

## "יוצר מידו עושר וְיִישׁ" (משנתו החברתית והכלכלית של המהר"ל מפראג)

\* המאמר פורסם בספר "וחי אחיך עמך". במהדורה זו ישנן תוספות רבות.

יוצר מידו עושר וְיִישׁ,  
אשיר לכבודו שׂיִין יוֹד רִישׁ.  
(פיוט מאת הפייטן המקובל ר' יצחק פראג'<sup>1</sup>,  
חי בצפון אפריקה)

### מבוא

חלק א – משמעותם של העושר ושל העוני

- א. רכוש פרטי ושיתופיות
- ב. רדיפה אחרי העושר
- ג. הדרך לצבירת הממון
- ד. הבעלות הפרטית – בין 'זכות' ל'אחריות'
- ה. ערכה של העצמאות הכלכלית
- ו. ערכה של החירות
- ז. ערכה של המלאכה
- ח. היחס לעוני ולעני

חלק ב – מצוות צדקה ומשמעותה

- א. מצוות צדקה כ'גזרת מלך'
- ב. משמעותה של מצוות צדקה
- ג. נתינה מתוך רחמים
- ד. צדקה – בין צדק לחסד
- ה. סדרי עדיפויות בצדקה
- ו. צדקה מכבדת ומשקמת
- ז. צדקה לגויים

סיכום ומסקנות

### מבוא<sup>1</sup>

שאלת המשטר הכלכלי והמדיניות החברתית הרצויים על פי התורה נדונה רבות. במאמר זה, ברצוננו לבחון שאלה זו על פי כתבי המהר"ל מפראג.<sup>2</sup> הבחירה במהר"ל נבעה מכך שהמהר"ל היה מגדולי הוגי הדעות של היהדות בתחילת העת החדשה וכתב בהרחבה על מכלול רחב של נושאים; ולכן אפשר להניח שבכתביו חבויות הנחות יסוד למשנה חברתית-כלכלית סדורה. אמנם המהר"ל חי במציאות שבה גם הכלכלה וגם תורת המדינה היו שונות מאוד מאשר בימינו, אולם דומה שניתן לחלץ מדבריו הנחות יסוד שעליהן אפשר לבסס משנה חברתית וכלכלית רלוונטית לדורנו.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ברצוני להודות לרב עזריאל אריאל שהנחה אותי במחקר זה, ורבות מתובנותיו משולבות בו (הדברים נכתבו בין השאר בהשוואה למאמרו 'אורות החברה' – על משנתו החברתית-כלכלית של הרב קוק זצ"ל, המופיע בחיבור זה), וכן לרב פרופ' נריה גוטל ולרב שראל וינברגר, שעברו על מאמר זה והעירו הערות רבות ומועילות.

תקציר של מאמר זה פורסם בכתב העת 'מעשה חושב', גיליון ב, בכותרת "נתיב האחוה".  
<sup>2</sup> כל ההדגשות לאורך המאמר הן הדגשות על דעת כותב המאמר. כדי להקל על קריאת דברי המהר"ל יובאו הציטוטים בכתב מלא.

<sup>3</sup> חשוב לציין, שהשורשים הפילוסופיים של התפיסות המודרניות (ליברליזם, קפיטליזם) הונחו בדיוק בזמנו של המהר"ל, התקופה הסמוכה להופעת הנצרות הפרוטסטנטית. מקס וובר (עיין לקמן, הע' 10), טען בספרו 'האתיקה

כדי להציג את שאלות המחקר, נציין כאן סקירה תמציתית של שתי התפיסות הכלכליות-חברתיות המרכזיות הרווחות בדורות האחרונים (הדברים נכתבו בצורה רדיקלית במטרה להביא את העמדות השונות לידי ביטוי, מתוך הכרה בכך שבעולם ישנם כיום הרבה גוונים ביניים<sup>4</sup>): התפיסה האחת היא **הסוציאליסטית** (בעברית: החברתית), המדגישה את ערך האחריות החברתית של המדינה ואת ערך החתירה

---

הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, שפורסם בשנת תרס"ה (1905), שניצני הקפיטליזם מופיעים בנצרות הפרוטסטנטית. אמנם הפרוטסטנטיות לא כיוונה לקפיטליזם, אך ביסודותיה מצויים העקרונות שהובילו לכך באופן בלתי צפוי. **עקרונות אלו, ייתכן שעמדו לנגד עיניו של המה"ל שחי באותה תקופה, ואתם התמודד בהציגו את השקפת היהדות.**

ר' שפק-ליסק מתארת כיצד יסודות הקפיטליזם מבוססים על הפרוטסטנטיות על פי וובר (החברה האמריקאית בעידן הקדם תעשייתי חלק 2, ר' שפק-ליסק, 2012/9/12, אימגו מגזין מאמרים): "ובר מצא שבכיתות הקלוויניסטיות הייתה התפתחות נוספת בפירוש המונח calling. התפתחות זו הייתה קשורה בדוקטרינה הקלוויניסטית של 'תורת הגזרה הקדומה'. עפ"י תורת הגזרה הקדומה נחרץ גורלו של האדם בטרם נולד, ללא קשר להתנהגותו בחייו. עפ"י החלטת האל, אנשים מסוימים נועדו מראש לחיי נצח ואחרים למוות נצחי, ללא קבלת הסבר. אנשים מסוימים נבחרו ע"י האל להיות 'מבורכים' ואנשים מסוימים נועדו להיות בין ה'מקוללים'.

הקביעה שגורל האדם נחרץ בטרם נולד ואין להתנהגותו כול השפעה על גורלו פירושה היה שגורלו של האדם איננו בידו, ושום דבר לא יעזור לו.

תורת הגזרה הקדומה דנה את האדם לחיים של חוסר וודאות, אבל לא שחררה אותו מחובותיו כלפי האל. הקלוויניזם חייב את המאמץ להשתייך לכנסייה כדי לפאר את האל. העולם קיים כדי לפאר את האל. האל יצר את האדם כדי למלא אחר צווי האל כמיטב יכולתו ולעבוד בשירות האל ולתועלת החברה. רעיון ה-calling קיבל משמעות של שליחות בשירות החברה כדי לפתח ולהעשיר את עולמו של האל.

הקלוויניסטים האמינו שאומנם לאדם אין שליטה על גורלו ואינו יודע אם הוא 'מבורך' או 'מקולל', אבל התנהגות נוצרית המשרתת את גידול תפארתו של האל היא הוכחה שהאדם הוא 'נבחר'. מעשים טובים אינם אמצעי להשגת ישועה או גאולה אלא הוכחה שהאדם 'נבחר'. הצלחה בקיום מדוקדק של כל ציוויי האל בתחום הדתי והחברתי, תוך התגברות על היצר הרע ועל טבע האדם (לפי הנצרות יצר לב האדם רע מנעוריו) היא הוכחה שהאדם 'נבחר'..

תורת הגזרה הקדומה ותפישת השליחות שבמשלח היד הביאו להתגבשות אורח חיים ודפוסי התנהגות ייחודיים לקלוויניסטים. הקלוויניסט חי חיים פשוטים, ללא מותרות והנאות, וכל זמנו מוקדש היה לעבודה בחריצות מכסימלית וללימוד כתבי הקודש.

חוסר רצון לעבוד ובטלנות הם הוכחה שהאדם לא 'נבחר', מכיוון שאם האל החליט שהאדם נימנה על ה'נבחרים' הוא ייתן לו את התכונות הדרושות ואת הכוח לעמוד בכל התנאים של 'נבחרות'. ביצוע מעולה של משלח היד – השליחות, זוהי הוכחה לבחירת האל. האדם מופקד על משק ביתו של האל ועליו לעבוד ללא לאות על מנת להגדיל את רכושו והונו של האל. האדם הוא אפוטרופוס על רכושו של האל ועליו להרבותו ולשמרו. עוני אינו מפאיר את עולמו של האל. הקלוויניזם לא ראה בעושר כשלעצמו דבר שלילי אלא רק במה שהוא עשוי להביא בעקבותיו: בטלה, הנאה ותענוגות מסיחים את הדעת מתפקידו של האדם עלי אדמות. הקלוויניזם, בניגוד לקתוליות, לא התייחס בשלילה למסחר ולריבית.

לאחר שוובר ניתח את תפישת העולם הקלוויניסטית, על מרכיביה השונים, הוא הגיע למסקנה שתפישת העולם הקלוויניסטית ואורח החיים נתנו דחיפה לקפיטליזם בשל מספר סיבות: ראשית, ההתנגדות להנאה מרכוש ומותרות הביאו לצמצום הצריכה, להסתפקות במועט, לחסכנות. חסכנות איפשרה הצבר הון שהוא אחד מתנאי היסוד לפעילות כלכלית. שנית, הדחף להגדלת רכושו של האל הביאה לחריצות וליזמה בעסקים, ויזמות היא תכונה חשובה בפעילות כלכלית. שלישית, אורח החיים השיטתי פיתח תכונה חשובה בעסקים – ניהול עסקים באופן רצינאלי ושיטתי. רביעית, הגישה הקלוויניסטית לעבודה כשליחות פיתחה גישה רצינית לעבודה, חריצות ויעילות גם אצל פועלים ועובדים אחרים והדבר תרם להגברת התפוקה והיעילות. בקיצור, חסכנות, יזמות, חריצות, יעילות ושיטתיות היו תכונות שנבעו מאורח החיים הקלוויניסטי ותכונות אלה היו חשובות להתפתחות הקפיטליזם."

כגון: מדינות סוציאל-דמוקרטיות שחלקן שם דגש גדול יותר על היסודות הסוציאליים, וחלקן שמות דגש על היסודות הליברליים.

לשוויון כלכלי; והתפיסה השנייה היא הקפיטליסטית,<sup>5</sup> המדגישה את ערך אחריות הפרט ואת ערך החירות, המתבטא בחירות כלכלית.

לשתי תפיסות ערכיות אלו השלכות רבות על המדיניות, ההגדרות והערכים החברתיים, כגון: הגדרת הקניין: זו עוסקת בשאלה, למי מיועד ההון שנצבר על ידי האזרחים – לכלל תושבי המדינה, או ליחידים שעמלו בהשגתו? ומתוך כך דנה בשאלה: האם ישנה חובה מוסרית להעביר את ההון מן העשירים לעניים או להיפך – לכבד את זכות הקניין שלהם? ערך השוויון: שני הצדדים מסכימים על כך שיש שוויון בסיסי בין כל בני האדם, הגוזר מתוכו שוויון בפני החוק. אך נחלקו בשאלה אם ערך השוויון מחייב גם חתירה לשוויון כלכלי. ערך החירות: האם ערך החירות מחייב התערבות מינימלית של המדינה בחיים הכלכליים תוך טיפוח העצמאות הכלכלית של כל אדם, או שמאחר שהאדם אינו יכול לפתח את אישיותו ולממש את כישוריו כשהוא סובל ממחסור כלכלי, מחייב ערך החירות לדאוג בראש ובראשונה למילוי מחסורו של האדם?<sup>6</sup> ערך האחריות:<sup>7</sup> מהי מידת האחריות של המדינה לצורכיהם הכלכליים של אזרחיה?<sup>8</sup> האם המדינה היא הנושאת באחריות למצבו הכלכלי של האזרח או שכל אדם אחראי לגורלו הוא ולגורלם של בני משפחתו ואנשים נוספים הנמצאים בסביבתו? ומתוך כך עולה שאלה נוספת: מהי הישות הציבורית הנושאת באחריות החברתית? מעגל השייכות הטבעי – המשפחה, הקהילה ואף האומה, או מעגל השייכות הפורמלי – המדינה?

כמה מהשאלות הללו גם נוגעות באופן ישיר לאדם הפרטי המתלבט בשאלות נוספות: חלקן מעשיות, כמו: לכמה רכוש האדם זקוק וכמה הוא יכול או נדרש לתת לצדקה? האם יש פסול מוסרי ברדיפה אחר העושר? וחלקן פילוסופיות, כמו: האם אכן חירותו של האדם הינה נגזרת של מצבו הכלכלי? מהו תפקידם של העושר והעוני בחיי האדם?

חלק א – משמעותם של העושר ושל העוני

#### א. רכוש פרטי ושיתופיות

מה צריך להיות היחס לרכוש הפרטי בכלל? האם יש לראות בחיוב את צבירת הרכוש הפרטי, או שיש בה טעם לפגם, והאידיאל הוא שהאדם יחלק את כל רכושו לעניים או יבחר במערכת כלכלית שיתופית? המהר"ל דן בשאלה זו בהקשר למשנה במסכת אבות (פ"א מ"ח):  
על שלושה דברים העולם קיים: על הדין ועל האמת ועל השלום.

<sup>5</sup> המונח 'קפיטליזם' עמום למדי מבחינה לשונית, ומוצאו מהמילה הלטינית caput ('ראש'), שכן בעת העתיקה נמדד רכושו של האדם במונחים של 'ראשי צאן' וכדומה (ויקיפדיה, ערך 'קפיטליזם'). 'קפיטל' הוא הון. גישה זו רואה בדרך של עשיית ההון את הדרך הכלכלית הנכונה ביותר להביא את החברה להרווחה כלכלית, אין זה מוביל ישר לכיוון של 'נהנתנות ועושר'. לכן מדיניות קפיטליסטית תיחשב ככזו ככל שתיתן ל'כוחות השוק' לעבוד ללא הפרעה ותתערב פחות ככל האפשר.

<sup>6</sup> ציון אברוני, 'זכויות האדם ביחסים הבין לאומיים', האוניברסיטה הפתוחה (2007) עמ' 67.  
ועיין במאמרו של פרופ' אליעזר שביד, 'למען השוויון: הנשים מחוץ לטנק', בתוך כתב העת 'השילוח', גיליון 6, תמוז תשע"ז, עמ' 17-22.

<sup>7</sup> עיין במאמרה של ד"ר נעמי יוספסברג (בקובץ "זכויות חברתיות – מציאות ואתגרים", 2008): "הכלכלה של חברה זו או אחרת משפיעה במידה רבה לא רק על החיים של כל אזרח, אלא גם על דמותה של החברה. אמירות של שני כלכלנים ידועי שם יכולות להדגים היטב את הקשר בין כלכלה לערכים: הכלכלן הנודע מילטון פרידמן (Milton Friedman) טוען, ש'כליברל אני מתקשה למצוא צידוק כלשהו למיסוי מדורג אך ורק לשם חלוקה מחדש של ההכנסה. דבר זה נראה לי מקרה ברור של שימוש בכוח כדי לקחת מאנשים מסוימים ולתת לאנשים אחרים, דבר שהוא פגיעה ישירה בחירות הפרט' (פרידמן, 2002, עמ' 160). לעומתו, הכלכלן ג'ון קנת גלבריית (John Kenneth Galbraith) – הנודע לא פחות – טוען, ש'בחברה הטובה אף אחד לא נשאר בצד ללא הכנסה ומופקר לרעב, לחוסר דיור, למחלות שאינן זוכות לטיפול או לצורות אחרות של מחסור' (גלבריית, 1997, עמ' 31-32).

<sup>8</sup> בהקשר זה יש מקום להתייחס לשאלות שהעלתה 'המחאה החברתית' שפרצה במדינת ישראל בקיץ תשע"א. ברצף של הפגנות דרשו פעילי המחאה ממדינת ישראל לפעול לצמצום הפערים הכלכליים בין שכבות הציבור. הדרישה הופנתה אל המדינה בתור בעלת האמצעים ליצור שינוי זה.

ב'דרך חיים' למשנה זו מסביר המהר"ל שה'דין' המוזכר במשנה הוא הצדק המשפטי הקובע את בעלותו של כל אדם על רכושו, וכך הוא כותב:

וה' יתברך נתן לכל אדם קניין ראוי לו, ואין האדם ראוי שיהיה נוגע במוכן לחברו,<sup>9</sup> רק מה שה' יתברך נתן לכל בריה; ואם אין דין, יבוא ביטול לחלק הזה שהוא קניין של אדם, ויבוא קניין אדם זה שהוא שלו לאדם אחר.

