 610-656
- דורון אברהם, 'בזכות האוניברסליות במדיניות הרווחה', 'בזכות האוניברסליות - האתגרים של המדיניות החברתית בישראל - א', ירושלים תשנ"ז, עמ' 27-32

- דורון אברהם וגל גוני, 'מערכת הבטחת הכנסה בפרספקטיבה בין-ארצית משווה', ביטחון סוציאלי 58, תשס"א, עמ' 5-27
- דותן יואב, 'בית המשפט העליון כמגן הזכויות החברתיות', בספר: 'זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל', 69-130
- האייק פרידריך, 'הדרך לשעבוד', ירושלים תשנ"ח
- הולד רוני, בניש אבישי, גל גוני ונועם תרשישי: 'מיצוי זכויות בישראל, מצב הידע וכיווני המחקר לעתיד', בטחון סוציאלי 113, תשפ"א, עמ' 5-16
- היידט ג'ונתן, 'מדוע אנחנו תמיד צודקים - איך דת ופוליטיקה מפלגות אנשים טובים', ראשון לציון 2023
- המילטון אלכסנדר, מדיסון ג'יימס, ג'יי גון, 'הפדרליסט', ירושלים תשס"ב
- וילפנד בן שלום יעל, 'גלגל הוא והוא עובר על הכול': 'עוני וצדקה בעיני חכמי ארץ ישראל', תל אביב, 2017
- זיסר ברוך, 'על ימין ועל שמאל', ירושלים ותל אביב 1999
- זליכה ירון, 'המלצות לרפורמה בקצבאות הנכות בישראל', הוגש לשר האוצר ולשר העבודה הרווחה והשירותים החברתיים, אפריל 2017
- ר' זקס יונתן, 'הבית שאנו בונים ביחד - בנייה מחדש של החברה', ירושלים 2024
- חזוני יורם, 'מדינה יהודית - הרצל ואתגר הלאומיות', תל אביב 2020
- יונה יוסי, ספיבק אביה (עורכים), 'אפשר גם אחרת, מתווה לכינונה של חברה מתוקנת' - 'המחאה החברתית 2011-2012', תל אביב 2012
- יעקובי ג'ף, 'קפיטליזם ומוסר באמריקה', 'תכלת' 10, תשס"א, עמ' 169-175
- כהן סטיוארט א', 'מושג שלושת הכתרים: מקומו במחשבה המדינית היהודית והשלכתו על חקר ההיסטוריה החוקתית היהודית', 'מחשבות על דמוקרטיה יהודית', ירושלים תש"ע, עמ' 485-504
- כץ אורי, מיכאל ישראל, 'נייר מדיניות מספר 42 - הכנסה בסיסית בישראל', ירושלים תשע"ח
- לוברבוים יאיר, 'מלך אביון', רמת גן תשס"ח
- לויאן ליאורה, 'לָאגום, או מה שטוב לשבדים', 'השילוח' 18, שבט תש"ף, עמ' 145-165
- לוינטר אייל, פשיזם - 'הסיפור האמיתי', 'אפוק' 329, ינואר 2020
- לונדין יוסי, 'דת, חברה וכלכלה: הוגים דתיים וזרמים כלכליים-חברתיים - המקרה של האורתודוקסיה היהודית במאה העשרים', רמת גן תשע"ה
- לוצאטו שמחה, 'מאמר על יהודי ונציה', ירושלים תשי"א
- לוק ג'ון, 'המסכת הראשונה על הממשל המדיני', תל אביב 2008
- מאור ענת, 'חור פֶּעור בספר החוקים - הצעת חוק יסוד: זכויות חברתיות וכלכליות, כרוניקה של כישלון החקיקה', 'זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל', תל אביב 2004, עמ' 195-232
- מאריי צ'רלס, 'מתקדמים לאחור - מדיניות חברתית בארה"ב 1950-1980', תל אביב 2020
- מדינה ברק, 'חובתה של המדינה לספק צרכים בסיסיים, משיח של זכויות לתאוריה של מימון ציבורי', 'זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל', תל אביב 2004, עמ' 131-194
- מונטסקייה שארל לואי, 'רוח החוקים', ירושלים 1998
- ר' נבון חיים, 'לא תקן - חלופה יהודית לתקינות הפוליטית ולתאוריות הכוח', ראשון לציון 2022
- ניזבט רוברט, 'החתירה לקהילה', ירושלים 2023
- עוז-זלצברגר פניה, 'המחשבה הפוליטית של ג'ון לוק וחשיבותו של ההבראיזם הפוליטי', מבקשי צדק, ירושלים תשע"ו, עמ' 528-562
- עוז עמוס, 'כל התקוות - מחשבות על זהות ישראלית', ירושלים 1998
- ר' פוירשטיין רפאל (עורך), 'לפרוץ את חומת הזכוכית - זוגיות ונישואין לאנשים עם מוגבלות', ראשון לציון 2018

