

# על הצדקה הקהילתית<sup>1</sup>

יונתן כהן

## פתיחה - רקע: הקהילה

כבר עמדנו על האופי של מסכת בבא בתרא בה באים חז"ל לסדר מערכת חוקים והלכות גם לגבי התחומים שאינם מפרשים בכירור בתורה.<sup>2</sup> כחלק מעבודה זו הם נדרשים לדון בעיצוב המבנה והמערכת של הציבור והקהילה בישראל. וכך כותבת המשנה:

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר  
רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל החצרות ראויות לבית שער.  
כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתים ובריח  
רשב"ג אומר: לא כל העיירות ראויות לחומה.  
כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר?  
"ב חדש. קנה בה בית דירה - הרי הוא כאנשי העיר מיד."<sup>3</sup>

במשנה זו אפשר לעמוד על שינוי ועל סוג של עלית מדרגה ביחס למשניות שקדמו לה. אפשר להבחין בכך כבר משינוי הלשון - 'כופין' הנושאת קונוטציה ומשמעות תקיפה יותר מהלשונות 'שרצו' ו'מחייבים' שהופיעו לפניה. וגם מצד התוכן, העיסוק הציבורי-כללי שיש לה למול סידור בין שני אנשים פרטיים. מה גם שהחייבים עצמם (ברמה הפיזית) הם על פניו גדולים יותר - "בית שער ודלת... חומה דלתים ובריח" לעומת "כותל".<sup>4</sup>

<sup>1</sup> הערה כללית- מאמר זה הוא בעצם הרחבה וחיידוד של סיכום שלי ועל כן הסדר והאופי שלו הוא כפי הלימוד שלי בסוגיא, אני מתנצל מראש בפני מי שלא למד את הסוגיא אם הדבר יקשה על ההבנה, אני חושב שבכל זאת השאלות שהוא מתעסק בהם יכולות לגעת גם במי שמגיע 'מבחוץ'. עוד אציין שרוב הרעיונות והדברים לקמן הם פירות משיעורים של הרב נעם ואלשיך בסוגיה עם מעט הוספות שלי. ודבר נוסף- הסוגיה נפרשת על כארבעה דפים (ז - יא). כל הציטוטים שאין להם מקורות מופיעים בדפים אלו.

<sup>2</sup> וכלשון הרמב"ם בהקדמת המשנה: "...אח"כ בבא בתרא וענינה במשפטי חלוקת הקרקעות, ודינים השייכים בבתיים משותפים, ודיני שכנים, ובטול קשרי מסחר בהגלות מום, ודינים המסופקים בעניני מקח וממכר והיאך לדון בהם, ודיני ערבות והירושות. ואיחר חלק זה מפני שכולו קבלה ודברי סברא, ולא נתבארו במקרא"

<sup>3</sup> פרק א משנה ה

<sup>4</sup> נציין שבניתוחם את פרק המשנה הציגו הרב אבי וולפיש והרב נועם את משנתנו כעומדת במרכז הפרק [בתמצות נאמר שהמבנה מציג את הכפיה כבאה שבה אחרי 'שרצו' ו'מחייבין' ושאתריה בא עוד פעם 'שרצו']. המקום היחיד בו אנו מוצאים את הלשון החמורה 'כופין' הוא בהקשר הציבורי.

שינוי זה מביא לניהול של הדיון במישור אחר כפי שקורה בגמרא. הגמרא תוקפת את המשנה בשאלה שאינה שגרתית כ"כ במישור הנזיקי-ממוני:

למימרא, דבית שער מעליותא היא? והא ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא משתעי בהדיה.<sup>5</sup>

שאלת הגמרא בהחלט משונה- וכי מה הקשר בין גילוי אליהו ומידת חסידות לצורך הבסיסי של קהילה להגן על עצמה? לפני שנפנה לענות על השאלה הזו רק נחדד את ההנחה היוצאת משאלת הגמרא- כפיה על ציבור צריכה לעמוד בקריטריונים מוסריים גבוהים ביותר עד כדי העדפה של חיוב מתן 'אופציה' לגילוי אליהו על פני ההגנה של העיר.<sup>6</sup>

וביחס לשאלתנו- אם נסכים להבין שהגמרא לא באה להסביר מה המשנה התכוונה ב'אמת' ובעצם המשנה והגמרא מתייחסות לדין זה בצורות שונות נוכל לומר שמבחינת המשנה כפיית הבניה של בית שער היא מתוך התאגדות של קהילה להגן על עצמם בתנועה של התכנסות פנימה והגמרא הופכת את ההתאגדות לתנועה החוצה, סביב המחוייבות לעניים נמצאים בחוץ.<sup>7</sup> אם לנסח את ההבנה הזו בדרך שונה נאמר שאולי הגמרא תמהה על הלשון 'כופין' משום שמדובר בצורך של העיר וברגע שהמימוש שלו יהיה מתוך כפיה הוא יאבד את האיזון ואת ההתחשבות בשיקולים השונים שצריכים להיות סביב בנייתו, קהילה שבונה לעצמה בית שער מתוך חיוב בית השער שלה יהיה אטום יותר מקהילה שיש לה מערכת שיקולים שבתוכם היא באה לאזן בין הצורך בהגנה למודעות ולפתיחות למתן הצדקה ולכניסת העניים. אפשר גם לקרוא את היישוב של הגמרא מתוך הבנה זו:

לא קשיא: הא מגואי, הא מבראי.

ואי בעית אימא: הא והא מבראי

ולא קשיא: הא דאית ליה דלת, הא דלית ליה דלת.

אבע"א: הא והא דאית ליה דלת

ולא קשיא: הא דאית ליה פותחת, הא דלית ליה פותחת.

אי בעית אימא: הא והא דאית ליה פותחת

ולא קשיא: הא דפותחת דידיה מגואי, הא דפותחת דידיה מבראי.

<sup>5</sup> דף ז:

<sup>4</sup> את העקרון הזה אפשר אולי לראות גם בכרייתא שבהמשך הגמרא: "והתניא: שלשים יום - לתמחוי, שלשה חדשים - לקופה, ששה - לכסות, תשעה - לקבורה, שנים עשר - לפסי העיר" ממנה עולה שהארם מתחייב קודם לעניים ורק אחר כך לשלום על השמירה.

<sup>7</sup> נציין שאפשר לשמוע את הביקורת על בניית בית השער כבר במשנה עצמה. הלשון "חומה דלתיים וברייח" מופיעה בתורה בתיאור של ערי העמים היושבים בארץ: "כָּל אֶלֶה עָרִים בְּצֻרֹת חוֹמָה גְבוּהָ דְלָתַיִם וּבְרֵיחַ לְבַד מְעָרֵי הַפְּרָזִי הַרְבֵּה מְאֹד" (דברים ג, ה) ונראה שקשה להעלים מארמז כ"כ עבה.

ניתן לראות מעין תנועה בתירוצים. הם יותר ויותר מצמצמים לכיוון שבא לתת את האפשרות למי שנמצא בחוץ להיכנס. אפשר אפילו להשתעשע ולקרוא אותם כתסריט בו בכל שלב יש יותר ויותר 'זום' - מהשער הענקי והמאיים עד ידית הדלת. כל מה שנותר לעני בשלב זה הוא - לפתוח את הדלת...

אם כן, הצדקה או לפחות האפשרות למתן הצדקה היא הדבר הראשון שהגמרא דנה עליו בבואה להתעסק עם המערכת הקהילתית. הגמרא תופסת אותה כמרכז של הקהילה ובכך מטרימה את הדיון המרכזי של הסוגיה על פרטי המערכת הזו.

לפני הכניסה לעובי הקורה של סוגיית הצדקה הגמרא מקדימה לעסוק במיסי הקהל הן בשביל להכניס אותנו לאווירה ולצורת חשיבה מערכתית - ציבורית והן בגלל שהכלים ההלכתיים שהיא בונה בדיון זה משמשים אותה בדיון על הצדקה. המס מהווה מוקד התארגנות קהילתית, הוא הביטוי הבולט ביותר לשותפות 'שלנו', המקום בו הכסף הפרטי של כל אחד ואחד הופך לנכס כללי - ציבורי. ובשל היותו מכונן את השותפות הוא גם חושף ונוגע בנקודות הפער ובמעמדות השונים שבקהילה והוא מכריע כיצד הם יבואו לידי ביטוי.

הגמרא מציגה כמה סוגי מס כאשר החלוקה הבסיסית היא בין מס פנימי - קהילתי למס עבור השלטון (נציין שגם בתוך מס השלטון יש חלוקה בין מס המוטל על כל אחד ואחד למס המוטל על הקהילה). אבחנות אלו מתחדדות כשבאים לדון על הפטורים מן המס. מתח זה הנוצר במפגש שבין היחיד לציבור ונסיון הבחינה של כל אחד מהם בנפרד ילווה אותנו לאורך כל הסוגיה.

דיון נוסף הוא סביב השאלה "כשהן גובין, לפי נפשות גובין, או דילמא לפי שבח ממון גובין?" כאשר אפשר להבין את השאלה בשתי צורות - אפשר להסביר את הדילמא כהתלבטות האם להתחשב בשיקולים סוציאליים (מס פוגרסיבי) או לא. ובניסוח תשתיתי יותר - האם בניין החומה הוא פרויקט אינטרסנטי בו מי שנהנה משלם או שהחומה היא חלק מלקיחת האחריות הכללי של הקהילה על עצמה ולכן השותפות תהיה שווה. אפשר גם להסביר שהשאלה היא יותר טכנית, מפני מה מתגוננים - האם הגייס בא על להרוג נפשות או רק לקחת ממון.<sup>8</sup>

ר' יוחנן מכריע כי גובים לפי ממון ואף מוסיף לחיזוק הדבר "ואלעזר בני, קבע בה מסמרות".<sup>9</sup> הכרעה זו נוטה לטובת העניים ומעמידה את החומה כפרוייקט שרמת השותפות בו נמדדת לפי האינטרס והשימוש בו. טובת העניים כאן אינה באה כחסד וכהליכה לפנים משורת הדין אלא היא ייצור 'דין' שבמהותו מתחשב בעניים. אנו נראה שתפיסה זו של צדקה ממשיכה לאורך כל הסוגיה ההלכתית.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> כך הסבירו תוספות, נמוק"י והרבה מן הראשונים.

<sup>9</sup> לא נכנס כאן לגרסה השונה של השאלה המופיעה בסמוך כ"איכא דאמרי" ממנה עולה לכאורה הכרעה הסותרת את ההכרעה כאן. הרוצה לעיין יראה בתוספות ד"ה 'לפי שבח ממון' ובשאר הראשונים שטיפלו בשאלה זו. בכל מקרה הכיוון שנקטו רוב הראשונים שראינו הוא חד משמעי לכיוון של 'שבח ממון' ועל בסיס הבנה זו נאמרים דברינו.

<sup>10</sup> בכדי לא להרחיב את הדיון יתר על המידה מעבר לנושא שלשמו נתכנסנו הדיון סביב פטור ת"ח ועצם סמכות הקהל נמצא בנספחים.

## ב. צדקה במקרא

בטרם נכנס לעובי הקורה של הגמרא ננסה להביט מעט במקורות המוקדמים - פסוקי התנ"ך בכדי לבחון כיצד הכיוונים שבמקורות אלו מתפתחים ומתעצבים אצל חז"ל.

באופן כללי אפשר לזהות שלוש תנועות בנוגע למערכת היחסים עם העניים בפסוקים: (1) בחינת 'סור מרע' - שלא להרע לעניים. (2) קריאה ליחס מתחשב בתוך מערכות החיים הנורמאליות. (3) נהיגה לפני משורת הדין ועשיית חסד. במקרא שני התנועות הראשונות נוכחות ביותר, הצדקה מתוארת כמעט ורק בהקשרים מערכתיים - חברתיים ואין תמונה של אדם פרטי שנותן פרוטה לעני.<sup>11</sup> דוגמאות נבחרות:

וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֵךְ לְקַצֹּר וְלִקְטֹף קִצִירְךָ  
לֹא תִלְקֹט; וְכִרְמֶךָ לֹא תַעֲוֹלֵל וּפְרֹט כִּרְמֶךָ לֹא תִלְקֹט לְעֵנִי וְלִגֵּר תַעֲזֹב  
אֹתָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:<sup>12</sup>

מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים תַעֲשֶׂה שְׁמִטָּה; וְזֶה דְבַר הַשְׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל בְּעַל  
מִשָּׁה יָדוּ אֲשֶׁר יִשָּׂה בְרַעְהוּ לֹא יִגֹּשׁ אֶת רַעְהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא  
שְׁמִטָּה לָהּ:<sup>13</sup>

אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֵנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׂה לֹא  
תִשְׁיָמוּן עָלָיו נִשְׁף; אִם חֶבֶל תִּחַבֵּל שְׁלֵמַת רַעֲךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ  
תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ; כִּי הוּא כְסוּתָה כְסוּתוֹ לְבִדָּה הוּא שְׁמֵלְתוֹ לְעֵרוֹ בְּמָה  
יִשְׁכַּב וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אֲנִי:<sup>14</sup>

<sup>11</sup> גם את הפסוקים: "כי יהיה בך אביון מאחד אחיד שערך בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ירך מאחיד האביון; כי פתח תפתח את ירך לו והעבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו" (דברים טו, ז - ח) שלכאורה נראים כצדקה 'קלאסית' צריך לקרוא מתוך ההקשר שלהם - הלוואה לפני שמיטה. אם נדייק את הדברים נאמר שהצדקה המקראית היא אינה חסד אלא חלק ממערכת הן במישור הציבורי והן במישור הפרטי.

<sup>12</sup> ויקרא יט, ט - י מתנות התבואה באות מתוך הבנה שהקרקע אינה לגמרי של 'בעליה' ולכן כחלק ממערכות זו-צריך להשאיר חלק לעני.

<sup>13</sup> דברים טו, א - ב

<sup>14</sup> שמות כב, כד - כו. גם כאן הציווי הוא בגדר של לא להרע בלבד. אין כאן ציווי על מתן כסף.

יחס כזה פחות מוכר לנו והוא יכול להתפרש באופן מסוים כניכור. אני רוצה להציע קריאה שלו כתודעה מרחיקת לכת שבאה לכונן חברה בה אין עניים.<sup>15</sup> מצע לתפיסה של מתנות עניים כסוג של אבטחת הכנסה, מציאות בה הצדקה נעשית להבניה חברתית.