המהר"ל רואה את הרכוש שביד האדם כמתנת ה'. העברת רכוש זה לאחרים פוגעת בהנהגה האלהית אשר העניקה אותו דווקא לאדם זה ולא לאחר.

המהר"ל חוזר על עיקרון זה בנתיב העושר (פרק ב), וגם שם הוא רואה את העושר בתור ברכת ה' ולא רק כפרי עמלו של האדם שעבד כדי להשיג עושר זה. והוא כותב:

ואמר: אימתי? בזמן שהם (חכמה, גבורה, עושר) מן ה' יתברך... וכאשר בא לו אחד מהם בכוח התורה הוא הסדר שסידר ה' יתברך אשר לזה נתן ה' יתברך החכמה ולזה נתן הגבורה ולזה נתן העושר... כי הוא יתברך כאשר רוצה להרים את אחד אשר השעה עומדת לו אז משפיל את אחד מעושרו ונותן לאחר אותו עושר. ולכך נקראו 'זוזי', שזוזים מן האדם הזה כדי שיגיעו לאחר.<sup>10</sup> ולאור זה מסיק המהר"ל בנתיב הצדקה (פרק ו):

ואף כי אינו חייב לתת מתנה לאחר, דבר זה מפני שאין צריך שייתן לאחר מה שנתן לו ה' יתברך.<sup>11</sup>

המהר"ל מרחיב את הרעיון הזה בביאורו למשנה אחרת (אבות פ"ה מ"י):

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' – רשע.

וב'דרך חיים' הוא מסביר את הדברים באופן הבא:

ופירוש דבר זה, כי כאשר אומר 'שלי שלך' – אין מידה זאת... מפני שהוא נדיב וטוב לב; שאין הנדיב מבקש מן אחרים דבר. אבל כאילו אמר: 'שלי שלך', כדי שיהיה גם 'שלך שלי'. ועל זה אמר, שמידה זאת היא מידה של עם הארץ. כי אם היה לו שכל וחכמה, השכל והחכמה נותן שכל אשר הוא לאדם הוא שלו.

לדעת המהר"ל, מידת 'עם הארץ' אינה שוללת את הרכוש הפרטי ואינה חותרת לשיתופיות.<sup>12</sup>

'יתכן שהמהר"ל מבסס את תפיסתו בדבר שלילת השיתופיות על הנהגתו של הקב"ה בעולם. וכך הוא כותב בחידושי אגדות (שבת נג, א):

כי הש"י מוציא הנבראים לפועל כל אחד ואחד, ומפרנס כל אחד ואחד בפני עצמו ביחידות.

ולכן המהר"ל מפרש את המשנה באופן של עזרה הדדית: האדם נותן לחברו על מנת שחברו יחזיר לו בשעת הצורך. מידה זו, שיש בה החלשה של בעלות האדם על רכושו, מנוגדת למגמה האלהית המכוונת לכך שלכל אדם יש את הממון הראוי לו; ולכן היא מכונה מידת 'עם הארץ'.

על כך מוסיף המהר"ל עוד נקודה:

<sup>9</sup> נראה שמשפט זה מזוהה לחלוטין עם תפיסתו של מילטון פרידמן, השולל גם את הסוציאלי-דמוקרטיה ולא רק את הקומוניזם. אלא שהמהר"ל, בהמשך המאמר, נותן מענה לצורך שמעלה גלברייט בעזרת רעיון האחווה.

<sup>10</sup> דברי המהר"ל מזכירים את מה שטען וובר (עיין לעיל, הע' 3), שעל פי התפיסה הפרוטסטנטית ישנם אנשים שנבחרו להיות 'מבורכים' לעומת אחרים שהם 'מקוללים'; ולפיכך, האדם מופקד על משק ביתו של האל ועליו לעבוד ללא לאות כדי להגדיל את רכושו והונו של האל כדי להוכיח כי הוא 'מבורך'.

'יתכן שהמהר"ל, לאורך כתביו, מנהל דו-שיח עם תפיסה זו, ובמידה מסוימת נראה שלכאורה בנקודה זו המהר"ל מסכים עמה. אך לפי מה שנראה בהמשך המאמר, לא נראה כי המהר"ל מסכים עם גישה זו; שהרי הוא טוען שגם מזלו של העני הוא מן השמים ותפקידו בעולם הוא להיות ה'מקבל', המאפשר לעולם לפתח את מידת החסד ואת תודעת האחדות; ומכאן שאינו רואה בעני דמות מקוללת.

<sup>11</sup> יש להדגיש שאמירה זו של המהר"ל אינה שוללת את החובה לתת צדקה לעני, אלא מתנגדת לתפיסה הקומוניסטית הדורשת את חלוקת הרכוש בצורה שוויונית.

<sup>12</sup> לעומת זאת, עיין בפירושו של ר' יעקב עמדין למשנה זו: "שיבחו חז"ל השיתוף בממון... שבלי ספק היה דבר מועיל מאוד בתיקון קיבוץ המדינה, אם היה כיס אחד לכולם. כי אז בטלה קנאה ושנאה מבני אדם. ולכן היו נמצאים בדורות הקדמונים כיתות פרושים בישראל שכל נכסיהם היו בשותפות, אין לאחד זכות בשום קניין מהקניינים לעצמו יותר מחברו, אלא כולם ניוונים מהאמצע". הרעב"ץ רואה אפוא את השיתוף הכלכלי כרעיון מבורך.

מי שמקבל מן אחרים, יש לו מדרגה חומרית, כי החומר מקבל. לפיכך, מי שאמר 'שלי שלך ושליך שלי', כלומר, כי יש לי לקבל ממך ואתה תקבל ממני... זהו 'עם הארץ', שהוא בעל חומר, שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד... **כי השכל... אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו.** עולה מכאן, שערכו של הרכוש הפרטי נובע מכך שהוא הנותן לאדם עצמאות כלכלית, כדי שלא יהיה תלוי באחרים ולא יצטרך לקבל מהם.<sup>13</sup>

עיקרון זה בא לידי ביטוי במדרגה הבאה במשנה: 'שלי שלי ושליך שלך'. ומסביר המהר"ל: כי יש מעלה טובה, שאינו חפץ בממון אחר, ומידה אחת לרעה, שאין רוצה להטיב לאחר. ה'בינוני' עולה על 'עם הארץ' בכך שאינו חפץ ליהנות מרכוש זולתו, אך חסרונו נעוץ בכך שאינו רוצה להיטיב לאחרים. הוא מוסיף ומסביר את הדעה האומרת שזוהי 'מידת סדום': אלו 'יש אומרים' סוברים כי מי שאומר 'שליך שלך' כדי שלא יבואו אחרים לבקש ממנו גם כן... בעל 'מידה בינונית' מקדש את העצמאות הכלכלית ברמה קיצונית. הוא אינו רוצה להיות תלוי בזולתו, ומתוך כך הוא גם מסרב לראות את זולתו תלוי בו; ואילו בעל 'מידת סדום' הוא צר עין: הוא אינו רוצה לתת לאחרים, ותמורת זאת הוא נכון לכך שגם אחרים לא יתנו לו.

לעומת כל אלה עומדת מדרגת החסיד, האומר: 'שלי שלך ושליך שלך'. הסבר מקובל הוא לראות את החסיד כמי שאינו רואה כל ערך ברכושו הפרטי והוא מחלק את כולו לאחרים. המהר"ל שולל הבנה זו, ומסביר: יש מקשים: איך אפשר לומר 'שלי שלך ושליך שלך' יהיה חסיד שלא יהיה מקפיד על שלו וייתן כל אשר לו לאחרים?... כי **בוודאי לא דיברו חכמים על מי שהוא מוותר יותר מידי**, שכבר אמרו: (כתובות נ, א): 'המוותר אל יוותר יותר מחומש', שלא יהיה נצרך לבריות. אבל מה שאמרו כאן 'שלי שלך ושליך שלך' הוא חסיד, היינו **שהוא מוותר עד חומש, או כאשר ירצה לפי הראוי**, ולא בא לומר שכך הוא אומר על כל אשר לו, כי דבר זה בוודאי אין ראוי לומר; ובדבר זה אין צריך להאריך כלל, ופשוט הוא.

גם ה'חסיד' מייחס חשיבות לרכושו הפרטי, שהרי את רובו המכריע הוא מחזיק לעצמו, והוא מחלק לעניים לכל היותר חמישית ממנו. אלא שבניגוד לבעל 'מידה בינונית', הוא נותן הרבה מעבר למה שהוא חייב על פי דין. ומכיוון שכך ה' ברא את עולמו, לא ראוי שאדם יתרום לזולת מעבר ליכולתו הכלכלית.<sup>14</sup> דברים דומים כותב ריה"ל בספר הכוזרי (ב, ג):

ולא המעטת הממון עבודה, כאשר יזדמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יטרידהו קנותו מן החכמה והמעשים הטובים, כל שכן למי שיש לו טיפול ובנים, ומאווייו להוציא לשם שמים, אך הריבוי יותר נכון לו.

### ב. רדיפה אחר העושר

ההבנה הפשוטה של הרכוש כמתנת ה' עלולה להביא לאימוץ גישה אנוכית ביחס אליו מסיבות שונות. מחד גיסא, האדם עלול לחשוב שממון זה מיועד עבורו לשם סיפוק צרכיו האישיים, ולאידך גיסא לחשוב שמי שלא קיבל מתנה מה' אינו ראוי לכך. יש לברר, אם כן, את השקפתו של המהר"ל על כך.

נאמר במסכת אבות (פ"ג מ"ז):

תן לו משלו, שאתה ושליך שלו. וכן בדוד הוא אומר: 'כי ממך הכול ומיידך נתנו לך' (דבה"א"א כט, יד).

<sup>13</sup> על ערכה של העצמאות הכלכלית עיין לקמן פרק ה.

<sup>14</sup> בכתבי המהר"ל באופן כללי מופיע פעמים רבות ש'יציאה מן הסדר' אינה מצב תקין, ולכן יש לכבד את המצב הטבעי. עיין נצח ישראל פרק כב: 'וחכמים אומרים כי הזנות והכשפים ביטלו הכול. פירוש דבר זה, כי הזנות הוא יציאה מן הסדר, ומפני זה בכל מקום כאשר ירצה הכתוב לומר שסרו מן ה' יתברך אחר אלוהי נכר, אמר (עיין דברים לא, טז), 'וזנו אחר אלוהי נכר הארץ', ודבר זה ביטל את הכול. וכן הכשפים הוא יציאה מן הסדר, **כי כל ענין הכישוף, שמבטל סדר הטבעי**'. הסדר הטבעי בעולם הוא מצב בריא וההתנהלות של האדם צריכה להיות על פי חוקי הכלכלה הטבעיים, ולכן לא ייתכן שאדם ייתן צדקה מעבר ליכולתו.

תפיסה זו אינה שוללת את האמונה בניסים. הנס, לדעת המהר"ל, הינו סדר גבוה, הנמצא מעל לסדר הרגיל של העולם. עיין גבורות ה' פרק סד: "מאת ה' הייתה זאת היא נפלאות בעינינו (תהלים קיח, כג) – שהוא דבר שלא בטבע, וה' יתברך סידר זה היום מששת ימי בראשית, כי כל נס ופלא שה' יתברך עושה שלא בטבע הוא נברא בששת ימי בראשית...".

ומסביר המהר"ל ב'דרך חיים' על אתר:

שאם אמר 'ומידינו נתנו לך', היה משמע שהגיע העושר לידינו והיה העושר ברשותנו, רק שאחר כך נתנו אותו אל הקב"ה. שאין הדבר כלל... שאין העושר בידינו כלל, אף רגע אחד, רק עדיין נחשב ברשות הקב"ה ולא בא לידינו.

דברי המהר"ל, שהעושר בעולם שייך לה' ולא לאדם, עשויים להוות בסיס מוצק לתפיסת עולם סוציאליסטית קיצונית, השוללת את הבלעדיות של האדם כבעלים על ממונו, וזאת בניגוד למה שכבר ראינו לעיל (פרק א), שהמהר"ל רואה את הממון כמתנת ה' לאדם המיועדת לו. זאת ועוד. במקום אחר רואה המהר"ל את כלל הרכוש הקיים בעולם כנתון בידיה של האנושות ולא בידי הקב"ה. וכך הוא כותב בדרך חיים (אבות פ"ג מ"ג):

דע, כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכול הוא אל הקב"ה... ונתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב: "והארץ נתן לבני אדם"... שעם זה שהוא ה' יתברך מפרנס הנבראים, לא נחשב שולחן גבוה, כי הארץ לבני אדם... והשולחן אשר אומרים עליו דברי תורה הוא אל ה' יתברך מפני התורה, ועל ידי זה זכו בני אדם משולחן גבוה.

ומכאן, שאף שהכול שייך לקב"ה, הממון שתחת ידי בני האדם הוא שלהם, ואם ירצה האדם לקדש את ממונו, יאמר דברי תורה על שולחנו כדי שייחשב 'שולחן גבוה', אבל לא יותר עליו! המהדיר בהוצאת מכון ירושלים, הרב יהושע דוד הרטמן (עמ' קפג הע' 821), מיישב את הסתירה הזאת, ואומר, שאמנם ניתן היה לחשוב, שלאחר הבריאה ה' סילק עצמו מן היקום והפקיד הכול בידינו. אולם מצד שני ניתן לומר שה' ממשיך להחזיק בידו את הבריאה. והמסקנה העולה מכאן היא, שהקב"ה אינו מסולק מהתחנתונים אך גם אינו משותף עמהם, בבחינת 'נוגע ואינו נוגע'. וכך כותב המהר"ל על משנה נוספת באותו פרק (דרך חיים פ"ג מ"ז):

ואף על פי שכתוב "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"<sup>15</sup>, לא שיהיה ה' יתברך מסולק מן העולם הזה... אבל אין ה' יתברך מסולק מאתו. לכך, כל מה שהוא אל האדם הוא אל ה' יתברך... רק מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וכאשר האדם אומר 'ברוך אתה'... אז הוא יוצא לחולין שיהיה אחר נהנה ממנו.

דברים אלו נאמרו אמנם ביחס לזיקה שבין האנושות בכללה לבין הנכסים הקיימים העולם, אבל ניתן ללמוד מהם על הגישה הראויה מצד האדם אל רכושו הפרטי. אמנם יש לאדם 'זכות ממון' על נכסיו, אך תודעת הבעלות שלו צריכה להיות מכוונת כלפי מעלה.<sup>16</sup>

לעיל (פרק א) מצאנו שהמהר"ל מתנגד לפגיעה בבעלותו של אדם על ממונו, ולכן כינה את הרוצה ליהנות מממון זולתו בשעת הצורך בשם 'עם הארץ', ואילו כאן רואים שהמהר"ל מחליש את תודעת הבעלות של האדם על ממונו. אך ההבדל בין השניים הוא שלעיל מדובר בפגיעה בבעלות של האדם ביחס לזולתו, ואילו כאן מדובר ביחסו של האדם לקב"ה, המצווה עליו לממש את הבעלות המשותפת שיש לו עם האדם באופן של קיום מצוותיו.

וכך מביא המהר"ל את הסתירה לידי פתרון: תפיסת הממון כברכה אישית הבאה מה' ואינה מיועדת להעברה לאחרים באה לידי ביטוי בשמירתו של האדם על רכושו של זולתו, בהימנעותו מלהזדקק לבריות, ובהימנעותו מלפזר את ממונו יתר מגדרי מצוות צדקה; ואילו תפיסתו של הממון כשייך לה' באה לידי ביטוי בתוך גדרי המצוות שהאדם מקיים בממונו, וביניהן מצוות הצדקה ומתנות העניים.

