

מדיניות כלכלית-חברתית באספקלריה של תורה

נריה גוטל

"אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברתי להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלהית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלהית היותר מאירה"¹.
 "חובה מוטלת על המחנך הדתי להראות לחניך את המגמות הדתיות הצפונות במסגרת מדינית ובעצמאות יהודית... משטר חברותי... עם הנלחם בפער החברותי..."².

ר' שלמה-זלמן שרגאי (פולין 1899 – ישראל 1995) ציטט מדברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק (לטביה 1865 – ישראל 1935), אשר קבע כי³:

מבלי לקבוע מהו המשטר החברתי של התורה, יש להניח בוודאות כי בקיום עקבי של כל חוקי התורה בשטח החברתי והכלכלי, ללא ויתורים ופשרות, לא יוכל המשטר של הרכוש להתקיים, כי מצוות התורה ונוסף לזה ה'ועשית הישר והטוב' – שבישראל זהו דין ולא לפני משורת הדין⁴ – מצמצמות כל כך את הבעלות והזכויות של הרכוש עד שקיומו נעשה לבלתי אפשרי וללא כדאי.

בזכרנו שתקופת הראי"ה היא של טרום-מדינה בפועל אך היא "באוור" בכוח, ובידענו מה טיב דעותיו הסוציאליסטיות – "הפועל המזרחי" – של רש"י שרגאי⁵, אין תמה שהסוגיה אכן הטרידה אותו ושהוא מצא לנכון להסתמך על איש הלכה והגות כרב קוק בנדון.

הרקע לצייטוט שהביא ר' שלמה-זלמן שרגאי מדברי הרב מצוי, ככל הנראה, בהנחייתה של תורה בלא מעט ממצוותיה הנוגעות לחברה וכלכלה, כגון: חובת שמיטת הקרקעות המשביתה כמעט לחלוטין את החקלאות אחת לשבע שנים; שמיטת כספי החלואות, המטילה צל משמעותי על הליכי המסחר המוכרים לנו, הנשענים במידה רבה על החלואות ופירעונות⁶, איסור נתינה ונטילה

¹ הראי"ה קוק, **אגרות הראיה**, כרך א', (תשכ"ה), עמ' מה.

² הרב שאול ישראל, **הרבנות והמדינה**, (תשס"א), עמ' 282.

³ רש"י שרגאי, הקיבוציות בראייתנו, **ספר חזון והגשמה**, ירושלים תשט"ז, עמ' קצד. יצוין כי בספר **שבחי הראי"ה**, ירושלים תשל"ט, עמ' רצד, מביא ח' ליפשיץ דברים אלה, כמעט מילה במילה, "מפי רמ"צ נריה, ששמע זאת מפי הרב לפני ועידת הפועל המזרחי, בשנת תרצ"ה". ראו גם צ' ירון, **משנתו של הרב קוק**, (תשמ"ה), עמ' 163; וראו להלן הערה 36.

⁴ לעניין זה ראו מאמרו האנציקלופדי של הראי"ה קוק על אודות "בר מצרא", ערך שנכתב במקורו בעבור אנציקלופדיית "אוצר ישראל" חלק ג (הרב י"ד אייזנשטיין, עורך), עמ' 170-173; לימים שב והודפס, ראו רמ"י צוראל, **אוצרות הראי"ה**, (תשמ"ח), עמ' 873-877.

⁵ לא למותר לציין שלבו של הרצי"ה קוק, בן הראי"ה, נטה גם הוא – ככל הנראה – במידה לא מבוטלת, אחר הפהמ"ז. ראו **להלכות ציבור**, ירושלים תשמ"ז, עמ' יד - כרוז ב, ו, ורקע שם עמ' רג: "... עדיפות הפועהמ"ז כמצוה מן המובחר..."; ר"ש אבינר, **צבי קודש**, (תשס"ה), עמ' 311-312.

⁶ עם זאת נכון להפנות לפרשנות הנצי"ב, **העמק דבר** דברים טו, ב ושם ד, הכורך את שמיטת הכספים עם שמיטת החקלאים את קרקעותיהם, ולא שמיטה כללית של החלואות כולן, דבר העלול להביא להתמוטטות כלכלית של המלווים ולהתעשרות שאין בה צדק של הלווים; וראו גם ראי"ה קוק, **עין איה** שביעית, יד: "אין תכלית השמיטה של

ריבית, המנוגדת גם היא לקידום עסקי, ודאי במתכונת הרווחת בינינו; השבת קרקעות ביובל⁷ וקעקוע יציבות המכר, ולצד זה גם שחרור העבדים; וכן הלאה וכן הלאה מגבלות משמעותיות שהטילה התורה על הליכי מסחר וכלכלה. מסקנתו של הרב קוק, למצער כפי שהיא מתוארת כאן, היא כי יישום ממשי ושלם של הלכות אלה, משמעו בהכרח כי "המשטר של הרכוש" כמות שהוא מוכר לנו היום "לא יוכל להתקיים". מושגי "הבעלות והזכויות של הרכוש" הנוהגים כיום יהיו חייבים להשתנות משמעותית, שכן קיומם "נעשה לבלתי אפשרי וללא כדאי".

אמירות אלה מחייבות בחינה מן היסוד: אכן, מה יחסה של תורה לבעלות פרטית על רכוש ולמשטר חברתי ראוי, מה גם שבסופו של דבר, האמור מעלה – גם אם הוא מצוטט שוב ושוב חדשים לבקרים – מכלל "שמועה" לא יצא. להלן נבקש אפוא לתת דעתנו, ולו גם על קצה המזלג, לסוגיה זו⁸, לאו דווקא בסדר כרונולוגי אלא לפי סידור תימטי.

א. בין 'המגיד מדובנא' ובין ר' יעקב עמדין

העת החדשה, ובעיקר סערות המהפכות החברתיות שנלוו אליה, הביאו אחדים מגדולי ישראל לתת דעתם המפורשת לנדון דידן. מטבע הדברים הם ביססו את תפיסתם על פרשנותם את פסוקי התורה, את פסיקת ההלכה, כמו גם אמרות חז"ל קדומות, ועם זאת לרוב היו הם הראשונים "לאחוז שור בקרניו" ולנקוב מילים מפורשות.

מן הראשונים שעשו זאת היה רבי יעקב קרנץ (תק"א – יז בטבת תקס"ה, 1741 – 19 בדצמבר 1804), הנודע בכינויו "המגיד מדובנא". במסגרת פירושו לחמש מגילות "קול יעקב", כאשר הוא

החוב מניעת הפרעון ונטיית המשקל בענייני הרכוש, שיסוד התורה במשפטיה היא הגבלת הרכוש והעמדת הצדק בקנין כל אחד מבני אדם במה שהוא שלו, אלא שעם הגבלת הקנין צריך שתשפע רוח הנדיבות...".

⁷ על ההיבט הערכי של השמיטה והיובל לידו של הרב קוק, כולל נדון דידן - היחס לרכוש פרטי, ראו ראי"ה קוק, הקדמת **שבת הארץ**, עמ' יז-יח; **אורות**, עמ' מג; **עין איה**, שביעית, יד.

⁸ יודגש כי מדירים אנחנו עיונו מהלכות צדקה עצמן, וזאת הגם שמטבע הדברים ניתן לראות בחלק מהן משאב כזה ואחר המשליך על נדונו. הדרה זו נובעת בעיקר משום ההבחנה שנכון לעשות – ככלל, וגם כפרט בעניינינו – בין מדיניות ציבורית ובין מצווה פרטנית. יסוד הלכת צדקה, במחויבות האישית המוטלת על כל אדם בישראל לסייע ולתמוך בזולתו הנוקק לכך. ראו לשון היחיד שבה פתח הרמב"ם את פרק ז שבהלכות מתנות עניים: "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך. וכל הרואה עני מבקש והעלים עניו ממנו ולא נתן לו צדקה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון". גם אם לא פעם "הקהל" הוא שנושא בעול – ראו שם מעבר ללשון רבים, לצד לשון יחיד, החל מהלכה ג ברמב"ם, שם, ואולם דבר זה נובע מצד היות הקהל קיבוץ של הפרטים המחויבים. עניינו אנחנו, לעומת זאת, ממוקדות בראש וראשונה ועיקר – גם אם לא בלבד – בשאלת המדיניות, זו שהמדינה ונבחריה צריכים להכריע לגביה. עם זאת, ראו רמב"ם שם, ט, א ואילך: "כל עיר שיש בה ישראל חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה...". וראו ראי"ה קוק, **עין איה** ברכות ט, כד, על יתרונות מערכת צדקה הנעשית על ידי "כוחות גדולים ומוסדות יקרים" המתאפשרת כאשר עם ישראל נמצא "במעמד לאומי חזק". או אז, אותו "אגד לאומי" יכול לעשות דברים שהיחיד, ואפילו מיקבץ יחידים, אינם מסוגלים: "היחיד לא יכול בשום אופן לעשות את הדברים הגדולים שהרבים יכולים לפעול... בהיקבץ קשר לאומי, שיוכל לתקן עניינים רבים". בשל כל האמור, הרי לבידולה של המערכת המדינית, נוח שלא לקרותה "צדקה". וראו הרב י' אריאל, 'מדיניות הצדקה החברתית בהלכה', שר"ת **באוהלה של תורה**, (תשס"ט), סימן ד, על חובת הציבור במצות צדקה.