פז פוקס אמיר, 'כבוד לעניים: בין כבוד האדם לזכות לביטחון סוציאלי', בטחון סוציאלי 75, תשס"ח, עמ' 9-38 פסיג דוד, 'צופן העתיד - מבחן העתיד של ישראל', תל אביב 2008  
 קרוטהמר צ'ארלס, 'מבחר מאמרים', תל אביב תש"ף  
 קרול ג'ון, 'אחרית דבר - המדינה והקהילה המתפוגגת', בסוף הספר 'החתירה לקהילה' ירושלים 2023  
 רדאי פרנסס וגולן ערן, 'חוקתזיכיה של זכויות חברתיות - על "זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל" ואחרית דבר בענין בג"ץ 366/03 עמותת מחויבות לשלום וצדק חברתי נ' שר האוצר', המשפט יא, המכללה למנהל, תשס"ז, עמ' 641-655  
 שני יובל, 'זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות במשפט הבינלאומי - איזה שימוש יכולים בתי המשפט הישראליים לעשות בהן', 'זכויות כלכליות ותרבותיות בישראל', תל אביב 2004, עמ' 297-346  
 רובין ניסן, 'שמחת החיים, טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל', תל אביב תשס"ד  
 רוסו ז'אן ז'אק, 'על האמנה החברתית', ירושלים 1967  
 שפירא אמנון, 'מה חידשה היהדות בעולם? - התנ"ך, 80 מהפכות, גני תקווה תשפ"ג  
 שפירא אמנון, 'אנרכיזם יהודי דתי', אריאל תשע"ה

## מקורות אינטרנטיים

ר' אריאל יעקב, 'איך לחשב מעשר כספים', אתר 'ישיבה', כ"ח אב תשס"ב  
 ר' ברנדס יהודה, 'אחוזה ולא שוויון', אתר 'ערוץ 7', כ"ה אייר תשפ"ה  
 ארלזורוב מירב, 'טיפש מי שלא מרמה את הביטוח הלאומי', אתר 'דה מרקר', 6.8.2009  
 ארלזורוב מירב, 'לא כל הנכים מקופחים: רבע מהם משתכרים יותר מ-14 אלף שקל בחודש', אתר 'דה מרקר', 26.9.17  
 ארלזורוב מירב, 'כך זינק מספר הפונים לקבלת קצבת נכות מ-2,000 ל-8,000 בחודש', אתר 'דה מרקר', 2.10.17  
 ברמק שגיא, הבלבול הליברלי: מהו ליברליזם? מרומא העתיקה עד המאה ה-21, אתר 'זווית אחרת' גוטליב דניאל, 'מיצוי זכויות חברתיות בישראל: ממצאי מחקר', ביטחון סוציאלי 113, יוני 2021, עמ' 47-17, אתר הביטוח הלאומי  
 גוטליב דניאל, פלד ד"ר אסנת וקסיר ניצה, 'מדיניות לעידוד תעסוקה' אתר בנק ישראל, 17.7.02  
 דו"ח מבקר המדינה לשנת תשע"ה, אי מיצוי של זכויות חברתיות  
 ר' הכהן דוד חי, 'תפקיד הממשלה לנהל מדינה ולא לחלק צדקה', אתר 'ישיבה', כ"ח אייר תשס"ט  
 הלמן אורן, 'גם החוק החדש מעודד נכים לא לעבוד', אתר ynet, 13.02.18  
 הרסני דיוויד, 'האמריקאים נדיבים יותר מהאירופאים - בהפרש גדול' (באנגלית), אתר 'ניו יורק פוסט', <https://large-a-by-europeans-than-generous-more-are-americans/2021/10/23/com.nypost/margin>  
 חרמון רון, פורת חגי, פלדמן יובל, קריכלי-כץ תמר, 'אפליה תעסוקתית בישראל', אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה, ספטמבר 2018  
 טל אמיר, אלמוג ניצן, צינמון רחל גלי (עורכים), 'תעסוקת אנשים עם מוגבלות - מחקר, מדיניות ומעשה', ביטחון סוציאלי גיליון 102, חשוון תשע"ח, אוקטובר 2017  
 יפרח יהודה, 'בין צדק לצדקה', מוסף 'שבת', מקור ראשון, ז' חשוון תשע"ח  
 כהן ניצן צבי, 'יום הזכויות לאנשים עם מוגבלות: המשק מפסיד 6.4 מיליארד שקלים בשנה מאי-שילוב אנשים עם מוגבלות בעבודה', אתר 'דבר', 3.10.17  
 כרמל יניב, 'תגובה למירב ארלזורוב', אתר 'דבר', 04.10.2017

