

# אחוה ואחריות: מבט יהודי על שוק חופשי

יהודים הם רחמנים וגומלי חסדים, והתורה ראשיתה וסופה בחסד. אך משמעות הדבר אינה אימוץ תפיסת עולם סוציאליסטית, אלא כינון חברה על אדני ערכי האחריות והאחוה, חברה הרואה את הזולת ונותנת לו יד

אליסה רוזנבאום נולדה בשנת 1905 למשפחה יהודית אמידה בסנט-פטרסבורג. המהפכה הקומוניסטית של 1917 טלטלה את חייה: נכסי האב הוחרמו ובני המשפחה הפכו פליטים עניים. כשהייתה בת עשרים הצליחה להימלט מרוסיה לארצות הברית. שם שינתה את שמה לאיין ראנד, והפכה ברבות השנים לסופרת מצליחה.

בעיני רבים נחשבת ראנד לדוברת בולטת של הקפיטליזם וערכיו. ביצירותיה הספרותיות ובמאמריה העיוניים גם יחד הטיפה ראנד בלהט נגד כל גילוי של אחריות כלפי אנשים אחרים. היא היללה את האינדיבידואל העצמאי והיצירתי, שאינו תלוי באיש, אינו ניוון מאיש ואינו מחויב לאיש, וראתה בקיומו את הבסיס לקפיטליזם:

האגואיסט איננו זה שמקריב את הזולת לטובת עצמו; הוא אדם העומד מעל לצורך לנצל את האחרים בכל צורה שהיא... אין הוא קשור בהם, לא במטרתו, לא במניעיו, לא במחשבתו, לא בשאיפותיו ולא במקורות מרצו... אי-תלות היא קנה המידה היחיד לתרומיותו וערכו של האדם. מי הוא ומה הוא עושה למען עצמו; ולא – מה עשה או לא עשה למען הזולת.<sup>1</sup>

המושא העיקרי להתקפותיה של ראנד היה המוסר האלטרואיסטי, שבמרכזו הדאגה לאחר. היא ראתה בו תלות מנוונת בין אדם לאדם, המקטינה את הנותן ואת המקבל גם יחד:

האלטרואיזם שואף לגזול מן התבונה את פירותיה, בטענה שחובתם המוסרית של בעלי הכישורים היא לשרת את חסרי הכישורים ולהקריב את עצמם לצרכיו של כל דורש.<sup>2</sup>

יהודי המאמין במסורת אבותיו יתקשה מאוד להסכים עם הטענות הערכיות של ראנד. אין-ספור פסוקים מצווים עליו לראות עצמו אחראי לאלו שגורלם לא שפר עליהם: "וְחַי אַחִיךָ עִמָּךְ" (ויקרא כ"ה, לו); "לֹא תֵאֱמָן אֶת לְבַבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאַחִיךָ הָאֲבִיּוֹן. כִּי פֶתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ לוֹ" (דברים ט"ו, זח); וכן הלאה, פסוקים והלכות רבים לאין מספר. התורה מצווה על האדם לחלוק את שמחת החג שלו עם הגר, היתום והאלמנה; להעניק מעשר מיבולו השנתי ללוי או לעני; להעניק הלוואה בלא ריבית לנזקקים; להשיב את אבדת רעהו ולסייע לו אם בהמתו קרסה מחמת עומס המטען – וחז"ל עוד הרחיבו והוסיפו חובות והמלצות לחיים של נתינה ואחריות לזולת. לעומת כל אלה טענה איין ראנד כי "הקפיטליזם והאליטרואיזם אינם עולים בקנה אחד; הם ניגודים פילוסופיים"<sup>3</sup>. אם אכן הקפיטליזם תלוי בקידוש האנוכיות האגואיסטית, הרי שיהודי המאמין בתורה אינו יכול להיות קפיטליסט.

נדמה שלפחות בעיניים יהודיות עשתה ראנד שירות רע לקפיטליזם. אם קפיטליזם פירושו להתעלם מן הזולת, אזי לכאורה גם ההפך הוא הנכון: תחושת אחריות כלפי הזולת מובילה כביכול לסוציאליזם. אלא שזו טעות: את תורת השוק החופשי אפשר אומנם לבסס על רעיונותיה של ראנד, אך מרבית ההוגים של השוק החופשי ביססו אותו על יסודות אחרים, ההולמים רעיונות יסוד של תורת ישראל.

כאן המקום לומר משהו כללי יותר על המחלוקת הערכית בתחום הכלכלי. המהפכנים בצרפת של 1789 זעקו מעל גבי המתרסים סיסמה משולשת: "חירות, שוויון, אחווה". למשך זמן מה נראה היה שהערכים הללו עולים בקנה אחד. מדובר בעיקר בחירות ובשוויון, שני הערכים שהפכו מאז למנוע הערכי של העולם המערבי. כל עוד נדמה היה ששורש הרע הוא במשטר הישן, רווחה הדעה שהאצולה הנצלנית היא החומסת הן את החירות הן השוויון, וממילא הבסת האצילים תביא למימוש שני הערכים הללו.

לדאבון הלב, כאשר אכן הובסה האצולה התגלה שבעולם המעשה השוויון והחירות באים זה על חשבון זה. אחד הראשונים שעמדו על כך היה האציל הצרפתי אלכסיס דה-טוקוויל (1805–1859), הנחשב לאחד מאבות הסוציולוגיה המודרנית. בעקבות טוקוויל אנו יודעים שחירות מוחלטת אינה מביאה לשוויון. לאחדים משחק המזל יותר מאשר לאחרים; לכמה יש כישרונות ברוכים הרבה מעל הממוצע. כאשר אנו מעניקים לבעלי המזל או הכישרון חירות לנהוג כרצונם, הם ישיגו רכוש ומעמד העולים בהרבה על אלו של המון העם. מצד שני, שוויון מוחלט נוגס בהכרח בחירות. אם אנו רוצים למנוע היווצרותם של מעמדות שונים, אם חשוב לנו לרסן את הפערים בחברה ולשאוף למכנה משותף רחב, עלינו להגביל בכוח החוק את חירותם של האצילים, העשירים והחזקים. כיוון שכל חברה המתנהלת באופן חופשי אינה שוויונית, הדרך היחידה להשיג שוויון היא להגביל את החופש.

הוויכוח הערכי בין ימין כלכלי לשמאל כלכלי מתמקד בדרך כלל בנקודה הזו. הימין



“זלמעה כך הוא מבצר את מעמדו כבעל הון  
ומשמר את המבנה החברתי הקיים...”

בוחר בחירות, בעוד השמאל מצדד בהתלהבות בשוויון. כמעט שום אדם בר דעת בימינו אינו מוכן ללכת את כל הדרך שהלכו המדינות הקומוניסטיות למען השוויון; אך רבים רוצים ללכת חצי מהדרך הזו, ולהקריב נתח נכבד מחירותם הכלכלית למען השוויון הכלכלי.

דוברים של הימין הכלכלי עשו מאמץ הרואי לנסח ולהפיץ טיעונים בזכות החירות הכלכלית. אנו פתחנו בדמותה ובהגותה של איין ראנד, אך יש דוגמאות לניסוחים מוצלחים הרבה יותר לתשתית הערכית של הקפיטליזם. כאלו הן למשל הטענות המשכנעות של מילטון פרידמן ופרידריך האייק בדבר הזיקה שבין חירות כלכלית לחירות אישית ופוליטית.

הטענה המרכזית של פרידמן והאייק היא שאי אפשר לנתק את התחום הכלכלי מתחומים אחרים של קיומנו. "הקפיטליזם הוא תנאי הכרחי לחירות פוליטית", כתב פרידמן.<sup>4</sup> אם הממשלה מסדירה באופן ריכוזי את משק החלב, כפי הנוהג המקובל בישראל היום, הרי שאדם שיכול היה למצוא את ייעודו בניהול משוכלל של רפת חדשנית לא יוכל לעשות זאת: במקרה הטוב כי איננו עומד בקריטריונים הנוקשים שקבעה הממשלה, ובמקרה הרע פשוט כי אינו מקורב לפוליטיקאים ולאנשיהם. אדם כזה יאלץ לבחור במקצוע אחר, נאמר: להיות דוור. לא רק הכנסתו, אלא כל מסלול חייו יהיה שונה בגלל הפיקוח הממשלתי. ועוד לא דיברנו על הפגיעה בחופש הדיבור הנובעת מהצורך ברישיון ממלכתי להפעלת ערוצי רדיו וטלוויזיה, למשל.