מגיע למגילת אסתר ולעניין הממון שתופס בה משקל לא מבוטל, הוא מוצא לנכון לתת דעתו לענייננו⁹:

דע שלולי תורתנו הקדושה שאסרה לנו הגזל והחימוז, היה ראוי ע"פ משפט השכל להיות כיס אחד לכל אדם יחד ושתהיה יד הכל שוין בכל שפע וברכה בעולם ואין גזל ואין צדקה שייך כלל, כי הלא באמת אין בעלים ואדונים על העולם הזה ומלואו כי אם הקב"ה¹⁰, וכשם שאין במרום שום בעלים ואדנות וממשלה כי אם להשם לבדו, וכן למטה ממדרגתנו כמו הבהמות והחיות שאין עמלם אלא לפיהם ואת היותר יד כולם שוין בו. אבל אנחנו עם בני ישראל להיותנו עם סגולתו ית' חלק לנו את הארץ הטובה ונתן חלק ונחלה לכל שבט, איש לפי פקודיו על פי הגורל, להיות כל אחד אדון ומושל על שלו. לפי שרובי תורתו ית' תלויה בזה, כמו צדקה ומעשרות לקט ושכחה ופאה ואיסור גניבה וגזילה וחמדת ממון זולתו וכדומה, כי אם היתה יד הכל שוה אין חסד ואין צדקה... שהתחלת היושר שבין בני אדם להיות מה שיש לזה – שלו ומה שלזולתו – לזולתו, הכנתו ית' הוא כי הוא החליק לכל אחד חלקו כאילו היה שלו באמת, והכל היה בשביל להגדיל תורה בישראל ולהאדיר.

אמור מעתה: מעומתים כאן זה בניגוד לזה "משפט השכל – תורתנו הקדושה". לו היינו דנים אך ורק לפי "משפט השכל" האנושי, היינו מגבשים תפיסה סוציאליסטית, אולי אף מרקסיסטית-קומוניסטית, הגורסת "כיס אחד לכל אדם יחד ושתהיה יד הכל שוין בכל שפע וברכה בעולם", דבר שהיה מונע מריבות וחיכוכים בין בני האדם. יתרה מזאת, לא רק "השכל" מטה לתפיסה זו אלא גם המציאות שברא בורא עולם. גם מי שמעלינו – המלאכים, גם מי שמתחתינו – חיות ובהמות, גם אצל אלה וגם אצל אלה לא קיימת הבחנה כלכלית, ומדוע מי שביניהם, בני האדם יהיה שונה?

ולא היא! בניגוד לכך יש להסיק כי לא זו דרכה של תורה. עצם העובדה שהתורה כללה הלכות הנובעות מבעלות פרטית של האדם על רכושו, ובוודאי עשתה זאת לכתחילה ולא כדיעבד, הרי – לדידו – הדבר מוכיח בעליל שאכן זה חפצה של תורה ולמשטר כלכלי-חברתי כזה היא שואפת. צא ולמד: וכי איזו משמעות יש לנתינת צדקה אם אין עשיר ואין עני ובעיקר אין בעלות ואדנות לאדם על "שלו"? והוא הדין לתרומות ולמעשרות, לקט שכחה ופאה, משדהו ומיבולו שלו, של החקלאי, שאינו של זולתו? כך בהיבט החיובי וממש כך גם בהיפוכו של דבר, בהיבט השלילי: מה משמעות יש לאיסור גזל ולציווי "לא תחמוד" אם הרכוש כולו משותף ושייך לכולם? מצוות אלה של תורה, עשה ולא תעשה כאחת, מורות בעליל, על כורחך, שצורת המשטר החברתי-כלכלי של תורה גורסת בעלות ואדנות פרטית של האדם על "שלו".

⁹ ר' יעקב [קרנץ] מדובנא, קול יעקב על מגילת אסתר (קול רנה וישועה), ווארשא, כ"ע"ב ד"ה מדרש (פי' משפטים) אמר ר' יאשיה.

¹⁰ ויקרא כה, כג: "כי לי הארץ"; חגי ב, ח: "לי הכסף ולי הזהב"; שמות רבה ל, א: "הקב"ה פותח אוצרות ונותן לבריות מכספו וזהבו שהם שלו..."; ילקוט שמעוני אסתר א, ד: "בהראותו את עשר כבוד מלכותו – 'את עשרו' אין כתיב כאן אלא 'את עשר', אמר הקב"ה אין עושר לבשר ודם אלא שלי הוא, שנאמר 'לי הכסף'...".

המגיד אף מנמק תפיסה זו: "הכל היה בשביל להגדיל תורה ולהאדיר". גם אם מבחינה מוסרית נראה היה ש"כיס אחד" עדיף, ואולם שיוך ממון לכל אחד ואחד יוצר – כאמור – ריבוי מצוות, וכך עדיף ורצוי. מכאן אגב משמע, והדברים כמעט ממש מפורשים, שמשטר "רכושני" זה ראוי ונכון בעבור "בני ישראל, להיותנו עם סגולתו"; לא כן אומות העולם, שלהן עדיף משטר "כיס אחד".

היפוך גמור לתפיסה זו מתבטא אצל בן הדור שקדמו, ר' יעקב עמדין (ט"ו בסיון תנ"ח – ל' בניסן תקל"ו, 4 ביוני 1698 – 19 באפריל 1776). בפירושו לסידור התפילה מסיק ר' יעקב עמדין כי¹¹:

שבחו חז"ל השיתוף בממון, באמרו "שלי שלי ושלך שלך זו מידת סדום" ... לתועלת מורגש לכל בר דעת, כי בזה בלי ספק יתוקן הקיבוץ המדיני.

דבריו אלה מתייחסים לאמור בפרק ה של מסכת אבות "שלי שלי ושלך שלך", ואכן, גם בפירושו למסכת אבות, חוזר ר' יעקב עמדין לתפיסה זו¹²:

שבלי ספק היה דבר מועיל מאוד בתיקון קבוץ המדיני אם היה כיס אחד לכולם, כי אז בטלה קנאה ושנאה מבני אדם. ולכן היו נמצאים בדורות קדמונים כתות פרושים בישראל שכל נכסיהם היו בשותפות, אין לאחד זכות בשום קנין מהקנינים לעצמו יותר מחבריו אלא כולם ניזונים מן האמצע.

כלומר, הגם ש"שלי שלי, שלך שלך" משתמע כמדיניות סבירה בהחלט, ובכל זאת רואה זאת ר' יעקב עמדין כגישה פסולה, למצער לא ראויה. בהסתמך על קביעת המשנה כי הנהגה כזו היא "מידת סדום"¹³, מסיק הרב עמדין שלא זו דרכה של תורה. לכתחילה שיתוף הוא הדבר הנכון והראוי; "הקיבוץ המדיני" חברתי יתוקן רק כך; "כיס אחד לכולם" ימנע קנאה ושנאה שליליים. יתרה מזו: הוא מציין לתקופות היסטוריות שבהן נהגו כך "כתות פרושים" בישראל, "שכל נכסיהם היו בשותפות" – קומונה במיטבה¹⁴.

¹¹ ר' יעקב עמדין, **סידור בית יעקב** – מעמדות, תנד, ע"א.

¹² ר' יעקב עמדין, **לחם שמים**, אבות פרק ה.

¹³ להלן עוד תידון השאלה האומנם זו במדויק מלוא דעת חז"ל.