ר' לוי שלמה, 'צדקה, כפייה או נדיבות לב - אחריות הרשויות או הפרט', אתר 'דעת', תשס"ט מור יוסף שלמה, מכתב ליו"ר הוועדה למלחמה בעוני, אתר הביטוח הלאומי

מייר וו (2018), *The social security of reduction poverty means and tested transfers*, <https://www.nber.org/papers/w24567>

מרמור דרוו, 'ההבדל בין מענק רווחה לצדקה פרטית', אתר מקור ראשון, ט' בטבת תש"ף

ר' סדן אורי, 'העלאת קצבות נכות מנוגדת להלכה', אתר ערוץ 7, כ"ד תמוז תשע"ד

ר' עמיטל יואל, שיעורים בנושא צדקה, שיעור שני, <https://net.katzi/310601>

ר' רפפורט שבת, 'קדימות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', תמוז תש"ן, אתר 'דעת'

פטנאם רוברט, 'השקעות בהון חברתי הן הבטחה גדולה להתנעת הכלכלה מחדש', ראיון באתר 'כלכליסט', 14.6.12

פטנאם רוברט, 'גיוון וקהילה במאה העשרים ואחת', סקנדינביה מחקרים פוליטיים (באנגלית), כרך 30, גיליון 2, יוני 2007, עמ' 137-174: <https://doi.org/10.1111/org.1176>; x.1467-9477.2007.00176.j

צבע יקותיאל, 'דילמות ערכיות במדיניות רווחה', הרצאה בכנס השנתי של מכון התורה והארץ, י"ג בשבט תשע"ז, אתר 'מרכז תורה ומדינה'

קופל משה, 'המדינה כרוֹעָה - על דת ומדינה בישראל', אתר 'מידה', 13.9.20

קינן עירית, 'שכר מינימום ומחיה בכבוד - המלצה להקמת מנגנון ציבורי אובייקטיבי להגדרה ולכימות של מחיה בכבוד', המכון לאחריות אזרחית, אור יהודה 2013

שנרב ישי, 'אני פראייר גאה', אתר 'ערוץ 7', ו' אייר תשפ"א

תומר אברהם, 'מאבק הנכים - מה הם רוצים, ומה הפתרון הנכון', אתר 'מידה', 26.9.17

העלאת קצבאות נכות לאור ההלכה (נייר עמדה), אתר מכון כת"ר, י"ב אייר תשע"ז

משפחות חד הוריות בישראל, אלול תשע"ו, אתר 'חותם'


'שלטון מרכזי, שלטון מקומי, ומדיניות הרווחה בישראל' (2000), משרד הרווחה - האגף למחקר תכנון והכשרה ומכון מנדל למנהיגות, אתר המשרד

תשלומי הבטחת הכנסה בישראל, סיכום מחקר, אתר בנק ישראל



לעילוי נשמת  
אבי מורי  
**ישעיהו בן נחמן ז"ל**  
אמי מורתני  
**לאה בת יהודה ז"ל**

לזיווג הגון לבתי  
ולהצלחה ולפרנסה טובה  
לכל צאצאי  
**משפחת טרטנר**






להצלחת  
דובער בן לודמילה  
פולינה בת סימה  
ישראל רון בן פולינה  
להצלחה וזיווג  
שירה בת פולינה  
להצלחה ויראת שמים




דליה בת מרים חיה  
לזיווג הגון  
בת חן בת מאירה  
לזיווג הגון  
אביבית טל בת איטה חנה  
לזיווג הגון ופרנסה טובה  
משה דוב בן מלכה  
לרפואה שלמה  
מירב בת שמחה  
לנחת ופרנסה טובה







לעילוי נשמת  
**אסתר מיטץ בת דוד**  
נלב"ע כ' באלול התשפ"ג





לעילוי נשמת  
**יוחאי בן אלכסנדר יהונתן הי"ד**

לעילוי נשמת  
**ענאל מזל בת אביבה ז"ל**





לעילוי נשמת  
חווה בת פרומה ז"ל



להצלחתם ושלומם של חיילינו  
שיחזרו לביתם בריאים ושלמים  
אחרי ניצחון גדול על אויבינו