כל זה אמת ויציב. ובכל זאת, דעתי אינה נוחה מהעמדת הטיעון הערכי בתחום הכלכלה על הרגל האחת הזו. החירות היא ערך חשוב בעיניי, אך אין היא הערך החשוב ביותר; ודאי כשמדובר בחירות בתחום הכלכלי.<sup>5</sup> הרי התורה אינה מהססת לתבוע מאדם להפריש מרכושו תרומות ומעשרות וגם צדקה לנזקקים, ואף מגבילה את זכותו לעשות כרצונו בנכסיו, לאור העיקרון "כופין על מידת סדום" (בבא בתרא יב ע"ב).

במאמר זה אנסה להציג כמה עמדות יסוד של תורת ישראל בתחום הכלכלי, החופפות או משיקות לעקרונות השוק החופשי. את הגישה הזו מנחים כמה עקרונות יסוד: התורה עוסקת בערכים, ולא ביעילות כלכלית; שוויון כלכלי אינו ערך יהודי; צדק בין אדם לחברו אינו צדק חברתי; הבסיס הערכי של החברה היהודית הוא האחריות; קהילה אינה מדינה; חופש כלכלי אינו אנוכיות; חופש כלכלי אינו חמדנות.

## א. התורה עוסקת בערכים ולא ביעילות

קשה להתיימר למצוא בתורת ישראל עמדה מפורשת וברורה בזכות מודל כלכלי כלשהו בן ימינו. אך כאן עלינו להבדיל באופן ברור בין שני תחומים: השאלות המעשיות של יעילות (איזו מדיניות כלכלית תביא עושר לרבים ומשק בריא וצומח), והשאלות הערכיות של זכויות קנייניות, אחריות לזולת וחלוקת נכסים ציבוריים. אם

ננסה להפיק מתורת ישראל עמדה כלכלית-חברתית, עלינו להתמקד בתחום הערכים, ולא בתחום היעילות: אין זה סביר שהתורה תציג עמדה ברורה ומפורטת בשאלות כלכליות טכניות, כפי שאין היא מביעה דעה בשאלות רפואיות או הנדסיות. נוסף על כך, המשק הכלכלי השתנה כל כך, ועמו גם החשיבה הכלכלית, עד שקשה לדמיין שנמצא אמירה מפורשת, או אפילו הוכחה מפורשת, בזכות עמדה כלכלית עכשווית.

פעם השתתפתי בפאנל בנושא יהדות וכלכלה, יחד עם רב ליברלי מוביל. הוא הצהיר בביטחון שתורת ישראל מביעה עמדות סוציאל-דמוקרטיות. שאלתי אותו: "האם לדעתך יש לתורה עמדה ברורה בשאלה של 'שטחים תמורת שלום'?" "בהחלט לא", הוא ענה לי; "התורה משאירה שאלות ביטחוניות ומדיניות להכרעתם של אנשי ביטחון". "אם כך", שאלתי, "למה אתה חושב שיש לתורה עמדה מובהקת בתחום הכלכלי? אולי היא מותירה גם את התחום הזה להכרעתנו החופשית, לפי הדרכתם המעשית של כלכלנים?"

את הטענה שהתורה אינה נוקטת עמדה בתחום המדיני פיתח באופן נרחב הרב חיים דוד הלוי, שהיה רבה הראשי של העיר תל-אביב. הרב הלוי טען זאת במקביל גם לגבי התחום הכלכלי:

בשום פנים אין למצוא בתורה תיאור משטר מדיני או כלכלי ברור... ולדעתי זו כוחה וגדולתה של התורה, שאין בה משטר ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי, ושתי סיבות לדבר:

א. לפי מהותם של שטחי חיים אלה הם ניתנים לשינוי מתקופה לתקופה, ואילו תורת ה' תורת נצח היא, ונמנעה תורה במתכוון מלקבוע בהם תחומים ברורים ומוגדרים.

ב. לא רצתה תורה לכופ את העם לנהוג בחיי החולין שלו במשטר מסוים, והניחה את הבחירה לרצונו החופשי בתחומים אלו.

אך לעומת זאת, נתנה התורה מצוות, שהן בבחינת עקרונות ויסודות, והן עשויות להתאים לכל משטר בכל דור ובכל צורת חיים, ותכליתן היא למנוע את השלילי שבכל משטר אפשרי.<sup>6</sup>

ובכן, ככל הנראה, לא נוכל למצוא בתורה התייחסות ברורה לשאלות כלכליות יסודיות – אך סביר בהחלט שנוכל להפיק ממנה עמדות ערכיות כלליות, הקשורות בטבורן לעיצוב מדיניות כלכלית וחברתית. זוהי אמירה חשובה, שצריכה להנחות את דיוננו, וגם להיחרט בתודעתנו כמסגרת לדיון הזה. בדיון להלן נתמקד בערכים שאליהם מכוונת תורת ישראל. בו בזמן נזכור שאנו מותירים מחוץ לתמונה תחום קריטי וחשוב, והוא שאלת היעילות הכלכלית. שהרי יהיו הערכים העקרוניים אשר יהיו, בסופו של דבר הכלכלה אמורה גם לתפקד באופן יעיל; בלי זה לא יהיה לנו לחם. אך נדמה שהשאלה החשובה והמרכזית הזו אינה נוגעת באופן משמעותי לשאלות תורניות,

ולפיכך כמעט לא נעסוק בה במאמר זה.

## ב. תמיכה בעניים ולא שוויון כלכלי

תורת ישראל מאמינה בשוויון בפני האלוקים: "אֲשֶׁר לֹא נִשָּׂא פָּנָי שָׁרִים וְלֹא נִכְרַ שׁוֹעַ לְפָנָי דָּל כִּי מַעֲשֵׂה יָדָיו כָּלָם" (איוב ל"ד, יט). כל ההבדלים שבין בני האדם מתגמדים בעומדם לפני בוראם. תורת ישראל מאמינה גם בשוויון בפני החוק: "לֹא תַעֲשׂוּ עוֹל בְּמִשְׁפָּט. לֹא תִשָּׂא פָּנָי דָּל וְלֹא תִהְדָּר פָּנָי גְּדוֹל. בְּצַדִּיק תִּשְׁפֹּט עַמִּיתְךָ" (ויקרא י"ט, טו); "תוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יְהִיָּה לְכֶם וְלִגְר הַגֵּר אֲתֹכֶם" (במדבר ט"ו, טז).

בנימין פורת ניתח את המערכת הכלכלית-חברתית של התורה, והוכיח שהתורה מאמינה בשוויון בפני החוק: איש אינו מצוי מתחת לחוק, באופן המאפשר לנצלו, ואיש אינו מעל לחוק כך שמותר לו להתעמר באחרים. אך לצד זאת התורה אינה מאמינה בשוויון כלכלי, ואין כל רמז לכך שבעיני התורה פערים כלכליים בין עניים לעשירים הם בעיה שיש לפתור.<sup>7</sup> כפי שכתב עדו רכניץ, "אי אפשר לזהות מצוות והלכות שמטרתן הגברת השוויון או חלוקה מחדש של ההון ואמצעי הייצור".<sup>8</sup>

בניגוד לברית החדשה, המרבה לגנות את העשירים, בתורה אין כל זכר לכך. אדרבה, אבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב – מתוארים כעשירים: "וְאַבְרָם כִּבְדָּ מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּכֶסֶף וּבַבְּהֵמָה" (בראשית י"ג, ב); ליצחק היו "מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר וְעֶבְדָּה רַבָּה וַיִּקְנֵאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים" (בראשית כ"ו, יד); ועל יעקב נאמר: "וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רְבוֹת וּשְׂפָחוֹת וְעֶבְדִים וּגְמָלִים וַחֲמֹרִים" (בראשית ל', מג). הרמב"ן הדגיש בתוקף שהעושר היה חלק ממעלתם של האבות: "ואם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר אין זה באותם שנתברכו מפי הקדוש ברוך הוא, כי 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' (משלי י', כב)" (רמב"ן לבראשית כ"ה, לד). על רבי יהודה הנשיא נאמר: "רבי מכבד עשירים" (עירובין פו ע"א).<sup>9</sup>

התורה רוצה לעזור לעניים הסובלים ממחסור אבסולוטי; אך אין היא רואה ערך מיוחד בצמצום הפער שבינם לבין העשירים. במילים אחרות: אם כל העניים ירוויחו כפליים, ובאותו זמן תעלה הכנסתם של העשירים פי שלושה, נראה שמבחינה תורנית יש כאן התפתחות שיש לשמוח עליה שמחה גדולה, אף שהיא מרחיבה את הפערים הכלכליים שבין אלו לאלו. ידידי יואב שורק העירני שכאשר התורה מכוונת מבטה לעולם אשר בו "לֹא יְהִיָּה בָּהּ אֲבִיוֹן" (דברים ט"ו, ד), היא מסבירה כיצד נגיע לכך: "כִּי בָרַךְ יִבְרַכְךָ ה' בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ" (שם).<sup>10</sup> המלחמה בעוני היא על ידי ברכה כוללת לתושבי הארץ, עלייה כוללת ברמת החיים, ולא על ידי חלוקה מחדש של הנכסים הקיימים.