¹⁴ בהקשר זה ראוי לציין "כתבי התקשרות" בין חבורות אשר קיבלו על עצמן לא רק שותפות כלכלית אלא אפילו שותפות רוחנית. ראו **הקבוץ בהלכה**, ר"ר אויערבך ועוד (עורכים), שעלבים תשמ"ד, עמ' 31-34: "משטר התקשרות של חברת 'אהבת שלום', אשר נכתב ונחתם בירושלים בשנת תקי"ח (1758) על ידי עשרה חברים מישיבת המקובלים 'בית אלי בעיר העתיקה, כולל רבי שלום שרעבי, מהרי"ט אלגאזי, החיד"א ועוד: "... נהי' כולנו אוהבים זה לזה אהבה רבה... ואיש את רעהו נפשו קשורה בנפשו, שנהיה כולנו בנפש אחת רבה תפארת. וכל אחד יעלה על חברו כאילו הוא חלק ממנו ממש, בכל נפש ובכל מאד... ועיקרו של דבר להוכיח כל אחד לחבירו אם ח"ו שמע עליו איזה חטא... יטרח כל אחד ממנו, הן בעודנו בעוה"ב, להציל ולתקן ולהעלות את נפש כל אחד מחברתנו בכל מה שיכול ובכל מיני הטרחה שיכול לעשות כל אחד בעוה"ב... שאם ח"ו יסכימו מן השמים שאחד ממנו יקח את הטוב מחברו... מעכשיו בשביל טובת הנאה שקבלנו כל אחד מחברו להשתתף בצרתו שלא תבוא, נתחייבנו... למחול לו הטוב שהוא לאותו חבר... ושלא נהנה ממנו... כללא דמילתא... מעכשיו נתחברנו ונתקשרנו ונתייחדנו כאיש אחד חברים, בכל מכל כל, לסייע ולעזור ולחזק ולאמץ איש את רעהו לשוב בתשובה ולהוכיחו ולהשתתף בצרתו, בין בעוה"ז ובין בעוה"ב... עוד נתרצינו ונאותנו ונתחייבנו שלא לשבח איש אחד ממנו את חברו, ואפילו שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין... ושלא לקום איש ממנו לחבירו, כאשר אין זר אתנו, מלא קומתו רק הידור בעלמא... באופן שנתנהג כאילו כולנו כאיש אחד...". כן ראו שם עמ' 29, במסגרת תקנות חברה לתורה ועבודה של רבני ירושלים בשנת תרס"ב (משוער), אות ז: "להתקשר בקשר אמיץ כי כל אחד מחוייב להשתדל לתועלת הרעיון בכלל ולעזור את כל אחד בפרט בכל דבר אשר יגיע לכ"א מהחברים מענייני החברה". אגב כך יופנה המעיין לאתר מושב 'אור הגנוז': <http://www.orhaganuz.com/content/view/full/65/1>. הגרים במושב זה מהווים קבוצה המבקשת להלך בעקבות

אמור מעתה: שני הוגים, בתקופה קרובה מאוד זו לזו, ושתי תפיסות מנוגדות בעליל: הראשון – שהוא קצת מאוחר היסטורית – מצדד בבעלות פרטית, בעוד השני – שהוא קצת מוקדם היסטורית – מצדד ומבכר דווקא "כיס אחד".

ב. "שלי שלי שלך שלך... שלי שלך שלך שלי" – פרשנויות מוחלפות

לאמתו של דבר, התייחסות זו למשנת אבות מחייבת חידוד והבהרה. לא מדויק לומר שחז"ל קבעו חד-משמעית שהאומר "שלי שלי שלך שלך שלך זו מידת סדום", שכן לא זו בדיוק לשון המשנה, אלא זו¹⁵:

ארבע מידות באדם: האומר שלי שלי ושלך שלך, זו מידה בינונית, ויש אומרים זו מידת סדום; שלי שלך ושלך שלי, עם הארץ; שלי שלך ושלך שלך, חסיד. שלי שלי ושלך שלי, רשע¹⁶.

אמור מעתה: לא קבעה המשנה נחרצות ש"שלי שלי ושלך שלך" זו מידת סדום אלא הביאה בנדון – למיצער לכאורה, כפי שיבואר להלן – מחלוקת בין שתי דעות; יש שאמנם סבר כך אך יש שחלק וסבר שזו מידה לגיטימית בעליל, גם אם לא מידה מהודרת: "מידה בינונית". יכולים היינו לתלות את מחלוקת ההוגים הנ"ל אף במחלוקת תנאים זו, כאשר הגישה המצדדת ב"כיס אחד" תראה ב"שלי שלי ושלך שלך" מידת סדום, בעוד שהגישה המצדדת בבעלות אדם על נכסיו ורכושו תראה בכך "מידה בינונית". או אז יתברר שסדנא דארעא חד הוא, ומה שהיה הוא שהוה, וכנראה גם יהיה, ומחלוקת זו אינה חדלה מלנסר בחלל העולם.

יתרה מזו, לדידו של ר' שמואל די אוזידא – מדרש שמואל אבות שם, על אתר – כלל לא בשתי דעות חלוקות עסקין אלא בשתי מציאויות נבדלות, בשני אישים שונים:

שתי הסברות צדקו יחדיו והכל כפי כוונת האומר. כי אם מה שאומר שלך שלך הוא לכוונה טובה, שלא ליהנות משום אדם כי שונא מתנות יחיה, אם יאמר שלי שלי כי זאת היא מידה רעה, הרי יש לו כנגדה מידה טובה שאומר שלך שלך, באופן כי מידה זו חציה ממידת החסיד וחציה ממידת הרשע ובא זה ותיקן את זה... מידה בינונית. אמנם אם כוונת זה האיש עיקרה לחוס על ממונו, כי הוא כילי וכליו רעים, ועיקר כוונתו הוא לומר שלי שלי וגם היה רוצה ליהנות הוא מחברו אלמלא שהוא בוש מהבריות כי יאמרו לו שאם הוא אינו רוצה להיותו מהנה לאחרים איך הוא רוצה ליהנות מאחרים, ולכן כדי

משנתו הרחנית של האדמו"ר רי"ל אשלג, בעל ה'סולם', ואכן לחלק את המשאבים הכלכליים כולם בין כל החברים השותפים.

¹⁵ משנה, אבות ה, א.

¹⁶ הדגיש ר' שמואל די אוזידא, מדרש שמואל על אתר, כי "בכאן לא דיבר ממידת הצדקה... שאם מידה זו היתה בענין הצדקה זה רשע גמור מתקרי שביטל מצות עשה מן התורה... אלא בוודאי ענין מידה זו היא בהנהגת אדם עם חברו..."; וראו עוד לעיל, הערה 8, בהבחנת צדקה מנדון דידן.

שיתקיים מאמרו הראשון שאומר שלי שלי על כן בוחר ואומר וגם שלך יהיה שלך, ולכן היא מידת סדום, ובזה אפשר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

לדידה של פרשנות זו, המשנה שלפנינו כלל לא מכילה דעה הרואה "מידת סדום" במדיניות כיס אחד. רק כאשר מדובר באיש רע מעללים, זה שזומם ומתאוה לרכוש זולתו, רק אז נכון לומר על אדם כזה שהוא "סדומי". לא כן אדם הגון השומר על רכושו מחד גיסא ונשמר מרכוש זולתו מאידך גיסא, שהנהגתו ודאי ראויה ואין להטיח בו ביקורת.

הוא הדין – כמעט – בנוגע לאמרת ההמשך של אותה משנה "שלי שלך ושלך שלי עם הארץ". ניתוח ראשוני, אולי גם פשטני, של האמרה היה רואה מן הסתם ב"עם הארץ" זה דמות שלילית, וממילא רואה בה ביקורת חדה על שיטת "שלי שלך שלי", היינו – לכאורה – ביקורת על שיטת "כיס אחד". אם כך הדבר, אזי לכאורה מכאן ראיה לשלילת מדיניות קיבוצית-משתפת הרואה בעין טובה וחיובית איגום המשאבים לכולם וביטול הבעלות הפרטית.

ואולם, לצד פרשנות זו, קיימת פרשנות מנוגדת בתכלית, כזו הרואה דווקא ברכה גדולה ומשמעותית במדיניות "שלי שלך שלי", מדיניות "כיס אחד", ולדידה למצער במקרה זה, "עם הארץ" הוא כינוי לשבח¹⁷:

כלומר... כאילו הם שותפים נותנים זה לזה ומקבלים דין מן דין מבלי הקפדה כלל, הרי זה נקרא עם הארץ, ר"ל שהוא טוב ליישוב הארץ מפני שיש בו מעלות המידות שתטיב בהם חברתו עם זולתו, כי עיקר היישוב הוא להיעזר זה מזה ושלא להקפיד זה על זה רק שלי שלך ושלך שלי.

ואפשר עוד לומר שקרא אותו עם הארץ לגנאי ולא לשבח, וזה כי אם האדם עינו רעה בשל אחרים וחושב כי ממון חברו רב ועצום מממונו ורוצה להחליף ממון חברו בממונו ואומר לחברו בוא ונחליף מעותינו, שלי יהיה שלך ושלך יהיה שלי, הרי זה עם הארץ גמור וסכל.

ר' שמואל די אוזידא, מדרש שמואל, אבות, שם

אם כן, שתי הפרשנויות חלוקות קוטבית זו עם זו. בעוד שהראשונה רואה ב"עם הארץ" דמות משובחת, "טוב ליישוב הארץ", הרי השנייה רואה בכינוי זה "גנאי ולא שבח". בעוד הראשונה סבורה כי "כי עיקר היישוב הוא להיעזר זה מזה ושלא להקפיד זה על זה" ולכך בדיוק כיוון אדם זה, הרי השנייה סבורה כי מדובר באדם חמדן המעוניין – לאמתו של דבר – להשתלט על רכוש זולתו. עם זאת, דומה כי בנוגע לשאלה המהותית של היחס הנאות לשיתופיות, אין ביניהן חילוקי דעות ושתיהן מצדדות בה.

ג. חטא דור הפלגה – חטא האחוה והשיתוף המדיני?