יתירה מזאת, דווקא מתוך ראיית הרכוש והעושר כמתנת ה', שולל המהר"ל את רדיפת העושר וכותב (נתיב העושר, פרק ב):

<sup>15</sup> במאמרה "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית" (תכלת', גיליון 13, עמ' 108-110) עמדה פניה עוז-זלצברג על נוכחותו של רעיון יהודי זה בהגות המדינית המודרנית, וכתבה: "ג'ון לוק נחשב לאחד מאבות הליברליזם וכדמות מרכזית בתנועת ההשכלה. תורתו הדגישה את מרכזיות זכויות וחירויות הפרט. בשאלת זכות הקנין הוא כותב: 'יש גבול גם לזכות חשובה זו. שהיא קניינינו ניתן לנו מידי קונה שמים וארץ'. 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' – מצטט לוק את דוד המלך. ובחיבור מוקדם יותר קבע ביתר בהירות, באנגלית פשוטה ומהדהדת: שום קניין בעולם 'אינו עד כדי כך שלנו שהוא חדל להיות של א-לוהים'."

<sup>16</sup> למסקנה דומה מגיע גם ד"ר בנימין פורת במאמרו "החקיקה החברתית כלכלית של התורה עקרונות יסוד", בספר: 'מבקשי צדק', בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה (2015) (עמ' 318): "בעלי הרכוש אמנם מחויבים להפריש מרכושם הפרטי לטובת שכניהם מעוטי היכולת, אבל בכך אין כדי להשמיע שאותו רכוש שייך מעיקרו לעניים ולדלים".

ואם כי אין ראוי שיהיה רודף אחר העושר....

וכך הוא כותב בדרך חיים על דברי המשנה (פ"ד מ"א), "איזהו עשיר? – השמח בחלקו":

...שכאשר הוא שמח בחלקו והוא עשיר בדעת – זהו 'עשיר', שהוא עשיר מצד עצמו, באשר האדם שמח בחלקו. לא כאשר הוא עשיר בריבוי ממון שהוא בתיבתו, שאין זה העושר באדם מצד עצמו כלל... שכל עשיר חסר; שאף אם יש לו כמה אלפים, הרי הוא חסר בערך מי שיש לו יותר. אבל מי שמסתפק בשלו, אין חסר לו; וכיון שאין חסר לו, אי אפשר שיהיה יותר על זה, ולכך הוא העשיר. העשיר, אם כן, אינו מי שרודף אחר העושר, אלא מי שמודע לכך שרכושו הוא מתנה מאת ה', ומתוך כך הוא שמח בו ומתפרנס ממנו.

השמחה היא במתנת ה' ולא בעושר כשלעצמו, שכן אין לראות את העושר כתכלית. וכך כותב המהר"ל בנתיב התורה (פרק יח):

אבל כאשר יש לו שמחה בשביל עושרו – דבר זה אינו נחשב לכלום, כי העושר אינו השלמת האדם. הוא מסביר את העיקרון הזה בנתיב העושר (פרק ב), וכותב:

כי העושר – זולת האדם (חיצוני לאדם).

צבירת הרכוש אינה מטרה העומדת בפני עצמה, כי האדם טרם הגיע לתכלית המבוקשת כל זמן שלא השתמש בעושרו ולכן העושר עצמו אינו יכול להיות מקור לשמחת האדם.

המהר"ל מפתח את הרעיון הזה כשהוא מבאר מה שנאמר על המלך אחשוורוש במגילת אסתר (א, ד), "בהראותו את עושר כבוד מלכותו"; וכך הוא כותב באור חדש על אתר:

...בסעודה הזאת היה מראה כבוד עושרו כאשר היה מראה ההוצאה שהיה לו במשתה הזו. ולכך אמר: "כבוד עושרו", כי העושר אשר מונח באוצרו – אין העושר כבוד לו, ולכך קראו אותו, 'עכבר דשכיב אדינרי' מי שמניח עושרו באוצרו...

ומה שהוא מאוס המאסף העושר באוצרו, כי עיקר העושר הוא הכבוד שיש בעושר, ואין הכבוד רק אצל אחרים ולא אצל עצמו; ולפיכך אין כבוד כאשר העושר הוא באוצרו, ואדרבא מאוס הוא...

ואם כן, ערכו של העושר הוא בשימוש בו ולא בעצם הצבירה של נכסים רבים העומדים ללא תועלת ממשית<sup>17</sup>.

לאור זאת מתריע המהר"ל על כך שריבוי הנכסים גם עלול לאדם לרועץ, וכותב (דרך חיים פ"ב מ"ז):

כי הנכסים, צריך האדם להתעסק בהן שלא ייפסדו, והריבוי בהם לא יימלט מן החיסרון, שיש בזה ריבוי דאגה.

וכן בנתיב הנדיבות (פרק א):

וכן הפילי, כאשר כל אוהב העושר עד שאין נהנה ממנו גם הוא תמיד בצער, והעושר מוסיף לו דאגה.

למדנו אפוא כי לא בכל מצב העושר מהווה ברכה לאדם, ויש שאינו מוסיף לו אלא דאגה וצער.

ייתכן כי התירוץ לסתירה בין שתי אמירות אלו ביחס לעושר – כמקור שמחה וכמקור דאגה – הוא שהדבר תלוי בעמדה שהאדם נוקט בה ביחס לרכושו: אם הוא רואה אותו בעיניים אנוניות, הרי הוא מודאג שמא יאבד אותו ולא יינה ממנו; אבל אם הוא רואה אותו בעיניים של עובד ה', הרי שלא נותר לו אלא לשמוח בחלקו. ובמילים אחרות: השמחה בברכת ה' היא בנכסים שהאדם זקוק להם למימוש ייעודו המוסרי והרוחני, ואילו הדאגה היא באלו שאינו זקוק להם.

דבר זה מעורר שאלה מעשית כבדה, והיא: כיצד מגדירים לכמה ממון האדם זקוק?<sup>18</sup>

בהמשך דבריו בדרך חיים (אבות פ"ד מ"א) מסביר המהר"ל, שמידת ה'שמח בחלקו' אינה רק מידה מתוקנת באדם אלא מדרגה רוחנית נוספת:

והטעם הוא, כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר; כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מעניין החומר שהוא חסר ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדרגת הפשיטות לגמרי מן החומרי.

<sup>17</sup> דברים אלו של המהר"ל באו בניגוד בולט לתפיסה הפרוטסטנטית הקלוויניסטית, הרואה בעצם הצבירה של הרכוש סימן לברכת האל. עי' לעיל, הע' 3, ולקמן, הע' 26.

<sup>18</sup> עיין דרך חיים פ"ג מ"ז, על דברי המשנה: "אם אין קמה אין תורה".

המהר"ל טוען שאדם הנזקק לקבל דומה לגוף האדם שזקוק למזון באופן תמידי לשם קיום וזו היא בחינת ה'חומר' שהוא תלוי באחרים, בהשוואה ל'פשוט' שאינו נזקק להחזקה חיצונית. בחידושי אגדות למסכת סוטה (מט, א) מוסיף המהר"ל שמדרגה רוחנית זו תואמת את אופיו של עם ישראל, ואת היחס הנכון לרכוש אצלו:

דבר זה ענין נפלא, בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר. כי העושר אין ראוי, רק לאומות. ודבר זה, כי ישראל, שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט;<sup>19</sup> והפשיטות אין דבר מצורף אליו. ויש ראייה על זה שלכך כהן גדול ביום הכיפורים לא היה נכנס לפני ולפנים, רק בבגדי לבן, מפני כי אלו בגדים הם פשוטים, ולא בבגדי זהב שאינו פשוט. ומה שאמרו חכמים (ע"ז יט, ב) "כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים", אין סותר לדבר זה, כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי לכך מביאה אל האדם הברכה, אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם כול<sup>20</sup> (=השלמת צורכיהם הגשמיים), ומצד הזה נמצא בישראל העושר.

המהר"ל מסביר שמעלת העושר, שמשמעותה ריבוי של קניינים בעולם הזה, אינה מתאימה באופייה לעם ישראל. וזאת מפני שעם ישראל באופיו הוא עם 'פשוט', שמשמעותו היא מדרגה רוחנית, שאינה תלויה בעניינים חומריים. הקשר בין עם ישראל לחומר הוא רק אמצעי ולא מטרה בפני עצמה; ומי שהקב"ה חנן אותו בעושר, ישמח בחלקו וינצל אותו למטרות הראויות. מתוך כך עומד המהר"ל על הקלקול המוסרי הנובע מאהבת העושר מצד עצמה, וכך הוא כותב בגבורות ה' (פרק מה):

... מאחר שה' יתברך הוציא אותך מארץ מצרים מבית עבדים, הוצאה מבית עבדים מורה שנתן לך מעלה א-להית... וכל מי שיש לו מעלה זאת ראוי שיהיה משגיח לגר יתום ואלמנה. כי נתבאר בראיות ברורות כי אין מי שמואס ומרחיק את הגר יתום ואלמנה, כי אם אותם שהם בעלי גוף וגשם, אוהבים את העושר ועניינים גשמיים.

לאור זה מובנת הביקורת של המהר"ל על התנהגותם של בני גד ובני ראובן. וכך הוא כותב בגור אריה לפרשת דברים (ו, ה, אות ג):

אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן – שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בנייהם ונשותיהם – נאמר (קהלת י, ב): "לב כסיל לשמאלו", ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים?

המהר"ל מסביר שם את דברי חז"ל (ברכות סא, ב) "יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו" על פי שיטתו, ואומר:

וייראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהמון מנה את האדם, שהוא סיבה לחיותו, ודבר שהוא סיבה לחיות שלו הוא קודם לו במעלה בדבר מה.<sup>21</sup> אמנם הממון הוא אמצעי, אך בגלל התלות של חיי האדם בו, יש אנשים שמייחסים לו חשיבות ראשונה במעלה בסדר המעשי, אף שלא נכון לסבור כך במישור העקרוני.

#### ג. הדרך לצבירת הממון

מאחר שרכושו של אדם ניתן לו במתנה מאת הקב"ה, יש לבחון את הדרך שבה הוא צובר את הממון. האם יש לראות כל דרך שהאדם משתמש בה כדי להרוויח כחלק מאותה מתנה א-להית? אחת מסוגיות המחלוקת בין התפיסות החברתיות-כלכליות היא שאלת התחרות החופשית. מצד אחד היא מהווה זרז חשוב לפיתוח הכלכלה; אך מצד שני, תחרות המתנהלת ללא פיקוח ורגולציה עלולה להיות בלתי הוגנת, ואף להביא לשחיתות של ממש. המהר"ל מכיר בכך שעושרו של אדם אחד יכול לבוא על חשבון הפסדו של אדם אחר. וכך הוא כותב בנתיב העושר (פרק ב):

<sup>19</sup> המהר"ל משתמש בביטוי 'פשוט' במובן של 'התפשטות והתנערות' ממדרגת החומר.

<sup>20</sup> תפיסה זו באה לידי ביטוי בדברי יעקב "כי חנני א-להים וכי יש לי כול" (בראשית לג, יא). יעקב מבקש את סיפוק צרכיו ולכן אינו שואף ליותר. עשו לעומת זאת מצהיר "יש לי רב" (שם פס' ט), ריבוי העושר מעבר לצרכים נתפס בעיניו כערך בפני עצמו.

<sup>21</sup> עיין חולין צא, א: "וייותר יעקב לבדו – אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם".



כי העושר אינו כמו שאר הדברים אשר הם בעולם; כי הוא חכם, גם אחר יכול להיות חכם, ואין זה מבטל זה. אבל העושר הבא לאחד הוא ממעט את האחר; וה' **יתברך משפיל את האחד קודם וממעט אותו ומגיע לאדם אחר עושרו**.<sup>22</sup>

ואם כן, גם רווח שמגיע לאדם כתוצאה מהפסד של אדם אחר הוא מתנת ה'. מצד שני ניתן לראות כי המהר"ל שולל פעילות כלכלית הבאה על חשבוננו של הזולת. וכך הוא כותב בחידושי אגדות למסכת סנהדרין (פא, א):

"ואל אשת רעהו לא קרב – שלא ירד לאומנות של חברו". כי האומנות נקרא 'אישה' לאדם שמתפרנס ממנו והאומנות עזר לו כמו שהאישה עוזרתו; ומי שירד לאומנות של חברו מתחבר לאשת חברו. ודבר זה אין ראוי, כי ה' **יתברך נתן לכל בריה שיוכל לעמוד בו, ולא ייכנס אל מה ששייך לחברו**.<sup>23</sup>

המהר"ל רואה את מתנת ה' ככוללת בתוכה לא רק את מה שהאדם הרוויח, אלא גם את הדרך העומדת בפניו כדי להרוויח את אותו ממון. ולכן, מי שפוגע ברווח פוטנציאלי של חברו, שהוא מה שנתן הקב"ה לחברו, נחשב כ'נואף' או 'גזלן', מפני שלקח ממון שלא נחשב כמתנת ה' אליו אלא כמתנת ה' לחברו. ליישוב הסתירה בדברי המהר"ל, דומה כי עלינו להבחין בין שתי דרכים של תחרות כלכלית: ישנה תחרות הפוגעת **במישרין** ובמידה **חמורה** באדם ספציפי.<sup>24</sup> לא ניתן לראות את הרווח הבא ממנה כחלק ממתנת ה', ולכן תחרות זו פסולה. לעומת זאת, פעילות כלכלית בשוק החופשי, בה אדם מרוויח **בעקיפין** את מה שהפסיד אדם אלמוני או שהפגיעה בזולת היא **קלה**, יש לראותה כחלק בלתי נפרד ממתנת ה', שבהשגחתו השפיל את זה והרים את זה.

בגור אריה (דברים כה, יז) מסביר המהר"ל כיצד השימוש באמצעים פסולים מזיק לבעל הממון: ולפיכך, כאשר האדם משקר במידות ובשיעורים אשר נוהגים בבריות, אז בא האויב. כי היה לו [=לאויב] מקודם מידה משוער אשר בו שיער הקב"ה שלא יוסף האויב בכוחו, ולא ירבה גבול להיות נכנס בתחום חברו יותר מן השיעור אשר העמידו ה' יתברך. ולפיכך, כאשר הוא משקר במידה, ואין המידה אצלו משוערת... אז בא האויב ומתגבר עליו גם כן, ויוצא מן המידה המוגבלת, וזה יציאה מן המידה המשוערת. רכוש האדם הינו מתנה מאת ה' שלא ראוי שאדם אחר יפגע בה, ולכן פעמים שאף שאין בכוחו לעשות זאת, האדם מפסיד את מתנת ה' על ידי התנהגות הקוראת תיגר על ההנהגה האלהית בחלוקת הנכסים בעולם.

מעבר להפסד שיבוא לאדם בהתנהגות בלתי ראויה, כותב המהר"ל בנתיב הצדק (פרק ג), שיש בפגיעה זו גם איסור הלכתי מבורר:

ענין זה כי ה' יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו ואין אדם נוגע במוכן לחברו אשר סידר ה' יתברך אליו, ואם הוא נוגע במוכן לחברו הרי נחשב זה כמו גזילה.<sup>25</sup> ולפיכך 'עני המהפך

<sup>22</sup> דברי המהר"ל מתאימים לעושר המבוסס על משאבי טבע כמו בעולם העתיק, שמציאותו אצל האחד היא בהכרח חיסרון לאחר, וכן על רקע התקופה שקדמה למהפכה התעשייתית, בה כמעט ולא הייתה צמיחה כלכלית, ואז כמעט כל פעילות כלכלית הייתה 'משחק סך אפס' בו כל רווח של אחד בא כתוצאה מהפסדו של האחר. לעומת זאת, בכלכלה המודרנית, המבוססת על עושר טכנולוגי, אין בהכרח מפסיד ומרוויח, וישנם מצבים שבהם שני הצדדים מתעשרים כמו טכנולוגיה לגידול חיטה באופן מהיר, שבזכותה גם המוכר וגם הקונה יתעשרו.

<sup>23</sup> המהר"ל מרחיב את הרעיון הזה בחידושי אגדות למסכת ערכין, דף טז, ב, שם אומרת הגמרא: 'לא ישנה אדם מאומנות אבותיו'. ועל כך הוא כותב: 'ולפיכך אסרו חכמים שירד האדם לאומנות חברו, כי האומנות **מיוחד** אליו כמו שאשתו מיוחדת אליו'.