המקום בו אנו מתחילים למצוא צדקה מהסוג המוכר לנו יותר מתחיל להופיע בנביאים אחרונים בהם הצדקה מקבלת נופח אישי והיא אפילו נתפסת כפעולה דתית שבין האדם לאלוקיו. למשל:

יְדִיהַ שְׁלַחַהּ בְּכִישׁוֹר וְכַפִּיהָ תִּמְכוּ פֶלֶךְ; כִּפָּה פֶּרֶשָׁה לְעֵנִי וְיְדִיהַ  
שְׁלַחַהּ לְאַבְיוֹן;<sup>16</sup>

לְהֵן מִלְכָּא מִלְכֵי יִשְׂרָאֵל עֲלֶיךָ וְחִטָּאֵיךָ בְּצַדְקָה פֶּרַק וְעֹוֹתֶיךָ בְּמַחֵן עֵינֵי  
הֵן תִּהְיֶה אֲרָכָה לְשִׁלּוֹתֶיךָ;<sup>17</sup>

הלוואי זה צום אבחרהו פתח חרצבות רשע התר אגדות מוטה ושלח  
רצוצים חפשים וכל מוטה תנתקו; הלוואי פרס לרעב לחמך ועניים  
מרודים תביא בית כי תראה ערם וכסיתו ומבשרך לא תתעלם... אז  
תקרא ויקוק יענה תשוע ויאמר הנני אם תסיר מתוך מוטה שלח  
אצבע ודבר און; ותפק לרעב נפשך ונפש יענה תשביע וזרח בחשך  
אורך ואפלתך כצהרים;<sup>18</sup>

אם כן לפנינו שתי תפיסות של הצדקה- הראשונה תופסת אותה כמערכתית-חברתית והשנייה מעניקה לה גוון יותר אישי ודתי. הראשונה נוכחת יותר במקרא והשנייה בנביאים. אני חושב שההסבר לכך הוא שבשפה החוקית- מצוותית של התורה לא שייך

<sup>15</sup> ואכן התורה מבטיחה "אפס כי לא יהיה בך אביון". אני מבין את הפסוק הזה כאידיליה ולא כעמדה מוסרית בשונה מהפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

<sup>16</sup> משלי לא, יט. מתוך הפרק על אשת החיל, עמוד התוהו של הבית.

<sup>17</sup> דניאל פרק ד, כד. תרגום: לכן תפלה עצתי תיטב עליך: וְחִטָּאֵיךָ בְּצַדְקָה פֶּרַח, וְעֹוֹתֶיךָ בְּחֵן עֵינֵי, אולי תהיה ארכה לשלולך.

כאן הצדקה מוצגת כמכפרת עוון, מה שמעניק לה ממד אישי ודתי יותר (בין האדם לאלוקיו). השאלה המתעוררת על מעמד זה של הצדקה היא- מה מקומו של העני בתפיסה זו?

<sup>18</sup> ישעיה נח ו- י

הקבלה מעניינת שזיהה חברי לוי היה בין צעקת העני ועניית הנותן ובין נותן הצדקה הקורא לה' ועניית ה' לו.

נעיר עוד שדילגנו על פסוקים ח ו-יא ("אז יבקע פשחך אורך וארכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד יקוק יאסף... ותחך יקוק תמיד והשביע בצחצחות נפשך ועצמתך יחליץ והיית כגן רנה וכמוצא מים אשר לא יקבו מימיו") הנושאים גוון יותר לאומי משום שהרוח של רוב הפסוקים בפרשה היא אכן יותר אישי. עם כל זאת לא ניתן לדעתי להתעלם מהצדדים הלאומיים- כלל ישראלים שמופיעים בנבואה ומהאופי של כלל נבואות ישעיה שהוא ללא ספק לאומי. צריך עיון מה ההשפעה של פסוקים אלו על הפרשה.

לחייב את האדם הפרטי לתת צדקה משום שצדקה פרטית מטבעה באה מתוך חמלה ורחמים ולכן במישור הציווי הפניה היא לציבור ולחברה. אך הנביאים שמדברים בשפה מוסרית ומוכיחים את העם על אובדן הקומה המוסרית שלהם שיסודה אינו החוק אלא הפן היותר אישי- אנושי שנוהג לפנים משורת הדין.

אנו נראה כיצד הציר : ציבור- חוק, יחיד- חסד יתפתח גם אצל חז"ל ובפרט בסוגייתנו (כמובן שציר זה אינו כ"כ תבניתי וחותר והוא יותר עדיו וגמיש. אנסה להציג את המורכבות שלו לאורך הלימוד).

## ג. סקירה של סוגייתנו ומקורותיה המקבילים

כעת, ננסה להיכנס בשערי הגמרא. הסוגיה שלפנינו ארוכה יחסית והיא מהמרכזיות ביותר בש"ס בדיון על הצדקה. החפיפה בין הנושאים ההלכתיים לאגדתיים בולטת בה מאוד ואני אנסה להתבונן קצת בתוצרים שחפיפה זו יוצרת. בפרק הקרוב אנסה לסקור מספר מוטיבים ולעקוב אחר השתלשלותם בסוגיה (כמובן שיש הרבה ואני אתן רק כמה דוגמאות שמשכו אותי).

### הגבאים

הזכרנו בקצרה את היסודות ביחס לתפיסת הקהילה שמניחה הגמרא בדיונים המטרימים את סוגייתנו, כעת כשהגמרא נכנסת להתעסק בפועל עם מערכת הצדקה היא דבר ראשון פונה לטפל במי שמפעילים את המערכת- גבאי הצדקה:

אמר מר : אין עושין שררות על הצבור פחות משנים.

מנא הני מילי? אמר רב נחמן, אמר קרא: (שמות כ"ח) והם יקחו את הזהב וגו'. שררות הוא דלא עבדי, הא הימוני מהימן...

מאי שררותא? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בע"ש.

איני? והא כתיב: (ירמיהו ל') ופקדתי על כל לוחציו, ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: ואפי' על גבאי צדקה.

לא קשיא: הא דאמיד, הא דלא אמיד.<sup>19</sup>

כבר בקטע קצר זה מופיעות שתי התייחסויות לגבאי הצדקה- מצד אחד הפסוק המקשר בין עבודתם לעבודת הגבאים בבניית המשכן ומצד שני הפסוק "ופקדתי על כל לוחציו" המציג אותם באור שלילי משו. באפן מובהק למדי אפשר לזהות שדווקא היחס הראשון הוא היותר רווח והמגמה של הגמרא היא להציג את גבאי הצדקה באור חיובי, היא

<sup>19</sup> דף ה:

קובעת ש"הימוני מהימן" (למרות שאנו נראה שנושא טעון זה- נאמנות הגבאים מתפתח יותר בהמשך) וכן היא מיד מתרצת ומעמידה את הגבאים כ'לוחצים' רק במצבים מסויימים וממשיכה לשבח אותם:

והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע וגו' (דניאל י"ב) - זה דיין שדן דין אמת לאמתו, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד - אלו גבאי צדקה.

במתניתא תנא: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע - זה דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד - אלו מלמדי תינוקות.

לפני המשך דברינו נביא כמה מקורות נוספים המשקפים את ההתייחסויות לגבאים בכדי להשלים את התמונה:

וגבאי צדקה - משיאים. מאי טעמא? כיון דמנצו בהדי אינשי, דאמר מר: ממשכנים על הצדקה ואפילו בערב שבת, ואם איתא דאיכא - אית ליה קלא. אושפיזיכניה דרב אדא בר אהבה גיורא הוה, והוה קא מנצי איהו ורב ביבי, מר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא, ומר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא; אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, תנינא. "שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך" - כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך.<sup>20</sup>

אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה ולא מן סנהדרין ולמעלה וכל שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים וגבאי צדקה משיאין לכהונה ואין צריך לבדוק אחריהן.<sup>21</sup>

תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם - ישא בת גדולי הדור. לא מצא בת גדולי הדור - ישא בת ראשי כנסיות, לא מצא בת ראשי כנסיות - ישא

<sup>20</sup> קידושין עו:

<sup>21</sup> קידושין פרק ד משנה ה. נבהיר שהבדיקה המדוברת כאן לא נוגעת למעשיהם של גבאי הצדקה אלא ליוחסין שלהם.

בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה - ישא בת מלמדי  
תינוקות.<sup>22</sup>

העולה מן המקורות הללו הוא המעמד של גבאי הצדקה כאבן יסוד של החברה, הם מקושרים למלכים ולשוטרים המקראיים ונתפסים כאלו שמצדיקים את הרבים במעשיהם וכעוסקים במעשה מצווה חשובה מאוד. אפשר להבין שהמקורות מעצבים יחס כזה לגבאים כחלק מהעיצוב הכללי של הצדקה בכלל ושל הצדקה הקהילתית בפרט שיכולה ליפול לפורמאליות אטומה, חז"ל באים ומכניסים לגבאי הצדקה רובד ונופח שחורג מעבר לתפקיד הטכני ומעניק להם גם ממד מוסרי-רוחני. אני חושב שתפיסה כזו של 'הרשות המבצעת' היא נדירה מאוד (ננסה לשער בדעתנו פקיד או שליח של עמותה שנמקם בסקאלה של גדולי הדור וראשי הכנסיות...). אך בכל זאת לא מפתיע לראות שלצד היחס המעריך והמהדיר אפשר למצוא גם יחס שמציג את הגבאים לא רק כמצדיקי הרבים' אלא גם כאלו 'דמציני בהדי אנשי'. א"א לחמוק מצד הטכני והנוקשה שקיים בעבודת הגביה. ואכן יחסים אלו יבואו לידי ביטוי גם ברמה ההלכתית:

ת"ר: גבאי צדקה אינן רשאים לפרוש זה מזה, אבל פורש זה לשער  
וזה לחנות;  
מצא מעות בשוק - לא יתנם בתוך כיסו, אלא נותנן לתוך ארנקי  
של צדקה, ולכשיבא לביתו יטלם;  
כיוצא בו, היה נושה בחבירו מנה ופרעו בשוק - לא יתננו לתוך  
כיסו, אלא נותנן לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יטלם...  
ת"ר: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם  
הגזברין...  
א"ר אלעזר: אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו - יצור  
וימנה, שנאמר: ויצורו וימנו.

אמירות אלו חושפות צד של חשדנות מסויימת (ומוצדקת) שיש כלפי הגבאים שבאה להדגיש לנו שכמו בכל התעסקות עם כסף, גם צדקה היא נושא טעון הדורש התנהלות זהירה ומדוייקת.<sup>23</sup>

כנקודה אחרונה ארצה לבחון את הנושא דרך השוואה בין שני דמויות המתעסקות עם חלוקת הצדקה המופיעות בסוגיה- רבי ובנימין הצדיק:

<sup>22</sup> פסחים מט:

<sup>23</sup> בפרק הבא ובנספח ננסה לראות עוד הבטים הלכתיים של היחסים השונים לגבאים ולראשי הקהל.



אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה על קופה של צדקה.

רבי פתח אוצרות בשני בצורת.	פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת.
אמר: יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו.	
דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, אמר לו: רבי, פרנסני!	אמרה לו: רבי, פרנסני!
אמר לו: בני, קרית? אמר לו: לאו. שנית? א"ל: לאו. אם כן, במה אפרנסך?	אמר לה: העבודה, שאין בקופה של צדקה כלום!
[א"ל:] פרנסני ככלב וכעורב,	אמרה לו: רבי, אם אין אתה מפרנסני, הרי אשה ושבעה בניה מתים!
פרנסיה.	עמד ופרנסה משלו.
בתר דנפק, יתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ!	לימים חלה ונטה למות, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, אתה אמרת: כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטות הללו?
אמר לפניו ר' שמעון בר רבי: שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו? בדקו ואשכח,	
אמר רבי: יכנסו הכל <sup>24</sup>	מיד קרעו לו גזר דינו. תנא: הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו <sup>25</sup>

נקדים ונאמר שהסיפור על רבי מגיע בהקשר של הדיון על פטור ת"ח ממסים הקודם לסוגייתנו אך בכ"ז כפי שהזכרנו יש לקרוא גם את הסוגיות הללו כמטרימות וכמקושרות לסוגייתנו.

ברמה הספרותית ניתן לזהות קווי דמיון מובהקים בין שני הסיפורים: רקע התקופה בשנים הוא שונות בצורת, לשון הבקשה שווה: "רבי פרנסני" גם ההבדלים חופפים מאוד ברמת הצורה. אם נרצה לעמוד גם ההבדלים ברמת התוכן נראה שבעוד רבי מעמיד תנאים מוקדמים, חוקר ושואל עד שהוא מוכן לתת מלשונו של בנימין הצדיק

<sup>24</sup> דף ח.

<sup>25</sup> דף יא.

בוקע רצונו לתת לאותה אישה מזון ללא תנאי אלמלא היה מוגבל מבחינה חומרית. טענות המבקשים גם מקיימות פער- הטיעון של התלמיד לוקח את רבי לכיוון הטבע שמוצג כמי שמצליח להבטיח מזון אף לחיות מלקטות ולא יצרניות (וא"א להתעלם מהרמז שהוא נותן לרבי על 'אכזריותו' כלשונו של רש"י: "...לפי שהעורב אכזרי על בניו והקב"ה מזמין להן יתושין מתוך צואתם ואוכלין") לעומת הטיעון של האשה הפונה לא לטבע אלא לאנושי וחוסר האונים (אפשר גם לקרוא כל טענה כמענה לטענה הקודמת- רבי מדבר בשפה של 'יש ברירה' ואכן מקבל מענה המראה לו מה הברירה ובנימין מדבר על 'אין ברירה' ומקבל תשובה של חוסר אונים מוחלט). ועוד- בעוד רבי מצטער על מעשהו המלאכים רואים במעשהו של בנימין זכות הראויה לשכר. חתימת הסיפור היא החזקה ביותר- בעוד רבי חוזר בו מדעתו ופותח את האוצר לכל בנימין הצדיק זוכה להארה עליונה ולאריכות ימים כאות על יושר וטוב דרכו.