¹⁷ בפרשנות זו יש חידוש לא מבוטל, שכן גם אם נכון הוא שבלשון המקרא "עם הארץ" משמש פעמים הרבה לכינוי שבח, ולכל הפחות כינוי סתמי שאינו מגונה, הרי לעומת זאת רובו ככולו של שימושה של לשון חכמים בכינוי זה מבטא גנאי ושלילה מובהקים, ולעתים אף קיצוניים, והרי בנדון דידן בלשון חכמים עסקינן!

ההוגים שזכרו לעיל לא היו הראשונים שעסקו בכך. כמה מפרשני המקרא אף הם נתנו דעתם לסוגיה, ולא אחת – ולא במפתיע – סביב פרשיית דור הפלגה, שהציפה גם היא אמירות שונות בנדון. תמצית הפרשייה, הנוגעת לענייננו¹⁸:

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים... ויאמרו הבה נבנה לנו עיר... ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ... ויאמר ד' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ד' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר... ומשם הפיצם ד' על פני כל הארץ.

פרשייה זו הטרידה פרשנים לא מעטים והוגים רבים: מה פסול מצא הקב"ה באיחודם-ריכוזם למקשה אחת; מה פסול ראו הם בכך שמי מהחבורה יפרוש למקום אחר. כאמור, קולמוסים רבים נשתברו על פרשנות הפרשייה, ואיש איש לפי דרכו ראה בכך מסר לבני דורו ולחולאי תקופתו¹⁹. שניים מהם, הנוגעים לענייננו, יצוינו להלן: אברבנאל ונצי"ב. עוד קודם לכן יצוינו דברי פרשן המדרש ר' יששכר בער כ"ץ (המאה ה-16), בעל מתנות כהונה, אשר על מה שנאמר במדרש בראשית רבה (לח) על אתר: "ודברים אחדים, מה שביד זה ביד זה, ומה שביד זה ביד זה", העיר שכוונת "אחודים – אחוזים יחד בשותפות אחת וכיס אחד לכולם", היינו כענייננו: מגמתם הראשונית הייתה מדיניות חברתית-כלכלית של "כיס אחד לכולם".

בהקשר זה מבאר ר"י אברבנאל את הבעייתיות שבהתנהלות דור הפלגה:

הם היו קודם לזה גוי אחד בארץ באחדות טבעי, מצד היות שפה אחת ומנהג אחד טבעי לכולם, ולא נחה דעתם בם ובקשו לעשות חברה ואחדות מלכותי, בקיבוץ המדינה ודברים מלאכותיים – שולל מהם האחדות הטבעי שהיה להם מקודם.

אברבנאל מבחין אפוא בין שתי רמות, שני סוגים, של איחוד לאומי: אחדות טבעי – אחדות מלאכותי. יצירת האנושות כולה מאב אחד, היות האנושות כולה דוברת שפה אחת, היותה נוהגת "מנהג אחד לכולם", אלה היו תשתית האחדות הטבעית. אם בכך היו מסתפקים, היה זה מצב ראוי ונכון. ואולם "לא נחה דעתם ובקשו לעשות חברה ואחדות מלאכותי", או אז האפילה האחדות המלאכותית על האחדות הטבעית והיא שהייתה לרועץ.

ומה עניינה של אותה אחדות מלאכותית, ומה כל כך רע בה?

דבר זה למדנו, לימים, מביאור הנצי"ב – העמק דבר (על אתר): בעוד שהאחוה הטבעית היא כללית, כזו שאינה מבחינה בין אדם לאדם ובין קבוצה לקבוצה, הרי לעומת זאת האחוה המלאכותית, האחוה הממוסדת, אינה דואגת אלא לאנ"ש, לחבריה, לקבוצה, לכת, למפלגה,

¹⁸ בראשית יא, א-ח.

¹⁹ קשה להתעלם מה"צייטגייסט" – Zeitgeist, רוח הזמן, בגרמנית – בסוגיה זו, כאשר פרשנויות שונות הן בבואה מובהקת של דור הפרשן והמתרחש במרחבו: אברבנאל, הנצי"ב, הרב הירש, ועוד, כמובן לא רק בנדון דידן אך בהחלט ובבולטות בנדוננו.

והיא מתנכרת לכלל²⁰. אם כן זו הייתה בעיית דור הפלגה, שאמנם שאפה ל"כיס אחד", אך כיס אחד סקטוריאלי!

זאת ועוד; הנצי"ב ממשיך ונותן דעתו לחשש שלהם מפני הפיזור:

'פן נפוץ על פני כל הארץ': יש להבין מה חששו שלא יצאו כמה לארץ אחרת? ... באשר אין דעות בני אדם שוות, חששו שלא יצאו בני אדם מדעה זו ויהיו במחשבה אחרת, על כן היו משגיחים שלא יצא איש מישוב שלהם... החליטו להרוג את מי שלא יחשוב כדעתם.

לשון אחר: משטרת מחשבות²¹. כל עוד הכול נמצאים יחד, ובוודאי כל עוד "הכיס" הוא "אחד", הרי ניתן לשלוט לא רק באדם אלא גם בחשיבה, וכל מי שלא "ייתיישר" לכיוון העמדה והדעה השליטה, אחריתו מי ישורנה. ברם אם וכאשר החברה תתפזר ותתרחק וכבר לא תהא קיימת שליטה מרכזית, הרי קיים חשש שתתפתח – רחמנא לצלן – חשיבה עצמאית, וזאת לא יעלה על הדעת. "החליטו להרוג את מי שלא יחשוב כדעתם".

פסע דקיק מבדיל אפוא בין "כיס אחד" כלכלי-חברתי ובין קיומה של דעה אחת מונוליתית. אחדות מבורכת רק כאשר היא טבעית ובאמת כללית, ואולם הברכה נהפכת לקללה שעה שהאחדות היא מלאכותית וממילא סקטוריאלית, כיתתית.

דומה כי שני פרשנים-הוגים אלה אינם שוללים על הסף "כיס אחד", ואולם – כמי שראו תופעות קשות נגד עיניהם, בהקשרים הנושקים לכך – מבינים וטוענים שניהם כי סיסמת "כיס אחד" עלולה להיות לרועץ ויש להיזהר ולהישמר מיישומה הלא נכון, כפי שאכן קרה לא אחת בהיסטוריה.

ד. מקורה התורני של ההתאגדות הקואופרטיבית

צידוד מעניין בסוג מסוים של קולקטיביזציה, גם אם מינורית יחסית, מתבטא בתשובה הלכתית חשובה ומעניינת אשר הותיר אחריו רבי משה סופר (שרייבר) (פרנקפורט, ז בתשרי תקכ"ג – ברטיסלאבה, כה בתשרי ת"ר; 14 בספטמבר 1762 – 3 באוקטובר 1839), מחבר השו"ת חתם סופר (ועוד). המדובר הוא בהתאגדות קואופרטיבית של סוחרים, התאגדות שהוכתבה על ידי השלטונות, ואשר הציבה סימני שאלה לא רק מעשיים אלא גם מהותיים ועקרוניים.

תשובה זו, אף היא תולדה ישירה של אירועי הזמן והמרחב וכדי להבינה כדבעי עלינו להקדים ולתאר, ולו גם בקצרה, את ראשית היוולדה של 'התנועה הקואופרטיבית', ובעיקר את תולדות

²⁰ ראו גם מה שכתב הראי"ה קוק, **עולת ראייה** כרך א' עמ' רנו: "... האחדות שבאה... למטרת אהבת כל יחיד לעצמו, היא אחדות מקרית... ואין סופה להתקיים כי אין לה מרכז אמת... אבל האחדות שבאה מצד ההכרה בערך התכלית העליון... יסודתה באהבת הכלל באמת וסופה להתקיים...".

²¹ יעוין גם בדבריו של רש"י הירש, בפירושו לתורה, על אתר – בראשית יא, ד-ו. כחכם שהקדים את זמנו, מתאר הרש"י באופן מופתי את מה שקרה לא הרבה שנים אחריו ממש במקום מגוריו!

מייסדה, רוברט אוואן (Owen Robert, 14 במאי 1771- 17 בנובמבר 1858), דמות שנשכחה במידה רבה, הגם שוודאי ראויה למחוות הבלטה²².

אוואן הוא הוגה דעות אנגלי, סוציאליסט, פילנטרופ, רפורמטור, בעל מודעות ואחריות חברתית מפותחת מעבר לתקופתו, אשר דחה מהפכה אלימה כדרך לשינוי. אוואן הטיף נגד המבנה התחרותי המופרז של החברה האנושית ובעד שיתוף פעולה וחלוקת משאבים כדרך לשיפור חייו של כל אדם. בגיל עשר החל אוואן לעבוד בחנות בדים. ב-1788 עבר לעיר מנצ'סטר שם פתח מפעל תעשייתי. לאחר נישואיו עבר אוואן לניו לארק שבסקוטלנד, זאת כדי לנהל את המפעל של חותנו.