ולהצלחת  
משפחת לוי הי"ו







לעילוי נשמת

אריאל אליהו הי"ד  
איתן מנחם נאמן הי"ד  
אלקנה ויזל הי"ד  
מעוז פניגשטיין הי"ד

בתוך שאר חללי מלחמת חרבות ברזל  
ומערכות ישראל



לעילוי נשמת

אהרון בן אבא יהודה ז"ל  
יהודית ליבה בת משה יצחק ז"ל  
לבית משפחת לויתן





להצלחה בריאות ושמחה

סיגל סיגלית נויה ושמעון דוד  
אופק יצחק בן סיגל סיגלית נויה  
ים רחל בת סיגל סיגלית נויה  
שובל אלזה בת סיגל סיגלית נויה



אורטל בת אסתר אביבה

לזיווג הגון

אוריאל שלום בן אסתר אביבה

לזיווג הגון



לעילוי נשמת  
יוחנן יצחק בן נחום ושמחה ז"ל  
ולהצלחת  
משפחת שפילברג

לעילוי נשמת  
יוסף חיים בן מרסל ענתבי ז"ל  
נלב"ע כ"ד אדר ב' התשפ"ד  
ת.נ.צ.ב.ה

לרפואת  
**יעקב בן יונה**

להצלחת  
**שחר, איתי, הדס ואיילת**  
ומשפחותיהם

לרפואה שלמה  
**מיכאל מנחם בן תהילה כאדיה**

לזרע קודש  
**שלום ברוך בן רחל**

להצלחת  
**משפחת פישר**

לעילוי נשמת הורינו היקרים  
ר' **נפתלי הרצקי בן אברהם אבא ז"ל**

נפטר י"א תמוז התשנ"ח

מרת **חיה בת אהרן ז"ל**

נפטרה כ"א אדר התשד"מ

מרת **מרים בת נחום בער ז"ל**

נפטרה א' אלול התשפ"ב

לעילוי נשמת אחיותינו היקרות  
מרת **מרים צפורה בת נפתלי הרצקי**

נפטרה ז' טבת התשנ"א

מרת **רחל צירל בת צבי הירש**

נפטרה כ"ז כסלו התשמ"ז



לעילוי נשמת

**משה בן סעיד ז"ל**

**רג"ן מלכה בת לונה ז"ל**

**רוזט מזל טוב בת רחל ז"ל**



לעילוי נשמת  
טובה בת הרש ז"ל

ולהצלחת  
משפחת לאופלד

לעילוי נשמת

ר' עזריאל בהרה"ח שמואל  
יהושע העשיל למברגר ז"ל  
נפטר ח' אייר

ורעייתו מרת רבקה בריינה  
בת ר' אליהו וצביה ז"ל  
נפטרה ז"ך במרחשוון

בנם ר' שמואל בן  
עזריאל ורבקה ז"ל  
נפטר ז"ך בשבט

תנצב"ה

לעילוי נשמת  
שמואל רפפורט ז"ל

רבי דוד קלמן  
וינטרוב ז"ל

מרת שרה גיטל  
בת שמואל ז"ל

לעילוי נשמת  
חנה לאור ז"ל

שהקדישה את חייה  
להתנדבות  
רווחה וחסד

הצלחה ובריאות איתנה  
לירון וורד אליה  
ולכל יוצאי חלציהם  
הלל ואביטל וילדיהם

ובניהם  
יאיר, דביר, כפיר,  
רועי ושילה

הקב"ה יצליחם בכל מעשה  
ידיהם וימלא כל משאלות  
ליבם לטובה

להצלחת

רועי בן יהודית

לעילוי נשמת  
משה (אושה)  
בן זהבה זכיה ז"ל

נלב"ע כ"ה באדר ב'  
התשפ"ד

לרפואה ואריכות ימים  
אדלה (אושה)  
בת אסתר

להצלחה לבריאות  
ולזיווג הגון

חיים כהן  
ואשתו עליזה  
וכל יוצאי חלציהם

לעילוי נשמת  
אליהו בן רבי מאיר ז"ל

אליהו רבן  
לזיווג הגון  
ולחזרתו לשלום מעזה

לעילוי נשמת

אבי מורי  
אליהו משה ברקוביץ  
ז"ל

ונכדיו  
אייל מאיר ברקוביץ  
הי"ד  
דניאל יצחק ברקוביץ  
ז"ל

לעילוי נשמת  
צבי יהודה בן פינחס  
ז"ל

רחל לאה בת אלעזר  
הלוי ע"ה דרשביץ  
אברהם בן יצחק ז"ל  
מינדל מינה בת שלמה  
זלמן ע"ה קרויזר