מקובל לטעון שמוסד היובל משקף את ערך השוויון הכלכלי: פעם בחמישים שנה, הקרקעות מחולקות באופן שוויוני בין כל האזרחים. אך יש לשים לב שהתורה עצמה

כלל אינה מזכירה את הנימוק הזה. למצוות היובל מביאה התורה שני נימוקים. הדומיננטי מביניהם הוא נימוק דתי: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַר לְצַמְמָתָהּ, כִּי לִי הָאָרֶץ, כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי" (ויקרא כ"ה, כג). הנימוק השני של התורה הוא אנושי-חברתי, אך אינו קשור כלל לשוויון: חזרת כל אדם לנחלת אבותיו. "בְּשָׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֹּאת תֵּשְׁבוּ אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ" (שם, יג). מצוות היובל אף לא מתבצעת באופן שוויוני. במשפחה שזכתה במושך הדורות לצאצאים רבים, כל אחד יקבל בשנת היובל נחלה זעירה; במשפחה שבה היו ילדים מעטים, כל אחד יקבל נחלה גדולה. ייתכן גם שהמשפחה מרובת הילדים היא ענייה, ואז שנת היובל עלולה דווקא להרע את מצבה הכלכלי. החוקרים יעקב רוזנברג ואבי וייס ניתחו את מצוות היובל מן הזווית הכלכלית, ומצאו בה משמעות כלכלית שאינה קשורה לערך השוויון.<sup>11</sup>

כך ניסח בנימין פורת את יחסה של התורה לפערים כלכליים:

ומה תשובתה של התורה לבעיית הפערים החברתיים? ...החלת האיסור 'לא תחמוד' במרחב החברתי, הבין-מעמדי, משמעה דחיית הטענה שהפערים החברתיים הם רע כשהוא לעצמו. שהרי איסור זה שולל את טענתם של בני מעמד אחד כלפי בני מעמד אחר אך ורק מכוח הפערים הכלכליים הקיימים ביניהם. במקום לפזול אל הונם של בני עשירונים גבוהים יותר, איסור 'לא תחמוד' מנחה את בני החברה להתמקד בפיתוח מה שתחת ידם ובהשקעת מאמצים בהרחבת רכושם. התפיסה הרואה בפערים החברתיים כשהם לעצמם עוול כרוכה בצורה זו או אחרת ברגש החמדה להונם של אחרים; הרחבת הדיבר העשירי והחלתו במעגלים חברתיים רחבים משמען קבלת הריבוד החברתי כתופעה טבעית ונורמלית.<sup>12</sup>

אין הכוונה לומר, חלילה, שהתורה אדישה למצוקתם של העניים. להפך; התורה, הנביאים והכתובים מלאים כולם ברגישות לעניים ובדרישה להיענות למצוקתם, מתוך תחושת אחריות הדדית. עוד נדבר בהמשך על השאלה איך בוחרת התורה להיענות למצוקה הזו. אך לענייננו כאן הנקודה המרכזית היא שהמצוקה אינה נמדדת באופן יחסי לעושרם של אחרים.

הגמרא אומרת שהמצוקה נמדדת לעתים באופן יחסי לעושרו הקודם של העני עצמו, אם זה הידרדר ממעמד חברתי גבוה: "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 שלשה מילין" (כתובות סז ע"ב). אך לא מצאנו מדידה של מצוקת העני באופן יחסי לעושרם של אחרים בני אותה חברה.

אכן, ברור שהגדרת תנאי הקיום הבסיסיים משתנה מעת לעת ומפקידה לפקידה. לפני מאה שנים, גם העשיר שבעשירים לא נהנה מתרופות אנטיביוטיות. היום, אדם שידו אינה משגת לרכוש אנטיביוטיקה לטיפול בדלקת גרון – לעני שבעניים ייחשב, וכולנו ניחלץ לסייע לו. הגדרת הצרכים הבסיסיים אינה סטטית, ושונה היא בכל תקופה.

במובן זה, רווחתם של המבוססים בבני החברה, ולפחות רווחתם של בני שכבות הביניים, משפיעה על הרף שנקבע להגדרת העוני. סביר להציע שהרף הזה ישתנה מדי דור, בהתאמה למה שנחשב בעיני בני אותו דור לרף בסיסי של קיום אנושי. אך מה רב ההבדל בין הקביעה הזו לבין הגישה הרואה פגם מוסרי בעצם הפער שבין עניים לעשירים, ומוודדת אותו בכל רגע נתון מתוך ביקורת תקיפה.

### ג. צדק בין אדם לחברו ולא צדק חברתי

אנשים דתיים מייחסים לעיתים ערך רב יותר למצוות שבין אדם למקום מאשר לאלו שבין אדם לחברו. בהיותן ייחודיות לאדם הדתי, הן נתפסות כ"דתיות" יותר. אלא שלא כך עולה מן המקורות. רבי עקיבא אמר שהכלל הגדול בתורה הוא "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ" (ספרא קדושים פרשה ב), והלל הזקן אמר שתמצית התורה כולה היא "מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך" (שבת לא ע"א).

כבר הנביאים מוכיחים אותנו שוב ושוב על השגיאה הזו. כך, למשל, אומר עמוס:

שָׁמְעוּ זֹאת הַשְּׂאֵפִים אֲבִיוֹן וְלִשְׁבִית עֲנִי אֶרֶץ, לֵאמֹר "מִתִּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרָה שֹׁבֵר, וְהַשְּׁבֹת וְנִפְתָּחָה בָּר? לְהַקְטִין אִיפָה וְלְהַגְדִּיל שֶׁקֶל וְלַעֲוֹת מֵאֲזֵנֵי מִרְמָה, לְקַנּוֹת בַּכֶּסֶף דְּלִים וְאֲבִיוֹן בְּעֵבֹר נְעָלִים וּמִפֶּל בֵּר נִשְׁבֵּר" (ח', ד-ו).

אין די בשמירת הלכות השבת, אמר עמוס; צריך להגן על דלים ואביונים גם לפניה ולאחריה.

בגלל הפסוקים הללו, ואחרים כמותם, העריץ כל כך דוד בן-גוריון את הנביא עמוס. כך גם בחר לקרוא לבנו, עמוס בן-גוריון. בזכותו הפך הביטוי "מוסר הנביאים" שגור על פינו. ואכן, קדוש מוסרם וראויה תוכחתם. אך בן-גוריון וחבריו הסוציאליסטים הוסיפו ופירשו את חזונו של נביאי ישראל ברוח הסוציאליזם המודרני, כדבריו של נחמן סירקין:

בכל דמויות הגיבורים של הגזע היהודי וההיסטוריה היהודית – ישעיהו, ירמיהו, מיכה, הושע, יהודה הלוי, שפינוזה, ועד להיינה, מארכס, לאסאל והס, הייתה שאיפה קנאית אחת: לעצב מחדש את החיים בהתאם לאידיאל העליון של שלמות מוסרית, מהפכה סוציאלית והתחדשות סוציאלית.<sup>13</sup>

סירקין, כמוהו כסוציאליסטים רבים, תיאר את הנביאים כמהפכנים סוציאליסטים, ואף העז להעמיד בשורה אחת את ישעיהו וירמיהו עם קרל מרקס, כגיבורים הבולטים של עמנו. אך נביאי ישראל לא היו מתקני-עולם סוציאליסטים, ולא דרשו "צדק חברתי". שהרי "צדק חברתי" פירושו שאין די במוסריות אישית, אלא יש צורך בעיצוב מחדש של כל מוסדות החברה. אנשי השמאל הכלכלי אומרים שאין די בהתנהגות הגונה של היחידים, ואפילו לא בהתנהגות נדיבה שלהם. המערכת החברתית כולה היא מעוותת,



ויש צורך להרוס אותה ולבנותה מחדש באופן מאורגן וריכוזי.