אוואן חי בעיצומה של המהפכה התעשייתית וצפה בעוני הגדול ובניצולם של הפועלים. דבר זה הוביל אותו לפעול למען תיקון החברה. אוואן חשב שחברה ללא פשע, עוני ומצוקה תתקיים רק אם התעשיינים יעלו את שכר הפועלים, יקצרו את שעות העבודה וימנעו את העסקת הילדים. בבית החרושת בניו לארק החל אוואן להגשים את רעיונותיו הסוציאליסטיים. הוא הפחית את שעות העבודה של הפועלים, פעל לשיפור תנאי השיכון שלהם ודאג שפועל שחלה יקבל שכר בעת מחלתו ולא יפוטר באופן מידי. בנוסף, אוואן שיתף את הפועלים ברווחי המפעל. אוואן אסר על עבודת ילדים קטנים שהייתה נפוצה בתקופה זו בבריטניה והגביל את העובדים לגילאי עשר ומעלה. הוא פעל להשכלת הפועלים וילדיהם, הקים גן ילדים, וחייב את ההורים לשלוח את ילדיהם לבתי הספר. בבית החרושת בניו לארק הוא פתח בית ספר ששימש את הילדים הצעירים ובשעות הערב את הבוגרים העובדים שלמדו.

בשנות השפל של הכלכלה והאבטלה בעקבות מלחמות נפוליאון, התאמץ אוואן להפיץ את דעותיו רבים. הוא קרא לפרלמנט הבריטי לצמצם את שעות עבודתם של הילדים, הציע תכנית כלל ארצית להקל את מכת האבטלה ותבע רפורמות מרחיקות לכת בחינוך. מאחר שלא נתקל בהתלהבות מצד האנשים שניסה לשכנעם, עקר אוואן לניו הארמני במדינת אינדיאנה שבארה"ב וייסד שם קהילה קטנה בה ניסה להנהיג שיתוף פעולה של הפרטים לטובת הכלל. ניסיון זה נכשל ובשנת 1829 הוא חזר לאנגליה ונטל חלק בתנועת פועלים, פעילות שהולכה בסופו של דבר לייסודם של האיגודים המקצועיים הגדולים. ברחבי אנגליה היו פועלים שכינו עצמם "אואניסטים", הם למדו את כתביו וערכו ניסויים בקואופרציה. הם הוסיפו לנהוג לפי רעיונותיו גם אחרי שבשנת 1834 התמוטטה תנועת האיגודים המקצועיים נוכח התנגדותם של המעסיקים. בסופו של דבר הייתה עיקר השפעתו של רוברט אוואן על התנועה הקואופרטיבית, וכאשר נפטר כבר הייתה תנועה זו מבוססת היטב. אף על פי שרוברט אוואן לא הצליח בתקופתו ליצור בעולם מציאות חדשה, הוא הניח את היסודות שעליהם בנו הדורות הבאים את תנועת הסוציאליזם.

²² עיקרי הדברים שלהלן, על אודות רוברט אוואן, שאובים מאתר ויקיפדיה, http://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A8%D7%95%D7%91%D7%A8%D7%98_%D7%90%D7%95%D7%90%D7%9F

כאמור, אחד מנדבכי היסוד במשנתו וביישומה הוא ההתאגדות הקואופרטיבית, תפיסה שחלחלה ותפסה משקל לא רק בבריטניה. התאגדות קואופרטיבית זו היא תשתית ובסיס נדון דידן – תשובת ה'חתם סופר'.

תשובת ה'חתם סופר' פותחת ב"העתק מהשאלה טענות ראובן", אשר זו לשונה²³:

(א) הנה זה חמשים שנה אשר אני קבעתי דירתי פה עיר טאקאי והייתי מפרנס את עצמי על ידי סרסרות היינות שכל הסוחרים אשר באו ממרחקים או מקרובים הן יהודים או ערלים כולם היו באים אצלי ואני הלכתי עמהם למרתפים כנהוג וזה הי' פרנסתי מימים כבירים, אך ברבות השנים קם שמעון מעיר אחרת אשר הוא יושב באם הדרך ולקח הסוחרים לו לעצמו בפיתוים וקפח פרנסתי והרע לי למאוד וכראותי כי אין מזור לי הוכרתי לעשות שותפות עמו כמו עשר שנים... ואני לא יכולתי ללחום נגדו מטעם הידוע ששרי המדינה שלנו הי' גם זאת בפקודתם שלא יהיו יהודים סרסורים בשום אופן שבעולם ובלאו הכי לא רציתי זלזולת דבי דינא על כי מעולם דרכי להיות שקט ושאנן.

(ב) אבל כעת בעת הבציר בא פקודה משרי המדינה דקומידאט זעמפלין שבכל עיר ועיר אשר יהיו נמצאי' שם יינות למכור יהי' מותר ע"י סרסורים ישראלים רק באופן שיהיו נבררי' ע"י דעפאטאציאן מכל עיר ועיר וגם על פי שבועה חמורה בנקיטת חפנן שלא יהי' רמאות בשום אופן וגם הקומידאט שלנו נתנו קצבה כמה ישלמו להסרסורין מכל חביות ולא יעבור וגם זאת הי' פקודתם שיהי' להסרסורים פראטאקאל לכתוב בתוכם כמה חביות נמכרו ובכל שבוע ושבוע יחשבו הסרסורים בינם לבין עצמם כמה הי' השכירות שלהם ויחלקו שוה בשוה חלק כחלק... וכך היא הבעפעהל שהכל חד כי שרי המדינה שלנו אינם מצווים להסוחר אצל מי ילך ויתאכסן אצלו רק כולם יהיו בחבורה א' ויחלקו שוה בשוה ולא יעבור כתי' בעונש חמור ומילתא דעבידא לאגלוי' לא משקרי אינשי.

(ג) והנה אנחנו ג' אנשים נבררו פה עיר טאקיי ע"פ דטפאטאציאן וקבלנו עלינו הפקודה בשבועה בנקיטת חפנן לאשר ולקיים כל מה שכתוב בפקודת הקומידאט הנ"ל, והנה מעת הבציר הנ"ל עד היום לא נתנו לי חלקי המגיע לי משני שותפים שלי... אשר מגיע לחלקי לערך סך מאה וחמישים פלוריניס אשר זכיתי מדינא דמלכותא דינא כמבואר בש"ס ובפוסקים, והם אומרים שאיזה ב"ד טועה אמר להם שהוא כנגד דין תורתנו הקדושה באומרם שהם עוסקים בעצמם בעסק הזה, ואמרתי להם מה אוכל לעשות אם אתם עומדים על הפרק וחוטפים את חלקי אשר אני זכיתי מתורת דדינא דמלכותא דינא. וגם בכל עיר ועיר אשר הגיע שמה הפקודה מהקומידאט ירום הודה עד הנה המה מתנהגי' ככל הפונקטין אשר נכתב ונחתם ע"פ שרי המדינה דקומידאט שלנו.

תמצית הסיפור והטענות: מדובר במתווך יינות אשר דרכו הייתה לקשר בין סוחרים ובין ייננים. תחילה, במשך שנים רבות, הכול התנהל על מי מנוחות והלה השתכר למישרין. או-אז קם לו

²³ שו"ת חתם סופר, חושן משפט, חלק ה, סימן מד.

מתחרה אשר מיקם עצמו בצומת דרכים משמעותי ובכך צמצם, אפילו כמעט חיסל, את יכולת השתכרות המתווך הנ"ל. המתווך הנ"ל נאלץ אפוא לעשות שותפות עם המתחרה, הן משום הכורח הכלכלי והן משום אופיו הנוח, שאינו איש ריב ומדון. לאחר מכן יצאה הוראה שלטונית, רגולטורית, אשר הסדירה הליכי מסחר וקבעה את כמות מתווכי היינות, את מחיר התיווך, את התאגדותם לקופה אחת, את חיובם לכתוב פרוטוקול מסודר לוודא הגינות בחלוקת הרווחים וכו' וכו' – "כולם יהיו בחבורה א' ויחלקו שווה בשווה". דא עקא, שניים מבין שלושת המאוגדים החליטו לחלק את הרווחים רק ביניהם, תוך שהם מקפחים את המתווך הנ"ל ולא נותנים לו חלקו, סך 150 פלורנינים. טענתם כפולה: ראשית, כל תקנת הקואופרציה היא "נגד דין תורתנו הקדושה"; שנית, הלה כלל לא עבד ולכן אינו זכאי לתמורה. כנגדם טוען אותו מתווך שרק "בית דין טועה" יכול לטעון שההתאגדות מנוגדת להלכה, מה גם שדינא דמלכותא דינא; ובאשר לטענה שהוא לא עבד, הרי הוא מבהיר שמאוד רצה לעבוד ואולם לא מאפשרים לו – "אתם עומדים על הפרק וחוטפים את חלקי".

השאלה הופנתה כאמור אל בעל ה'חתם סופר' והוא נכנס בעובייה של קורה בשקלא וטריא מסועף אשר חלקו הניכר אינו מענייננו. הנוגע לענייננו היא התייחסותו הממוקדת של ה'חתם סופר' בשאלת מעמדה ההלכתי של ההתאגדות. לעניין זה הוא מבהיר כי לא זו בלבד שהתאגדות כזו תקפה לפי שתוקנה על ידי רשויות מוסמכות – דינא דמלכותא דינא, אלא שלדידו התאגדות כזו היא לכתחילה, היא היא דרכה הלכתחילאית של תורה, וככל שניתן ראוי דווקא להלך במתכונת זו!