את הפער שהצגנו בין עמדת ה'יש ברירה' לעמדת חוסר האונים אפשר לראות כפער צורני בולט נוסף בין שני הסיפורים. לסיפור על רבי אין אקספוזיציה, הסיפור מתחיל מתוך ההנחה שלרבי יש אוצרות שהוא פותח. אין הקדמה על מיניו לתפקיד זה או מניין יש לו אוצרות ההנחה היא שיש לו. הסיפור ממשיך מכאן להפגנת הכח של רבי שקבוע קריטריונים שיגבילו את קבלת האוכל. הסיום של הסיפור מאוד מעצים את העובדה שהשיקול של רבי הוא לאו דווקא 'פרקטי' - רבי מוותר על ההבחנות ומורה לחלק לכולם אוכל ולא נראה שנוצר מכך כל נזק. לעומת זאת, הסיפור על בנימין הצדיק הוא סיפור של חוסר. בנימין הצדיק הוא דמות לא ידוע ויש להקדים עליו. הוא חסר את העוצמה של רבי. גם קופת הצדקה שעליה הוא אחראי, מתגלה כריקה. בנימין אינו מבחין בין אנשים אלא מונע אך ורק משיקולים פרקטים. החוסר אצל בנימין ממשיך להתגלגל- הוא נעשה חולה. וגם הפתרון הוא 'חיצוני' ובאופן ראשוני הוא אינו שובר את מעגל החוסר- אלא כפי שרבי בנימין פרנס את האשה משלו, כך הקב"ה מפרנס את רבי בנימין משלו, אלא שהקב"ה עצמו אינו חסר דבר.<sup>26</sup>

מעניין לבחון גם את מיקומם של הסיפורים- הראשון מופיע ממש בתחילת הסוגיה והשני הוא מהחותמים את הסוגיה, אפשר לראות בכך אולי נסיון של הגמרא ללמד על ההתפתחות שנוצרת בסוגיה- מהיחס המנוכר והפורמאלי בנתינת הצדקה ליחס של מסירות נפש ושל מחוייבת מוחלטת לכל נפש ונפש מישראל.<sup>27 28</sup>

<sup>26</sup> תודתי לאליהו רוזנפלד על הערה זו.

<sup>27</sup> איני יכול לפטור עצמי בלא 'למוד זכות' על רבי ולכן אביא כאן את דברי השו"ע בנידון: "רבי שהיה מצטער שנתן פתו לעם הארץ, משום דהיו שני בצורת ומה שהיה אוכל עם הארץ יחסר לתלמיד חכם, הא לאו הכי חייב להחיותו. אם בא לפנינו מת ברעב, חייב להחיותו אף על פי שהוא ספק אם יחסר לתלמיד חכם אחר כך" (יו"ד סימן רנא סעיף יא). אך נשים לב שהשולחן ערוך עצמו מנסה להראות שברמת ההלכה אין ללמוד ממעשה רבי שלא לתת לעם הארץ ושהמחוייבות כלפי העניים היא חובה מוחלטת.

<sup>28</sup> רעיון דומה אמר הרב אורי על מעשה מונבו המלך שאמר: "אבותי גנוזו [אוצרות] ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות" הרב אורי קישר את האמירה הזו לדין על גביה לפי ממון או נפשות מתחילת הפרק. בעוד שם ההכרעה הייתה לצד ה'ממון' שגובר על ה'נפשות', לאחר תהליך שהסוגיה מעבירה אותנו 'הנפשות' מקבלות יחס מועדף מבחינה מוסרית על פני ה'ממון' בסוף הפרק. [בשם ר' אלישיב]

## צדקת הגויים

מוטיב נוסף שברצוני לגעת בו הוא הנוכחות של הגויים בסוגיה. חלק זה גם נושא חלקים אגדתיים והלכתיים ואנו רק נסקור אותו ולא ניכנס לעובי הקורה העיונית שלו.<sup>29</sup>

אפשר לומר שהרוח הכללית שמנשבת המקורות רואה את קבלת הצדקה מהגויים בעין רעה מאוד:

תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: בני, מהו שאמר הכתוב (משלי י"ד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת?

נענה רבי אליעזר ואמר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: (שמואל ב' ז') ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו, כמו שנאמר: (עזרא ו') די להוון מהקרבין ניוחין לאלהה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי. ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא? והתניא: האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא - הרי זה צדיק גמור! לא קשיא: כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים.

נענה רבי יהושע ואמר: ...כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן, שנאמר: (דניאל ד') להן מלכא מלכי ישפר עליך וחסיד בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותיך וגו'.

נענה רבן גמליאל ואמר: ...כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתיהר בו, וכל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר: (משלי כ"א) זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: (צפניה א') יום עברה היום ההוא.

אמר רבן גמליאל: עדיין אנו צריכין למודעי. רבי אליעזר המודעי אומר: ...כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בו, שנאמר: (ירמיהו מ') ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו והיה לכם הדבר הזה.

נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר: צדקה תרומם גוי וחסד - לישראל, ולאומים - חטאת.

<sup>29</sup> הרוצה לעיין יראה את מאמרו של הרב יעקב מידן בנושא בתוך: [http://asif.co.il/?wpfb\\_dl=946](http://asif.co.il/?wpfb_dl=946)

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל, ולעכ"ם חטאת.

מכלל שהוא נמי אמר, מאי היא? דתניא, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם.<sup>30</sup>

תרגום מעשי- הלכתי לרוח זו אנו מוצאים ממש בסמוך לסיום הדרשות:

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה (ישעיהו כ"ז) ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה? ורבא? משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות? דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים היבניהו, ור' אמי דאיקפד הוא דלא סיימוה קמיה.

גישה זו מעוררת שאלה עקרונית- מדוע להתייחס ככה לצדקת הגויים? מה גם שמשמעות פשטי הפסוקים הפוכה מהדרשות (ונשמעת יותר כדברי ר' יוחנן) והנימוקים המובאים נראים קטגוריים ולא משכנעים כ"כ בקריאה ראשונית.

הסבר אפשרי שניתן להציע הוא הסטורי- תלמידי ר' יוחנן אמרו את דברם על רקע החורבן<sup>31</sup> ורבא נאלץ לקבל את הכסף משום שלום מלכות בשונה מר' אמי שלא היה כפוף לשלטון הפרסי.<sup>32</sup> אך דומני שתירוץ זה מסרס את העמדות החריפות שנאמרות כאן ופותר אותם בקש.

תירוץ עקרוני יותר מציע הרב קוק:

דכל הטעם דביבוש קצירה תשברנה, שזה קאי על המשכת המלכות, אין שייך כי אם בצדקה שבית המלכות נותן.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> דף י':

<sup>31</sup> כך הציע הרב מירן במאמרו

<sup>32</sup> כך כתב היעב"ץ בהגהותיו: "נראה משום דרבה היה דר תחת ממשלת שבור מלכא כדאיתא בתוכתי טובא ור' אמי בא"י היה דר שלא הייתה אימת שבור מלכא עליו כי בעת ההיא הרומיין היו מושלים בא"י".

<sup>33</sup> שו"ת דעת כהן קלב

כך גם עולה מהתבוננות בהקשר הכללי של הפסוק.<sup>34</sup> את דברי תלמידי ר' יוחנן אפשר בעיניי גם לקרוא ברוח לאומית ובכך להניח לאותו גוי מסכן לנפשו. אך אם לא נוותר לעצמנו נאמר שאכן חכמים באים להזהיר אותנו מצדקת הגויים וקוראים לנו לנהוג בהם בחשדנות מסויימת.

ואכן ארצה לסיים את הדיון בדבריו של הרב מידן:

חכמי ישראל חשדו בגויים, וגם בטובים שבהם, שהם נותנים את הצדקה כדי לרצות את הקב"ה לכפר על חטאיהם, וכדי לאפשר להם להתמיד בשלטונם למרות מעשיהם הרעים. חכמי ישראל לא רצו לאפשר לגויים לכסות על פשעיהם. אפשר שהם גם חששו שהצדקה לא תעזור להם, ויגרם בכך חילול השם לעיני אותם גויים, שהרי אין הצדקה מרצה את הקב"ה על שום חטא, ו"את כל מעשה, האלהים יביא במשפט על כל נעלם". הצדקה עשויה לעורר את מידת רחמי ה' על נותן הצדקה, בשל רחמיו של נותן הצדקה על העניים. אך מידת הרחמים אינה ויתור על החטא, אלא דחיית העונש עד שיעשה החוטא תשובה ויתקן את חטאו, וממילא יתבטל העונש שהיה ראוי לבוא על החוטא. ואת זה, על פי חששם של חכמי ישראל, הגוי עלול שלא להבין, ונמצא שצדקתו עלולה להביא לידי חילול השם<sup>35</sup>

הדברים מתחברים לדיון הכללי שלנו לגבי מעשה הצדקה (שנרחיב בו בפרק הבא), מה קורה לצדקה כשהיא הופכת לאקט דתי- מצוותי? היכן המקום לחמלה ולרחמים שאמורים להתלוות למעשה?

במובן מסויים לגויים אין את האינטלגנציה הזו המאפשרת לתת את הצדקה מתוך ציווי אך לו לסרס אותה בכך ולהופכו למעשה דתי אטום. כך אני קורא את דברי תלמידי ר' יוחנן שנראים כתבנתים וכלא מנומקים. לדוגמא טענתו של ר' אלעזר שנראת לי הכי קטגורית מכיוון שלמרות שמנסים להוכיח לו שיש טוב גם במתן צדקה "בשביל שיחיה בני" הוא מחלק בין ישראל לעכו"ם מבלי להסביר. אני חושב שהטעם דבריו הוא משום שההבדל הוא באמת בעצם הדבר, במקום הלא מנומק בו ישראל פועלים בסופו של יום

<sup>34</sup> "כי עיר בצורה כָּד נְהָ מְשֻׁלַּח וְנִעְזָב כַּמְדָּבָר שֶׁם יִרְעָה עֲגֹל וְשֶׁם יִרְבֵּץ וְכֵלָה סְעִפֶיהָ; בִּיבֵשׁ קִצְיָהּ תִּשְׁבְּרָנָה נְשִׁים בָּאוֹת מְאִירוֹת אוֹתָהּ כִּי לֹא עִם בִּינּוֹת הוּא עַל כֵּן לֹא יִרְחַמְנוּ עֲשֵׂהוּ וְיִצְרוּ לֹא יִחַנְנוּ; וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִחַבֵּט יְקוֹק מִשְׁבֵּלֵת הַנֶּהָר עַד נַחַל מִצְרַיִם וְאַתֶּם תִּלְקְטוּ לְאַחַד אֶחָד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתְקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וְבָאוּ הָאֲבָדִים בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר וְהַנְּדָחִים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהִשְׁתַּחֲוּוּ לִיקוֹק בְּהַר הַקָּדֵשׁ בִּירוּשָׁלַם" (ישעיה כז, י- יג)

<sup>35</sup> מתוך מאמרו את של הרב מידן שם עמ' 83

'לשמה' והגויים לא.<sup>36</sup> העדינות הזו היא מאוד מאוד פנימית ואפשרית רק לישראל (אני חושב שמה שהגמרא מנסה לעשות כאן בחכמתה הוא לנסות לפתוח קצת את העמדה ה'סגורה'- פנימית' הזו וללמד אותנו את הסוד שלה לגבי ישראל).

תהליך שלילי דומה קרה לבנ"י ביחסם לקורבנות- "למה לי רוב זבחיכם אמר ה'" ואנו מוצאים בכמה מקומות שהצדקה באה כתחליף לקורבן- "וא"ר אלעזר: בזמן שבהמ"ק קיים, אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, עכשיו שאין בהמ"ק קיים, אם עושין צדקה - מוטב, ואם לאו - באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע" אולי תחליף זה הוא כפרה על היחס לקרבן, שכן גם כאן ברגע שאין צדקה בא חורבן... כ"כ הפסוק "וחסד לאומים חטאת" שבפשוטו מדבר על קורבן חטאת אולי בא לרמוז לנו את הנפילה של הגויים שצדקתם יכולה להפוך ל'חטאת'. ויש עוד מה להאריך בדבר.

### על בגדים ותלמידי חכמים

כאמור, אחת השאלות החשובות שהסוגיה מטפלת בהם היא כיצד נתינת הצדקה תבוא מתוך רחמים וחמלה לא תהפוך לאקט המייצר עליונות ופטרונות.

כנסיון מתן פתח לתשובה ברצוני לגעת בשני מוטיבים נוספים שלדעתי קשורים- הבגדים ותלמידי החכמים ולנסות להתבונן ע"י קריאה ספרותית- דרשנית המקשרת בין שני מוטיבים אלו שנוכחותם בסוגיה אינה מובנת.

את תלמידי החכמים כבר פגשנו לגבי הפטור ממיסים אך הנוכחות שלהם לא פוסקת לאורך כל הסוגיה<sup>37</sup> התחושה היא שנוכחותם של החכמים מראה ויוצרת את אותה היררכיה מסוכנת שיכולה הצדקה לייצר.

<sup>36</sup> לאחר כתיבת הדברים הראה לי לביא בהקשר אחר דברים של רב צדוק שאולי יכולים להתחבר לדיבורים האלו:

"דרך ארץ גם הגויים זהירים ויותר מישראל כי כיבוד אב ואם זהו ממדת דרך ארץ... רק באמת אין זה דרך ארץ כלל כי עיקר הדרך ארץ היינו ההכרה בכל עניני הארץ שהכל מהשם יתברך וכמו שאמרו (ברכות כב.) על ברכת המזון עשאן ר' יהודה כהלכות דרך ארץ... והכרה בדרך ארץ וישוב העולם באמונה שלימה שהכל מהשם יתברך וזה נקרא עם הארץ שהוא מכלל הארץ הידועה ועוסק בדרך ארץ. אבל דרך ארץ דאומות עכו"ם שאינו מצד ההכרה דלה' הארץ ומלואה אין זה דרך ארץ כלל... רק השם יתברך הוא המבדיל מצד הנסתר שזה נזהר בשביל כבוד שמים לכד אבל זה מצד אהבתו העולם וחפץ ביישוב הארץ ואינו מכיר שהשם יתברך ברא הארץ אין זה קרוי בדרך ארץ כלל" (צדקת הצדיק קצא ע"ש באורך). מצד עצם התוכן ר' צדוק מתייחס לנקודה שונה, אנחנו נסינו להציג את הנפילה שיש דווקא בצד המצוותי ור' צדוק מדבר על הצד הארצי- אנושי. הצד השווה של שתי הטענות הוא שההבדל בין ישראל לעמים אינו מנומק או ביתר דיוק- הקישור לה' יתברך שאפשרי רק לישראל.