<sup>24</sup> מצאנו בדברי האחרונים שהאיסור לרדת לאומנותו של חברו מצומצם בהיקפו רק למקרים של פגיעה קשה בזולת. דוגמה לכך נמצאת בשו"ת משאת בנימין סי' כז: "אבל היכא דבא השני לדחות את הראשון לגמרי ולבטל אותו ממחייתו בענין החנות והאורנדות **שאינן רשות רק לאחד בכל העיר** ובא השני והשיג גבול הראשון ודוחה אותו לגמרי – כו"ע מודו דמצי מעכב אפי' אבר מבואה דידיה, דהא ודאי פסק לחיותא לגמרי".

<sup>25</sup> מדברי המהר"ל בתחילת פסקה זו "כי ה' יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו" ניתן להבין כי הקביעה שאין אדם נוגע במוכן לחברו הינה **מציאות** שה' חקק בעולם, אך מהסיפא של דבריו ניתן להבין שקביעה זו הינה **ערך** שמוטל על האדם לנהוג על פיו. בכך האדם נהיה שותף ליישום רצון ה' שנתן לכל אדם את מתנתו המיוחדת לו.

בחררה, דבר זה הוא מוכן לחברו; ואם נוטלו, אין זה, רק מצד שנוטל בכוח זורוע רמה שלו כמו שאמרנו. ולכך נקרא 'רשע', אשר יש לו זרוע רמה.  
המהר"ל, אם כן, תומך מצד אחד בשוק חופשי, אולם מאידך גיסא שולל תחרות בלתי מרוסנת, הפוגעת במישרין באדם אחר; ולכן הוא מטיל מגבלות מסוימות על תחרות זו.<sup>26</sup>

#### ד. הבעלות הפרטית – בין 'זכות' ל'אחריות'

עמדת המהר"ל מציגה גישה מקורית באשר ליחסו של האדם אל רכשו. בעוד ששליטת השיתופיות או הנדיבות הקיצונית מבחינה בין המהר"ל לבין הסוציאליזם הקיצוני או הקומוניזם, הרי שהרעיון של 'הבעלות הא-להית' שולל את האגואיזם של הקפיטליזם הקיצוני. יש בעלות, אבל היא בעיקר סוג של **אחריות**. היא דומה במידה מסוימת לאחריות של מנכ"ל חברה, שיש לו סמכויות מלאות בניהול נכסי החברה, אבל עליו להשתמש בהן כדי לקדם את האינטרסים של הבעלים ולא את האינטרס הפרטי שלו. חלק מאחריותו הניהולית מעניק לו את הסמכות לקבוע לעצמו שכר הולם – כזה שיגייס אותו לטובת עבודתו בחברה וגם ישחרר אותו מדאגות ולחצים כלכליים שיפריעו לו להתמסר לעבודתו בה; אבל כל זה מותיר אותו בתפקיד של **שליח** ולא כמחליף את **בעל הבית**.  
מכאן עולה יחס מיוחד אל הרכוש, שיש בו ממד של **פיקדון** ביד האדם, ומכאן, שהזיקה שבין האדם לרכושו אינה רק זיקה של **זכות** אלא גם זיקה של **אחריות**.<sup>27</sup>

המהר"ל עומד על כך בנתיב העושר (פרק ב), שם הוא מרחיב לבאר את חובת האחריות של האדם לניהול ראוי של נכסיו. הוא מביא שם את דברי הגמרא בגיטין (לח, א), המציגה שלושה דברים שבעטיים יורדים בעלי בתים מנכסיהם:

דמפקי עבדיהו לחירות, ודסיירי נכסייהו בשבתא, ודקבעו סעודתא בשבתא בעידן מדרשא.

ומסביר:

וכאשר מסייר נכסיה בשבת יש חיסרון בהגעת העושר לידו;

וכאשר מוציא העבד לחירות יש חיסרון בעושר עצמו;

וכאשר קבעו סעודה בעידן בי מדרשא יש חיסרון בתכלית, כי העושר ניתן לשמוח בו ולאכול ושתה וזה קובע סעודה בזמן שאינו ראוי.

מדברי המהר"ל עולים שני עקרונות לניהול הנכסים:

העיקרון הראשון שולל שימוש באמצעים פסולים לשם צבירת העושר ושמירתו, כמו סיוור הנכסים בשבת, וכמו שראינו לעיל (פרק ג) בעניין ירידה לאומנות חברו.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> דברי המהר"ל מקבלים חידוד רב על רקע דבריו של פרופ' מרדכי רוטנברג על שורשי הקפיטליזם, בספרו 'על החיים והאלמוות', עמ' 47: "לדידו של קלווין, הדרך היחידה להבחין בנבחרים היא לפי הצלחתם בעולם הזה. מחקרו הקלאסי של מקס וובר, 'האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם', מראה את הקשר בין תמונת העולם הזו לבין היווצרותו של הקפיטליזם... הערך הדתי של צבירת הכסף מתבטא במיוחד בחייהם של אלו שכבר מזמן צברו די עושר כדי לחיות ללא דאגות, אולם הם ממשיכים להדאיג את עצמם בצבירתו של כסף נוסף. ההצלחה החומרית, המעידה על בחירה אלוהית (לפי דוקטרינת הגזרה הקדומה), נושאת מתוך עצם הגדרתה אופי דטרמיניסטי ודרוויניסטי, **המצדיק 'דריכה על גופות' כדי להגיע להישגים כלכליים**. התחרות על הנבחרות גורמת למאמיניה לראות את סימני קללת הא-ל באחרים הסובבים אותם...". עיקרון זה חוזר על עצמו שוב ושוב בכל ספריו של רוטנברג העוסקים בפסיכולוגיה יהודית לעומת פסיכולוגיה מערבית. ועיין בהרחבה לעיל, הע' 3.

<sup>27</sup> כך כותב גם בעל ערוך השולחן (י"ד רמז, ו): "ולא יאמר האדם, איך אחסור ממוני ליתנם לעניים? כי יש לו לדעת שאין הממון שלו אלא פיקדון בידו לעשות בו רצון המפקיד ורצונו שייתן צדקה, וזהו החלק הטוב שיהיה לו מממונו, שנאמר [ישעיה נח, ח], והלך לפניך צדקך".

<sup>28</sup> אביבה גבע כותבת במבוא לספר 'מוסר ועסקים – מקבילים נפגשים' (הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2011) על יחסה של הנצרות למסחר, לאור הבעייתיות הרבה שיש בתחרות העסקית: "מוסר ועסקים הינה שאלה עתיקת יומין המנסרת בחלל העולם. הנצרות בראשיתה טענה שמוצרים צריכים להיסחר על פי 'ערכם האמיתי'. הרווח הוא סוג של עוולה נוכח תפיסת המסחר כעיסוק לא מוסרי במהותו, העצה המעשית היחידה שיכלה הכנסייה להשיא למאמיניה הייתה להימנע ממשלח יד זה. התנועה הפרוטסטנטית שעלתה במאה ה-16 (=תקופה המקבילה לחיי המהר"ל ז"ש) ערערה על המסורת של הכנסייה הקתולית. דובריה הציגו את ההצלחה החומרית של היחיד בעולם הזה לא כפרי של רדיפת בצע, אלא כביטוי למעמדו בעיני האל".

העיקרון השני שולל שימוש בנכסים באופן שאינו עולה בקנה אחד עם תפקידו של האדם בעולם, כמו שחרור עבדים כנעניים, בניגוד למצוות התורה (ויקרא כה, מו): "לעולם בהם תעבודו"<sup>29</sup>, וסעודת שבת בשעת הדרשה, הפוגעת בלימוד התורה הציבורי.

על החובה להשתמש בממון רק למטרות ראויות, מוסיף המהר"ל בגור אריה (בראשית כד, י):  
ואם תאמר: איך הורשה אברהם להעביר נחלה מישמעאל, ואמרו חז"ל, "לא תהא בעבורי אחסנתא"? אין זה קשיא, שהרי אמרה שרה, "כי לא יירש עם בני יצחק"; ואדרבה, יש לתמוה מה שנתן מתנות לבני הפילגשים והיה מעביר נחלה מיצחק. ושמה היינו שפירש רש"י, "שם טומאה מסר להם", כלומר, שלא נתן להם שום דבר.  
וגם כאן חוזר אותו עיקרון, שהרכוש שבידי האדם אינו 'זכות' אלא 'אחריות' למימושה של חובת האדם בעולמו.

נראה שתפיסה זו מתבססת על הפסוק:

ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' א-להיך ולביתך, אתה והלוי והגר אשר בקרבך.

לעומת הדוגמאות לשימוש בממון באופן הסותר את תפקידו של האדם בעולמו של הקב"ה, מציג המהר"ל (דרך חיים פ"ד מ"ט) את הדרך לשימוש ראוי בממון:

כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה אחר שיש לו כול, וכמו שנאמר: "תחת אשר לא עבדת את ה' א-לקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כול".

– זה בהיבט שבין אדם למקום.

ובחידושי אגדות למסכת גיטין (ז, א) מוסיף המהר"ל את ההיבט שבין אדם לחברו:

ומכל שכן אם הם [=נכסיו] מרובים והשפיע לו ה' יתברך עושר, שיש לו להשפיע לאחרים גם כן; ואם לא כן, יאבד העושר ההוא בענין רע לגמרי, כי העושר אינו דבר מקוים בעצמו... ולכך יעשה מהם צדקה והוא ממעט ממון שלו לתת לאחרים, ובשביל כך יש קיום לעושר...

כמו כן מסיק המהר"ל בגור אריה (שמות כה, ד) שיעודו של העושר אינו להעשיר את האדם הפרטי אלא להביא שפע לסביבתו, ואלו דבריו:

אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב. כי הרע עין הוא חסר; אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה – זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה שנותן ומשפיע לאחרים; וזהו מפני הריבוי שנמצא אצלו, וכמו שאמרו "איזה עשיר? השמח בחלקו"<sup>30</sup>.

לאור זה שיש לממונו של אדם תפקיד במימוש ייעודו של האדם, מוסיף המהר"ל בנתיב העושר (פרק ב):

וכמו שהחיסרון מאבד מי שיש לו חיסרון, כך התוספת מאבד אותו שהרי אמרו ז"ל (חולין נח, א): "כל יתיר כנטול דמיי"... ובפרט העושר, שהוא יותר מוכן להיות אליו לרע כמו שאמר קוהלת: "יש עושר שמור לבעליו לרעתו".

ממון שאינו מנוצל על ידי האדם כנדרש, הרי שהוא עומד בסכנת כיליון מאחר שאינו משמש את ייעודו. הגדרת היחס של האדם לרכושו כסוג של אחריות על פיקדון מביאה בעקבותיה הדרכה של התורה לאדם לשמור על רכושו. במסכת חולין (קה, א) מובאת מימרה של שמואל, המנחה את האדם לבדוק את מצב נכסיו בכל יום. ועל כך כותב המהר"ל בחידושי אגדות שם:

---

המהר"ל, לעומת זאת, נסמך על המסורת היהודית שאינה רואה סתירה עקרונית בין מוסר ועסקים, ורק מזהיר שהתנהגות בלתי מוסרית גוררת בעקבותיה פגיעה בחברה ובצדק הא-להי. ייתכן שבדבריו אלה הוא מגיב במודע ליחסה של הנצרות למסחר.

<sup>29</sup> סוגיה זו, של יחס התורה לעבודת, דורשת מחקר נפרד, ואכמ"ל.

<sup>30</sup> דברים אלו של המהר"ל באו בניגוד חריף ומודע לתפיסה הפרוטסטנטית הקלוויניסטית, כפי שכתב פרופ' מרדכי רוטנברג בספרו 'על החיים והאלמוות', עמ' 47, על הפרוטסטנטים הקלוויניסטיים: "חתימה זו להצלחה כלכלית... טיפחה תפיסת עולם אגוצנטרית. לא יפלא איפה שיחסיים בין אישיים לוו לעתים בסבל ושנאה הדדית...".

ג'ון לוק, מאבות הליברליזם הקלאסי, אמר דברים ברוחם של דברי המהר"ל: "הא-לוהים, אדון ואב לכול, לא העניק לאף אחד מבניו רכוש שכזה, בחלקו המיוחד בעולם הזה, אלא על מנת שיעניק לאחיו הנזקק זכות לעודפים של נכסיו, ולא צודק יהיה למנוע אותם ממנו כאשר מחסורו דוחק" (לוק, "המסכת הראשונה", פסקה 42, עמ' 170). אולם יש מקום להבחין ביניהם: המהר"ל מחייב על פי דברי חז"ל שכל אדם יפריש צדקה, מעשר או חומש לפי מצבו הכלכלי (עיין לעיל פרק א, בדברי המהר"ל בביאור מידת ה'חסיד'), ואילו לדברי לוק מדובר על העודף שנשאר לאדם ואילו העני פטור מצדקה, נראה שיש כאן שתי תפיסות שיש ביניהן הבדל גדול.

כי כאשר יש לאדם השגחה ושמירה על שלו, גם ה' יתברך שומר את ממונו מלמעלה, והוא סיבה לשמירת ממון שלו.

השמירה על הרכוש מאובדן היא חלק מן הכבוד שנותן האדם למתנת ה' שהופקדה בידו.<sup>31</sup>

#### ה. ערכה של עצמאות כלכלית

בפרק הקודם ראינו כי תפקידו של העושר לדעת המהר"ל הוא לצורך חיים של ייעוד. הייעוד האישי – לימוד תורה וקיום מצוות, והייעוד החברתי – הטבה לזולת. עושר שאינו מנוצל כראוי נלקח מן האדם. בכך המהר"ל מבדיל את עצמו מהתפיסה הקפיטליסטית הקיצונית – הגורסת שהרכוש מיועד רק להנאתו הפרטית והאנוכית של בעליו, וכן מהסוציאליזם – הגורס, לפחות להלכה, שהוא שייך לחברה כולה. המהר"ל מוסיף על כך היבט נוסף בתפקידו של הרכוש כלפי האדם, והוא: העצמאות הכלכלית, בה האדם מפרנס את עצמו ואינו נזקק לקבל מזולתו. המהר"ל עומד על כך בגור אריה (בראשית כט, יא אות ז), כאשר הוא מבאר את דברי חז"ל ש"העני חשוב כמת", וכותב:

לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד ואינם צריכים לזולתם, והעני אין לו חיות מצד עצמו רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת. ולפיכך כתיב (ויקרא כה, לו) "וחי אחיך עמך", שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר (משלי טו, כז) "ושונא מתנות יחיה", כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים – אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים. שאין ענין החיות רק החיות מעצמו, שלכך נקרא המעין שהוא נובע מעצמו ואין מקבל מאחר "מעין חיים" (שה"ש ד, טו), מפני שהוא מעצמו נובע, וזהו החיים. וכך הוא כותב בנתיב העושר (פרק ב בסופו):

כי מעלת האדם כאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר; שאם הוא חסר, אין זה אדם שלם, כל שכן שהוא נחשב אדם חסר כאשר הוא צריך לבריות. ולכן אמרו: "פשוט נבלה בשוק ואל תצטרך לבריות", כי המפשיט נבלה בשוק בוודאי הוא גנות וגנאי גדול מאוד... אבל מי שהוא צריך לבריות, דבר זה חיסרון לאדם בעצם, שהוא חסר כאשר צריך לבריות. וכך במקומות רבים בדברי המהר"ל, עומד הוא על הערך הגדול שיש בכך שאדם ישמור על עצמאותו הכלכלית, שדווקא באמצעותה יכול הוא להידיבק בקב"ה<sup>32</sup>.