לעילוי נשמת  
ציון בן יצחק  
ומסעודה ז"ל



לעילוי נשמת

ר' חיים דוד בן  
ר' יצחק הכהן ז"ל  
י"ז שבט התשנ"ב

מרת רות פרל בת ר'  
יהודה כהן ז"ל  
י"ח שבט התשפ"ג  
ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

בועז בן רות שרה ז"ל  
שלמה בן מלכה ז"ל  
יעקב חי בן שושנה ז"ל

ולהצלחת  
משפחת יורב  
המורחבת

להצלחת

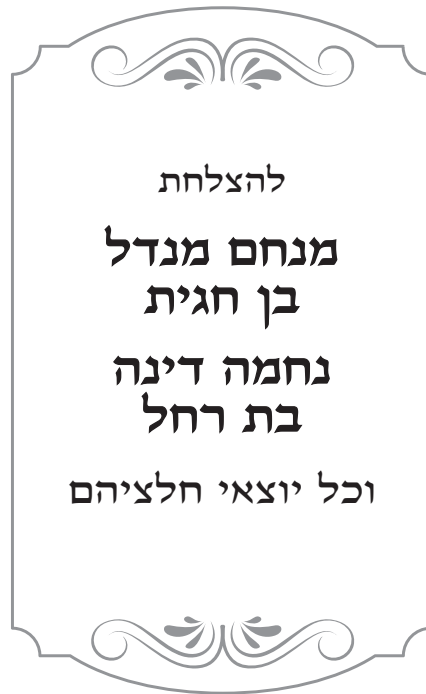
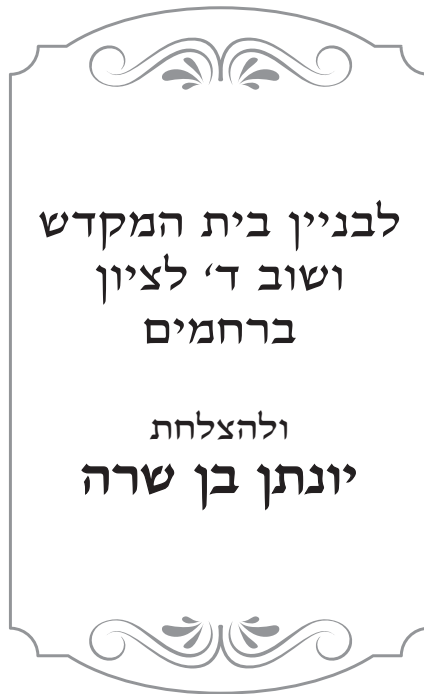
ישראל יעקב  
מכלוף  
בן מירב

בבניית הארץ  
ובכל מעשי ידיו,  
חפץ ה' בידו יצלח

להצלחה פרנסה  
ושלום בית

אבישי בן אהרון  
ואשתו הדר בן אהרון

וילדיהם:  
זוהר, לאה, רות,  
מאיר, דוד, יהודה,  
אורה, איילת



להצלחת משפחת אילוז ולשמירת והצלחת  
חיילי צה"ל וכוחות הביטחון



להשבת החטופים בעז"ה



לרפואת אסתר בת סול



להצלחת חי בן מיכה, חיים בן לולי, פנינה בת מיכה



לעילוי נשמת בועז בן דב ויפה ז"ל



לרפואה שלמה חנה לאה בת אסתר



לעילוי נשמת הורי היקרים  
משה בן שמואל דוד ורבקה בת זאב הכהן ז"ל



לעילוי נשמת כוכבה מאיה בת אהרון ז"ל  
מרת חנה זאן שתחי'



לרפואת דביר בן שגית



לברכה והצלחה למשפחת בוחניק



לזיווג הגון לצוראל חי הילל בן רינת מימי



לעילוי נשמת אסתר הינדא בת שאול ודינה ז"ל



לרפואה שלמה ובריאות איתנה לחנה בת לאה



לעילוי נשמת יהודה סאלאמא בן רחל ז"ל



לזיווג הגון לרחל בת אסתר נגי'את



לע"נ רבי עמוס בן סברסה ולע"נ ירחמיאל בן רינה ז"ל



לע"נ סגן מרדכי קדמון הי"ד  
שנפל במלחמת חרבות ברזל, ט"ז בתמוז תשפ"ד