כל זה רחוק מאוד מדרישתם של הנביאים. הם לא מחו נגד מבנה החברה, אלא נגד עוולות פרטיות. הנביאים קראו לחמלה אישית, ולא להקמת משרד החמלה. הם פנו לאנשים ולא למוסדות. אין בדבריהם רמז לריסוק ובנייה מחדש של הכלכלה והחברה, למלחמת מעמדות או להלאמה של המוסריות האישית. אפשר לטעון שהם נמנעו מלעשות זאת רק משום שהמוסדות הכלכליים של זמנם היו בוסריים ומקומיים, ואולי בימינו היו מאמצים שפה אחרת. אני חושב שלא, אך את זה כבר לא נדע. די לנו אם נאמר שבדבריהם כפי שהם לפנינו לא נמצא זכר לעמדה סוציאליסטית מעין זו, אלא רק דרישה למוסריות אישית.

נבחן את דברי התוכחה הנוקבים של הנביא ישעיהו:

כִּסְפָּךְ הָיָה לְסִיגִים, סְבָאךָ מֵהוּל בְּמִים. שְׂרִיף סוּרְרִים וְחִבְרִים גְּנָבִים, כָּלֹּו אֱהָב שִׁחַד וְרִדָּךְ  
שְׁלֹמֹנִים יְתוּם לֹא יִשְׁפֹטוּ וְרִיב אֶלְמָנָה לֹא יָבֹוא אֵלֶיהֶם. לְכֵן נָאִם הָאֲדוֹן ה' צְבָאוֹת אֲבִיר  
יִשְׂרָאֵל: הוּא אֲנֹחֶם מְצָרֵי וְאֲנַקְמָה מְאוֹיְבֵי, וְאֲשִׁיבָה יָדַי עֲלֶיךָ וְאֶצְרֶךְ כַּבֵּר סִיגֶיךָ וְאֶסִּירָה כָּל  
בְּדִילֶיךָ, וְאֲשִׁיבָה שְׁפָטֶיךָ כְּבָרָאשְׁנָה וְיַעֲצִיךָ כְּבַתְחֻלָּה; אַחֲרַי כֵּן יִקְרָא לְךָ עִיר הַצְּדָקָה קְרִיָה  
נְאֻמָּנָה. צִיּוֹן בְּמִשְׁפַּט תִּפְדָּה וְשָׁבִיָה בְּצְדָקָה. (ישעיהו א', כ"ב)

מהם חטאייה החמורים של ירושלים? ישעיהו פותח באמירה חריפה נגד הרמאים, המזייפים את הכסף ומוהלים את המשקאות העומדים למכירה. דברים אלו יש לפרש הן כמשל נגד המנהיגים המזויפים של העיר, הן כקביעה פשוטה על מנהגי הרמאות והעוול שלה. הקביעה הזו עולה בקנה אחד עם הדרישה היסודית של כל אדם מוסרי – בין אם הוא מצדד בשוק חופשי ובין אם לאו – למסחר הגון וישר, שאין בו רמאות.

על כך מוסיף ישעיהו ששרי העיר ומנהיגיה הם סוררים, גנבים, אוהבי שוחד, המתעלמים ממצוקתם של יתומים ואלמנות. כל אלה הם מעשי עוול, שכל אדם הגון יסכים שיש לבער אותם. התיקון שישעיהו מתנבא עליו הוא החזרת הנורמות ההגונות, השבת שופטי הצדק ומנהיגים ישרים, ובאופן כללי: משפט וצדקה. בשום מקום אין ישעיהו קורא לצדק חלוקתי, למהפכה כוללת במבנה החברתי עצמו. כמוהו כשאר הנביאים, הוא קורא בלהט למאזיניו להקפיד על שני ערכים: משפט וצדקה; הגינות וחמלה. הערכים הללו הם ערכים אישיים, הנדרשים מכל יחיד הרוצה לחיות חיים יהודיים ראויים.

נוסיף עוד שבאופן כללי, לא נמצא בתורה הרבה הלכות העוסקות בעיצובם של מוסדות כלכליים, וזאת בניגוד לחוקים קדומים אחרים, למשל חוקי חמורבי, אשר התיימרו לקבוע מחירוים ותעריפים מפורטים למגוון מוצרים ושירותים. לא מצאנו כעין זה במקרא, או גם בהלכה המאוחרת.<sup>14</sup> סוציאליסטים מאמינים בבניית מוסדות מתוקנים, בעוד קפיטליסטים מאמינים בחינוך אנשים מתוקנים. מבחינה זו, עצם העיסוק המצומצם של התורה במוסדות כלכליים אומר דרשני.

## ד. אחריות

לאור דברינו עד כה נוכל לסכם שקשה למצוא בתורת ישראל את שני הערכים שכל כך מסעירים את דוברי הימין והשמאל גם יחד בתחום הכלכלי: קשה למצוא בה את ערך החירות הכלכלית, וקשה למצוא בה גם את ערך השוויון הכלכלי. בנימין פורת, שהגיע למסקנה זו, טען שהערך היסודי העומד בראש "היררכיית המצוות החברתיות שבתורה" אינו החירות ואינו גם השוויון, אלא האחווה. הוא תיאר זאת כעמדה כלכלית ייחודית, הרחוקה מהשמאל הכלכלי אך שונה גם מהימין הכלכלי.<sup>15</sup>

אני הייתי בוחר במילה אחרת: אחריות. ולדעתי ערך האחריות אינו מוביל לעמדה נייטרלית במחלוקת שבין הימין לשמאל, אלא לתפיסה הקרובה לעמדות השוק החופשי. תפיסת שוק חופשי הרחוקה, כמובן, מזו של איין ראנד; כזו שבמוקדה לא עומד ערך החירות, אלא האחווה והאחריות.

חז"ל ראו חיסרון מוסרי עמוק באדם המשליך עצמו על הציבור. הם הורו לאדם: פשוט נבלה בשוק, כלומר – עסוק בעבודה הפשוטה ביותר, ואל תצטרך לבריות (בבא בתרא קי ע"א). בעקבות דבריהם פסק כך השולחן ערוך:

לעולם ירחיק אדם עצמו מהצדקה ויגלגל עצמו בצער, שלא יצטרך לבריות. וכן צו חכמים: עשה שבתך חול, ואל תצטרך לבריות. ואפילו היה חכם מכובד והעני, יעסוק באומנות ואפילו באומנות מנוולת, ואל יצטרך לבריות. (שו"ע יורה דעה רנ"ה, א)

חז"ל הדגישו את המחויבות הבסיסית של אדם לדאוג לפרנסתו, ולא ליפול לנטל על אחרים. חכמינו לא היססו לקבוע: "גדול הנהגה מיגיעו יותר מירא שמים" (ברכות ח ע"א), וכאשר רבי יהודה הציע להספיד עבד במילים "הוי טוב, הוי נאמן, אוכל מעמלו", נזפו בו חכמים: "אם כן, מה הנחת לכשרים!?" כלומר: הספד מרשים כזה יש לשמור ליהודים כשרים (שמחות פ"א ה"ח).<sup>16</sup> כבודו העצמי של אדם מחייב אותו להשתדל לחיות מעמלו ולא מעמלם של אחרים.

מערכת רווחה ממשלתית 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 מארי, אין שום דרך להרחיב את תשלומי הרווחה לאנשים בגיל העבודה בלי לייצר תמריץ שלילי לתלות בתשלומים הללו (קצבת זקנה בלי מבחן הכנסה היא החריג היחיד, כי הזכאות לה אינה תלויה במוטיבציה של האדם או במעשיו).<sup>17</sup> 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. בנוגע לתמיכה באלו הורו חז"ל: "ענייך ועניי עירך – ענייך קודמין. עניי עירך ועניי

עיר אחרת – עניי עירך קודמין” (בבא מציעא עא ע”א). זוהי הדרכה חשובה ועקרונית, המכוננת את מערכת הרווחה של התורה. מעגלי האחריות מתרחבים במעגלים קונצנטריים: אדם אחראי קודם כל 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. בעת צרה, לעזרתו של אדם ייחלצו לא מנגנונים ממשלתיים אנונימיים, אלא מעגלי התמיכה הממשיים של המשפחה והקהילה הסובבות אותו.<sup>18</sup>

במידת האפשר, התמיכה בנוקק לא צריכה להתבטא בנדבת ממון גרידא, אלא בניסיון לשקם את האדם עד שיעמוד שוב על רגליו. כך ניסח הרמב”ם את המעלה הגבוהה ביותר במעלות הצדקה:

מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שֶׁמֶךְ [= שהפך לעני] ונותן לו מתנה או הלוואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר “וְהַחֲזִיקְתָּ בְּיַד הָאֲבִיב וְהָיָה לְךָ עֵמֶךְ”, כלומר: החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. (רמב”ם, הלכות מתנות עניים י’, ז).