בדרך חיים (פ"א מ"י) מחייב המהר"ל אף תלמידי חכמים לחיות על פי העיקרון הזה ולא לקבל תמיכה כלכלית מאחרים:

"אהב את המלאכה ושנא את הרבנות"... והדבר שהוא כבוד התורה והוא כבוד המקום והוא גורם לאהוב השי"ת, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם... כאשר יראה תלמידי חכמים הנהגותם כראוי שהם אוהבים את המלאכה ואינם חפצים להנות מן אחרים, שדבר זה הוא גורם לאהבה את ה' יתברך.<sup>33</sup>

עיקרון זה מקבל משנה תוקף לאור דברי המהר"ל (דרך חיים פ"ד מ"ה) האוסר להתפרנס ישירות מלימוד תורה:

אבל המשתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית בודאי היא נהנה מן הקודש והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש נבדל ממנו ועליו נאמר ודאשתמש בתגא חלף.

<sup>31</sup> תפיסה דומה לזו עולה מתוך דברי הרמב"ם, הל' ערכין וחרמין פ"ח ה"ג: "לעולם לא יקדיש אדם ולא יחריס כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר 'מכל אשר לו' ולא 'כל אשר לו' כמו שבארו חכמים; ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו. ובה וכו' וצא בו אמרו חכמים, 'חסיד שוטה מכלל מבלי עולם', אלא כל המפזר ממונו במצוות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שציוו נביאים, 'מכלכל דבריו במשפט', בין בדברי תורה בין בדברי עולם".

מצד אחד האדם צריך להשתמש בממון בצורה מבוקרת כדי שלא יצטרך לבריות, ומצד שני יש חובות שעל האדם למלא כלפי עצמו – בשימוש ברכושו לעבודת ה', וכלפי הזולת: נתינת צדקה וגמילות חסדים; וכל זה מבטא את האחריות המורכבת שמוטלת על האדם ביחס לרכושו.

<sup>32</sup> עי' לעיל פרק א, ליד הע' 13, פרק ב, ליד הע' 19, ולקמן, חלק ב פרק ו.

<sup>33</sup> וכן מוסיף שם המהר"ל: "לפיכך בא להזהיר כאן שיאהב את המלאכה כי הוא דבר גדול שתולה בו עיקר גדול בפרט אצל החכמים, לא בלבד השלמות אשר הוא מגיע מן המלאכה, יותר על זה כבוד שמו יתברך שראוי [שיהיה] שמו יתברך אהוב בעולם ע"י חכמים בפרט".

לאור הדברים הללו יש מקום לשאול: כיצד, לפי המהר"ל, יתגדלו תלמידי החכמים, אם הם אמורים לעסוק במלאכה? אמנם מצאנו מספר גדולי עולם שלא הניחו ידם מזה ומזה, אך האם הדרכה זו אפשרית לדעת המהר"ל לכל תלמידי החכמים?<sup>34</sup>

ניתן להשיב על כך לאור דברי המשנה במסכת אבות (פ"ג מ"ה):

כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ.

המהר"ל (דרך חיים שם) מסביר משנה זו ע"פ דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (ה, א):

אמר ר' יוסי: לא קיבלו ישראל את התורה אלא שלא יהא מלאך המוות ואומה ולשון שולטת בהן, שנאמר, "אני אמרתי אלוהים אתם ובני עליון כולכם, אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תיפולו".

ועל כך הוא כותב:

ומה שאמר "שאינ מלאך המוות שולט בהן" – זה הנהגת הטבע שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המוות שולט בבני אדם לפי הטבע. ו"אומה ולשון" הוא הנהגה האנושית הבלתי טבעי. כלל הדבר, אשר מקבל עליו עול תורה שהיא א-להית הוא יוצא מן גזרת הטבע ומן הגזרה הבלתי טבעית והיא אנושית.

ישנם בעולם שלושה סוגי הנהגות: הנהגת הטבע, הנהגת המלכות – התלויה בגזרות המלך, והנהגה הא-להית. האדם המקבל עליו עול תורה מתעלה מעל שתי הנהגות האחרות ונמצא תחת הנהגה הא-להית שאינה מוגבלת.

משמעות הדברים מבחינת הפרנסה מתבארת בהמשך דברי המהר"ל שם:

כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה כי אז הוא אל ה' יתברך לגמרי ומתעלה מן העולם הזה.

המשנה אם כן מורה לנו שחובת ה'דרך ארץ' עדיין רובצת על האדם שמקבל עליו עול תורה, אך תהיה לו עזרה משמים לכך שפרנסתו תבוא בקלות.

הדברים טעונים הסבר: מניין תבוא הפרנסה? אם מעיסוק בעניינים אחרים, הרי מדובר באדם שקיבל עליו עול תורה. ואם מדובר שפרנסתו תבוא מהתורה – הרי לזה המהר"ל מתנגד!

בהסבר הדברים הללו ניתן ללכת בשתי דרכים:

א. אפשר לפרש על פי דברי רבינו יונה בפירושו למסכת אבות (פ"ג מ"ה):

לא יצטרך לעשות מלאכה הרבה לצורך פרנסתו, ובמעט יספיק לו לכדי חיותו; כי מלאכת הצדיק מתברכת ונפשו שמחה בחלקו.

לדעתו, אותו תלמיד חכם אכן מתפרנס ממלאכה, אך המקבל עליו עול תורה זוכה לסיוע כפול מן השמים: הוא גם מסוגל להסתפק במועט, וגם הקב"ה מצליח מעשה ידיו.

ב. הסבר אחר עולה מתוך דברי המהר"ל עצמו, שמתיר זאת רק במקרים מוגדרים. וכך הוא כותב (דרך חיים פ"ד מ"ה):

אבל אם מהנין אותו או נותנים לו מתנות בשביל כבוד תורתו, אין זה בכלל רק שראוי להרחיק בשביל שנאמר: "ושונא מתנות יחיה". והקצבה שנותנים לרב... אפשר כי זה 'שכר בטלה', שבשביל כך הוא משועבד ללמד אחרים ואינו עוסק במלאכה...<sup>35</sup>

## ו. ערכה של החירות

מתוך הדיון בפרק הקודם, יש לברר: מדוע המהר"ל רואה בעצמאות הכלכלית ערך בעל חשיבות כה גדולה?<sup>36</sup> בדברים הבאים נוכל לראות שלדעת המהר"ל, העצמאות הכלכלית היא מרכיב הכרחי ביצירת מצב של חירות, שהיא חיונית לשם דבקות מלאה בה'.

<sup>34</sup> עיין כסף משנה הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י.

<sup>35</sup> ידועים דברי הרמב"ם בפ"ג ה"י מהלכות ת"ת, שהתנגד לכך שתלמידי חכמים יתפרנסו מתורתם. נראה שלמהר"ל דרך אחרת: הנאה ישירה מלימוד תורה אכן אסורה; אך הנאה עקיפה – כמו שכר בטלה או פרנסה שבאה לכבוד את הרב – מותרת.

<sup>36</sup> עצמאות כלכלית אין פירושה דווקא עושר, כפי שכתבנו לעיל (פרק ב), בביאור המהר"ל למשנה "איזהו עשיר השמח בחלקו". וכך יש לדייק מדברי המהר"ל בגבורות ה' (פרק נא): "כי אילו המצה, שהיא לחם עוני, מורה על בני אדם שהם בני חורין, היה לך לשאול, והלא אין העניות סימן חירות כלל!". וכן בראשית דבריו שם "מה ענין

בראשית דברינו עלינו לברר את החיסרון המהותי בשעבודו של האדם לאחרים. ועל כך כותב המהר"ל בגבורות ה' (פרק ז):

כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר; ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר.

האופן הראשון שבו המהר"ל מסביר חיסרון זה הוא, שאדם שעצמאותו תלויה לאחרים הרי שיש **צמצום** בהופעת מציאותו של אדם זה בעולם, מציאות כזו הינה חסרה כיוון שהיא נסמכת על אנשים אחרים שאינם מאפשרים את הופעתו השלמה של אותו אדם.

בדרך חיים (פ"ג מ"ד) מוסיף המהר"ל וטוען, ששעבוד יכול לגרום, לא רק לצמצום המציאות אלא אף לביטול מהותי ממציות האדם כיוון שמציאותו של האדם המשועבד נכנסת תחת רשות המשעבד: שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו; שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו והוא נכנס תחת רשות אחר.

המסקנה העולה מדברים אלו מלמדת על חשיבותה של העצמאות הכלכלית המעניקה לאדם חירות הנובעת מכך שאינו משועבד לאנשים אחרים.<sup>37</sup>

על כך מוסיף המהר"ל (גבורות ה' פרק ט) נדבך נוסף:

כי הגאולה היא החירות אשר ע"י ההתדבקות בו יתברך<sup>38</sup> ואין רשות לאחר עליו.<sup>39</sup>

לסיכום: השעבוד לאחרים פוגע בקשר הישיר של האדם אל הקב"ה, ואילו החירות מאפשרת לאדם את הדבקות בה' במישרין.<sup>40</sup>

ההשלכה מערכה של החירות בכללה לערכה של העצמאות הכלכלית עולה מדברי המהר"ל על דברי הגמרא (פסחים ק"ח, א) המבחינה בין הגאולה לבין הפרנסה:

קשים מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה דאילו בגאולה כתיב המלאך הגואל אותי... ואילו במזונות של אדם כתיב הא-להים הרועה אותי מעודי.

המהר"ל (נתיב העבודה פרק יח) מסביר את ההבחנה הזו באופן הבא:

כי הגאולה היא כאשר אחד הוא תחת רשותו של אחר והוא יוצא מרשות אחר לחירות. ולכך המלאך יכול להוציא אותו ולגאול אותו, כי המלאך אין נמצא דבר זה שיהיה המלאך תחת רשותו של אדם רק הוא תחת רשותו של הקב"ה... אבל הפרנסה שהוא קיום של אדם כי אחר שנברא האדם צריך לקיום... והנה העליונים ג"כ צריכים אל הקיום מן ה' יתברך, שהוא יתברך מקיים אותם... ולפיכך הפרנסה היא על ידי ה' יתברך בעצמו.

נמצא אם כן שמצב של עצמאות כלכלית, בה פרנסתו של האדם תלויה בקב"ה במישרין, יש בו מדרגת חירות גבוהה יותר מאשר בגאולה מצרות ושעבוד של אחרים.

---

**העניות אל החירות?** והלא שני הפכים הם?! אמנם המהר"ל עומד על הניגוד שבין העניות לחירות אך אינו כותב שהחירות מזוהה עם עושר.

<sup>37</sup> על פי עיקרון זה, כאשר עוסקים בעקרונות של מדיניות חברתית, יש להעדיף מדיניות המעצימה את כוחות האדם ויכולותיו ולא כזו המטפחת דרישות כלפי גורמים חיצוניים (כשם שישנן עמותות כמו: 'תעסוקטיף', 'פעמונים', או 'מקימי', המטילות את עיקר האחריות על מי שבא להיעזר בהן).

<sup>38</sup> עיין בלשון המהר"ל בגבורות ה' פרק ז: "כי מאחר שהוא חזק באמונתו יש לו מציאות חזק". המהר"ל קושר בין אמונת האדם בה' לבין יכולתו של האדם להוציא מהכוח אל הפועל את כוחותיו השונים, כאשר האדם הוא בן חורין אין ביכולתם של אנשים לשלוט בו, וזה מאפשר לאדם להוציא כוחותיו לפועל בהתאם לרצונו.

ובנצח ישראל (פרק כ) עומד המהר"ל על הקוטב ההפוך, ומסביר שהשעבוד הינו פועל יוצא מחוסר אמונה בה', וכותב: "וזה שאמר 'אילו האמנת ועלית', כי האמונה בו יתברך הוא דביקות גמור. ולכך כאשר לא האמנת, יש לבניך פירוד מן ה' יתברך, ואינם בפועל הגמור, והדבר שאינו בפועל הוא בשעבוד". כאשר האדם אינו דבוק בה', הרי שהוא נפרד ממנו. היפרדות זו מאפשרת לזרים להשתלט עליו. לעומת זאת דבקות גמורה בה' אינה מאפשרת לזרים לשלוט בו ובזה האדם יכול להביא את עצמו לידי ביטוי מלא.

<sup>39</sup> וכן בנתיב העבודה (פרק ט): "כי התפילה, דבקות האדם בעולמו יתברך; ואין הדבקות הזו, רק כאשר אינו תחת רשות אחרים ונגאל משם, ואז יש כאן התדבקות העלול בעילה".

<sup>40</sup> עיין דרך חיים פ"א מ"י: "לכך אי אפשר שיהיה שלם באהבת ה' יתברך, רק ע"י אלו הדברים שיאהב את המלאכה וישנא את הרבנות ואל יתוודע לרשות, שכל אלו מביאים אל ההכנעה להכניע עצמו תחת ה' יתברך".

## ז. ערכה של המלאכה

עמדת המהר"ל לגבי העצמאות הכלכלית מעלה בעקבותיה את שאלת יחסו של המהר"ל למלאכה בכלל. האם המהר"ל ראה במלאכה רק אמצעי לעצמאות כלכלית או שמא ראה בה תכלית חיובית כשלעצמה? המהר"ל דן בשאלה זו בדרך חיים (פ"א מ"י):

ואל יחשוב כי המלאכה אינה כבודו, אדרבא המלאכה נותנת לאדם כבוד. אמרו בפרק הנודר מן המבושל (נדרים מט, ב): "רבי יהודה כד הוי אזיל לבי מדרשא שקל גולפא על כתיפו ואמר גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה". ורוצה לומר כי אל יחשוב אדם, כאשר עושה מלאכה, שדבר זה אינו כבודו כמו לשאת גולפא על כתיפא; שזה אינו, כי גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה שלא יגיע לאדם ביזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה. ולפיכך אם הוא נושא גולפא על כתיפו כדי שישב עליו בבית המדרש בכבוד, אין זה גנאי, והעושה מלאכה הוא מתעסק בכבודו. ולפיכך אמר: "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות". כי אם יאמר שהמלאכה ביזיון אליו, זה אינו; כי אדרבא, המלאכה יותר על כול, שמצלת אותו מן חטאים הרבה,<sup>41</sup> על כל זה נותנת לו כבוד גם כן, וישנא את הרבנות המרחיק המלאכה בשביל השררה.

המהר"ל מבין שחשיבותה של המלאכה נובעת מכך שבעזרתה האדם לא יצטרך לבריות. לכן אין חשיבות באיזה אופן מתפרנס האדם, אם ממלאכת כפיים או מכל רווח כספי המביא אדם למצב של אי תלות באחרים.

המהר"ל אינו רואה את המלאכה כתכלית חיובית כשלעצמה, ובכך הוא מסתמך על דברי ר' שמעון במסכת קידושין (פב, ב):

מימי לא ראיתי צבי קָפֵץ, וארי סבל, ושועל חנווני; והם מתפרנסים שלא בצער. והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. ומה אלו, שלא נבראו אלא לשמשני, מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני, על אחת כמה וכמה!

ומסביר המהר"ל (תפארת ישראל, תחילת פרק א):

וכיון שלא נמצא בבעלי חיים שימשו בכוחות אלו לצורך פרנסתן, אם כן מה שהאדם פועל בכוח גופו וזיעת אפו ונושא משא גדול לצורך פרנסתו, אין זה מצד שלמות האדם, שהרי אין צריך דבר זה לבעלי חיים, שהם יותר פחות מן האדם... ודבר זה התחייב לו מצד חטאו.<sup>42</sup>

העיסוק במלאכה נועד רק לפרנס את האדם ולאפשר לו שלא להצטרך לבריות ולהתפנות לעסוק בדברים שמביאים לו את השלמות.

אף על פי שהמהר"ל רואה את המלאכה כאמצעי לפרנסה, ניתן להסיק מדבריו שהוא רואה את העיסוק בה כדבר נצרך ואף מועיל לרוב בני האדם. וכך הוא כותב בנתיב דרך ארץ (פרק א), על דברי המשנה "אם אין דרך ארץ אין תורה" (פ"ג מט"ז):

כי 'דרך ארץ' הוא הנהגת העולם הזה. ומי שאין נוהג בדרך ארץ, ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שלהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה... ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו (אבות פ"ג): "אם אין דרך ארץ אין תורה"; ומזה נלמד כי דרך ארץ היא יסוד לתורה שהוא דרך עץ החיים.