... נעייל להא דידן דלא מיבעי' דהתיקון שתיקנו שרי הקומיזאט שאינינו נגד דין תורה אלא כתורה עשו ואילו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן הא דלא יתרבו הסרסורים יותר ממה שראוי לפי העיר והמסחר כדי שיכולים להתפרנס ולא יפסקו חיותא זה לזה, וכן הוא בכל מדינות מלכותו שיש מספר ומפקד לכל מיני אומני' כמה יהי' בעיר מאותו אומני' ולא יפסידו זה על זה ומכ"ש בסרסרי' שתקנה הוא בכל העירי' גדולות שהם מושבעי' מהמלכות ושזולתם אסורי' לסרסר ושיש להם מספר ידוע. ומצינו כיוצא בזה בפ"ק דב"ב בהני טבחי ובש"ע ח"מ ס"י רל"א וה"ה כל תקנות שתיקנו ביניהם דלא למיפסק חיותא וכתב לי' במהרי"ק ומייתי לי' ג"כ מהרשד"ם סי' ת"ז אע"ג דמן הדין כל השייך בכרגא דהאי מלכות אין כח ביד בני העיר לאסור עליהם משא ומתן באותה העיר מ"מ אם ראו בני העיר דפסקו חיותא טובא מותר להם להשתדל אצל השר לאסור עליהם גם שהוא שלא מן הדין ע"ש וה"ה ומכ"ש הכא.

והנה בהני טבחי דב"ב ונחתומין דבתוספתא... התם לא מצינו כיוצא בו בתורה שיהי' זה עובד ביומו ואידך שובת על כרחו וימות ברעב ואפ"ה כיון דעבדי בהדדי מסייען על קיצתן בהסכמת חבר עיר וה"ה דינא דמלכותא דעדיף לענין זה מכ"ש ק"ו שתיקנו שיהי' כל האומני' שותפי' זה על זה ושכל מה שירויחו יפול לאמצע שהוא כיוצא בו בתורתנו הקדושה דכתי' בפ' צו לכהן המקריב לו יהי',²⁴ דפשטי' דקרא משמע דכל הקרבנות

²⁴ לא מדובר בציטוט – ראו להלן – אלא לתמצות עיקר עניינו של הפסוק.

שיש בהם יגיעה ועבודה רבה יהי' לכהן המקריב ואינך לא יטלו חלק בזה, ואך מנחה חריבה שאין בה עבודה ויגיעה יהי' לכל בני אהרן איש כאחיו. ואך אין הדין כמשמעו' הקרא אלא קבלה עפ"י חז"ל כל כהן שראוי להקריב לאפוקי כהן טמא אלא כל שראוי להקריב באותו משמר יתחלקו להם בשוה כל קרבנות היום אעפ"י שזה יגע וזה נח במרגוע. וכ' הרמב"ן בחומש שזהו משום תקנת ושלום בהמ"ק והכהנים ע"ש, ודוד המלך עליו השלום תיקן כחלק היורד למלחמה וכחלק היושב על הכלים יחדיו יחלוקו, ועפירש"י פ' לך בפקוד וענר אשכל וממרא הם יקחו חלקם שכבר הי' כן בימי אאע"ה אלא נ"ל דא"א ע"ה שאני שכל יוצאי מלחמה הי' עבדיו מקנת כספו והי' הכל של אברהם עצמו והתנדב משלו נתן לענר אשכל וממרא חלקם כמו שיצאו למלחמה אבל אי הי' יוצאי מלחמה גברי אחריני ולא עבדיו לא הי' כח באברהם ליטול חלקם ויגיע כפם ליתן ליושבי על הכלים אך כיון שהי' הכל שלו וויתר משלו ליושבי כלים, ואמנם דהע"ה הי' מלך ודינו דין מה שהוא תיקן מדינה וצורך מלחמה למד מויתור של אברהם אבינו עליו השלום ועשאו חק קבוע ומכ"ש שכבר תיקן הקב"ה כן בבהמ"ק, ומכ"ש בנידון שלפנינו שגם הם עצמם קבלו את ראובן ביניהם על תנאי זה שכל פעולתם יפול אל השותפות ולחד דיעה ברמ"א... דאיכא נמי המלכו' דכ"ע מודים דקנין אינם צריכים.

אמור מעתה, תחילה מבהיר החתם סופר שתקנה מעין זו בהחלט מצויה בסמכות הרשויות – הן משום 'דינא דמלכותא דינא' והן משום התניית האומנים, שקבילה. יתרה מזו, מוסיף החתם סופר, אם רואים בני העיר שריבוי-יתר של בעלי מקצוע מסוים גורם לפשיטת רגל של בעלי המקצוע, הרי שבעלי המקצוע רשאים אפילו "להשתדל אצל השר" הנכרי, שיבלום מגמה בעייתית זו, וזאת "שהוא שלא מן הדין".

זאת ועוד, משלוש סוגיות מוכיח החתם סופר שהתאגדות קואופרטיבית היא דרכה הלכתחילאית של תורה, וכי מדובר במדיניות חברתית-כלכלית בהחלט ראויה ורצויה. נכון הוא שסוגיית התניית האומנים אינה מגיעה לכלל התאגדות קואופרטיבית וודאי שאינה מכתיבה חלוקת רווחים למי שלמעשה לא עבד, ועם זאת סוגיות אחרות מורות שהתאגדות זו בהחלט תואמת רוחה של תורה.

הכיצד?

בעניין חלוקת "שכר" המנחות מצאנו שנאמר בתורה כי מחד גיסא "כחטאת כאשם תורה אחת להם, הכהן אשר יכפר בו לו יהיה. והכהן המקריב את עלת איש, עור העלה אשר הקריב לכהן לו יהיה"²⁵, ומאידך גיסא "וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה, לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו"²⁶. מה בין זה לזה? מדוע בראשון רק הכהן המקריב הוא שזוכה ולעומת זאת בשני מתקיימת חלוקה לכולם? לפי פשוטו של מקרא ניתן היה להבחין בין עבודה מאומצת וקשה ובין עבודה שקלה הרבה יותר. הראשון מדבר על מנחות אפויות, "קשות" – מאפה תנור, מרחשת ומחבת – שהן מלאכות מאומצות ולא קלות, ולכן שכרן בצדן רק לכהן המקריב; השני מדבר על הקרבת מנחות הסולת –

²⁵ ויקרא ז, ז-ח.

²⁶ ויקרא שם, י.

נדבה, ביכורים, חוטא וסוטה, שכולן "בלולות" או "חרבות" – מלאכות שנעשות על נקלה ואינן מחייבות מאמץ²⁷, ולכן השכר שבגינן יחולק לכולם.

כך היה ניתן לומר לכאורה, ואולם לא כך התפרשו הדברים לחז"ל. לדידם (תורת כהנים, על אתר)²⁸, הכול – כולל גם פרי העבודה הקשה והמאומצת – מתחלק שווה בשווה בין כולם (ובלבד שמדובר במי ש"ראוי" להקרבה, היינו לא "כהן טמא"). גם אותו כוהן שביום מסוים כלל לא עבד, גם הוא יקבל חלקו השוויוני, "אעפ"י שזה יגע וזה נח במרגוע"²⁹. טעמו של דבר – לפי הרמב"ן – "שזהו משום תקנת ושלום בהמ"ק והכהנים"³⁰. כך גם הייתה הנהגת דויד, בחלוקת שלל מלחמה: "כחלק היורד למלחמה וכחלק הישב על הכלים יחדו יחלקו" (שמואל א' ל, כד), הנהגה שאותה למה דויד מאברהם אבינו (רש"י בראשית יד, כד)³¹.

סוף דבר: הנהגה כזו של התאגדות היא לכתחילאית, לדידו של החתם סופר, כולל גם כאשר כפועל יוצא יהיה מי שלעתים ישתכר שעה שאינו עובד. "אילו באו לפנינו, היינו גם כן מתקנים כן". יוחזרו אפוא המעות למתווך המקופח³².

הכרעה זו של החתם סופר, לא רק בביטוייה המעשי, הנקודתי, אלא גם בהשקפת העולם הערכית, העקרונית, הגלומה בה, מבטאת אפוא קול צלול המדבר בשבח האחוה, השיתוף, ההתאגדות, היינו מדיניות "כיס אחד".

ה. הרפורמה האגררית ומשקל האינטואיציה של עם ישראל

²⁷ אך ראו הערת רח"ד שעוועל, רמב"ן ויקרא עמ' לב, ד"ה "מפני שטרח הכהן", על קשיים בהבחנה שהציע רמב"ן. תורת כהנים צו ד, י: "לכהן המקריב אותה לו תהיה, יכול לו לבדו, ת"ל לכל בני אהרן תהיה; יכול לכולן, ת"ל לכהן המקריב אותה, הא כיצד, זה בית אב המקריבים אותה".