מניין לקח הרמב”ם את דבריו? מניין לו שהמעלה הגדולה ביותר היא לתמוך באדם בתחילת נפילתו, ולעזור לו להישאר במעגל התעסוקה? ייתכן שהרמב”ם נסמך כאן על פשט התורה שבכתב. בתורה שבכתב, על פי הפשט, אין מוזכרת כלל מצוות צדקה במובנה המקובל, אלא רק המצווה לתת הלוואה לעני (דברים ט”ז, זי’).<sup>19</sup> רוב מתנות העניים שבתורה – לקט, שכחה ופאה – תובעות מהעני אקטיביות מסוימת, לפחות במידה הנחוצה לבוא בעצמו לקטוף את היבול ולאוספו (החריג הוא מעשר עני, הקובע חובה לספק לעני מצרכי מזון, אך לא כסף).<sup>20</sup>

מורי ורבי, הרב אהרן ליכטנשטיין, הסתייג בכמה הזדמנויות מגישה קפיטליסטית נוקשה, בעיקר בגרסתה האיין-ראנדית. לצד זאת, הוא כתב בנחרצות על הבעיה בתמיכה כלכלית באדם שאינו מוכן לעזור לעצמו.<sup>21</sup> במאמר קלאסי על נושא זה, הזכיר הרב את דברי ר’ שלמה אפרים לונשטיין:

מקצת עניים בני עמנו, המטילים את עצמם על הציבור ואינן 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 צוה ה’, כי אם עזוב תעזוב עמו הקם תקים עמו, כי העני יעשה כל אשר ימצא בכוחו לעשות, ואם בכל זה לא תשיג ידו – אז חייב כל איש מישראל לסעדו ולחזקו וליתן לו די מחסורו אשר יחסר לו. (כלי יקר, שמות כ”ג, ה)

למעשה, בדורנו, דומני שאי אפשר לוותר על רשת הביטחון הבסיסית של הביטוח הלאומי, שתתמוך באנשים שאינם מסוגלים לפרנס את עצמם. אין בימינו תחליף מלא והולם ליכולתה של המדינה בתחום זה. אך צריך להיזהר שרשת הביטחון הזו לא

תייצר תמריצים שליליים לתלות באחרים; וצריך להעביר יותר אחריות לאדם עצמו, למשפחתו, לקהילתו ולעירו.

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 כלל באופן אקטיבי 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. הנותן והמקבל גם יחד מפקידים את מצפונם החברתי בידי מנגנונים ביורוקרטיים. האם התורה באמת מעדיפה שהחמלה תהפוך למונופול ממשלתי של משרד החמלה הממלכתי?

## ה. קהילה אינה מדינה

הרב יונתן זקס תיאר את הקהילה היהודית הפעילה של רומא במאה השבע-עשרה. פעלו בה שבע אגודות התנדבותיות שדאגו לאספקת בגדים ושמיכות לעניים; שתי אגודות של "הכנסת כלה", שדאגו לצורכי החתונה והבית של כלות עניות; אגודה לביקור חולים; אגודה לניחום אבלים; אגודות "חברה קדישא" לקבורת נפטרים; ועוד אגודות רבות שדאגו למילת תינוקות, לאספקת נרות לנזקקים, לקניית צורכי דת לעניים, לחינוך וללימוד, ואפילו – אחרי כל המאמץ הפנים-קהילתי הכביר הזה – לאיסוף תרומות ליהודי ארץ הקודש.<sup>22</sup>

ההיסטוריון הגדול שלום בארון העיד בספרו הגדול על ההיסטוריה היהודית: "בכל תולדותינו, כנראה מעולם לא גווע יהודי ברעב בעודו חי בקהילה יהודית".<sup>23</sup> עמוס עוז ציין פעם בהתפעלות שבקהילות היהודיות של הגלות מעולם לא היה איש שלא למד קרוא וכתוב, ומעולם לא היה איש שגווע ברעב. ובוה, הוסיף, עלתה ממלכת הצללים היהודית הענייה של מזרח אירופה על המדינות המתוקנות של ימינו, ובכללן ישראל.<sup>24</sup> נחמה ליבוביץ, שעוד זכתה לגדול בקהילות הללו של הגולה, כתבה כי אפילו הקהילה היהודית הענייה והמרודה ביותר, בעיירה הנידחת ביותר, יכלה להתפאר שקיימה את דברי איוב "בַּחוּץ לֹא יֵלֵךְ גֵר, דָּלְתִי לְאַרְץ אֲפֶתַח" (איוב ל"א, לב). בקהילות ישראל לא היו הומלסים. הבירות המפוארות בעולם, אמרה ליבוביץ, אין בידן עד היום להתפאר בזה.<sup>25</sup> אם היום ערי מדינת ישראל אינן יכולות לקרוא על עצמן פסוק זה, אולי זה משום שהקהילות שמטו את האחריות מעל כתפיהן והעבירו אותה אל ממסד המדינה.

אני מכיר רבים שאימצו עמדה כלכלית-חברתית הנוטה לשמאל, מתוך היקש מוטעה בין הקהילה למדינה. הקהילה היהודית, בכל הגלויות, אכן דאגה לנצרכים באופן מרשים. העני והרעב פרס מלחמו למי שהיה עני ורעב יותר ממנו. אם כך, למה לא

נעתיק את מערכת הרווחה המשוכללת הזו למדינת ישראל המודרנית?

ההעתקה הזו לוקה בכשל חמור, משום שקהילה שונה מאוד ממדינה, וזאת משתי בחינות. ראשית, בקהילה גובה הצדקה מכיר בדרך כלל באופן אישי את הנותן וגם את המקבל. ברור שבכל הדורות היו בגביית הצדקה טעויות וגם שחיתויות. אך באופן כללי, גבאי הצדקה המקומי יודע מי באמת יכול לתת, ומי באמת צריך לקבל. ככל שהתמיכה מגיעה מרחוק יותר, כך יש פחות אפשרות לברור את הנצרכים האמיתיים. אדם פרטי העומד מול אדם פרטי המוכר לו, בן משפחה או שכן, מכיר מקרוב את מידת הצורך ובוחר את הדרך לסייע באופן שיועיל ולא יזיק. לפקדי הממשלה אין היכולת הזו. קחו לדוגמה את רות המואבייה. המדינה הייתה יכולה לתת לה קצבה, וכך לא הייתה צריכה ללקט שיבולים בשדות בית-לחם. אך המדינה לא הייתה יכולה לחבק אותה ואת חמותה, לספק להן משען ומחסה, ובסופו של דבר גם לסייע לרות לבנות מחדש את ביתה. מערך עזרה אישי וקהילתי הוא הלך רוח ודרך חיים, המספק הרבה יותר ממה שמערכות המדינה יכולות לתת.

שנית, מערכת הרווחה של הקהילה היא ביסודה וולונטרית. גביית הצדקה בהחלט לא הייתה רק התנדבותית, וכבר הגמרא קובעת כי כופים על הצדקה (בבא בתרא ח ע"ב). לפי רוב הראשונים הכפייה הזו קשורה בדין הכללי של כפייה על קיום מצוות, כשם שבאופן עקרוני כופים על אדם ליטול לולב או להניח תפילין; אך עדיין, בפועל, מתן הצדקה אינו וולונטרי אלא כפוי. אבל יש לזכור שגם אז, עצם השותפות בקהילה מסוימת היא וולונטרית. אם אדם חושב שבקהילתו גובים יותר מדי צדקה, או פחות מדי, או שנותנים את הצדקה לעניים שאינם ראויים – פתוחה בפניו האפשרות לעבור דירה לקהילה אחרת. באופן הזה מערכת הרווחה נתונה לפיקוח מתמיד של הנותנים. מעבר למדינה אחרת, לעומת זאת, הוא צעד קשה הרבה יותר, ולעיתים קרובות פשוט בלתי אפשרי. מערכת רווחה ממלכתית היא נוקשה וכופה, ואינה מותירה שום שיקול דעת, אחריות או השפעה לנותנים (או למקבלים).