<sup>37</sup> עד כדי כך שבאמצע הדרשה שכבר הבאנו על גבאי צדקה, דיינים ומלמדי תינוקות מהפסוק "והמשכילים יזכירו יזהירו וגו'" נשאלת השאלה "ורבנן מאי?" שנראת על גבול ה'התפרצות' של חכמים... כמובן ששאלה זו אינה נשאת פתוחה והמענה הוא הפסוק: "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". אם לנקוט בצעד דרשני מעט אומר שפסוק זה אינו מענה תמים ומנחם בלבד משום שפסוק זה מוטען בדרשה מוכרת וידוע: "ת"ר עלובין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמיחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". והמבין יבין ואין זה אלא דרוש בלבד וכו'...

גורם נוסף לאותה היררכיה הוא הבגד - "בודקין לכסות ואין בודקין למזונות"<sup>38</sup> המקום בו מופיעה החשדנות הוא סביב הבגד, אך גם בלי קשר צמוד לסוגיה הבגד משמש כאמצעי המפריד והחוצץ (הן ברמה המטאפורית והן ברמה הממשית). הבגד מופיע בעוד הקשר משונה בסוגיה שעל פניו נראה לא קשור כלל אך אפשר אולי לראות דווקא בו פתח להבנה של שתי המוטיבים הנ"ל.

בדרשת הפסוק "וילבש צדקה כשריון" מכנה הגמרא את רב ששת,<sup>39</sup> אחד הדרשנים "עולא משגשג ארחתיה דאימיה" ולאחר הדרשה היא פונה לברר את פשר הכינוי:

אמאי קרו ליה עולא משגשג ארחתיה דאימיה? דבעא מיניה רב  
אחדבוי בר אמאי מרב ששת: מנין למצורע בימי ספורו שמטמא  
אדם? אמר לו: הואיל ומטמא בגדים מטמא אדם... [כאן מובא מ"מ הלכתי  
שאיני רוצה להכנס אליו ובסופו של המ"מ] אהדר ליה [רב אחדבוי לרב ששת]  
בבדיחותא. חלש דעתיה דרב ששת, אישתיק רב אחדבוי בר אמאי  
[נעשה אלם] ואתיקר תלמודיה. אתיא אימיה [דרב ששת] וקא בכיא קמיה,  
צווחה צווחה ולא אשגח בה. אמרה ליה: חזי להני חדיי דמצית  
מינייהו! [הדדים הללו שינקת מהן] בעא רחמי עליה ואיתסי.  
ודאתאן עלה, מנא לן? כדתניא, ר"ש בן יוחי אומר: נאמר כבוס  
בגדים בימי ספורו, ונאמר כבוס בגדים בימי חלוטו - מה להלן  
מטמא אדם, אף כאן מטמא אדם.

בסיפור זה עולה שוב ההיררכיה שמייצרים החכמים עד כדי פגיעה קיצונית של שיתוק (וכמה קשה היא היררכיה שמביא לשיתוק ולא לפריון הדדי). וכל הדיון הוא סביב הבגד הטמא. שבירת ההיררכיה נעשת ע"י אימו של רב ששת שקורעת את בגדיה - צעד קיצוני שבא בתגובה לאטימות שייצר הבגד. א"א להתעלם מהזעקה "חזי להניח דיי דמצית מנייהו!" של האם כבאה לומר - ראה לאן הובילה אותך החכמה שבייסודה היא "אני חומה ושדי כמגדלות, אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות - אלו ת"ח" כפי שנאמר בתחילת הפרק.<sup>40</sup> האם באה למחות על המקום אליו הגיעה התפיסה שמעמידה את החכמים במערכת נפרדת מהעם.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> אומנם בגמרא הלכה זו עומדת במחלוקת אך בשו"ע נפסק כך "מי שבא ואמר 'האכילוני' אין בודקין אחריו אם הוא רמאי אלא מאכילין אותו מיד. היה ערום ובא ואמר 'כסוני' בודקין אחריו אם הוא רמאי. ואם מכירין אותו מכסין אותו מיד" (יו"ד רנא, ט').

<sup>39</sup> נקטנו כפירוש רש"י אך הרמב"ן פירש: "לרב אחדבוי בר אמאי קורא כן, שגרם לה לאמו להתכוות לפני רב ששת, ומנקתיה דרב ששת היא דקאמרה ליה חזי להני דדי אבל לרב ששת לא הוה קרי רבא עולא דגברא רבה הוא גביה, ורב ששת גופיה לא הוי משגשג לאורחתא דאימיה דידיה".

<sup>40</sup> דף ז. בהקשר של פטור ת"ח ממיסים.

<sup>41</sup> ראה בנספח ב' בהרחבה על הדרשה הזו.

ואכן הגמרא מציגה גם תפיסה מתוקנת של הבגד

וכבגד עדים כל צדקותינו, מה בגד זה - כל נימא ונימא מצטרפת  
לבגד גדול, אף צדקה - כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.

אולי כאמירה של שבירת ההיררכיה - של צירוף סך כל החלקים?

## ד. כפיה על הצדקה - פרק עיון

אנסה כעת לבחון בצורה יותר עיונית את אחד הדיונים המרכזיים והרחבים בסוגיה - כפיה על הצדקה. דיון זה צומח מתוך הכפיה הקהילתית בה נפגשנו מעט בתחילת הסוגיה. בבסיס הדיון אפשר אולי להעמיד את השאלה מהו מניע לצדקה, האם צו ה' או פעולה של מערכת אזרחית - סוציאלית שבאה לסייע לעניים? ועל ציר מקביל, האם מגמת הצדקה היא טכנית - למנוע עוני בעולם או שמא לפעול פעולה מוסרית - נפשית המוסיפה חמלה ורחמנות במציאות? (כהמשך ופיתוח המתח שהצגנו בפסקים בין הצדקה הציבורית - חוקית לאישית - מוסרית).

נפתח בסקירה של המקורות התנאים שכבר בהם ניתן לזהות שני כיוונים מרכזיים.<sup>42</sup>

'שום תשים עליך מלך' אין לי אלא מלך מנין לרבות שוטרים וגבאי  
צדקה וסופרי דיינין ומכין ברצועה ת"ל 'מקרב אחיך תשים עליך  
מלך' כל שתשימהו עליך לא יהא אלא מן הברורים שבאחיך.<sup>43</sup>

לעיל כבר ראינו מספר ציטוטים הנוגעים בדמותם של גבאי הצדקה ובחנו את היחסים היוצאים מהם. מקור זה מציג אותם כשליטים וממקם את הצדקה במערכת האזרחית - חוקית - חברתית. כיוון דומה עולה גם מהמקור הבא:

תנו רבנן: קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, נגבית  
בשנים - שאין עושים שררות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת  
בשלשה - כדיני ממונות; תמחוי נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה,  
שגבויה וחלוקה שוים; תמחוי - בכל יום, קופה - מערב שבת לערב  
שבת, תמחוי - לעניי עולם, קופה - לעניי העיר; ורשאים בני העיר

<sup>42</sup> הערה כללית על אופן העבודה המעט 'תבנית' לאורך כל המאמר: חשוב לי להדגיש שוודאי שיש משהו מגביל באופן הקריאה הזה ולכן צריך לזכור כל הזמן שזוהי רק צורה נוחה ובהירה להציג את העמדות ואת הקולות השונים בסוגיה מבלי להכריח אותם 'לומר משהו' מסויים. אני חושב שמה שמעניין באופן קריאה זו היא ההעצמה של העמדות, ועוד יותר - ההתלכדות שלהם כשמגיעים לפסיקת ההלכה - לראות איפה התמקם כל קול בסופו של דבר.

<sup>43</sup> מדרש תנאים לדברים פרק יז



לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו;  
ורשאיני בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שכר  
פועלים, ולהסיע על קיצתן.<sup>44</sup>

ברייתא זו היא בעצם שילוב של שני מקורות נפרדים - משנה<sup>45</sup> ותוספתא<sup>46</sup> בפאה, בתוספת פירוש של הבבלי. מתוכה מתגלגלת הגמרא לדיון על כפיה בצדקה. בהתאם לרוח הקהילה המנשבת בסוגייתנו הכפיה במקורות אלו נתפסת כמערך ציבורי-אזרחי עד כדי הדמיון בין גבאי הצדקה למלך וההצבה של התמחוי והקופה כחלק משאר המערכות הציבוריות של העיר.

אך ניתן למצוא גם מקורות המציגים כיוון שונה:

'מוצא שפתיך מצות עשה. 'תשמור' מצות לא תעשה. 'ועשית' הרי  
זו אזהרה לבית דין שיעשוך. 'כאשר נדרת' זה נדר. 'לה' אלהיך' אלו  
ערכים וחרמים והקדשות. 'נדבה' זו נדבה. 'אשר דברת' זה הקדש  
בדק הבית. 'בפיך' זו צדקה.<sup>47</sup>

'מוצא שפתיך תשמר ועשית תשמר ועשית' - להזהיר ב"ד שיעשוך.  
רבנן דקיסרין בשם ר' אבינא מיכן למשכון.<sup>48</sup>

ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מי שנשתטה, בית דין יורדין  
לנכסיו, וזנין ומפרנסין את אשתו ובניו ובנותיו ודבר אחר... מאי  
דבר אחר? רב חסדא אמר: זה תכשיט, רב יוסף אמר: צדקה. מ"ד  
תכשיט, כ"ש צדקה; מ"ד צדקה, אבל תכשיט יהבינן לה, דלא ניחא  
ליה דתינוול.<sup>49</sup>

הכיוון שמקורות אלו שונה מהרוח של המקורות הקודמים, הצדקה מתוארת בהם כמעשה אישי- מצוותי שהתוקף הכפיה שלו הוא מהדין הבסיסי של כפיה על המצוות

<sup>44</sup> דף ח:

<sup>45</sup> פרק ח משנה ז: "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון מארבע סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שבת נותנין לו מזון שלש סעודות מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה והקופה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה"

<sup>46</sup> פרק ד הלכה ט: "תמחוי כל היום קופה מערב שבת לערב שבת תמחוי לכל אדם קופה לעניי אותה העיר אם שהא שם שלשים יום הרי הוא כאנשי העיר לקופה ולכסות ששה חדשים לעניי העיר שנים עשר חדש"

<sup>47</sup> ספרי דברים פרשת כי תצא פיסקא רסה כד

<sup>48</sup> ירושלמי ראש השנה פרק א הלכה א

<sup>49</sup> כתובות מח.

ע"י ב"ד. המיקום של הצדקה הוא לצד הנר וההקדש ולא לצד שאר החובות הציבוריות. אומנם יש לדייק ולהבדיל בין המקרה בו הצדקה באה מתוך נדר (בשני המקורות הראשונים) ולבין הצדקה כחוב אישי עצמאי שאינו קשור דווקא לנדר (במקור האחרון). אך הצד השווה מובהק- צדקה כמעשה פרטי.<sup>50</sup>

נסה לראות כיצד ביטאו הראשונים את המתחים האלו ובאיזה כיוון הכריע כל אחד מהם.

ממעט הסוגיות שלמדתי אני חש שאפשר לומר שלפעמים הדיון בראשונים נסוב סביב שאלה 'נסתרת' יחסית שאינה כתובה במפורש בגמרא שעולה בדורות הראשונים והדיונים בהמשך המפרשים לפעמים סובבים סביבה.<sup>51</sup> שאלה שכזו שואלים תוספות:

וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מוזהרים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ידך לו וכתוב כי בגלל הדבר הזה יברכך (דברים טו).<sup>52</sup>

תוספות מקשים על עצם האפשרות של כפיה על הצדקה, הרי הלכה היא שאין כופין על מצוות עשה שמתן שכרה כתובה בצידה. הם מציעים ארבעה תירושים שונים:

1. ר"ת- אכן הכפיה כאן היא רק בדברים ולא במעשים.
2. תירוץ נוסף- הכפיה היא מכוח קבלת הקהל שהסכימו שיכופו אותם.
3. ר"י- בצדקה כופין משום שיש בה גם לאו- "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'".
4. ריצב"א- מה שאמרנו שאין ב"ד מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה הכוונה היא שאינם נענשים אם לא כפו וכן משמע בירושלמי (נאמר שהרבה מן הראשונים הבינו שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ולכן לא פירשו כך).

ארבעה תירושים אלו הם ביטויים שונים למניעי הכפיה שתחלנו להציג והראשונים צועדים בשבילים של התירושים הללו.

הסיעה הראשונה שבראשה בעל המאור מדברת על הפן הציבורי שבכפיה, בדומה לתירוץ השני בתוספות:

...דמאי דאמרינן התם שממשכנין על הקופה אפילו בערב שבת לא אמרו אלא בדבר שהוא תנאי בני העיר ותקנתם כדקתני התם

<sup>50</sup> מפאת חוסר זמן ומקום לא אאריך בהבדל שבין הנדר למצווה. הרוצה לעיין יסתכל בראשונים ופרט בריטב"א המובא לקמן.

<sup>51</sup> דוגמא נוספת חוץ מהמקרה שלהלן היא קושיית הרי"ף בסוגיית היזק ראייה שמכניסה את מושג החזקה לדיון.

<sup>52</sup> דף ח: ד"ה 'אכפיה לר' נתן'

רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה וכו' עד ולהסיע על קצתן.

וכן מאי דאמרין<sup>53</sup> אכפייה רבא לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה עשוי הוא שעשהו [כלומר בדברים] וכפאו עד שאמר רוצה אני אבל ליטול ממנו בעל כרחו בדלא אמר רוצה אני לו לב"ד לעשות כן דאפילו אם נודר כדאתי למיהדר ביה מיקם הוא דקאי בעון אבל לב"ד לית ליה למיעבד ביה.<sup>54</sup>

עולה מכאן שכל אפשרות החיוב היא מכוח קבלת הקהל רק במיסים עירוניים. המקסימום שאפשר לעשות לגבי צדקת יחיד הוא לעשות בדברים וא"א להתערב באופן מוחלט בקיום המצוות האישיות של האדם זאת אפילו אם נדר. המאור הגדול מתעלם לגמרי מהאופי המצוותי של הצדקה ומעמידה רק מהזווית הציבורית שלה (אין הכוונה שהוא מבטל את המציאות של 'מצוות צדקה', אפשר אולי להציע שהוא לא מתייחס למצווה משום שהוא סובר שהכפיה מעקרת את הצד המצוותי שכל עניינו הוא הבחירה החופשית ולכן במישור שבו יש כפיה אכן אין 'מצווה').