²⁹ טעם מדוע בכל זאת חילקן הכתוב, ראו **משנה תורה**, מעשה הקרבנות, פרק י, הלכה טו: "ולמה חלק הכתוב במנחות בין מנחות האפיויות ומנחת הסלת, שהרי באפיויות הוא אומר כל המנחה אשר תאפה בתנור לכהן המקריב אותה לו תהיה ובמנחת הסלת הוא אומר וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו, שהאפיויה כשחולקין אותה אנשי בית אב כל שיגיע לו חלקו אפילו כזית פת הרי הוא ראוי לו שהרי אוכלו מיד אבל הסלת אם יחלקוה ביניהן נמצא מגיע לזה מלא כפו סלת או פחות שאינו ראוי לא ללוש אותו ולא לאפותו, לפיכך היה עולה על הדעת שיחלקו מנחה כנגד מנחה ולא יחלקו מנחה זו בפני עצמה על כל אנשי בית אב, הוצרך הכתוב לומר בה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו לומר שיחלקוה בפני עצמה. מכאן אמרו חכמים אין חולקין מנחה כנגד מנחה אפילו מעשה מחבת כנגד מעשה מחבת או סלת כנגד סלת אלא כל אחת ואחת חולקין שיריה בפני עצמה".

³⁰ לשון הרמב"ן, ויקרא ז, ט: "ותקנת חכמים היא ושלום הבית".
³¹ וראו שם, בתשובת החתם סופר, מדוע הנהגה זו מצוינת בעיקר על שמו של דויד ולא על שמו של אברהם, הגם ש-כמובן- קדמו הרבה.

³² אגב כך יש מקום לציין תשובה נוספת של החתם סופר אשר באה גם היא להציל עשוק מעושקו ולהגן על מי שסולק בערמה ממקור פרנסתו. לא למותר לציין בכאב שהמעשה המגונה תואר כנעשה על ידי רבנים-דיינים, דבר שבהחלט הדהים את החתם סופר. ראו **שו"ת חתם סופר** חלק ה (חושן משפט) סימן קיח: "מעשה שאירע בגלילותיו, שהי' ב' דיינים ממונים מושכרי מאדון אומן עושה ומבשל צוקר ליום טוב של פסח והיו נותנים ההכשר וכ' רא"י ומזה הי' פרנסת הדיינים וכיוצא בזה כי עניים הם, והשתדל רב א' אצל האדון ההוא לדחות דין א' מהני"ל ולהושיב אותו במקומו, וכשלא רצה הגוי ההוא נצטרף הדיין השני עם הרב לדבר על לב האדון עד שפיתוהו ויכלו לו לדחות העני מחזרת צוקר שלו, והרב עשיר והדיין עני אין לו פרנסה אלא מזה וכיוצא בזה, ועל זה כי מר פס"ד מה יהי' דינים של אלו ושלח אלי לעיין בדבריו אם ישרו בעיני ואהי' כשר המסכים על דבריו.

אהוי' ידידי, לולי מפורסם צדקתו ותומת ישרו לא הייתי מאמין בכל הדברים ואמרתני לנסות בחידות בא, כי מי יאמין שתלמידי חכמים רב ודיין יצטרפו לעשות עול ופועל און... קשה עלי להאמין גוף הענין... ונידון שלפנינו שלפי הנראה פסקי' להאי חיותא לגמרי שא"א לומר השכר עצמך במקום אחר כי לא נמצא כזה במקומו והוא א' ואין שני ונפק חיותי' מהאי מלתא לגמרי... ולא רציתי להאריך ולהרחיב הדיבור יותר כיון שאיני חפץ שילמדו מדברי לדינא בין הצדדים מטעם שכתבתי למעלה...". אף כאן מתייצב אפוא החתם סופר לצד הרב-הדיין המקופח אשר נשלחה מפרנסתו, תוך שהוא מביע זעזוע על התנהגות נלוזה זו, ודאי וודאי בין רבנים-דיינים.

המהפכה הרוסית (1917) הביאה בעקבותיה מהלך של רפורמה אגררית – הלאמת השלטון המהפכני הסובייטי את כל קרקעות המדינה במטרה לחלקן לאיכרים. קרקעות אלה הוחזקו קודם לכן על ידי האצילים, פיאודלים, אשר היו בעליהן, ועתה – כאמור – הולאמו וחולקו. מהלך זה עורר שאלה תורנית: מה יחסה של ההלכה לעניין זה. מחד גיסא, אין חולק שהאצילים הני"ל היו אכן בעליהן של הקרקעות זה עשרות ולא פעם אף מאות שנים, כך שהעברתן מהם אולי גובלת בגזל; מאידך גיסא, הצדק ודאי גורס שלא תעלה על הדעת חלוקה כה לא שוויונית, כה שרירותית וכה מקפחת.

אותה שעה עלה בדעת רבנים ועסקנים להקים מפלגה שתתמודד בבחירות לפרלמנט הרוסי – ה'דומא', מפלגה שתייצג את המיעוט היהודי ותדאג לזכויותיו בתחומים שונים. ביי"ד בתמוז תרע"ז התכנסו במוסקבה גדולי תורה חשובים, מהם הרב אברם זובער שפירא מקובנא, בעל ה'דבר אברהם'; הרב אהרן וולקין, בעל ה'בית אהרן'; הרב יצחק (איצ'יה) רבינוביץ מפוניבז', בעל ה'זכר יצחק' ועוד רבים. כאמור, הללו נתנו דעתם לייסוד מפלגה כזו – מפלגת "מסורת וחרות" – כמו גם לסוגיות פוליטיות אשר עמדו על הפרק, כולל הרפורמה האגררית שהייתה נושא מרכזי בציבוריות.

בספרו 'ספר זכרון' (לודז' תרפ"ו) מספר הרב יהודה-לייב גרויברט³³ שהרב רבינוביץ מפוניבז' צידד בזכות הקמתה של מפלגה: "החלק הפוליטי נחוץ, כי על ידו נמשוך את בני הנעורים והרחוב להסתדרותנו. גם הלא אנו רואים כי כלל ישראל חפץ בו, בוודאי מאת ד' הייתה זאת. וכלל ישראל הוא גבוה ונעלה מגדולי התורה. ישראל אם אינם נביאים הם בני נביאים הם...". בשל אינטואיציה בריאה זו של עם ישראל – הוסיף הרב רבינוביץ – אם כלל ישראל חושב שריכוז אדמות המדינה בידי מיעוט הוא מצב שאינו צודק, אזי גם אם יש שטוענים שהפקעת הקרקעות מיד בעליהן היא בבחינת גזל, דעת כלל ישראל מכריעה ושקולה כדעת תורה³⁴.

שליטה פיאודלית על הקרקעות, חלוקה לא שוויונית שלהן, קיפוח אוכלוסיית המונים, מנוגדת לדרכה של תורה, אינה הגונה ואינה הוגנת. לפי המתואר, הרב רבינוביץ לא הצביע על מקור תורני מפורש שיבטא מסר זה, אך די היה לו בכך ש"כלל ישראל" כך סבור כדי לדעת ש"זה" המהלך הנכון.

ו. סיכום

נשוב אל הראשונות: ציטוטו של רש"י שרגאי את הרב קוק לימד על כיוון, לא על מיקוד. הרב קוק ביטא מסר כללי הרואה ברכה בשיתופיות וקללה בדורסנות³⁵; הסבור שללא ספק המדיניות

³³ הרב יהודה-לייב גרויברט, 1862-1937, רב בפולין וברוסיה ולימים בטורונטו (קנדה), ממנהיגי תנועת "המזרחי" ומחבר הספר "חבלים בנעימים".

³⁴ ראו דבריו של הרב אברהם שפירא, **מורשה**, (תשס"ה), עמ' יד-טו.

³⁵ ראו גם מה שכתב הראי"ה קוק **בשמונה קבצים**, קובץ א', פסקה פט: "הנשמה הפנימית, המחיה את השיטה הסוציאלית כפי צורתה בימינו, היא המאור התורה המעשית, במלא טהרתה וצביונה...". וראו מאמרו אורות המצוות, **בשמן רענן** א', ירושלים תש"ן, עמ' שלב: "... השווית הרכוש במדה האפשרית..."; ראו עוד: **אורות**, עמ' יד

הכלכלית-חברתית דהיום חייבת להשתנות; המבהיר שמצוותיה של תורה מובילות להסדרה שונה של חיי החברה והכלכלה במדינה העתידית. עם זאת הוא לא קבע מסמרות מדויקים, איך, כיצד, כמה, היכן יבוצע הלכה למעשה מהלך כזה. דומה כי הוא מבטא מסר מסתייג משני הקצוות: "לא" לביטול מוחלט של אדנות ובעלות פרטנית³⁶, כשם ש"לא" לרמיסת כל אחווה ושותפות ביחסי החברה והכלכלה שבין הבריות. נהיר שבין שני הקטבים מצוי מרווח גדול, ולגביו – כאמור – נותר מרחב פתוח.