חוקרים ציינו כי החברה היהודית שהתורה מעצבת אינה חברה המבוססת על צדק חברתי ריכוזי, אלא חברת צדקה וחסד. מערכת הרווחה היהודית הייתה מבוססת בעיקר (אם כי לא רק) על נתינה וולונטרית של היחיד והקהילה.<sup>26</sup> הקהילה היהודית הממשית הייתה תמיד מוקד וולונטרי של נדבה, רווחה וחסד. תז"ל למדו מדין "עגלה ערופה" שהקהילה המקומית ובראשה מנהיגיה הזקנים אחראית לדאוג לכל מי שנקלע לסביבתה: "שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזון ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה" (משנה סוטה ט', 1). כך התנהלו קהילות ישראל לדורות עולם.

בשנת תשל"ה (1975) ציין במרירות דניאל אלעזר, מגדולי החוקרים בתחום מדעי המדינה במאה העשרים, שבמשך כל שנות הגלות היטיבו היהודים לשמר את הדגם הקהילתי המבוסס על ברית משתפת, בעוד דווקא במדינת ישראל נזנחה הגישה הזו

לטובת מדינה סמכותנית ריכוזית, השולטת בכל פרט של חיי הציבור, וזאת "עקב הרקע האירופאי של הוגי המדינה ומנהיגיה". "צחוק הגורל הוא", הוסיף, "שהמבנה הקהילתי של הפזורה נותר קרוב למסורת המדינית היהודית יותר מאשר המדינה היהודית החדשה".<sup>27</sup>

\*

כאשר אלכסיס דה-טוקוויל סייר בארה"ב של המאה ה-19, הוא התפעם מהחברה האמריקנית, המבוססת על רבבות קהילות וארגונים וולונטריים. בעקבות התרשמותו כתב בהתפעלות על החשיבות בקיומה של "חברה אזרחית" – התארגנויות קהילתיות הצומחות מלמטה, שלא מתוך כפייה ממשלתית. זוהי בעיניו הדרך היחידה למנוע את הפיכת הדמוקרטיה לשלטון עריצות ממשלתי.<sup>28</sup>

שלא במקרה, מדינות השואפות לפיקוח מרכזי חזק מרסקות בדרך כלל את מוקדי הסמכות שבין המדינה לבין האינדיבידואל – את המשפחות והקהילות. בכל מקום שהשתלטו עליה הקומוניסטים במזרח אירופה לאחר מלחמת העולם השנייה, הם פנו מיד למחויץ ולפרק את כל ההתארגנויות האזרחיות והקהילתיות.<sup>29</sup> בניגוד לזה, יהושע ברמן ציין שתורת ישראל מעודדת נחלות שבטיות ומשפחתיות, כל בית אב בנחלתו המסורתית. ברמן הציע שהתורה רואה במשפחה מעין ביטוח מפני יבולים רעים והידרדרות כלכלית: שכניו של העני, שהם גם בני משפחתו, היו הראשונים לתמוך בו. מעשר עני שקובעת התורה הוא הדוגמה הראשונה שמוכרת לנו של מיסוי למטרה סוציאלית, והוא לא נאסף וחולק בידי בירוקרטיה ממלכתית כלשהי.<sup>30</sup> על דברי ברמן אני מוסיף שמן הסתם במרבית המקרים אדם העניק מעשר זה לשכנו העני, שהוא גם בן משפחתו. התורה אינה מנסה לבנות חברה של אינדיבידואלים מבודדים, אלא חברה של קהילות חזקות, שיש בה שוויון בחובות ולא רק בזכויות.

הייחוד הזה של החברה המקראית, כפי שרמוז בתורה וכפי שהתקיים בפועל בימי השופטים, בולט כאשר משווים אותה למדינה המצרית, כפי שהתעצבה בימי יוסף ומאז ואילך. כל האדמות היו שייכות למלך פרעה, וכל תושבי מצרים היו "עבדים לפרעה". רק לממסד הדתי, לכוהנים, נותרו אדמות משלהם (בראשית מ"ז). ברמן ציין שלפי הנורמה הרווחת במזרח הקדום, רוב רובן של האדמות היו שייכות למלכים ולמקדשים; בניגוד לזה, התורה מניחה, ואפילו מעודדת, בעלות פרטית על קרקעות (דווקא לכוהני ישראל, אנשי הממסד הדתי, אין נחלה משלהם).<sup>31</sup>

בני ישראל חיו כבני חורין, בתוך משפחותיהם, קהילותיהם ושבטיהם. ברור שלא ניתן וגם לא רצוי לשחזר בימינו את המערכת החקלאית-קהילתית המתוארת בתנ"ך. אך עיקרון יסודי אחד כדאי ללמוד ממנה: תמיכה בנוקקים אינה זכות של הנצרכים, אלא חובה של סביבתם. החובה הזו מתפשטת במעגלים מתרחבים והולכים. במעגל הפנימי ביותר נמצאת אחריותו של האדם על עצמו, ומעבר לה – אחריותם של בני משפחתו

ובני קהילתו.

המעבר מתמיכה על ידי הקהילה לתמיכה בידי המדינה אינו רק שאלה של יעילות (שאותה מאמר זה אינו מתיימר לבחון). 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 להתמסגרות. וכך דווקא בבתי ספר עשירים וחזקים, רוב התלמידים מאובחנים כלקויי למידה. באותו אופן, ככל שהמערכת הממשלתית נדיבה יותר, כך היא עלולה לעודד את התפתחות המצוקה. הקצבאות הנדיבות של מערכות הרווחה בעולם המערבי מאז מלחמת העולם השנייה אינן מצליחות לפתור את בעיית העוני, מהסיבה הפשוטה שהן מייצרות תמריצים לעוני. בארצות הברית בשנת 1968, 13 אחוזים מהאזרחים היו עניים. בתריסר השנים הבאות עלו הוצאות הממשלה על רווחה סוציאלית פי ארבעה. בתום התהליך הזה, בשנת 1980, היה שיעור העוני 13 אחוזים.<sup>32</sup>

המחלוקת בין ימין כלכלי לשמאל כלכלי אינה בשאלה אם צריך לעזור לעניים, אלא בשאלה איך צריך לעזור להם: האם האחריות הזו מוטלת באופן בסיסי עלי ועלך, או על הביורוקרטיה של הביטוח הלאומי. גישה יהודית לתחום הכלכלי והחברתי תתבע מאתנו יותר צדקה פרטית, יותר עמותות עזרה, יותר התנדבות; יותר אחריות כלפי בני משפחה ושכנים; יותר עזרה גם במסגרת המוניציפלית, ופחות במסגרת הממשלתית. ככל שהמסגרת המסייעת קטנה יותר, כך יש בה יותר תשומת לב אישית לאופן שבו אפשר לחלץ את הנזקק מן המצר, ופחות נהלים כלליים נוקשים. שהרי מטרתה של כל העזרה הזו צריכה להיות ברורה: לא לקיים את הנזקק בנזקקותו, אלא לסייע לו להיחלץ ממנה.

נכון הוא שרוב אזרחי ישראל אינם שייכים היום לקהילה, ולכן המענה החברתי שהצגתי רלוונטי כלפיהם רק באופן חלקי (הוא רלוונטי אצל רבים, למשל, בכל הנוגע לתמיכה משפחתית). אך צריך לזכור, לאור דבריו של אלעזר, שחסרונן של קהילות אינו רק עובדת טבע, אלא גם הכרעה יסודית של קברניטי המדינה בשנותיה הראשונות. ברור שהמציאות הכלכלית והחברתית של ימינו אינה מאפשרת קיום קהילתי חזק ובלעדי, כפי שנהג בעבר (ויש לזה גם יתרונות). אך הקהילות לא רק התפרקו מעצמן, אלא גם פורקו בכוונת מכוון. מוסדות החינוך, למשל, היו יכולים להיות באחריות הקהילות המקומיות, אך ראשי המדינה העדיפו להכפיף אותם לשליטה הריכוזית של משרד החינוך.

לא נוכל היום לבנות קהילות שתהיה להן העוצמה שהייתה לקהילות ישראל לפני מאות שנים. אך אפשר לשפר מאוד את מצבן הנוכחי של הקהילות. ככל שתינתן 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 – ולא בדרכים המעודדות תלות ונוזקות.