ובביאורו למשנה מסביר המהר"ל מה היא 'דרך ארץ':

'דרך ארץ' – היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו; וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכול נכלל בכלל דרך ארץ.

<sup>41</sup> מדברי המהר"ל ניתן ללמוד על חטא נוסף שממנו יכולה להציל המלאכה והוא עריות. וכך הוא כותב בדרך חיים (פ"ב מ"ב): "ועל ידי שהאדם בעמל בדרך ארץ לצורך גופו מסלק יצרא דערוה". ויש לעיין בכוונתו, האם דווקא עבודה פיזית מצילה מערווה או שמא כל מלאכה, מעין מה שאמרו חז"ל (כתובות נט, ב): "שהבטלה מביאה לידי זימה"?

<sup>42</sup> המהר"ל (דרך חיים פ"א מ"ח) מסביר את היחס בין החטא לבין המלאכה, וכותב: "כי דרך ארץ גם כן הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצוות... והוא כנגד מה שהיה אחר שחטא האדם וגורש מגן עדן וקנה האדם ענין חדש מה שלא היה לו מתחילה כלל, והוא דרך ארץ שלא היה צריך מקודם".

וכן כתב המהר"ל בחידושי אגדות למסכת סוטה (יא, ב): "ולא היה תחילת בריאת האדם להיות לו שום צער בעולם ולא בפרנסה שלו כי אם אחר החטא כדכתיב בפירוש בקרא (בראשית ג, יז), ארורה האדמה בעבורך בעיצבון תאכלנה".

מעבר לכך שהמהר"ל רואה במלאכה אמצעי לפרנסה ועצמאות כלכלית, הוא מוצא במלאכה יתרונות נוספים:

א. אמצעי לחיזוק האדם לאהבת ה'. וכך הוא כותב בדרך חיים (פ"א מ"י):

ויש לך לדעת, כי הנהנה מיגיע כפו, אי אפשר שלא יהיה לו גם כן מידת האהבה על ידי מידה זאת. כי מאחר שהוא שמח ואוהב יגיע כפו, אי אפשר גם כן שלא יאהב מי שחנן לו דבר זה, כי מי שנותן מתנה לאחר ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו.

דבריו מתבארים יותר בנתיב העושר (פרק א):

דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו אשר הם מעשה ידיו ודי לו במה שיש לו; וזהו מידת הסתפקות, כי אם לא היה מסתפק בעצמו לא היה נהנה מיגיע כפו, כי היה חסר תמיד... אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו – מסתפק בוודאי בעצמו ואינו חסר, ומפני זה נאמר עליו: "אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב".

האדם שמרגיש באמצעות מלאכתו כי ה' סיפק לו את צרכיו בעולם הזה מגיע בהכרח לידי אהבת ה'.

ב. האדם לומד באמצעות המלאכה שישנם דברים שאינם בשליטתו, ובהם הוא משליך את יהבו על ה'.

וכך כותב המהר"ל בחידושי אגדות (שבת לא, א):

כי מה שזורע הוא אמונה בו יתברך, שהרי הזריעה מורה כי ה' יתברך מפרנס האדם; וכאשר הוא יתברך מפרנס, ישים בו אמונתו.

לסיכום: ניתן לראות יחס דו-ערכי למלאכה בדברי המהר"ל. מצד אחד המהר"ל רואה במלאכה רק אמצעי לפרנסה, שאם האדם היה יכול לוותר עליה היה עושה זאת. מצד שני המהר"ל רואה במלאכה ערך חשוב המביא את האדם לידי התקרבות לה'. כיצד ניתן להבין יחס דו-ערכי זה?

בניגוד לתפיסות שרווחו בתנועת העבודה בראשית ימיה, המהר"ל אינו רואה בעבודה ערך עצמי – לא ביגיע הכפיים ולא בעבודה היצרנית כשלעצמה. ערכה נובע מכך שהיא מהווה כלי לקבל את הפרנסה מהקב"ה במישרין ולא דרך מתנת בשר ודם. העובד חש תלות מתמדת בקב"ה ובכך הוא דבק בו. דוגמה למציאות מעין זו יכולה להיות ר' שמעון בר יוחאי, שקיבל את פרנסתו מהקב"ה במישרין באמצעות המעיין והחרוב, וזכה לדבקות בה' באותה הדרך עצמה, מבלי לעבוד כלל.<sup>43</sup>

#### ח. היחס לעוני ולעני

העוני הוא תופעה רחבה בעולם, הן בכמות האנשים הסובלים ממנה והן בהתמשכות שלה בכל הדורות. בתחילת חלק זה (פרק א), עמדנו על כך שעושרו של האדם הוא תוצאה של ברכת ה', ואם כן, גם העוני מקורו בהשגחת ה'. ואכן, כך מסביר המהר"ל את הפסוק (משלי יז, ה): "לועג לרש חרף עושהו", ואומר בנתיב גמילות חסדים (פרק ד):

אבל מי ש"לועג לרש" – שאין הרש מצד עצמו, שהרי גלגל הוא שחוזר בעולם, ולפיכך דבר זה

הוא מצד הבריאה – לכך "חרף עושהו", שהרי בהנהגת העולם כך הוא.<sup>44</sup>

המהר"ל אינו מסביר במפורש לשם מה יצר הקב"ה את תופעת העוני בעולם; אולם בכמה מקומות הוא מציע הסבר לכך שנגזר על פלוני להיות עני.

בנתיב הייסורים (פרק ג) כותב המהר"ל שהעוני בא כניסיון לעני:

שאין בריה שאין הקב"ה מנסה אותה; העשיר מנסהו אם תהא ידו פתוחה לעניים, ומנסה העני אם יכול לקבל ייסורין ואינו בועט.

בנתיב יראת ה' (פרק ג) כותב המהר"ל שהעוני נועד לזרז את האדם לחזור בתשובה:

כי כל אשר אינו ירא אינו נכנע; ולכך מביא ה' יתברך עליו עוני, להכניע אותו.

כל זה – ברמת הפרט. אבל כאשר נדרש להסביר את העוני כתופעה, נראה שהמטרה העיקרית של העוני בעולם היא לתת אפשרות לקיומה של מצוות צדקה. וכך נאמר במסכת בבא בתרא (י, א):

<sup>43</sup> שבת לג, ב.

שיטתו זו של רשב"י גם מתבארת במסכת ברכות (לה, א), שבמצב האידיאלי מלאכתן של ישראל נעשית בידי אחרים; ומכאן שאין למלאכה ערך מצד עצמה.

<sup>44</sup> לפי ההשערה שהעלינו לעיל, הע' 3, שהמהר"ל לאורך כתביו מתפלמס עם התפיסה הקלוויניסטית, יש בפסקה זו התכתבות עם דברי קלווין הרואה את העני כ'ארוך' וכמי שהקב"ה הרחיק מעליו. ובניגוד לדבריו, לדעת המהר"ל, העני והעשיר קרובים לקב"ה באותה מידה, אלא שלכל אחד מהם תפקיד אחר בעולם.



שאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: אם א-להיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנום.<sup>45</sup>

המהר"ל (נתיב הצדקה פרק ג) מסביר את תשובתו של ר' עקיבא:

כי השואל היה סובר כי אין עניות בלא חטא... אבל ר' עקיבא סבר, "חיי בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא"; ולפיכך יש עניות בלא חטא. ואפילו אם היה העניות בשביל חטא, כך גזר הקב"ה עליו, שלא יהיה מתפרנס מן ה' יתברך אבל יתפרנס מן האדם בשר ודם. ודומה לו החולה, אע"ג שנגזר עליו מן ה' יתברך שיחלה, מ"מ מצוה לרפאותו; ולפיכך המפרנס את העני עושה רצון המקום.

בתוך דברי המהר"ל מונחים שני הסברים: מצד אחד, יש עוני הבא על האדם כעונש על חטאיו; ומצד שני, יש עוני שאינו נובע מחטא אלא מגיע לאדם כתוצאה מן ה'מזל' שלו. 'מזלו' של האדם הוא ההשפעה של גרמי השמים בזמן לידתו. וכך כותב המהר"ל בגבורות ה' (פרק לט):

כבר ידעת שאמרו חכמים, בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל ענייני האדם.<sup>46</sup>

ה'מזל' של האדם אינו אופן של תופעה עיוורת, אלא ביטוי להשגחת ה' כלפי אותו אדם, הנובעת מתפקידו המיוחד בעולם. וכך מסביר המהר"ל (נתיב הצדק פרק ג):

אמר, שהאדם "אוכל ממה שאָמו אוכלת". כלומר, בעודו בעולמו, מה שנתן ה' יתברך והשפיע אל עולמו, דהיינו מזלו שהוא בו, ומן מזלו הוא מקבל מה שהשפיע ה' יתברך אל מזלו, והוא מקבל ממנו; ולא יהיה מקבל מה שלא נתן לו ה' יתברך.<sup>47</sup>

הבנה זו של המהר"ל, שהעוני נובע פעמים רבות מתפקידו של האדם בעולם, מחייבת להכיר בשוויון הערך בין כל בני האדם, בלי קשר למצבם הכלכלי. וכך כותב המהר"ל בגור אריה (שמות כה, ב):

וידוע כי כל בני אדם שווים בגוף ובנפש, אין לאחד יותר מן השני; כי כמו שיש לזה כן יש לזה, אם דל אם עשיר. לכך אמר בשני תרומות שיהיו שווים מחצית השקל... והיה התרומה השלישית נגד הממון, שאותה בלבד אינה שווה לבני אדם...

העני והעשיר, שניהם ממלאים תפקיד בתיקונו של עולם. העשיר ממלא את תפקידו על ידי מה שיש לו, והעני – על ידי מה שאין לו; ומבחינה זו שניהם שווים.<sup>48</sup>

אך כפי שראינו לעיל (פרק א), המהר"ל אינו גוזר משוויון הערך שבין בני האדם את התביעה לשוויון כלכלי ביניהם.<sup>49</sup> המשותף לכל בני האדם הוא היותם נושאי תפקיד א-להי, ולכל אחד מהם תפקיד אחר שלשמו הוא מקבל אמצעים אחרים בהשגחת ה'.

<sup>45</sup> עיין בראשית רבתי, פר' תולדות עמ' 109: "אח"כ הרשעים אומרים, למה אני נותן את שלי לעני? אין המקום יכול ליתן לו?! אלא לפי שהוא שונאו לא נתן לו; ואני נותן לשונאו של הקב"ה?! ואינם יודעים שהנכסים לניסיון הם ניתנים לאדם, ולכך נקרא שמם 'נכסים', שנכסים מזה וניתנים לזה". מדרש זה מקביל לוויכוח בין ר' עקיבא לטורנוסרופוס, אך תשובתו שונה מתשובת ר' עקיבא.

<sup>46</sup> וכן בחידושי אגדות שבת קנא, ב: "ואם הוא נולד בשעתא דפרנסה, אי אפשר שלא יהיה בנו או בן בנו שלא יהיה נולד בשעת פרנסה". בהמשך הדברים שם דן המהר"ל בשאלה אם מקור העניות והעשירות הוא במזל או בגלגל, ואכמ"ל. וכן עיין נתיב יראת ה' פרק ג עמ' כט: "וזה אמרם, בני חיי ומזוני... אלא במזלא תליא".

<sup>47</sup> נראה שיש לבאר את דברי המהר"ל על פי דברי הרמח"ל בדעת תבונות (סי' קסח, הוצאת ספרייתי עמ' קצ): "ונמצא, שיש אדם שייגיע לו מצד שורש ענייניו להיות מושפע בריבוי ההשפעה, שהוא אחד מן הדרכים שבהם נשלמת הבריאה... ויש אדם שייגיע לו מצד שורש ענייניו להיות מושפע במיעוט ההשפעה, שהוא הדרך הב' המצטרך להשלמת הבריאה. ואין כאן טעם מצד מעשי בני האדם ההם, אלא מצד מה שמגיע להם לפי מה שחילק האדון ב"ה תיקון הבריאה בין הנבראים, כי זה תיקון לה זה תיקון לה, כל אחד לפי דרכו... ואמנם לכלל ההנהגה הזאת, שאינה פונה אל הזכות והחובה אלא פונה למה שמצטרך להשלמת הבריאה לפי מהותה, קראוה החכמים ז"ל 'מזל', יען אין עניינה אלא גְזֵרָה ואינה תלויה בבחירת האדם ובזכותו".

<sup>48</sup> זאת בניגוד תהומי לעמדתם של הפרוטסטנטים הקלוויניסטים, עליהם כותב פרופ' מרדכי רוטנברג בספרו 'על החיים והאלמוות', עמ' 47, שהם: "גינו את העניים כעצלנים מולדים, אשר גורלם המר מוכיח שהם יורשי גיהנום".

<sup>49</sup> מסקנה דומה מסיק ד"ר בנימין פורת במאמרו: 'החקיקה החברתית-כלכלית של התורה – עקרונות יסוד', בספר 'מבקשי צדק' בחוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה (2015) (עמ' 316): "התורה אינה חותרת לכינונה של חברה שוויונית מבחינה כלכלית-חברתית, שבה אין מקום לעשירים. היא מכירה בלגיטימיות של ריבוד טבעי הקיים בחברה בדומה לרב גוניות המאפיינת משפחת אחים או משפחת יָעִים".

ואם ישאל האדם: מדוע תפקידי בעולם הוא להיות העשיר התורם או העני שנזקק לצדקה? על כך ניתן להשיב בעקבות דברי המהר"ל בדרך חיים (פ"ה מ"י):

השכל והחכמה נותן, שכל אשר הוא לאדם הוא שלו; וזה שאמר 'שלי שלך ושלי שלי' ואינו נותן גדר והבדל בין ממון שלו ובין ממון של אחרים, רק שווה זה כמו זה – בוודאי דבר זה יוצא מגדר החכמה, שהחכמה משערת הכול לפי הראוי להיות ונותן גדר לכל דבר ודבר. הקב"ה בחכמתו יודע להעריך אילו אמצעים ואילו תפקידים לתת לכל אדם בעולם.

#### חלק ב – מצוות צדקה ומשמעותה

##### א. מצוות צדקה כגזרת מלך

לפי ההנחה של המהר"ל, שחלוקת הממון בעולם בין העניים לבין העשירים באה בהשגחת ה', נדרש הסבר לערכה של מצוות הצדקה. אמנם ראינו לעיל (חלק א פרק ח), שהקב"ה הורה לפרנס את העניים "כדי שניצול אנו בהם מדינה של גיהנום", אולם בכך עדיין לא מוסבר מדוע יצירת חוסר שוויון בין בני אדם היא הדרך שדרכה בחר הקב"ה לזכות את ישראל? ומדוע נבחר דווקא מעשה הצדקה לשם כך? כדי לענות על שאלה זו יש להקדים שאלה נוספת הקיימת במצוות צדקה, כמו בכל אחת מן המצוות שבין אדם לחברו: האם היא באה מתוך דאגה לגורלו של הזולת או מתוך מחויבות לדבר ה' אשר ציווה לתת צדקה? ובמילים אחרות: האם זו מצווה 'חברתית' או 'דתית'?