לעומת דעה זו עומד הרמב"ן במלחמות שמאפשר לב"ד להתערב גם בצדקת יחיד:

...אין לדקדק ממנה מה שדקדק בעל המאור ז"ל שאם אמר הגאון ז"ל דב"ד דלית להו למעבד מידעם רצונו לומר שאין יורדין לנכסיו למוכרן כמו שעושין בבע"ח ולא משמתין אותו דהא לית להו לעניים עסק דין בהדיא כלל. אבל מ"מ גבאי צדקה ממשכנין אותו משכוננו בעלמא עד שיפרע משום דדלמא פשע ובעי משכוננו ולכשיתן יחזירו לו משכוננו. ואין זה כפיה וגביה כדין ב"ד בבע"ח אלא משכוננו בעלמא הוא שגבאי צדקה ממשכנין אותו ולא ב"ד כי לא חלק הגאון ז"ל מעולם בזה דהא צדקה איתקש לנדר וחייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן ומאי שנא וכן נמי חייבי ערכין... ומעשה דרב נתן בר אמי אינו ענין לכאן דהתם לא נדר הוא ולא קופת אנשי העיר הוה אלא עשוי עשיה דכיון דאמיד ולא יהיב צדקה ב"ד מוציאין ממנו בעל כרחו וכן לפרנסת בניו הקטנים אי אמיד כפינן ליה ולא בעי' שיאמר רוצה אני כדאיתא בפ' נערה

<sup>53</sup> גם כן בסוגייתנו. בשל חשיבותו של מקור זה בדיון הראשונים נביאהו שוב כאן: "... מאי שררותא? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בע"ש. איני? והא כתיב: (ירמיהו ל') 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>54</sup> המאור הגדול בבא קמא דף יח. מדפי הרי"ף

שנתפתתה אלא על כרחך קא אמרינן כפי צורך השעה לפי מראות עיניהם של דיינים אלא שלמדו ממנו דממשכנין על הצדקה.<sup>55</sup>

לדעת הרמב"ן אפשר לכפות גם על צדקת היחיד אך אופן הכפיה הוא רק ע"י לקיחת משכון עד שיאמר שרוצה וע"י גבאי צדקה. כלומר, מצד אחד יש אפשרות להתערב בצדקת היחיד אך רק מצד הנדר והמצווה שבה ולא מצד שייכות מעמד של חוב מסויים כלפי עניים (נציין שהרמב"ן מעמיד כאן גדר חדש של "אמיד" בו גם אפשר לכופף לתת צדקה אך זהו רק "כפי צורך השעה לפי מראות עיניהם של דיינים"). עדיין איננו רואים אפשרות לכפיה של ממש לגבי היחיד.

את העמדה המפתיעה והמורכבת ביותר בסוגיה מציב הריטב"א. בארבע מקומות שונים הוא פורס שיטה שעל פניה נראת סותרת ואנו ננסה לתרץ אותה באופן כלשהו בעז"ה.

ולעולם כופין בין בדבר שקבל עליו וחייבו פיו כגון נדרים והקדשות וערכין וצדקות בין בדברים הקדושים מאליהן כל זמן שהן ברשותו בעינייהו וכדאמר התם (חולין קלא.) גבי מעשר ומתנות כהונה אפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו, ולישנא דמוציאין משמע על כרחו בדין, וכן אמר גבי מתנות כהונה (חולין קלב:) דבי דינא קנסי אטמא וגלימא ומשמתי עלייהו.<sup>56</sup>

הא דאמרינן ממשכנין על הצדקה אפילו בערב שבת. משום דכתיב ועשית אזהרה לבית דין שיעשוך כדאיתא בראש השנה (ו.), ואמרינן בירושלמי מכאן למשכון, ואף על גב דקיימא לן (חולין קי:) כל מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה אין בית דין מוזהרין עליה ובצדקה כתיב מתן שכרה בצדה בכמה דוכתי, שאני הכא דגלי ביה קרא ועשית אזהרה לבית דין שיעשוך, וטעמא דמילתא משום דהכא באמירתו נתחייב לגבוה או לעניים, וכשם שכופין אותו לפרוע חובו כופין אותו לפרוע מה שנתחייב להקדש שלא יהא כח הדיוט חמור משל הקדש.<sup>57</sup>

הריטב"א עושה את מה שלא עשה הרמב"ן, הוא מעניק לצדקה לא רק מעמד מצוותי איסורי אלא הופך אותה לחוב של ממש כלפי העניים שמאפשר לב"ד להיכנס לכיס

<sup>55</sup> מלחמות ה' שם

<sup>56</sup> חידושי הריטב"א ר"ה ו. ד"ה 'ועשית אזהרה לב"ד'

<sup>57</sup> חידושי הריטב"א קידושין עו:

הפרטי של כל אחד בשביל לגבות את הכסף. כך לפחות עולה מדבריו בקידושין. אך בסוגייתנו ובסוגיה בכתובות הוא מנמק את הכפיה באופן שונה

...לענין צדקה כייפנין מפני מחסורם של עניים וכדכתב רחמנא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך, ואף על גב דההוא גבי נודר כתיב, גלי רחמנא בצדקה שהוציא בפיו והוא הדין לכל צדקה משום מחסורם של עניים.<sup>58</sup>

הא דאמיד הא דלא אמיד. פי' כל היכא דאמיד ממשכנין ואפילו לא נדר בפיו אם ראו שיכול לתת כעובדא דרב נתן, ובדלא אמיד אסור למשכן ואפי' נדר בפיו דאנוס הוא כיון דלא אפשר ליה, והיינו דלא אפליג הכא היכא דלא אמיד בין שנדר בפיו או שפסקו עליו,

ויש אומרים דהכא חדא מינייהו נקט דכי הוציא בפיו חייב הוא משום נדר ולעולם ממשכנין אותו אם יש לו שום דבר ואח"כ אם הוא צריך יתנו לו מן הקופה, ומפרכינן אפוכי מטרתא למה לי, כדי שיקיים נדרו.<sup>59</sup>

ממקורות אלו נראה שהריטב"א מעניק לצדקה מעמד נרחב יותר ממצווה בעלמא והוא נותן כוח לב"ד לגבות "משום מחסורם של עניים", הוא מנתק כל קשר לנדר (בין לקולא למי שאינו אמיד ובין לחומרא למי שאמיד). על פניו הדברים עומדים בסתירה, אומנם לא סתירה חזקה במיוחד משום שהריטב"א אינו אומר דברים הפוכים ממש אבל בהחלט ניתן לזהות קשר כלשהו עם הפן המצוותי במקורות הראשונים שאינו קיים במקורות האחרונים. איני רוצה לפתור את הדברים בנימוק שהריטב"א הוא פרשן ואינו פוסק<sup>60</sup> ואנסה בעז"ה לנסות ליישבה באופן קצת שונה.

רב אברום שפירא<sup>61</sup> הציע לתפוס את הריטב"א כשיטה אחידה העולה מהעקרונות הפזורים במקורות השונים כאשר במרכז השיטה עומד העקרון התופס את הצדקה כחוב. הוא מתרץ שהפטור האמור בסוגייתנו לגבי הנודר במצב שאינו אמיד שכאמור עומד בסתירה לעמדה התופסת את הצדקה כמצווה לפיה לא יועיל ש'אינו אמיד' בא לא משום ש'אינו אמיד' אינו אנוס מצד האמת אלא מצד זה שאינו עומד בקריטריונים של 'מסדרים לבעל חוב' (-) הלכה לפיה אפשר למשכן רק את מי שיכול לדאוג לצרכיו

<sup>58</sup> שם כתובות מט:

<sup>59</sup> בסוגייתנו

<sup>60</sup> על אף שבד"כ תירוץ זה נראה בעיני כמעט בלע'בתי במקרה שלנו יש בו מן האמת שכן אם נסתכל על ההקשר הכללי של הגמרות נראה שהוא משמעותי מיחס לסיבת ולצורת הכפיה.

<sup>61</sup> בחידושי מרן הגר"א שפירא על ב"ב שיעור אחד - עשר.

הבסיסים לשלושים יום). לעומת זאת החיוב הנאמר בכתובות בא מדין נפרד של חובה לתת מזון לבניו ולכן כופים גם את מי שאינו אמיד.

אפשר להמשיך את רוח הדברים הרואה את הסברים השונים כיוצרים תמונה אחת ומורכבת של הצדקה (ובאופן הכי מובהקת בשיטת הריטב"א) גם כשמגיעים לפסיקת ההלכה ולהתבוננות מחודשת בשאר הראשונים.

במידה מסויימת יש משהו מפתיע בעמדת הראשונים שסוברים שהמניע לכפיה בצדקה הוא הצד הנדרי- מצוותי (בתוכם אפשר לכלול גם את הסוברים שהכפיה באה מכוח קבלת הקהל) משום שהמחשבה הפשוטה היא שהכפיה באה מהצדדים האזרחים ולא המצוותים הנושאים גוון יותר אישי. עוד יותר מפתיע לראות שהכפייה על המצוות אינה באה ומצמצמת את הדיון אלא להפך- למשל בפסיקת הרמב"ם על כפיית שוטה:

ומי שנשתטה או שנתחרש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.<sup>62</sup>

פסיקה זו תמוה ביותר- אם החיוב הוא מדין כפיה על המצוות כציד אפשר לכפות על שוטה הפטור מן המצוות? ואכן כבר עמד על כך בעל קצות החושן.<sup>63</sup> בנוסף או בהמשך לתירוץ אפשר אולי גם לתרץ ולומר שאכן לצדקה יש מעמד מיוחד שאנו נכנה- "מצווה חברתית". כלומר, העמידה שבין האדם למקום בלבד אינה הצד הבלעדי של הצדקה- הא ראייה שהחיוב מצליח לחרוג מהגבולות הללו ולחייב גם את מי שבד"כ פטור מן המצוות, וודאי שיש בה גם צד חיוב מעצם העמידה מול העני (הריטב"א בכתובות למשל- "מפני מחסורם של עניים") שמשלים את הצד המצוותי.<sup>64</sup> בעצם נוצרת התלכדות של המערכת האזרחית והמצוותית כשא"א להסתדר בלי אף אחת מהן- בלי המצווה א"א לכפות ובלי הצד האזרחי הכפיה תהיה מצומצמת.

להשלמת הדיון על הצדדים השונים של הצדקה אני רוצה להביא מעשה המשקף את שתי העמדות הללו בצורה חיה:

פעם אחת יהב ר' טרפון לר' עקיבא שית מאה קונטרין דכסף, אמר ליה: אזיל זבין לן הדא אומנתא דנהוון לעין באורייתא ומתפרנסין מנה. אזל ר' עקיבא יהב שלישי לעניים, ושני שלישים חלקם למתניי ולעוסקי באורייתא ולספרייא.  
כד אשכחיה אמר ליה: היכן אומנותי?  
אמר ליה: קניתי לך בהו

<sup>62</sup> הלכות נחלות פרק יא הלכה יא

<sup>63</sup> סימן רצ סק"ג. עיין שם בתירוץ.

<sup>64</sup> הרוצה לראות ניסוחים שונים של הסבר זה יעיין ברדב"ז על הרמב"ם הנ"ל ובשיעורי רב שמואל רוזבסקי בייחס לקצות לעיל.

אמר ליה: ומה עיסקא, כלום טבא הוא?  
 אמר ליה: טבא הוא שפיר עד דלית סוף.  
 עייליה לבי מדרשא.  
 אמר ליה: היכן הוא?  
 אמר ליה: גבי דוד מלכא דישראל הוא, דכתיב פזר נתן לאביונים.  
 אמר ליה: אמאי עבדת הכי?  
 אמר ליה: ולא ידעת שנקדימון בן גוריון בשעה שהיה יוצא מביתו  
 לבית המדרש, כלי מילת היו מציעין לו תחתיו, ובאין עניי ישראל  
 ונוטלין אותן, ואפילו הכי משום דלא עביד כדאבעי ליה איענש?  
 אמר ליה: הכי קא אמינא לך, אמאי לא עבדת מרעות נפשאי?  
 אמר ליה: כלום עבידנא אלא מדילך?  
 אמר ליה: שאני אומר גדול המעשה יותר מן העושה, שנאמר והיה  
 מעשה הצדקה שלום.<sup>65</sup>

סיפור זה מייצג בצורה נוקבת ביותר את השאלה שהצגנו. בעוד ששאלת ר' טרפון  
 "אמאי לא עבדת מרעות נפשאי?" נובעת מהעמדה התופסת את הצדקה כמעשה אישי  
 הפועל על הרחמנות והחמלה של הנותן, מגמתו של ר"ע היא תועלתנית-פרקטית, הוא  
 רוצה שכספו של ר"ט יגיע לעניים- "כלום עבידנא אלא מדילך?" הצד המצוותי בהקשר  
 זה יהי ברמת הלהוציא ידי חובה, העיקר הוא התוצאה הכי פשוטה של הצדקה- לעניים  
 יהיה כסף. ר"ט רוצה להיות שותף בעצמו במעשה הצדקה, ככה אני קראתי באופן  
 פשוט גם את תגובתו של ר"ט "שאני אומר גדול המעשה יותר מן העושה" כלומר, יש  
 במעשה הצדקה צדדים נוספים מלבד הנתינה מכספו של האדם.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> מסכת כלה רבתי פרק ב