## 1. חופש כלכלי אינו אנוכיות

כאשר נשאל החת"ם סופר שאלה הלכתית-כלכלית מסוימת, הוא לא הסתפק בדיון ההלכתי, והוסיף הערה ערכית חשובה:

וראוי לתקן שלא יעשה אדם כדגי הים, שכל אחד בולע חברו. (שו"ת חתם סופר ח"ה [חו"מ] סימן מד)

מדבריו משתמע שהוא אינו מודאג רק מהתוצאה המעשית, אלא גם מהאווירה החברתית והמוסרית שנוצרת בתוך קהילה מסוימת על ידי תחרות לא מרוסנת. תורת ישראל אינה מסתפקת בדאגה למערכת כלכלית יעילה, וגם לא בדאגה לחלוקה נכונה מבחינה ערכית של המשאבים הכלכליים. בדיוניה של התורה בתחום הכלכלי היא מתחשבת בשיקולים ערכיים גם ברמת הפרט. החת"ם סופר מדגיש שלפי התורה יש לעודד אנשים לפתח תכונות של חמלה ומוסר, ולא תחרותיות דורסנית.

אדם סמית, ההוגה הבכיר של רעיונות השוק החופשי, כתב בגלוי שתורתו הכלכלית מניחה כנתון התנהגות אנושית אנוכית. בפסקה מפורסמת בספרו 'עושר העמים' הוא מציין שאף אחד מאתנו אינו מצפה לקבל את ארוחתו בגין טוב לבם של הקצב, האופה והמוזג, "אלא בגין דאגתם לתועלתם ולצרכיהם הם".

טענתו הגאונית של אדם סמית הייתה שאנשים אנוכיים פועלים בסופו של דבר לתועלת הכלל. כל אחד פועל למען עצמו, אך גם תורם בכך להקצאת משאבים יעילה בחברה כולה. אך האם קו החשיבה הזה אינו מעודד אופי אנוכי, ואפילו אכזרי? היהדות ודאי אינו יכולה להשלים עם עידוד לטיפוח אופי כזה.

כמענה, ראוי לציין שהציטוט הקצר שהבאנו בהחלט אינו ממצה את עמדתו של סמית בשאלה זו, והיא מורכבת יותר ממה שנדמה. מלבד ספרו הכלכלי הנודע, סמית כתב גם ספר חשוב על רגשות מוסריים. כפי שציין אירווינג קריסטול, "סמית לא חשב שהוא יכול לדבר על הכלכלה הטובה ביותר בלי להידרש לאופי של האנשים שהם התוצאה הסופית של התהליך הכלכלי".<sup>33</sup> בעיני סמית, השוק החופשי קשור במידות אופי חיוביות, ובראשן האחריות, החריצות והיוזמה.

מעבר לזה, השאלה החשובה היא איך מתמודדים עם הבעיה שציין החת"ם סופר. התומכים בכלכלה ריכוזית יאמרו שצריך לבנות אחרת את המערכת הכלכלית כולה, כך שכלל לא תאפשר תחרות. אך אנשי השוק החופשי ישיבו שצריך לטפח את המידות הטובות ברמת הפרט. גם אם איש אינו צריך לצפות שיקבל את ארוחתו



בגין טוב לבו של האופה, אפשר בהחלט לצפות מהאופה שינהג מצידו בנדיבות כלפי נזקקים וחלשים.

תורת ישראל אינה יכולה לקבל ניסוחים המקדשים את האנוכיות. ראוי לנזקק לעשות ככל יכולתו כדי לא להזדקק לנדיבותם של הקצב והאופה, ולצד זאת ראוי לאלה לפרוס מבשרם ומלחמם לנזקקים שעשו ככל יכולתם, ועדיין רעבים הם. באופן דומה, לא טוב שהממשלה תמנע ממעסיק לפטר עובד שאינו עושה את עבודתו. אך בהחלט אפשר לצפות מהמעסיק לשקול בעצמו שיקולים מוסריים, ולא רק כלכליים, לפני שהוא קוטע את מקור פרנסתו של אחד מעובדיו.

נוסיף שהגיני התקיף של החת"ם סופר התייחס לאנוכיות דורסנית, המתעלמת ממצוקתו של האחר. אולם הוא לא שלל את עצם האינטרס הפרטי, את רצונו של האדם להיטיב את מצבו הכלכלי. אלו אינם רעים בהכרח בעיני חכמינו. מהרב יהושע פפר למדתי שאפשר אולי לקשור לכך מחלוקת של התנאים הקדמונים:

דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויטיב יהודה בן גרים גבייהו. פתח רבי יהודה ואמר: כמה נאים מעשיהן של אומה זו: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר: כל מה שתקנו – לא תקנו אלא לצורך עצמן, תקנו שווקים – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מכס. (שבת לג ע"ב)

נניח לרגע את השווקים, ונתרכז בגשרים. ודאי גם רבי יהודה ידע שהרומאים תיקנו גשרים כדי ליטול מהם מכס. אך כנראה הדבר לא היה בהכרח רע בעיניו. הם עשו להנאת עצמם, אך בכך היטיבו גם את מצבם של כולם.<sup>34</sup> ייתכן שגם רבי שמעון חלק עליו רק משום שמדובר בכובשים הרומאים. ייתכן שאף הוא היה מאשר מוטיבציה כזו כשלעצמה.<sup>35</sup>

## ז. חופש כלכלי אינו חמדנות

שוק חופשי אינו מנסה בהכרח לתרגם כל דבר לכסף, אינו בהכרח סוגד לרווח, ואינו בהכרח מחנך אנשים להרוויח כמה שיותר ממון, מתוך טירוף חמדני. יש כלכלנים שנסחפים וכותבים בלשון כזו, אך הם עצמם לא מקיימים את דרישתם: בדרך כלל היו הם יכולים להרוויח הרבה יותר בתור אנשי הייטק מאשר בתור פרופסורים לכלכלה. שוק חופשי כשמו כן הוא: חופשי. הוא נותן לכל אחד חופש לבחור האם הוא רוצה להרוויח יותר כסף, או להרוויח טובין אחרים, שלעיתים הם חשובים הרבה יותר, כמו זמן משפחתי ועבודה מעניינת. אני עצמי בחרתי בצמתים רבים של חיי בדרך שמביאה פחות רווחה כלכלית. אני מרוצה מאוד מהבחירות הללו, וחושב שהן עולות בקנה אחד עם השוק החופשי.

הניסיון להציג את הקפיטליזם כמערכת הסוגדת לכסף ואכזרית לבני אדם ניזון מצד אחד מהתבטאויות קיצוניות, לעתים חריגות, של כמה מהוגי השוק החופשי; ומצד שני מסילופים מכוונים של חסידי הסוציאליזם, העטים על התבטאויות כאלו. אנשי השמאל הכלכלי מטשטשים במודע את ההבדל בין עזרה ממשלתית לעניים לבין עזרה לעניים באשר היא; הם מעוותים במודע את הערכת החשיבות של מנגנון המחירים החופשי ומציגים אותה כפולחן הממון.

\*

דומני שאין זה מקרה שמבחינה היסטורית יהודים שגשגו ועודם משגשגים בכל חברה קפיטליסטית. ערכים של יוזמה, חריצות ואחריות אישית וקהילתית צומחים מתוך היהדות המסורתית, ומשמשים כלים רבי עוצמה בעולם השוק הכלכלי החופשי.

תורת ישראל אינה יכולה להזדהות עם חשיבה כלכלית המקדשת את האנוכיות האינדיבידואלית, כעין זו של איין ראנד. גישתה הכלכלית והחברתית של היהדות אינה מדגישה כערך עליון את החירות הכלכלית, אלא את האחריות. היא תובעת מכל אחד מאתנו לא לזנוח את אחריותו לנוקמים הסובבים אותו, ולא להעביר אותה אל מנגנוני הביורוקרטיה הממשלתית.

היהדות יודעת "כי לא יתְדַל אָביוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ" (דברים ט"ו, יא), והרמב"ם לימדנו בהקדמתו לפרק חלק שאפילו בימות המשיח יהיו אביונים. מטרתה של התורה היא שאותו אביון לא יפשוט יד לנדבה, אלא יפשיל שרווליו לעבודה, ובמידת הצורך יושיט יד לעזרה. אסור שהיד המושטת הזו תיוותר ריקה; אך היא מושטת לא כדי לקבל קצבה, אלא כדי לפגוש יד אחות.