בפרקים הראשונים של ספרו תפארת ישראל, דן המהר"ל בשאלת מטרתן של המצוות? בתחילת הדיון מביא המהר"ל את דעת חלק מחכמי ישראל, אשר סברו שמטרת המצוות היא מוסרית – בשל היותן מבטאות את ההנהגה המוסרית של הקב"ה (רמב"ם, מ"נ ח"ג פרק מח) או בכך שהן מביאות את האדם למידות טובות יותר (רמב"ן, דברים כב, ו). המהר"ל שם (פרק ו) חולק על הסברים אלו וכותב שהמצוות אינן אלא גזרות א-להיות:

אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצוות שנתן ה' יתברך בשביל המקבל – שהוא האדם, רק הם גזרות מצד ה' יתברך הגוזר על עמו גזרות, כמו מלך הגוזר גזרה על עמו. היה מקום לחשוב שהמהר"ל מדבר רק על מצוות שאין טעמן ניכר, אך מצוות שטעמן נראה לעין הרי סיבתן ברורה ומובנת, אך המהר"ל טוען שיסוד כל המצוות הוא גזרה א-להית. מתוך כך מגדיר המהר"ל, שם, את מצוות הצדקה כגזרה א-להית, וכותב: כי אין מידת הצדקה דרך רחמנות; כי כל הדברים הם בגזרת הדין. המושג 'דין' בדברי המהר"ל כאן אינו זהה למושג 'צדק' במשמעותו המוסרית,<sup>50</sup> משמעותו כאן היא לוגית: היגיון מחייב.<sup>51</sup>

בגור אריה לספר במדבר (יט, א) מרחיב המהר"ל במשמעותה של הגזרה הא-להית, ומסיק: שהתורה שנתן לנו הקב"ה, כל דבר במידת הדין, שכך נותן הדין לעשות, ואינו משום רחמנות. ואפילו מה שאמרה התורה לאדם ליתן צדקה ומעשר, וכל הדברים אשר הם מגמילות חסד, כל המצוות כולם הם גזרות במידת הדין, ואינם רחמים... ואם כן, מה שציוותה התורה היא בגזרתו של הקב"ה על המקיים המצוה, ולא יביט אל העני ונכה רוח, שיהיה מצווה על נתינת הצדקה כדי שיהיה מתפרנס העני – זה אינו, שאין המצוה אלא לעושה המצוה. אבל המצוות אשר נתן לנו הקב"ה כולם הם לתועלת המקיים המצוה.

מקור אפשרי לדברי המהר"ל, המגדיר את מצוות הצדקה כגזרה א-להית, הוא דברי המדרש (ספרא אמור פר' י פי' יג) שמביא רש"י (ויקרא כג, כב), כשהוא מסביר את הקשר שבין מתנות עניים לפרשת המועדים: אמר רבי אבדימס ברבי יוסף: מה ראה הכתוב ליתנה באמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויום הכיפורים והחג מכאן? ללמדך, שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב קרבנותיו בתוכו. ועל כך כותב המהר"ל בגור אריה שם (אות כד):

<sup>50</sup> עיין לקמן, פרק ג, שם כותב המהר"ל שהצדקה היא בדרגת ביניים, בין דין גמור לחסד גמור.

<sup>51</sup> עיין קול הנבואה, עמ' צ-צא והע' מט-נא, ועמ' צד.

הטעם ידוע, כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה',<sup>52</sup> וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים – לה' נחשב, שהרי כתיב (משלי יט, יז): "מלוה ה' חונן דל", ולפיכך כאילו בונה בית המקדש והקריב עליו קרבן. מדברים אלו משתמע אם כן שצדקה ניתנת בתור קורבן לה' ולא מתוך רגש או מחויבות כלפי הזולת.

### ב. משמעותה של מצוות צדקה

דברים אלו של המהר"ל – שמצוות הצדקה אינה אלא 'גזרת מלך' ואינה מבטאת עמדה מוסרית של האדם כלפי זולתו, עומדים בסתירה חריפה לדברי המהר"ל עצמו בגור אריה לספר שמות (כ, כב, אות כח), כאשר הוא מסביר מדוע מצוות הלוואה מופיעה בלשון תנאי "אם כסף תלווה" (שמות כב, כד): יש לפרש מה שכתב לשון "אם" אף על גב דחובה הם, מפני שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזרת המלך – אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה **מרצונו**, ואז כשיעשה מרצונו הוא מרוצה. [ד]המעשה שהוא הכרחי וחובה אין צריך להביט אל שום טעם, רק הוא מקיים גזרת המלך, ואם עושה... כאילו מקיים גזרת המלך – אין זה דבר... וכן אם הלווה כסף **כאילו מקיים גזרת המלך** – אין זה מצוה, כי צריך שיהיה מצוות הלוואה **מרצונו בלב טוב**, כדכתיב אף בנתינה (דברים טו, י): "ולא ירע לבבך".

כדי ליישב את הסתירה יש להרחיב בהבנת עמדתו של המהר"ל לגבי טעמה של מצוות צדקה. נאמר בגמרא (בבא בתרא י, א):

כל המעלים עיניו מן הצדקה כאילו עובד עבודה זרה.

ומסביר המהר"ל בנתיב הצדקה (פרק ב):

המעלים עיניו מן הצדקה פורש עצמו מן ה' יתברך, אשר הוא משפיע תמיד, ודבק בעבודה זרה, אשר אינו משפיע כלל.

הצדקה היא ביטוי לאחת ממידותיו של הקב"ה – מידת החסד וההשפעה לזולתו. וכך כותב המהר"ל (שם): בעל הצדקה, במה שהוא משפיע לאחרים, הוא דבק בו יתברך במה שהוא משפיע לזולתו... ולפיכך כתיב (תהלים קו, ג): "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת", שיש לו להשפיע בכל עת; שבה דומה אל יוצרו שהוא משפיע תמיד.

לאור זה יש לומר שאין סתירה בין התפיסה המדגישה את הפן ה"דתי" שבצדקה כגזרה א-להית לבין התפיסה המדגישה את הערכים ה"חברתיים" של הצדקה – החסד והאחדות, שכן הן מידותיו של הקב"ה עצמו. גזרת הדין היא עצם הדרישה להנהיג את החיים בעולם על פי המידות הא-להיות והערכים הא-להיים.

וכך כותב המהר"ל בהמשך הדברים בגור אריה לפרשת חוקת (במדבר יט, א אות ג):

ומה שתמצא... שהקב"ה עוזר דלים – אין העניין שיהיה בשביל כך מצוה לאדם לפרנס אותם בשביל שריחם על העני, שאין זה כן, אלא מה שהוא עוזר דלים ומרחם – הקב"ה בעצמו עושה זה לדלים ולאביונים **במידת רחמים**, וציווה הקב"ה **במידת הדין** לאדם שילך בדרכיו (דברים כח, ט). וזהו **מגזרתו** על האדם, ולא נתן הקב"ה המצוות לישראל על **צד הרחמים** על הבריות, רק מפני **גזרות**...

האדם מקיים את מצוות צדקה מתוקף הציווי הא-להי, והגזרה הא-להית היא הדורשת מן האדם לבטא את מידת הרחמים הא-להית בעולם.

<sup>52</sup> המהר"ל (דרך חיים פ"ג מ"ג) אומר דברים דומים גם לגבי המעשרות: "ומה שאמר 'מעשרות סייג לעושר'... והנה טעם דבר זה כי האדם כאשר יתן **ממון** שלו אל ה' יתברך הנה תבוא הברכה מן ה' יתברך אל הממון שלו כי הקריב מן עושרו אל ה' יתברך".

אף על פי שנראה שהמהר"ל משווה בין המעשרות השונים: מעשר הלוי ומעשר עני, לבין מתנות עניים, נראה שהוא רואה הבדל מהותי בין השניים, על פי דבריו בדרך חיים (פ"א מ"ח): "כי אין זה (=חלה, מעשר וביכורים) דומה למתנות עניים (=מעשר עני), לפי שהוא עני, ודבר זה כמו **צדקה** נחשב. אבל מה שנותן מעשר ללוי וחלה לכהן – **אין זה מתנות עניים**, וכן ביכורים שנותן לכהן, דבר זה נחשב **גמילות חסדים**" (וכן עיין בנתיב גמילות חסדים סוף פרק ב). מתנות עניים ניתנות בתור צדקה לעני בשל עניותו, ואילו מעשרות ומתנות כהונה ניתנות מטוב לבו של בעל הבית הרוצה להשפיע על הסובבים אף על פי שהם לא בהכרח נזקקים. (ועיין מאמרנו 'נתינת כל מתנותיו לכהן אחד ולעני אחד', אמונת עיתך גיליון 116, עמ' 94-97).

במקום אחר בנתיב הצדקה (פרק ו) מביא המהר"ל את דברי המדרש (ב"ר פר' לא):  
בוא וראה, כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה. היום לווה מן הלילה והלילה מן היום. הלבנה  
לווה מן הכוכבים והכוכבים מן הלבנה.

בתוך פירושו לדברי המדרש מביא המהר"ל הסבר נוסף למצוות ההלוואה, שהיא חלק מרכזי במצוות צדקה:  
**ולכך נברא העולם בעניין זה שזה לווה מזה;**<sup>53</sup> שאם לא היה העולם על ענין זה והיו הנבראים  
מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד, רק  
מחולק, אי"כ יש לעלות על הדעת כי הא-להות שברא אותם ג"כ מחולקים היו. אבל עתה,  
שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה וזה מקבל מזה, אי"כ העולם הוא אחד; **וזה מורה אשר  
ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד.**

עולם הטבע בנוי כך שחלק אחד ממנו משלים את משנהו, וזה מורה על מקורו האחדותי של העולם. וכמו  
כן, גם כשהבריות לוות זה מזה – הדבר מעיד אף הוא על כך ששורשם של הבריות הוא אחד.

על כך מוסיף המהר"ל ומבאר את הערך המיוחד של מצוות הצדקה בתוך עם ישראל:  
כי מפני **שישראל הם אחד לגמרי** ודבר זה מורה על שיש להם א-ל אחד, וזה אינו נראה שהם  
אחד רק כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה לגמרי. אבל מפני שראוי להם שיהיו עם אחד, וזה  
אי אפשר, רק כאשר זה מקבל מזה וזה מקבל מזה, **ובזה הם מתאחדים**; ודבר זה מורה ג"כ  
שיש להם א-ל אחד כמו שהם עם אחד.

ערך האחדות, הקיים בעולם בכללו, בא לידי ביטוי ייחודי באחדות הלאומית של עם ישראל. והמהר"ל  
מרחיב את התפיסה הזאת בתחילת נתיב הצדקה (פרק ב):

ולפיכך במילת 'צדקה' האותיות שלו אחים, והיינו: הצד"י והקו"ף אחים, והדל"ית והה"א ג"כ  
אחים; **כי ישראל הם אחים בתולדה**, שהם **אומה אחת**, יש להם **אב אחד**, ועוד, קיבלו **תורה  
אחת** בהר סיני... ולפיכך יש אותיות במלת 'צדקה' שמורה על זה... הד' והה"א במילת 'צדקה',  
שהם אחים, כנגד מה שישראל אחים **בתולדה**, ואין מעלה זאת כל כך. ולכך הד' והה"א במספר  
פרטים; רק שיש עוד מעלה, שהם אחים **בתורה**. ולכך במילת 'צדקה' הצד"י והקו"ף שהם  
אחים במספר עשרות והם אחרונים במספר עשרות, לכך יש לך לתת צדקה לאחין.<sup>54</sup>

מדברי המהר"ל עולה שישנם מעגלים שונים של אחווה: ישנה אחווה על בסיס של **ביולוגיה משותפת**,  
וישנה אחווה שמשמעותה גבוהה יותר – אחווה על בסיס **אידיאולוגיה משותפת**. שתיהן ביחד עומדות  
בתשתית של מצוות הצדקה.

אם כן, מלבד מידת החסד, נתינת הצדקה מביאה לידי ביטוי תכונה א-להית נוספת והיא האחדות.

לסיכום: מצוות הצדקה מביאה לידי ביטוי שתי מידות א-להיות מרכזיות: מידת החסד ומידת האחדות.  
לשם כך בחר ה' לברוא עולם שבו אין שוויון כלכלי, כדי שערכים אלו יבואו בו לידי ביטוי באמצעות מצוות  
הצדקה.

## ג. נתינה מתוך רחמים

לעיל (פרק א) ראינו שהמהר"ל שולל את הרחמנות על העני כנימוק לערכה של מצוות הצדקה. מעבר לכך  
שהמהר"ל מעמיד לעיל (פרק ב) את המצווה על הדבקות במידותיו של הקב"ה, יש לו גם ביקורת עקרונית  
על נתינה הבאה מתוך רחמנות, וכך הוא כותב בנתיב הצדקה (פרק א):

שכר הצדקה לפי גמילות חסדים שבה, היינו, **שיתן הנותן מצד הטוב שבו**, שהוא נפש טובה. ולכן  
אמר: "רודף צדקה"; כי כאשר רודף אחר הצדקה מורה דבר זה שהוא בעל נפש טובה... ולכך  
כאשר בא העני בא אליו ומבקש ממנו ועושה **בשביל שלא יוכל לראות בצרתו** ונותן לו, אין זה  
מורה על הטוב שבו.

הרחמנות על העני לא באה מדאגה כנה לגורלו, אלא מדאגה של האדם לעצמו, כאשר קשה לו לראות אדם  
סובל. 'נפש טובה' היא אישיות הממוקדת בטובתו של הזולת ולא בכך שהעני, בעצם קיומו, מהווה 'מפגע

<sup>53</sup> לכאורה הרעיון של המהר"ל בפסקה זו, שההלוואה והנתינה ההדדית הן מהיסודות של בריאת העולם ומשותפות  
גם לבני אדם, עומד בניגוד למה שהבאנו לעיל (חלק א פרק ה) בדבר חשיבותה של העצמאות הכלכלית. ייתכן  
שהתירוץ לכך הינו שהדרישה לעצמאות כלכלית מופנית כלפי האדם – שיתאמץ בכל כוחו להתפרנס בכוחות  
עצמו ולא להזדקק למתנת בשר ודם. אולם הקב"ה עצמו, פעמים שהוא מביא את האדם למצב שלא יצליח  
להתפרנס בעצמו, ואז יתממש הערך של החסד והעזרה ההדדית.

<sup>54</sup> ועיין לקמן בפרק ז הדין בשאלת צדקה לגויים.

אסתטי' העומד לנגד עיניו של העשיר. בעל 'נפש טובה' לא מסתפק בסיוע לאדם הסובל העומד לנגד עיניו אלא הוא 'רודף צדקה' ומחפש את העני גם במקומות רחוקים ונסתרים מעיניו.

כנגד התפיסה הנמוכה של הרחמנות, מעמיד המהר"ל שם (פרק ב) תפיסה אחרת:

מאחר שהוא אחיד, איך אפשר שלא תרחם עליו? **שהאדם מרחם על אשר הוא אחיו.**<sup>55</sup>

הרחמים הראויים בנויים על תחושה חזקה של **אחוה**,<sup>56</sup> המבוססת על תודעה של אחדות; וממנה נובעת מצוות הצדקה, כפי שראינו לעיל (פרק ב).

בהמשך ישיר לכך כותב המהר"ל בנצח ישראל (פרק כה):

ישראל – עם אחד בארץ, ולכן הם מרחמים זה על זה בצרתם מאוד מאוד.

הוא מרחיב את הרעיון הזה בחידושי אגדות למסכת שבת (קנא, ב ד"ה כל המרחם):

מידת הרחמנות, מצד שהוא מתקשר ומתאחד עם אותו שהוא מרחם עליו... שאשר דבק במידת התאחדות, בכוח מידה זאת, שבה הכול אחד... גם כן ה' יתברך הוא מתקשר עמו... כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל אוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם... **כי מידת הרחמנות מכוח האחדות**...

ומכאן שערך האחדות, שממנו נובעת האחוה שבין אדם לחברו, הוא הערך המרכזי העומד ביסודה של מצוות הצדקה.

דברים נוספים בכיוון זה כותב המהר"ל בבאר הגולה (באר השני פרק יא), על דברי הגמרא (יבמות סב,

ב; סנהדרין עו, ב):

האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו... והמלווה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר "אז תקרא וה' יענה" וגו'.

על כך כותב המהר"ל:

ורוצה לומר, כי יש לאדם להתחבר אל אשר יש לו חיבור אליו. כי השכנים - האדם קרוב אליהם מצד הדירה, והכתוב אומר (משלי כז, י) "טוב שכן קרוב מאח רחוק". ויש לאדם חיבור אל קרוביו, שהם בשר ודם שלו. וכן יש לאדם קירוב וחיבור אל עמו, ועל זה אמר 'המלווה סלע לעני בשעת דחקו', דכתיב (שמות כב, כד) "אם כסף תלווה את עמי את העני עמך", רוצה לומר שהעני שהוא עמו יש לו לקרבו ולהלוות לו...