<sup>66</sup> האמת היא שרוב המפרשים הסבירו ש'גדול המעשה' הכוונה לכופה. פירוש שאולי בכ"ז הולך מעט  
 בכיוון שלי הוא הסברו של הט"ז: "גדול המעשה 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" (ט"ז יו"ד  
 סימן רמט ס"ק ב) הט"ז מדגיש שצדקה הבאה מכפייה בלבד אינה צדקה ואולי לפיו הכופה יכול להיות גדול  
 אם הוא מספיק רגיש ומותכם בכדי לגרום לנתינה שתהיה בכ"ז מרצון. זהו בהחלט מעשה גדול מאוד. אגב,  
 כך הסביר רב אברום את הסביה לכך שא"א לכפות על הצדקה מכוח 'הפקר ב"ד הפקר'- אם הצדקה תהיה  
 מההפקר הנותן לא מקיים בכך שום מצווה וממילא פקע שם צדקה ממעשה זה. באופן דומה הוא מסביר גם  
 את עמדתו של הרמב"ם שלדבריו תופס את הכפייה כגילוי רצונו האמיתי של האדם ולכן בה נפטר גם מהלאו  
 של 'לא תאמץ את ידך'. ולכן הכפייה חייבת להיות רק בפניו- שאל"כ "...הכפייה הזאת אינה משנה דבר  
 במחשבתו של האדם, והוא נשאר בעל לב רע" כלשונו. באופן כללי בשיעוריו מדגיש רב אברום את הפן  
 המצוותי של הצדקה, הוא לוקח אותו ברצינות ואינו משאירו כדין וגדר מצומצם. למשל, הוא מסביר  
 שאפשר לכפות את השוטה ע"פ יסוד של הרמב"ן- "הרמב"ן מחדש פה מצוה חדשה של אמונה. בניגוד לכל  
 המצוות שבהן קיום הכלל: 'לפום צערא אגרא', הרי בצדקה קיים חיוב הפוך- להאמין שאנו נרוויח ממון ע"י  
 נתינת צדקה. כאשר אדם נותן צדקה הוא חייב להאמין שהוא ירויח לא רק שכר בעוה"ב אלא גם ממון

כמוכן שהדברים מורכבים בהרבה מאיך שהצגתי אותם הן במישור הלמדני והן במישור הרוחני אך אני מקווה שבכ"ז הצלחתי לגעתי מעט במרחבים ובממדים השונים של הצדקה שכפי שראינו פנים רבות לה. יהי רצון שמצוות הצדקה שלנו תבוא מלב רחב ומאהבה גדולה לזולתנו, שתצליח להוציאנו מהמיצרים אל מפגש וחיבור עם הסובבים אותנו באמת ובישור. וריבוננו של עולם גם ישפיע עלינו מלמעלה בזכות מצווה זו ונזכה ויקוים בנו

וְזָרְחָה לְכֶם יְרֵאֵי שְׁמֵי שָׁמַשׁ צְדָקָה וּמִרְפָּא בְּכַנְפֶיהָ וּיְצַאֲתֶם וּפְשָׁתֶם  
כְּעֶגְלֵי מִרְבֵּק.<sup>67</sup>

## נספחים

כפי שכבר הזכרנו הרקע לגוף הסוגיה שלנו הוא משמעותי מאוד משום שהוא מניח את היסודות של המערך הקהילתי לפני בואנו לבוא ולבחון איך נראת הצדקה במרחב זה.

ארצה לגעת בשתי נקודות, האחת כללית יותר לגבי עצם סמכות הקהל והשניה יותר ספציפית- פטור ת"ח ממסים. שתי סוגיות אלו הן רחבות מאוד ואני אנסה רק לגעת בכמה נקודות שהיו נראות לי משמעותיות ביותר, וכל המוסיף לעיין יוסיפו לו מן השמיים...

### א. סמכות הקהל והפקר ב"ד<sup>68</sup>

הדיון סביב סמכות הקהל הוא יסודי מאוד כעומד ברקע של סוגיתנו אך לא רק בה אלא לדעתי בכל הלכות חושן מפשט שהרבה מן נשענות וקשורות בדיון זה. דיון חופף שגם עליו יש לתת את הדעת הוא דין 'הפקר בית דין הפקר'. אפשר לומר ש'הפקר ב"ד' הוא המושג התלמודי המרכזי עליו נשען הדיון המאוחר יותר בדבר "סמכות הקהל"- מושג שהתפתח בתקופת הראשונים ולכן צריך להבחין בניהם מחד ומאידך לראות את נקודות ההשקה ביניהם לאורך הדרך.<sup>69</sup>

ישנם שני מקורות אפשריים ליסוד הדין. הראשון מיהושע והשני מעזרא, נביאם בתמצות:

בעוה"ז. ואם הוא נותן צדקה בלא להאמין בכך הרי הוא עובר על לאו דאורייתא" צדקה היא 'עסק ריווחי' ולכן יכול האפוטרופוס לרדת לנכסי שוטה לשם כך. אני ממליץ מאוד לעיין בני השיעורים שלו על הסוגיה.  
<sup>67</sup> מלאכי ג, כ.

<sup>68</sup> בדברים אלו הסתמכתי הרבה מהכתוב באנציקלופדיה התלמודית ערך 'הפקר ב"ד'  
<sup>69</sup> התייחסות רחבה להתפתחות ההיסטורית של המושג אפשר למצוא במאמרו של אברהם גרוסמן – 'יחסם של חכמי אשכנז הראשונים לסמכות הקהל'.



אֵלֶּה הַנְּחֻלֹת אֲשֶׁר נָחְלוּ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון וְרֵאשֵׁי הָאָבוֹת  
לְמִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוֹרָל בְּשֵׁלָה לְפָנָי יִקְוֶה פֶּתַח אֶהֱל מוֹעֵד וַיְכַלּוּ  
מִחֶלֶק אֶת הָאָרֶץ;<sup>70</sup>

וְעַתָּה תָּנוּ תוֹדָה לִיקְוֶה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם וַעֲשׂוּ רְצוֹנוֹ וְהִבְדְּלוּ מֵעַמֵּי  
הָאָרֶץ וּמֵן הַנָּשִׁים הַנְּכָרִיּוֹת; וַיַּעֲנוּ כָל הַקְּהָל וַיֹּאמְרוּ קוֹל גָּדוֹל כֵּן  
כְּדָבָרְךָ עָלֵינוּ לַעֲשׂוֹת; ...וַיַּעֲמְדוּ נָא שְׂרִינוּ לְכָל הַקְּהָל וְכָל אֲשֶׁר  
בְּעַרְיָנוּ הֵהָשִׁיב נָשִׁים נְכָרִיּוֹת? בָּא לְעֵתִים מְזַמְּנִים וְעַמְּהֶם זְקֵנֵי עִיר  
וְעִיר וְשִׁפְטִיָּה עַד לְהָשִׁיב חֵרוֹן אִף אֱלֹהֵינוּ מִמֶּנּוּ עַד לְדַבֵּר הַזֶּה;  
...וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי הַגּוֹלָה וַיְבַדְּלוּ עֲזָרָא הַכֹּהֵן אֲנָשִׁים רֵאשֵׁי הָאָבוֹת  
לְבֵית אֲבוֹתָם;<sup>71</sup>

ננסה לעמוד על ההבדלים בין המקורות. הפסוק מיהושע בא בהקשר של חלוקת הארץ שהתבצעה כתנועה פטריארכלית שמלמעלה למטה והיא אכן אולי שייכת יותר לתורה שבכתב ולדור של המקרא. לעומת זאת הפסוקים מעזרא מתארים את העם כמקבל על עצמו את הדין. המצב שנוצר בימי עזרא בו התורה נשתכחה הביא את הקהל לעמדה נבוכה מול התורה ולחוסר ידע מה לעשות איתה. עד שעזרא בא ומכונן תורה מתורגמת והקהל קיבל אותה מחדש. את מהלך זה אולי ניתן לשייך לראשית התורה שבעל פה.<sup>72</sup>

ברור שחלוקה זו אינה חותכת ובאמת בפועל דין הזה הוא מעגלי- התורה אומרת והקהל מקבל וכן להפך- הקהל מקבל את מה שהתורה אומרת השאלה היא איפה לשים את האצבע ובנקודה זו בהחלט אפשר לראות הבדל בין המקורות.

את שתי התנועות שהצגנו אפשר לראות גם אצל הראשונים. נביא את המקורות התנאים מהם צומח הדיון לפני שנכנס לדבריהם.

כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר  
תורה ונביאים  
ורשאין בני העיר להתנות על השערים ועל המדות ועל שכר פועלין  
רשאין לעשות קיצתן  
רשאין בני העיר לומר כל מי שיראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך  
וכל מי שיראה אצל מלכות יהא נותן כך וכך כל מי שתרצה או מי

<sup>70</sup> יהושע פרק י, נא.

<sup>71</sup> עזרא פרק י, יא- טז.

<sup>72</sup> עוד על עזרא כנותן 'תורה' ראה למשל בתוספתא מסכת סנהדרין פרק ד הלכה ז.

שתרעה פרתו בין הכרמים יהא נותן כך וכך וכל מי שתראה בהמת  
פלנית יהא נותן כך וכך רשאין לעשות קיצתן.<sup>73</sup>

בהסברו את התוספתא מתרגם אותה הריטב"א למושגים מוכרים, הוא מסביר שהטעם  
הוא- "משום דהפקר ב"ד הפקר, כדכתיב וכל אשר לא יבוא לשלשת ימים (יבמות  
פט:). "נעיר ונאמר שההבנה הרווחת בראשונים היא שהתוקף של דין 'הפקר ב"ד' הוא  
מהתורה. אך יש שהבינו שהוא כמו דינא דמלכותא,<sup>74</sup> ויש שהסבירו את תוקף תקנת  
ב"ד מדין אחרי רבים להטות.<sup>75</sup>

כפי שציינו המושג המאוחר יותר 'סמכות הקהל' נגזר מהדין הזה תוך שהוא ממשיך את  
האבחנות השונות שהחלו להיווצר כבר סביב 'הפקר ב"ד'. אחד המקורות המרכזים  
בדין ביחס ל'סמכות הקהל' היא תשובה של רבינו גרשום מאור הגולה הדין במקרה בו  
ספינה מלאה ממון של יהודים טבעה ואחד הניצולים שכר גוי שיעזור לו להציל מן  
הממון שהיה בתיבות ואותו הגוי הציל את התיבה של ראובן. בתוך כל הבלגאן באו  
כמה גויים וגנבו חלק מהממון. למחרת, כל גוי שנשאר ונחשד באותה אבדה ולא  
החזירה העבירו ידו באש כדיני המקום של הגויים והקהילות שהיו נקבצים שם נתעצבו  
על אבידת אחיהם וגזרו באלה ובשבועה על מי שיגיעו לידו מכל מה שנאבד באותה  
ספינה שיחזור לבעל אבידה כמנהג הנוהג ברוב קהלות ישראל שכל מי שיפסיד משו או  
בגנבה או בשום ענין, שעושיין לו תקנה וגוזרין על כל מי שיבוא לידו אבדה פלונית  
שאבד פלוני שיחזיר לבעלים. מפה לשם מכר גוי אחד הזהב של ראובן שנאבד בספינה  
לשמעון וכעת שמעון אינו רוצה להחזיר את אותו הזהב לראובן וטוען שהוא כבר זכתה  
בו משום שאבדה ששטפה נהר מותרת היא. נשאלת השאלה- האם האמת עם שמעון?

לפי השאלה כך דעתי נוטה, שאין בדברי שמעון ממש מכמה  
טעמים:

א. שטוען שאבדה ששטפה נהר מותרת - ...בדיני הגויים, גוי שמציל  
מן הנהר נוטל שכר מציאתן בזמן שמודה בה. אבל אם כפר דינו  
כגנב ואינו נוטל כלום ומחזיר לבעלים בחנם, וגוי זה שהציל הזהב  
כיון שכפר בו בדיני המלכות נעשה כגנב ודינו של שמעון זה  
כלוקח מגנב ויעשה בו תקנת השוק כדתנן המכיר כליו או ספריו  
ביד אחר, אם יצא לו שם גנבה בעיר ישבע כמה הוציא ויטול  
שאלו מדעתו החזיר היה לו כמשיב אבדה והיה נוטל בלא  
שבועה.

<sup>73</sup> תוספתא בבא מציעא פרק יא הלכה כג. מקור נוסף הוא הברייתא בסוגייתנו אותה כבר ראינו (לעיל הערה  
44).

<sup>74</sup> שו"ת דבר אברהם ח"א סי' א, ע"פ רבנו יונה בשמ"ק ב"ב נד ב ונה א שדינא דמלכותא הוא כהפקר ב"ד.  
וע"ע דינא דמלכותא כרך ז עמ' רצט.

<sup>75</sup> כך משמע מדברי הרא"ש בשו"ת הרא"ש כלל ו סימן ה.

ב. ועוד אפילו יהיה בדיני הגוים, מי שמציל בדיני גוי מנהר זוכה במה שמציל, ואפילו נתיאש ראובן, אפילו הכי כיון שגזרו הקהלה, שהיו שם, על כל מי שיבוא לידו כלום מכל מה שנאבד באותה אבדה שיחזיר לבעלים צריך שמעון זה להחזיר אותו היותר לראובן אף על פי שהתורה זכתה לו, שהפקר ב"ד הפקר. ...דתנו רבנן למה לא נתפרשו שמותן של זקנים, שלא יאמר אדם וכו' פלוני כנדב ואביהוא,,, פלוני כאלדד ומידד וכו' ואומר וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל וכו' שאפילו וכו' ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים. הלכך מה שעשו הקהלות גזירתם גזירה ומעשיהם מעשה, ואין לשמעון לעבור על גזירתם ויחזיר היותר לראובן ולא יתן עיניו בממון שאינו שלו, כי מטעמים אלו ומטעמים אחרים לא זכה בהן וכן הדין.<sup>76</sup>

נביא עוד תשובה אחת של בעל הכולבו בכדי לנסות לנתח את ההבדלים ואת הנוכחות של השתי התנועות שהצגנו:

...שחייבים כל ישראל לכופף ולהכריח איש את חבירו כדי להעמידו על האמת ועל המשפט ועל חקי האלהים ותורתיו ודבר זה מצינו בתורה בנביאים ובכתובים כתוב בתורה (דברים יז, ט) ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט וכתוב (שם טז, יח) שופטים ושוטרים תתן מלמד שהשוטרים מקבלין שכר כשופטים ושכר אלו ואלו שקולים, בנביאים דכתיב (שופטים ב, יח) והיה ה' עם השופט, בכתובים דכתיב (נחמיה יג, כה) ואריב עמם ואקללם ...לכן כשהקהל מסכימים יחד לעשות סייג וגדר לתורה אין היחיד יכול להוציא עצמו מן הכלל לבטל דברי המרובים לומר לא הסכמתי בהסמכה זו אלא בטל יחיד במעוטו והמרובין רשאים להשביע ולגזור ולפדות ולהפקיר ממונו ולעשות סייג לכל דבר, ומצינו סמך לזה בכמה מקומות בתורה מנין שאינו יכול להוציא עצמו מן הכלל דכתיב (שם כט, יג) לא אתכם לבדכם וכתוב (שם כט, יד) את אשר ישנו פה וגו' ...להפקיר ממון מנין דכתיב (עזרא י, ח) כל אשר לא

<sup>76</sup> שו"ת רבינו גרשום מאור הגולה סימן סז בקיצור נמרץ.