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. איין ראנד, <i>כמעין המתגבר</i>, מאנגלית: דניאל אהליאב, תל-אביב: ש' פרידמן, תשנ"ז, עמ' 660.</p> <p>2. איין ראנד, <i>קפיטליזם – האיידאל</i>, מאנגלית: דוד כהן, אשקלון: סלע מאיר, תשע"ז, עמ' 39.</p> <p>3. ראנד, <i>כמעין המתגבר</i>, עמ' 245.</p> <p>4. מילטון פרידמן, <i>קפיטליזם וחירות</i>, מאנגלית: מוזל כהן, ירושלים: שלם, תשס"ב, עמ' 11.</p> <p>5. ידידי ד"ר אמציה סמקאי העיר לי על המקור הבולט במסורתנו שאכן מיישם את ערך החירות גם בהקשר הכלכלי: פועל יכול לחזור בו מחוזה העבודה גם באמצע היום, אם אינו גורם בכך הפסד למעסיק, שהרי בני ישראל עבדי ה' הם, "ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י ע"א). ועדיין, קשה למצוא יישומים תורניים רבים לערך החירות בתחום הכלכלי, ולכן קשה להשעין עליו באופן בלעדי השקפת עולם כלכלית יהודית.</p> <p>6. הרב חיים דוד הלוי, "השלום והשלכותיו", <i>תורה שבעל</i></p> | <p>פה כא.</p> <p>7. בנימין פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה: עקרונות יסוד", בתוך חנוך דגן ובנימין פורת (עורכים), <i>מבקשי צדק</i>, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ו, עמ' 305.</p> <p>8. עדו רכניץ, "חירות כחובה ורשת ביטחון כלכלית", שם, עמ' 612.</p> <p>9. פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית", עמ' 307.</p> <p>10. וראו מאמרו "צרות של עשירים", <i>השילוח</i> 6, תשרי תשע"ח, עמ' 9–11.</p> <p>11. יעקב רוזנברג ואבי וייס, "ריכוזיות במקרקעין, יעילות, עבודות ושנת היובל", בתוך <i>מבקשי צדק</i>, עמ' 563–579.</p> <p>12. פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית", עמ' 310.</p> <p>13. געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן,</p> |
|---|--|

- תקופה זו התקיימה רשת ענפה של ארגוני צדקה, חסד ורווחה קהילתיים (Jonathan Sacks, *The Home We Build Together*, London: Continuum, 2007, p. 128). נשיא ארה"ב רונלד רייגן קרא לפעול לשיקום מסגרות הביניים הקהילתיות שבין היחיד לבין המדינה. למרבה הצער, מדיניותו בפועל לא תמדה הלמה הצהרה זו (M.J. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge Massachusetts, 1996, pp. 312–315).
29. אן אפלבוואם, *מסך הברזל*, מאנגלית: כרמית גיא, תל-אביב: עם עובד, תשע"ד, עמ' 176–177.
30. יהושע ברמן, *נבראו שוויים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה*, מאנגלית: צור ארליך, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2013, עמ' 140, 145, 253–254, 318, 254. הערה 85.
31. שם, עמ' 138.
32. Murray, *Losing Ground*, p. 8.
33. אירווינג קריסטול, *מחשבות על השמרנות החדשה*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2004, עמ' 239. והשוו גם לדבריו של מילטון פרידמן: "בלשון יום-יום תחרות פירושה יריבות אישית, כאשר אדם אחד מנסה לגבור על יריבו המוכר והידוע. בעולם הכלכלי משמעותה של תחרות היא כמעט הפוכה. אין יריבות אישית בשוק תחרותי... עיקרו של השוק התחרותי הוא אופיו הבלתי אישי... כולם מקבלים את המחירים כמחירים שקבע השוק, וכל אדם כשלעצמו אי אפשר שתהיה לו יותר מהשפעה מבוטלת על המחירים" (קפיטליזם וחירות, עמ' 111).
34. עיינו בדברי הפרחי כהונה שם: "שמעתי לפרש בזה דריה"ו ור"ש אויל לשתתייהו דפליגי לעיל בדף כ"ב ע"א דריה"ו ס"ל דבר שאינו מתכוין אסור ור"ש ס"ל דבר שאינו מתכוין מותר דאיהו סובר דהכל הולך אחר הכוונה ולכן כל שאינו מתכוין מותר ה"נ כאן כיון דכל מה שתיקנו לא נתכוונו אלא לצורך עצמן אין ראוי לשבחן על זה אבל ריה"ו ס"ל דאולינן רק אחרי הפעולה מצד עצמה אם היא טובה ולא אחרי הכוונה ולכן כאן משבחן ואומר כמה נאים מעשיהן של אומה זו וכו' דאע"ג דודאי ידע דלצורך עצמן הם עושים עכ"פ ראוי לשבחן כיון דהפעולה מצד עצמה היא נאה וחשובה".
35. כן כתב הגר"א על אתר, שרשב"י התנגד לדברי רבי יהודה משום שאסור לספר בשבחם של רשעים; עיין בספר עבודת המלך, הלכות עבודת כוכבים י', ד. מעניין לציין גם את סימונו של סיפור רבי שמעון בר יוחאי הנחבא במערה: "אמר: הואיל ואיתרחיש ניסא – איזיל אתקין מילתא, דכתיב: ויבא יעקב שלם ואמר רב: שלם בנפשו, שלם בממונו, שלם בתורתו. ויחן את פני העיר, אמר רב: מטבע תיקן להם, ושמואל אמר: שווקים תיקן להם, ורבי יוחנן אמר: מרחצאות תיקן
- ערשטער באנד ז' 207–208. מצוטט במאמר "הקומונה יסוד התורה" – על סוציאליזם יהודי והמקרא, לזכר האחד במאי" בבלוג *אין העברים*.
14. פורת, "ההקיקה החברתית-כלכלית", עמ' 311.
15. שם, עמ' 314.
16. בתלמוד הבבלי נוסח ההספד הוא: "הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו" (ברכות טז ע"ב).
17. Charles Murray, *Losing Ground*, New York: 2015, pp. 205–218.
18. לפי ההלכה, אם המשפחה יכולה לסייע לנוקד, אין לו לבקש תמיכה במעגלים רחבים יותר. השוו לדבריו של הרב אליעזר ולידנברג: "עצם חקיקת חוק לחייב בפרנסת העני את הקרוב קרוב קודם טרם שיפול למעמסה על הציבור, יש לו מקור בהלכה. חז"ל כללו לנו כללא, דכל הנופל אינו נופל לידי גבאי תחילה. אלא קרובין מתגלגלין עמו. וכותב בפירוש הרא"ש: אלא כשהעני אדם מוטל על הקרובים תחלה לפרנסו, עד שיענינו הגבאין, אם אין סיפק ביד הקרובים אז יפרנסוהו. וכן נפסק דעני שיש לו קרובים עשירים שיכולין לפרנסו אין גבאי העיר חייבים לפרנסו" (שו"ת ציץ אליעזר חלק ק סימן לח).
19. ראו פורת, "ההקיקה החברתית-כלכלית", עמ' 303. וביתר הרחבה: אשר מאיר, "מצוות הלואה", שם, עמ' 580–610.
20. פורת, שם, עמ' 301.
21. הרב אהרן ליכטנשטיין, "סעוד תסעוד עמו – השתתפות המקבל בגמילות חסדים", ספר הזיכרון לאברהם שפיגלמן, תל-אביב: תשל"ט, עמ' 81–93.
22. יונתן זקס, *לרפא עולם שבור*, מאנגלית: צור ארליך, ירושלים: מגיד, 2010, עמ' 60.
23. S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* vol. 2, New York: Columbia University Press, 1952, p. 100.
24. עמוס עוז, *באור התכלת העזה*, תל-אביב: ספרית פועלים, 1979, עמ' 33.
25. נחמה ליבוביץ, *עיונים בספר בראשית*, ירושלים: תשמ"ז, עמ' 117.
26. ראו למשל אלעזר וינריב, *דת ומדינה – היבטים פילוסופיים*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2000, עמ' 105.
27. דניאל אלעזר, *עם ועדה*, ירושלים: ראובן מס והמרכז הירושלמי לענייני ציבור ומדינה, תשנ"א, הקדמה, עמ' 19; שם, עמ' 39.
28. ראו למשל אלקסיס דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2008, עמ' 546–550. גם באנגליה הוויקטוריאנית של

ליטול מהן מכס". האם מושתקפת כאן חזרה של רשב"י משיפוטו המחמיר כלפי פעילות לשיפור העולם הזה? ושמא הוא מאשר פעילות כזו דווקא מתוך מוטיבציה אלטרואיסטית?

להם. אמר: איכא מילתא דבעי לתקוני?... " (שבת לג ע"ב). מהם התיקונים שעשה יעקב כשהגיע לשכם? תיקן שווקים ומרחצאות – בדיוק כמו הרומאים! ואף תיקן מטבע, כנגד דברי רשב"י: "תקנו... גשרים –