דומה שאכן לא בכדי לא נקבעו מסמרות חלוטים לגבי מרחב גדול ופתוח זה; דומה שלא בכדי לא קבעה תורה הדרכה והנחיה מחייבת לבריות בכל הנוגע למשטר מדיני חברתי-כלכלי³⁷, אלא הותירה זאת לחכמי דור ודור³⁸. משל למה הדבר דומה? למצות מינוי מלך אותה סגנה תורה בנוסח האומר דרשני: "כי תבא אל הארץ... ואמרת אשימה עלי מלך... שום תשים עליך מלך..."³⁹. והרי זה אומר דרשני: במה השתנתה מצווה זו מרובן ככולן של מצוות התורה⁴⁰, שנתלתה ברצונו של העם? השיב על כך הנצי"ב (העמק דבר, על אתר)⁴¹ שאכן כן, מצווה זו חריגה ותלויה ברצון העם:

... שאין זה מצווה במוחלט למנות מלך אלא רשות, כמו (דברים יב, כ) 'ואמרת אוכלה בשר', והרי ידוע בדברי חז"ל דמצווה למנות מלך, ואם כן למה כתיב 'ואמרת'! ונראה, דמשום דהנהגת המדינה משתנה, אם מתנהג על פי דעת מלוכה או על פי דעת העם ונבחרים, ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט, ודבר זה אי אפשר לעשות על פי מצות 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, על פי שרואים

ושם עמ' קח-קט; **אורות התשובה** פרק ד, פסקה ג; **עין איה**, שבת ה, כה, ועוד. וראו ר"נ בר-אילן, **משטר ומדינה בישראל על פי התורה**, כרך ג', (תשס"ז), עמ' 1312 ואילך, סעיף רסט: מדיניות רווחה.

³⁶ מבחינה זו דומה ששרגאי הפריז על המידה בקבעו – חזון והגשמה, שם – בשם הרב קוק כי "כבר הורה הרב כי אם באמת יתנהלו ענייני החברה על פי חוקי התורה, יבוטל ממילא הרכוש הפרטי, כי לא יוכל להחזיק מעמד". כך גם דבריו, שוב בשם הרב קוק, תחומים, ירושלים תשי"ב, עמ' תכב: "הרב קוק זצ"ל אמר פעם, ודבריו נתפרסמו בחייו, שאם נצליח לקיים את כל חוקי החברה לפי התורה – נגיע בהכרח לביטול הרכוש הפרטי". בהתאם, גורס שם שרגאי, אל לנו להסתייג מ"ביטול הרכוש הפרטי והלאמה", לפי ש"שאיתנו וחתירתנו לקראת הגשת התורה בכל הליכות המדיניות מובילות לביטול הקנין הפרטי". דומה כי בחינה נכוחה ומקיפה של כלל אמירות הרב קוק, כנ"ל, רחוקות כאמור מאמירות מאוד מוקצנות אלה, בעוד שדעת הרב קוק מאוזנת, גם אם מורכבת, הרבה יותר.

³⁷ ראו גם הרב י' אריאל, 'מדיניות חברתית כלכלית', **אמונת עתיד**, 60, עמ' 42-54; ושם עמ' 42: "האם יש לתורה מדיניות חברתית-כלכלית? כן ולא. אומנם אין בתורה מדיניות כלכלית מסוימת, היא נותנת לכאורה יד חופשית לכל ציבור ולכל דור לנהוג לפי שיקול דעתו... יש מקום להעדיף את המדיניות הכלכלית המתאימה ביותר להשגת יעוד זה, או ליתול את הטוב שבכל שיטה ולמזג מהן שיטה טובה ומשוכללת יותר". וראו צ' ירון, **משנתו של הרב קוק**, הנ"ל, עמ' 162-164: קאפיטאליזם וסוציאליזם; הרב ע' אריאל, 'מדיניות אזרחית-כלכלית במדינה יהודית – לאור משנתו של מרן הרב קוק זצ"ל', **כאזרח מכס – סוגיות באזרחות ישראלית משותפת במבט תורני**, עמ' 27-39.

³⁸ אגב הקשר כלכלי זה ראו גם מה שכתב הרב י"א הלוי הרצוג, **תחוקה לישראל על פי התורה**, כרך ב', עמ' 72: "... בנוגע למציאות שנתחדשה בעולם המסחר והתעשייה... שמציאות כזו ומצב כזה לא היה קיים בימי חז"ל... יש לנו יסוד לשער שאילו היה מתחדש בימיהם היו מתחשבים עם המציאות וקובעים תקנה משום תיקון העולם... יש לקבל דין המלכות בזה, הממלא אותו הצורך שהיתה תקנה כזו ממלאה...". וראו מה שהביא ר"נ סטפנסקי בספרו **ועלהו לא יבול ב'**, ירושלים תשס"א, עמ' רנט, בשם הרב ש"ז אויערבך, בנוגע לשיעור אונאה בזמן הזה – "מסתבר שנשתנו השיעורים", וכן – בהקשר זה – הרב יעקב ישע"י בלוי, **פתחי חושן** כרך ד', (תשנ"ד), פרק י הערה א: "... שידוע שבכמה ענינים דעת בני אדם ודרכי המסחר כיום שונים מכפי שהיו בזמן הגמרא והפוסקים"; ושם פרק יד הערה לה, בנוגע לגדרי תחרות חופשית: "בזמננו נשתנו הרבה מושגים מכפי המבואר בפוסקים".

³⁹ דברים יז, יד-טו

⁴⁰ הנצי"ב עצמו – להלן – מציין דוגמה נוספת, מצות אכילת בשר: "ואמרת אוכלה בשר" (דברים יב, כ).

⁴¹ גם כאן קשה שלא לראות בכך את הצייטיגייסט (Zeitgeist) המובהק של תקופתו, כמובן.

מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון, או אז מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך. ומשום הכי כתיב 'ואמרת', שיהא העם מבקשים כך, אז 'שום תשים'. ומכל מקום, אין סנהדרין מצווים עד שיאמרו העם שרוצים הנהגת מלך...

כך לגבי מינוי הריבון המדיני – אם מונרכיה, אם רפובליקה, אם דמוקרטיה וכדומה – והוא הדין גם לגבי המשטר החברתי-כלכלי. כשם שהכרחית התאמה בין מנהיג למונהגים, כך הכרחית התאמה בין העם ובין המשטר החברתי-כלכלי. מסרו אפוא הכתוב לחכמי העתים, בכל דור ודור, חברה ותקופה, להכריע הלכה למעשה על סוג המשטר החברתי-כלכלי. עם זאת, בהחלט קיים מתווה ערכי של עקרונות⁴², כללים, יסודות, הדרכות, אשר ראוי לו ללוות כל דיון שכזה ולהוות תשתית ומסד לכל בירור ובעיקר לכל יישום.

ביטוי עמוק להיבט ערכי זה, ולו גם חזוני-עתידי, מביע הרב קוק בהתייחסו ל"תיקוניו" של יעקב אבינו:

"ויחן את פני העיר (בראשית לג, יח)... מטבע תיקן להם... שווקים תיקן להם... מרחצאות תיקן להם". הגברת המוסר הטוב המתאים אל הצדק העליון והגברת כח החברה הקיבוצית הוא ע"י התמדת היחש שימצא בין אדם לחבירו, שיהיה כל אחד מרגיש איך שע"י מה שחבירו נמצא בעולם וגם יש לו צרכים שלפי השקפה החיצונית הוא דוחק את גבולו וממעט את צרכיו הוא, באמת אין זאת אלא השקפה של טעות, שמזה נולדת השנאה והתחרות וצרות עין בין אדם לחבירו ובין מדינה לחברתה. אבל המבט הפנימי מורה אותנו שכל מה שיתרבו בני אדם, יותר יוכלו להועיל איש לאחיו ע"י התחלפות הכחות שיוכל כל אחד להשתמש וליהנות במה שחבירו מוציא אל הפועל. וכל מה שתהיה הכרה זו יותר גלויה ובולטת, יותר יתרחב כח האהבה ואחוות החברה האנושית, שממנה תוצאות לכל הטוב היותר נשגב שראוי להיות שורר בעולם.

⁴³ הראי"ה קוק, עין איה שבת ב', רפה (שבת לג ע"ב)

⁴² ראו הרב י" אריאל, (לעיל הערה 37): "... עולה תמונה ברורה של עם ישראל בארצו. התורה מעודדת את היוזמה החופשית של הקפיטאל, אך במקביל היא מגבילה את צבירת ההון ע"י שאסרה לנצל את החלש להתעשרות קלה של בעל ההון. כמו כן יצרה תחנות יציאה שונות שבהן היא אפשרה לחלשים להיכנס מחדש למעגל התחרות היצרנית..."

⁴³ ראו גם אגרות הראיה כרך ג', (תשכה), איגרת תשמג, עמ' ו-ז.