יבא לשלשת הימים וכו', וכתוב אלה ינחלו אליעזר הכהן וגו' וכי מה ענין ראשים אצל אבות אלא לומר לך מה אבות מנחילים לבניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילים לעם כל מה שירצו, הלכך אין היחיד יכול להוציא עצמו מכלל צבור, ולא מבעיא בדבר שצריך לעשות סייג וגדר לתורה אלא אפילו בדבר הרשות כגון מס ושאר תקנות שמתקנים הקהל לעצמן אין היחיד יכול לבטל ולהוציא עצמו מתקנתן דתניא רשאי בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר הפועלים ולהסיע על קצתם, הלכך לא יעלה דבר זה על לב איש לעולם...

אם הוי עוברין בני עיר אחת על התורה או על הדין או שהורו על אחת מכל המצות שלא כהלכה רשאי בני עיר אחרת לכופם ולהחריםם כדי לחזירם למוטב ואינן יכולים לומר אנו בשלנו ואתם בשלכם אלא כל ישראל מצווין להכריחם שכן מצינו בזקן ממרא ובני עיר הנדחת שיושבי לשכת הגזית כופין אותם ודנין אותם.<sup>77</sup>

אומנם הבאתי רק קטעים קצרים ונבחרים מהתשובות אך דומני שגם מדברים קצרים אלה עולה ההבדל - רבינו גרשום ניגש דבר ראשון לחוקי הגויים וגם לאחר מכן כשהוא בא לדבר על כוח הקהל והוא כן מביא את המקורות מהפסוקים משמע שהתוקף הוא מהכוח שיש בקיבוץ הקהל עצמו. לעומתו, הכלבו מבסס את כל סמכות הקהל על הפסוקים (אנחנו הבאנו כאן רק מקבץ חלקי לשלל המקורות שהוא מפרט) ואף משווה מקנה להם כוח דומה לכוח של לשכת הגזית. אם ננסה להציג את ההבדל בצורה תמציתית (ולכן גם לא הכי מדוייקת) נאמר שסמכות הקהל שרבינו גרשום מעצב היא בעלת אופי אזרחי בעוד הכלבו מעצב כבעלת אופי הרבה יותר דתי ולכן אולי הוא גם הרבה יותר מדבר על ה'חובה' שבדבר לעומת הגישה הרואה בסמכות הקהל דרך נוחה ויעילה לניהול המערכת הציבורית.

לאחר שראינו את שתי הגישות ביחס ליסוד ולמקור הדין נראה כיצד הן באות לידי ביטוי בהשלכות המעשיות כנשאל לצורך מה מותר לב"ד להפקיר ומה הגבולות של תקנות הקהל?<sup>78</sup>

ניתן להציג חלוקה משולשת לתחומי הפעולה של ב"ד:

<sup>77</sup> ספר כלבו סימן קמב גם כן בקיצור נמרץ מאוד.

<sup>78</sup> נזכיר שוב שיש להבדיל בין מושגים אלו.

- א. תקנות וגדרים נוספים בהלכה- התערבות ב"ד היא בתחום הדתי בלבד.<sup>79</sup> גם בתוך גישה זו יש כמה שיטות. יהיו שיחלקו בין הפקעת איסור לתקנה כגדר וסייג ויאמרו שרק לצורך סיג וגדר מפני עבירה (לדוגמא- פרוזבול) יהיה אפשרות להתערב ובאיסור דרבנן מפקיעים אפילו כשאין משום גדר וסייג. ואף לסוברים שבלא מיגדר מילתא הפקדון הפקר יש מהאחרונים שכתבו הבדל ביניהם, שלמיגדר מילתא הוא מן התורה, כמו ב'חרם כל רכוש' שבעזרא, שהיה לגדר, אבל בלא גדר ההפקדון מדרבנן.
- ב. תקנות וגדרים שאינם קשורים לתורה- בעצם מעין חוקי עזר עירוניים.
- ג. תקנות וגדרים הנוגדים את ההלכה הפשוטה; בנקודה זו מעניינם דברי הרשב"א:

...דברים אלו נראין פשוטים בעיני, שאתם רשאי לעשות כפי מה שנראה בעיניכם. שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם, אלא בב"ד שדנין ע"פ דיני תורה, כסנהדרין או כיוצא בהם. אבל מי שעומד על תקוני מדינה, אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות, כפי השעה, ברשיון הממשלה.<sup>80</sup>

בדבריו נוצר היפוך מסויים, דווקא בית הדין שלא דן מתוקף התורה אינו צריך להיות מדויק בגדרי ההלכה והוא יכול לדון ע"פ שיקוליו ודעתו. וכאן יש לשאול שוב- ומניין מקבל הוא את תוקפו? – מדברי חכמים עצמם. א"כ ההלכה בעצם מייצרת לעצמה מקום בו היא יכולה להיות משוחררת מגדריה המדויקים שלעיתים אינם מאפשרים חופש פעולה.

נוסיף שלכולי עלמא, מי שלא פשע כלל אין להפקיר ממונו משום הפקר ב"ד, ובלי טעם וסברה אין לומר הפקר ב"ד. וכתבו אחרונים שאין אומרים כן אלא בהפקדון ב"ד שבתורת קנס, אבל בהפקדון בתורת תקנה אין הבדל אם זה פשע או לא פשע, ופעמים רבות מצינו תקנות חכמים משום הפקר ב"ד אף בלא פשיעה.<sup>81</sup>

כאמור מושג זה מורכב ורבות הדעות בו, הוא נעשה רלוונטי מאוד כשבאים להפעיל אותו ביחס לשלטון המדינה ולחוקיה ופוסקי דורנו אכן מתייחסים אליו בבואם לדון בשאלת מעמד חוקי המדינה.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> אפשר אולי למצוא סיעתא לשיטה זו בתברי התוספתא בה לשון "כופין" מופיעה רק בהקשר של הקודש: "כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים".

<sup>80</sup> שו"ת הרשב"א חלק ד סימן שיא

<sup>81</sup> וראה למשל בשו"ת יכין ובוועז חלק ב סימן כ

<sup>82</sup> כך ראה למשל במאמרו של הגר"א שפירא זצ"ל "מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו" בתחומין חלק ג.

**ב. פטור ת"ח**

כפי שכבר הזכרנו הגמרא דנה בתשלום מיסי העיר בהיותו אבן יסוד במארג הקהילתי. בתוך הדיון הגמרא פונה לדון במעמד תלמידי החכמים ומספרת:

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן, אמר ריש לקיש: רבנן לא צריכי נטירותא, דכתיב: (תהלים קל"ט) אספרם מחול ירבון, אספרם למאן? אילימא לצדיקים דנפשי מחלא, השתא כולהו ישראל כתיב בהו: (בראשית כ"ב) כחול אשר על שפת הים, צדיקים עצמם מחול ירבון? אלא הכי קאמר: אספרם למעשיהם של צדיקים - מחול ירבון, וק"ו: ומה חול שמועט - מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים - לא כל שכן שמגינים עליהם.

מארג הדימויים שנוצר כאן סביב חכמים הוא מרתק ומשונה כאחד ויש להתבונן בו. הדימוי הראשון מקשר בין חכמים לחול "המגן על הים" בקריאה פשוטה זו לשון משונה ביותר משום שההבנה הפשוטה היא שהחול מגן מפני הים (כמאמר הכתוב: "גבול שמת בל יעבורון בל ישובון לכסות הארץ") אפשר לתרץ שאין לדקדק בלשון וכוונת הגמרא היא אכן לדמות את החכמים לחול המגן מפני הים אך אני רוצה בכ"ז לנסות להשאר נאמן ללשון הגמרא.

הקישור בין החול לחכמים נמצא ממש בפשט הפסוקים: "וְלִי מֶה יִקְרוּ רֵעִיךָ אֶל מֶה עֲצָמוּ רְאִשֵׁיהֶם: אֶסְפְּרֶם מִחֹל יִרְבוֹן". הגמרא אומנם דוחה את הפירוש הראשון של ריש לקיש אך וודאי שהגמרא באה לומר משהו שהוא אמינא הזו. בדימוי זרע אברהם לחול הגמרא מזכירה לנו שעם ישראל מוגן מעצם היותו זרע אברהם ושלא תתכן עדיפות מהותית של הצדיקים ביחס לשאר עם ישראל מכיוון שמקור ההגנה נעוץ באומה ולא ביחידיה.<sup>83</sup>

אולי בעקבות ביקורת על אבחנה זו הגמרא פונה לדבר על 'מעשיהם של צדיקים' כבאה להדגיש שהעיקר הוא המעשה. אם ננתח את הדימוי ברמה הטבלאית (משל מול נמשל) נראה שהמעשה שווה לחול המגן מפני הים שמסמן את הצדיקים עצמם. הים הוא המקום השוטף והסוער מלא התהומות העלול להציף ולהטביע את העולם אילולא יעצור אותו החול- הכוח הממצע. כך מעשיהם של צדיקים תוחמים ומגנים על תהומות הנפש הסוערת של האדם ובעצם מגנים עליהם מפני עצמם. אדם שאכן יש לו 'חול פנימי' מוגן מפני העולם החיצוני והאוייבים משום שהוא עומד בצורה ישרה ונכונה וחיי אינם מצריכים מלחמה ברע החיצוני. הבנה דומה ביחס לחול ולים נמצא אולי בדברי המהר"ל:

<sup>83</sup> רעיון זה וכן הבאים הם ע"פ דבריו של הרב שמעון קליין. ראה:

<https://secure.kipasruga.com/ypt/show.asp?id=50923>

פירוש החול הוא בנין על הים, כי הים מצד עצמו לא היה קיום לו, שהארץ דוקא ישוב העולם ולא הים שאינו מן הישוב ומפני שאינו מן הישוב לא היה עמידה וקיום לו... והדבר שנותן גבול לים הוא החול שנאמר (ירמיה' ה') השם חול גבול לים, כי החול הוא קצת מן הישוב, ולפיכך החול אשר הוא על שפת הים שהוא מן הישוב הוא מגין על הים ובזה יש לו קיום עד שהוא עומד במקומו. ולפיכך יליף בק"ו, אף כי אי אפשר לאדם בלא חטא מ"מ יש ללמוד בק"ו ומה אם הים שהוא דבר יוצא מן הישוב ולא היה ראוי שיהיה עומד במקומו ואין שמירתו רק מצד החול שהוא דבר מועט והוא גורם שיש לו קיום, כ"ש שיהיו מעשיהם של צדיקים מגינים עליהם עד שיש קיום להם ואין צריכים שמירה, מצד שיש לו לאדם השכל, לכך נחשב הישוב, ששם האדם שיש לו מעלה נבדלת... ואם דבר זה מגין על הים ומכל שכן שמעשה הצדיקים האלקיים הבלתי גשמיים מגין על גופם הגשמי.<sup>84</sup>

כעת ננסה להתבונן מעט גם במארג הדימויים השני:

כי אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, מאי טעמא לא תימא ליה מהא: (שיר השירים ח') אני חומה ושדי כמגדלות, אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות - אלו ת"ח. ור"ל סבר לה כדדרש רבא: אני חומה - זו כנסת ישראל, ושדי כמגדלות - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.

הדימויים צומחים מהפסוק "אני חומה ושדי כמגדלות". שתי פירושים מוצעים לפסוק זה ונראה מלשון הגמרא שהם משקפים עמדות עקרוניות ולא רק שתי דרשות סתמיות אפשריות. ר' יוחנן מסביר שהחומה היא התורה החוצצת באופן בסיסי בין 'העיר' לעולם שמבחוץ והחכמים הם ה'מגדלות' שבעצם מביאים לידי ביטוי את כוח התורה, הם היושבים על המגדל וצופים על החוץ ומזהירים בפועל מפני הסכנות.<sup>85</sup> לעומת פירוש זה ר"ל מסביר שהחומה המגינה על העיר היא כנסת ישראל והמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. כמו שראינו כבר לר"ל חשוב להדגיש שהמעשה הטוב הוא המגן על האדם אך במישור הציבורי ההגנה נובעת מסגולת ישראל הכללית. כלומר בעוד ר' יוחנן תולה את כל ההגנה של העיר בתורה ובלומדיה ר"ל תופס שההגנה תלויה בכנסת ישראל, שכאשר יש בה בתי כנסיות ובתי מדרשות אין לה צורך בחומה ואין לה צורך

<sup>84</sup> חידושי אגדות חלק ג על אתר.

<sup>85</sup> "תלמיד חכם שאני דהוי כמגדל וצופה עליו ומזהיר לעם שיהיו נזהרים, וכמו שכתב יחזקאל "צופה נתתיך" והעמי הארץ שאינם נזהרים ונענשים יחושו לעצמם" (חת"ס על אתר)

במגדלים. לפיו המבקש לדעת מהו סוד הקיום או סוד המוגנות של עם ישראל ימצאהו בעצם החיים של האומה - בכנסת ישראל. בתי כנסיות ובתי מדרשות הם המקום המביא לידי ביטוי את סגולותיה של האומה.<sup>86</sup>

אני חושב שאחת ההבנות החשובות העולות מהתבוננות זו היא שפטור החכמים ממיסים אינו מוענק כפרס של הקהילה אלא כסיבה מהותית ואמיתית. כשר' יוחנן מסביר שחכמים הם בעצם המגנים בפועל על העיר ור"ל מסביר שחכמים יכולים להסתדר בכוחות עצמם ולכן אין סיבה שהם ישתתפו בתשלום זה. ר' שמעון קליין מוסיף גם הסבר 'חינוכי' משו לטעמו של ר"ל - כבר ראינו שברכת ה' לזרע אברהם עולה בדברי ר"ל, אפשר להסביר שהפטור לצדיקים מהתשלום בא בכדי לשמר את הערך של דאגת ה' להולכים בדרכיו בכדי לקדם את ישראל למדרגתם הראויה והעליונה.<sup>87</sup>

כפי שהזכרנו למעלה הגמרא מחלקת בין סוגי המס השונים. הפטור שדיברנו בו עד עכשיו הוא מהמס העירוני. כעת פונה הגמרא לדון בפטור מהמס הארצי למלכות:

רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא [מס המוטל על כל בני המדינה] ארבנן, א"ל רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי. אדאורייתא, דכתיב: (דברים ל"ג) אף חובב עמים כל קדושיו בידך, אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה מחבב עמים - כל קדושיו יהיו בידך. והם תכו לרגלך - תני רב יוסף: אלו תלמידי חכמים, שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. ישא מדברותיך - לישא וליתן בדבורותיו של מקום. אדנביאי, דכתיב: (הושע ח') גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים, אמר עולא: פסוק זה בלשון ארמית נאמר, אי תנו כולהו - עתה אקבצם, ואם מעט מהם - יחלו ממשא מלך ושרים. אדכתובי, דכתיב: (עזרא ז') מנדה בלו והלך לא שליט מרמא עליהם, ואמר רב יהודה: מנדה - זו מנת המלך, בלו - זו כסף גולגלתא, והלך - זו ארנונא.

האבחנה הראשונה שאפשר לשים לב אליה היא הנימוק לפטור. בעוד ההסברים הקודמים הראו כיצד חכמים משתלבים במערכת ובתוכה הם מקבלים פטור הנימוקים כאן ממקמים את חכמים ב- x טריטוריה שאינה קשורה כלל למערכת הציבורית. אפשר לנמק את השינוי בכך שהחיוב השתנה - כאן החיוב במהותו הוא על כל גולגולת אך

<sup>86</sup> את הפער הזה אפשר אולי לדמות לפער בין מעשים טובים ל'למדנות' שבא לידי ביטוי בדיון הפוסקים על מי נחשב תלמיד חכם לעניין הפטור.

<sup>87</sup> הוא מעיר שלפי הסבר זה יוצא שדעת ר"ל היא 'זמנית' משום שאכן בעתיד כשמדרגת ישראל תתקן כולם יהיו פטורים ממיסים וכל פטור זה הוא מצב ביניים בלבד.



אפשר גם להסביר ע"פ הבחנה בין חכמי ארץ ישראל במימרא הקודמת לבניי בבל במימרא זו ולשים לב שהאחרונים חולקים בתפיסתם את הת"ח. לדעתם ת"ח אינו חלק מהקהילה והיא זו שמעניקה לו את הפטור. הוא אדם פרטי שמוגן באופן ישיר ע"י הקב"ה. אנו נראה שההבנות השונות ביחס לסוגי המס יתפתחו יותר אצל הראשונים כאשר אם הפטור הוא פרטי אז תהיה חובה לשלם מס אישי שגוזרת המלכות אך אם המס הוא יותר כללי אז הקהילה תיקח אחריות על ת"ח שלה גם במס אישי.

כשעוברים לדברי הראשונים יש תחושה שהדיון נעשה יותר ויותר טעון. ולא פלא, הרי יש משהו משונה בכך שתלמידי חכמים צריכים לדון בהלכה שכה נוגע אליהם ועוד בנושא כה נפיץ- תשלום מיסים. ניתן לזהות שתי כיוונים, האחד מנסה לצמצם את הפטור והשני דווקא להרחיבו ולתת יותר תוקף. להלכה הכיוון השני תפס יותר.

אחד המקורות הבולטים בסיעה הראשונה הוא הרמב"ם:

כבר רציתי לא לדבר בזה הציווי, לפי שהוא מבואר, וליודעי גם כן שדברי בו לא יאותו לרוב הגדולים בתורה, ואולי לכולם; אבל אומר ולא אחוש, מבלי לשאת פנים למי שקדם ולא למי שנמצא. דע, כי זה כבר אמר: אל תעשה התורה קרדום לחפור בה, כלומר: אל תחשבה כלי לפרנסה, ובאר ואמר שכל מי שיהנה בזה העולם בכבוד תורה שהוא כורת נפשו מחיי העולם הבא. והעלימו בני אדם עיניהם מזו הלשון הגלויה, והשליכוה אחרי גוים, ונתלו בפשטי מאמרים שלא הבינום - אני אבארם - והטילו להם חוקים על היחידים ועל הקהילות, ועשו את המינויים התוריים לחוק מכסים, והביאו בני אדם לסבור שטות גמורה, שזה צריך ומחוייב, לעזור לחכמים ולתלמידים ולאנשים העוסקים בתורה ותורתן אומנותן. וכל זה טעות, אין בתורה מה שיאמת אותן, ולא רגל שישען עליה בשום פנים...

ואמנם הדבר אשר התירתו התורה לתלמידי חכמים הוא... ושתמכר סחורתם תחילה למה שיימכר, ותתפס להם ראשית השוק דוקא. אלו חוקים שקבע ה' להם, כמו שקבע המתנות לכהן והמעשרות ללוי, לפי מה שבאה בו הקבלה. כי שתי הפעולות האלה יש שיעשו אותן הסוחרים קצתם עם קצתם על דרך הכבוד, ואפילו לא היתה שם חכמה, ולכל הפחות יהיה תלמיד חכמים כמו עם ארץ מכובד. וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות

השלטון כולן, מן המיסים... וזה דין תורה, כמו שפטרה התורה  
הכהנים ממחצית השקל, כמו שבארנו במקומו, ומה שדומה לזה.<sup>88</sup>

הבאנו קטעים קצרים בלבד מדברי הרמב"ם אך הדברים במקור ארוכים בהרבה. נראה שאולי בתקופת הרמב"ם (ובמקומות מסויימים גם בימנו) דין הגמרא שלנו התפשט וקיבל ממדים גדולים בהרבה ממקורו עד כדי פרנסה שהקהילה מעניקה לת"ח. לרמב"ם מאוד חשוב לחזיר את הדין לממדיו ולגדרו ה'מקורי' לטענתו תוך שהוא מדייק וגובל אותו מאוד. הדיון מתואר כטעון ביותר ולרמב"ם חשוב להשמיע את הכרעתו בנידון. אך גם הרמב"ם אינו יכול להתעלם מפטור המס המפורש בנוסף לעוד כמה דינים שא"א לחלוק עליהם. אותם הוא מסביר כגדרי כבוד או כדימוי לכהנים.<sup>89</sup> הרוח שמנשבת בדבריו מציגה את הפטור כמאוד מקומי וככזה שאין ליחס לו אמירה מהותית מידי על תפקוד תלמידי החכמים בקהילה. נציין שבהלכות ביד החזקה רוח הדברים שונה והיא נראת הרבה יותר מפוייסת ביחס לחכמים.<sup>90</sup>

דברים מרחקי לכת יותר נמצא בתשובת הרדב"ז:

...בנ"ד הבעלי בתים אומרים אין אנחנו צריכין שומרים כי עניים  
אנחנו והחכמים צועקים לאמר תעמידו שומרים והם בעצמם  
מודים דבעו נטירותא היש מן הדין או כן הסברא שיכופו את  
הבעלי בתים להעמיד שומרים ולא יסייעו עמהם.. ואף על פי  
שידעתי שיש חכמים שהם חלוקים על זה לעצמם הם דורשין ואין  
שומעים להם. ומ"מ אל תטעה בדברי שלא אמרתי אלא בזמן  
שהבעלי בתים טוענין אין אנו צריכין שמירה אם לא יסייעו כולם  
והחכמים אומרים עכ"פ תעמידו שומרים בכה"ג אני אומר כופין  
אלו את אלו ואף על פי שיש טעם אחר כי מסופק אני אם יש עתה  
מאן דלא בעי נטירותא איני נכנס בחקירה זו עתה כי דברי יעציבו  
את קצת חכמים ולכן השתיקה טובה מהדבור... דהודאת בעל דין  
כמאה עדים והא אמרו דבעי נטירותא וכ"ש במה שאני רואה  
בירושלם שנתרבה עין הגנבים בשביל החכמים שאין לבושם

<sup>88</sup> פירוש המשנה על אבות פרק ד, ו.

<sup>89</sup> כיוון להשוואה זו אפשר לראות אולי כבר בגמרא שמביאה את הפסוק "מנדה בלו והלך לא שליט מרמא עליהם" כראיה מהכתובים לפטור תלמידי החכמים.

<sup>90</sup> "תלמידי חכמים אינם יוצאין בעצמן לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהן כדי שלא יתבזו בפני עמי הארץ, ואין גובין מהן לבנין החומה ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהן ולא לתשורת המלך, ואין מחייבים אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים, וכן אם היתה סחורה לתלמיד חכם מניחים אותו למכור תחלה ואין מניחים אחד מבני השוק למכור עד שימכור הוא, וכן אם היה לו דין והיה עומד בכלל בעלי דינים הרבה מקדימין אותו ומושיבין אותו" [הלכות תלמוד תורה פרק ו, י].

כלבוש הבעלי בתים ונראין מכובדים יותר מהם וכ"ש שיש בדבר ספק נפשות כאשר הוא מפורסם ואין ראוי שיהיה בדבר התרשלות.<sup>91</sup>

אומנם בתשובה מסכים הרדב"ז שבמצב נורמאלי בו בעלי הבתים מודים שגם הם צריכים שמירה ותלמידי החכמים טוענים שהם אינם צריכים או שותקים יש לפטרם, אך הוא מדגיש עד כמה הפטור הוא מדויק ומוגדר מאוד ושאיין בו שום צד 'מיסטי' אלא מציאותי וממוני בלבד. לכן, ברגע שת"ח מודים שהם צריכים הגנה זה נחשב ל'הודאת בעל דין'. א"א שלא לשים לב לתרעומת שיש לו על חכמי ירושלים ועל ההיררכיה הקיימת בינם לבין בעלי הבתים. וכמובן שגם בתשובה זו אנו רואים עד כמה הנושא הזה טעון "כי דברי יעציבו את קצת חכמים ולכן השתיקה טובה מהדבור".

אך ישנם גם קולות אחרים המצדדים בהרחבת הפטור עד קצהו. אפשר לומר אפילו בזהירות שקולות אלו הן היותר דומיננטיים. למשל בנוגע לחילוק שראינו בין סוגי המס- הקהילתי והארצי מכריע השו"ע והרמ"א:

דבר שהוא צריך לשמירת העיר כגון חומות העיר ומגדלותיה ושכר השומרים לא היו חייבין לתת להם כלום שאין צריכין שמירה שתורתן שמירתם ולכן היו פטורים מכל מיני מסים בין מסים הקצובים על כל בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש לבדו בין הקבועים בין שאינם קבועים וחייבים בני העיר לפרוע בשבילם אפילו הקבועים על כל איש ואיש.<sup>92</sup>

אומנם שוב יש להדגיש שהפטור כאן הוא משמירה ולגבי שכירת פועלים לחפירת בארות וכיוצ"ב "אם דבר שצריך לחיי האדם" השו"ע מחייב את הת"ח לשלם אך וודאי שהפטור כאן הוא רחב ביותר והוא נוגע לחילוק שראינו למעלה- התפיסה בדברים אלו מעמידה את הפטור כלקיחת אחריות של הקהילה על הת"ח.

דומני שאחת התשובות מרחיקות הלכת בגישה זו היא של בעל הציץ אליעזר<sup>93</sup> שמפאת אורך דבריו אביא רק חלק מהם בלשוני. מרתק לראות שבפתיחת תשובתו הוא ניגש לטפל במשמעות ההסברים השונים של הפסוקים בגמרא בין ר' יחונן לר"ל ומחלק בין 'צדיקים' בעלי מעשים טובים אפילו שאין תורתם אומנותם הפטורים גם לדברי ר"ל- "שבפסוק של 'אספרם' לא נזכר דרש של תורה ות"ח כי אם רק מעשיהם של צדיקים ומוסב על מ"ש לעיל מיניה ולי מה יקרו רעין... אבל הקרא של 'אני חומה ושדי כמגדלות' נדרש מפורש על תורה ות"ח". את החילוק הזה הוא נוקט לקולא בשתי

<sup>91</sup> שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תשנב

<sup>92</sup> שולחן ערוך יו"ד רמג, א- ב

<sup>93</sup> שו"ת ציץ אליעזר חלק ב סימן כה. ע"ש באורך.

ההבנות שלו- מחד בשביל פטור לא צריך להיות בגדר של 'תרתו אומנותו' אך מנגד גם ת"ח שאינו מפורסם במעשים טובים יהיה פטור (שהלכה כר"ל) שלימוד התורה הוא העיקר.

הוא עומד על חילוק נוסף במיסים בין שירות 'מילואים'- כלומר כשיש אויבים בפועל ('אגלי גפא' בלשון הגמרא) בעיר ל'סדיר'- שמירה סטנדרטית ושגרתית על העיר ('דשורא' בלשון הגמרא) ופוטור את ת"ח משניהם. המרתק הוא שאחת התשובות שהוא נסמך עליהם בפסק זה היא של הרדב"ז שכפי שראינו מסתייג מאוד מהגבולות הרחבים שקיבל הפטור. הציץ אליעזר ממש הופך את התשובה על פיה.

בהתייחסותו לדין המס המוטל על כל אחד מאזרחי המדינה הוא מגדיר את חובת הציבור לשלם על הת"ח כ'איסור'<sup>94</sup> ובכך מסביר מדוע הציבור אינם נחשבים ל'מוחזקים' בממונם. אך הדגש ששם ציץ אליעזר על התורה מביא אותו גם לידי 'חומרא'- הוא לא מקבל את הדעות הסוברות שיש לתת פטור גם לשמשי ביהכ"נ משום שהם אינם שייכים לתורה. עמדה זו המעמידה את 'התורה' כעיקר סיבת הפטור מביאה אותו להרחיב מאוד את היריעה "נשמע שלא בעינן דווקא חכם תופס בישיבה או בעל הוראה המורה הוראות. אלא אפילו תלמיד ובלבד שעוסק בתורה תדיר ומשיג בה כפי מדת יכלתו... ברור ששפיר נוהג דין ת"ח בזה"ז לפטור ממסים וארנוניות וכדומה". והדברים ארוכים עוד במקורם.

כמו שאפשר להתרשם גם דין זה מורכב ומסועף מאוד וגם לו יש השלכה רלוונטית מאוד בדורנו, רבים הדיונים ההלכתיים והציבוריים שהוא עורר, הבולט והסוער שבהם הוא ביחס לגיוס בני הישיבות לצבא.

\*

וה' הטוב יאיר עיננו בתורתו ונזכה להבנה ולידיעה אמתית וישרה. ללמוד וללמד לשמור ולעשות.

<sup>94</sup> ראינו שהרמב"ם אכן השווה את תלמידי החכמים לכהנים בעניינים מסויימים.