וזכר סדר הקירוב: מתחילה אמר "האוהב את שכניו", ואין האהבה רק בנפשו, ואין זה קירוב בפועל המעשה, רק אהבה בלבד. ואחר כך "והמקרב את קרוביו" אליו, וזהו בוודאי קירוב, והוא יותר קירוב... ויותר מהכול, כאשר מלווה לעני בשעת דחקו, שדבר זה הוא חסרון כיס אליו, והוא מחסר עצמו ומלווה לאחר, דבר זה הוא חיבור גמור, כאילו נחשבים אדם אחד לגמרי, והדברים [האלו] יש לך להבין מאוד.

ולפיכך נאמר עליו (ישעיה נח, ט) "אז תקרא וה' יענה וגו'". וזה מפני שכתוב גם כן (דברים ד, ז) "ומי [גוין] גדול אשר לו א-להים קרובים אליו בכל קוראינו אליו". ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל ה' יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב ה' יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפילתם לפניו. ולפיכך אדם כמו זה, שהוא מקרב את אשר קרובים אליו, כן ה' יתברך לישראל, אשר נקראו "עם קרובו" (תהלים קמח, יד), מקרב אותם ושומע תפילתם...

ובלשון אחרת, בנתיב הצדקה (פרק ד):

<sup>55</sup> דברים דומים כותב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ב): "וכל ישראל והנלווה עליהם כאחים הם, שנאמר: 'בנים אתם לה' א-להיכם'; ואם לא ירחם האח על האח, מי ירחם עליו? ולמי עניי ישראל נושאים עיניהן? הלגויים ששונאים אותן ורודפים אחריהן?! הא אין עיניהן תלויות אלא לאחיהן".

<sup>56</sup> עיין במאמרו של ד"ר בנימין פורת: 'החקיקה החברתית-כלכלית של התורה, עקרונות יסוד'. בספר 'מבקשי צדק', בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה (2015). וכך הוא כותב (עמ' 314): "נדמה לי שהמפתח לפתרון החידה טמון בזיהוי נכון של ערך היסוד העומד בראש היררכיית המצוות החברתיות שבתורה. משנעשה כן נמצא שלא ערך השוויון עומד בראש הפירמידה... וגם לא ערך החירות... דומה שבראש היררכיית הערכים החברתיים של התורה ניצבת האחוה". וכן במאמרו 'אדם לאדם אח ורע', בספר 'מסע אל האחוה', בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה (2014), עמ' 50.

ועיין במאמרו של פרופ' אליעזר שביד, 'למען השוויון: הנשים מחוץ לטנק', בתוך כתב העת 'השילוח', גיליון

יש לך לדעת כי ראוי שיהיה האדם דבק ומחובר אל השייכים אליו, וכל אלו שייכים אל האדם כי המלווה לעני סלע בשעת דוחקו הוא הצד שראוי להלוות לאחיו כאשר הוא צריך לו מאוד, **שכל מצות הצדקה והלוואה הוא מפני שהוא אחיו...** ואם האדם מקרב קרוביו את אשר ראוי לקרב נחשב ג"כ הקב"ה קרוב אליו, ואם מרחק אותם ודוחה קרוביו, איך יהיה הש"י קרוב אליו? וכאשר תעמיק עוד תדע, כי אלו שזכר, שמחבר עמו כל מי שראוי להתחבר ולהתאחד עמו, דהיינו: קרוביו, שכניו... ומלווה סלע לעני כאשר דוחקו הזמן, מידת הש"י אשר הוא אחד, לכך מאחד הכול. ומפני זה, מי שיש בו מידה זאת גם כן לאחד אשר שייכים אליו, הוא קרוב אל הש"י...

#### ד. צדקה – בין צדק לבין חסד

לאור מה שכתבנו לעיל (פרקים ב-ג), שהצדקה מבטאת בעיקר את ערך האחדות, ולצדו את ערך החסד, יש לברר אם ניתן לראות את הצדקה כ'זכות' של העני, כמו בתפיסה הסוציאליסטית, או להפך – כנתינה וולונטרית של העשיר, כמו בתפיסה הקפיטליסטית? בהקשר לכך משתמש המהר"ל במונח מקורי, השונה משתי התפיסות הללו. וכך הוא כותב בדרך חיים (פרק ו ברייתא ב):

צדיק – כאשר עושה דבר שהוא **ראוי** לעשות "כי צדיק ה' אוהב צדקות" (תהילים יא, ז), וידוע כי **ראוי** שיתן צדקה לעני שהוא בעירום ובחוסר כול. הביטוי 'ראוי' בדברי המהר"ל מתבאר מתוך דבריו בהמשך:

הצדיק הוא עושה **הדבר הראוי** אף על גב שאינו משפט וגם אינו חסידות לגמרי... והוא כמו מידת הצדקה; **שאינו הצדקה חסד**, כי מאחר שהוא לעני **אין ראוי שלא ירחם על העני**, וגם **אין זה משפט גמור**, כי אין חיוב אליו כלל, רק **ראוי** שיתן צדקה.

מצד אחד, הצדקה אינה 'משפט', כי לאדם יש בעלות גמורה על ממונו, ואין לעני זכות לתבוע לעצמו חלק ממנו. ומצד שני, הצדקה איננה התנדבות גמורה, שהרי זה דבר **שראוי** להיעשות, לתת צדקה לעני; ומי שנמנע מכך, מתנהג באופן שאינו ראוי.

המשמעות של המילה 'ראוי' בדברי המהר"ל, אינה, כפי שניתן לחשוב, המלצה בלבד. יש בה **מחויבות** מוסרית המוטלת על העשיר, אולם מחויבות זו איננה חובה גמורה כמו כל חובה משפטית המעניקה לעני זכות לתבוע ממנו את כספי הצדקה.

המהר"ל חוזר על רעיון זה בספרו תפארת ישראל (פרק נה), כאשר הוא מבאר את דברי הגמרא (מכות כד, א):

בא מיכה והעמידן על שלושה, שנאמר (מיכה ו, ח): "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם א-להיך". "עשות משפט" – זה הדין, "אהבת חסד" – זו גמילות חסדים, "והצנע לכת" – זו הכנסת כלה והוצאת המת. והלא דברים קל וחומר, מה דברים שאין דרכן לעשות בצנעה, אמרה תורה "והצנע לכת", דברים שדרכן לעשות בצנעה, על אחת כמה וכמה.

ועל כך כותב המהר"ל:

פירוש... כי החסד והמשפט הם שני דברים. שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי. כי המשפט אין בו חסד. והלוויית המת והכנסת כלה הוא חסד מצד, ודין מצד. כי אין משפט גמור לעשות זה למת ולכלה. והוא מצד מה משפט, כי אם לא יעשה, הרי יהיה מוטל המת בביזיון, ותתגנה הכלה על בעלה. ומכל מקום אין זה משפט, והוא דבר ראוי לעשות, אבל אין זה משפט, רק שהוא ראוי. והוא כמו ממוצע בין דבר שהוא חסד ובין דבר שהוא משפט לגמרי. כי החסד שהוא עושה לו טוב, אף על גב שאינו ראוי כלל לזה. והמשפט שהוא מחויב בכוח משפט. ולפיכך **דבר שהוא ראוי הוא ממוצע בין החסד ובין המשפט...**<sup>57</sup>

<sup>57</sup> המהר"ל מביא שם את המשך דברי הגמרא: "חזר ישעיה והעמידן על שתיים, שנאמר (ישעיה נו, א), כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה". והוא מבאר: "...כי משפט הוא דין גמור, והצדקה הוא לפני משורת הדין. ואף כי אין כאן דבר הממוצע בין שני הדברים, [כמו] שהוא הלוויית המת והכנסת כלה, שהוא דבר ראוי, מכל מקום כיוון שהכנסת כלה והלוויית המת קצת דין וקצת חסד, כמו שאמרנו, והוא מורכב מחסד ומן משפט, הרי הוא גם כן בכלל הצדקה והמשפט..."

וכן בחידושי אגדות (בבא בתרא יא, א):

"צדקה תרומם גוי [וחסד לאומים חטאת]" – פי' מה ישראל עושים נקרא 'צדקה', כי הצדקה הוא מלשון צדק ויושר שהוא לשם אמת, כי אצל ישראל נעשית הצדקה באמת וביושר. אף כי הצדקה הוא דבר שהוא יוצא מן הדין, כי אין מחויב עליו הצדקה, עם כל זה הצדקה נעשית מהם באמת וביושר. ולא כן אצל אומות העולם, שלא נקראת 'צדקה', אשר זה הלשון משמש על הצדק, אבל אצל האומות נקראת 'חסד', שזה הלשון משמש על דבר שאינו חייב לעשות והוא עושה לפני משורת הדין, וכאשר רואה האדם שהוא עושה לפני משורת הדין לגמרי ואין עליו המעשה הזה דבר צדק, אז כאשר עשה אין האדם עושה רק לטובתו ולהנאתו, ולכך קרא המעשה שהוא הצדקה בלשון 'צדק' אצל ישראל ואצל האומות בלשון חסד...

בנתיב הצדקה (פרק ד) מביא המהר"ל את דברי הגמרא (ב"ב ט, א):

ואמר רב אסי: שקולה צדקה כנגד כל המצוות, שנא': "והעמדנו עלינו מצוות [לתת עלינו שלישית השקל בשנה...]" 'מצוה' אין כתיב כאן אלא 'מצוות'.

והמהר"ל מבאר:

ביאור זה כמו שאמרנו כי כאשר הוא נותן צדקה דבר זה נקרא שעושה צדק ויושר, שהרי מצוה זאת בפרט נקרא צדקה שתראה כי במצוה זאת הצדק, וכל המצוות הם הצדק והיושר וכדכתיב: "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את המצוה הזאת". ומאחר כי מצוה זאת בפרט נקראת צדקה, מפני שהיא עצם הצדק, כמו שמורה על זה השם שנקראת 'צדקה' ולא תמצא זה במצוה אחרת, לכך שקולה כנגד כל המצוות. אף על גב שכל אחת יש בה הצדק, מ"מ מצוה זאת בפרט נקראת צדק שהיא עצם הצדקה.

ה'יושר' לא יכול להיות אחת המידות הקיצוניות – החסד או המשפט, והוא מבטא מידה אמצעית ביניהם.<sup>58</sup>

על פי מסקנה זו נדרש מאתנו להבין את גישתו של המהר"ל ביחס לכפייה בצדקה.<sup>59</sup> הוא מתייחס לכך בחידושי אגדות למסכת בבא בתרא (ח, א), וכותב:

בוודאי אין ב"ד מוזהר על הנותן, אבל איך יפרנס העני? ואם לא היו עניים צועקים (=דהיינו: שאין עניים בנמצא), לא היה צריך לכוף אותם; אבל בשביל צעקת העניים שיהיה להם חיות, היו כופין. מצבו של העני הוא הגורם הראוי לכך שמחסורו יתמלא. מעמד זה של העני יוצר 'גזרת דין' מצד הקב"ה לממש את האחוה הלאומית והקהילתית ולתת לו צדקה. הצדקה, לפי המהר"ל, איננה כמו כל מצווה פרטית שיהודי מצווה בה. הגדרת הצדקה כדבר 'ראוי', הופכת אותה מ'רשות' או 'חובה' ל'אחריות', היוצרת עילה לכך שהציבור יכפה על בעלי היכולת לדאוג למחסורם של העניים בניגוד לכללים הרגילים של כפייה על המצוות.

במבט ראשון, הכפייה נתפסת כדבר שאינו רצוי, וטוב היה בלעדיו. אך חז"ל משבחים בכמה מקומות את הכפייה בצדקה. וכך נאמר במסכת אבות (פ"ב מ"ז):

מרבה צדקה מרבה שלום.

בדרך חיים שם, מסביר המהר"ל את הזיקה שבין צדקה לבין שלום:

<sup>58</sup> עי' רמב"ם, מו"נ ח"ג פ"ג.

<sup>59</sup> לדעת רבינו תם (ב"ב ה, ב תוד"ה אכפיה) אין כופין על הצדקה. דעתו מבוססת על כלל המובא בגמרא שמצוות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה (פירוט השכר מופיע ליד הציווי) אין בית דין של מטה מוזהרים עליה. מצוות צדקה נכללת בקטגוריה זו, דכתיב "נתון תתן לו... כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' א-להיך בכל מעשיך ובכל משלח ידך" (דברים טו, י). ר"י (בתוספות שם) חולק וסובר שכופין על הצדקה מכיוון שבמצוות צדקה כלולה גם מצוות לא תעשה, שכתוב "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך", ועל מצוות לא תעשה בית דין מחויבים לכפות. לדעת ריצב"א (בתוספות שם) כוונת הגמרא היא שבמצוות עשה שמתן שכרן בצדן בית דין אינם נענשים על אי אכיפה, לדעת המהרש"ם (בשו"ת יו"ד סי' קסו) כוונת הריצב"א היא שרשאים לאכוף, אך אינם מוזהרים על כך. הריטב"א (כתובות מט, ב) סובר, שאע"פ שבאופן כללי במצוות עשה שמתן שכרה בצדה לא כופין. במצוות צדקה כופין, מפני שיש בו חיסרון לעניים. נראה שהוא סובר כדעת הריצב"א, ובגלל המצוקה שיש לעניים ממחסור, בית הדין משתמשים ברשות שניתנה בידם וכופין. וייתכן שכעין זה סובר המהר"ל. ועיין במאמרנו 'נתינת כל מתנותיו לכהן אחד ולעני אחד', 'אמונת עתיד' גיליון 116, עמ' 94-97.

לעומת זאת, לדעת קצות החושן (סי' רצ"ק ג), מצוות צדקה נחשבת כחוב המשועבד לעני, ולכן כופין עליה על אף שמדובר במצוות עשה שמתן שכרה בצדה.

...כי הצדקה אינו אלא השלום. כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין, שלא יעשה לפניו משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת, והפך זה כאשר מעשי הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל, ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום וכמו שאמר הכתוב: "והיה מעשה הצדקה שלום".

הגמרא (בבא בתרא ט, א) משייכת את השלום דווקא לצדקה הנעשית מכוח כפייה: אמר ר' אלעזר: גדול המעשה (=הכופה על הצדקה) יותר מן העושה, שנאמר: "והיה מעשה הצדקה שלום"... אמר להו רבא לבני מחווא: במטותא מנייכו, עושו בהדי הדדי, כי היכי דליהוי לכו שלמא במלכותא.

המהר"ל מסביר את היתרון שבכפיית הצדקה וכותב (חידושי אגדות שם): כי המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל המחלוקת אינו נכנס לפניו משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין לגמרי. וכאשר מעשין על הצדקה שהוא לפניו משורת הדין, עד שנמצא לפניו משורת הדין לגמרי, דבר זה נותן שלום לגמרי, ואפילו במלכות. ובמילים אחרות בדרך חיים שם:

אבל המכריח את אחר על הצדקה, אין צדקה הזאת היא נדבת לבו, רק כי המכריח על הצדקה מפני שהוא מחויב בצדקה ומחויב שלא יעמיד דבריו על הדין... ובוודאי מצד זה הוא שלום בעולם כאשר הצדקה היא מוכרחת, שבעל מידה זאת אף כי חבירו מתנגדו רוצה להכריח אותו על דבר הוא מוותר ועושה רצונו כי הצדקה הוא דבר מוכרח ולא מנדבת לב. הכפייה על הצדקה יוצרת מצב בו מה ש'לפנים משורת הדין' הופך להיות נורמה מחייבת; ובכך שהיא הופכת את הוויתור לנורמה, היא מביאה שלום לעולם.<sup>60</sup>

עיקרון זה, של אחריות לעניים, אינו נותר רק ברמת הפרט או ברמת הקהילה הכופה עליו לממש את אחריותו האישית כלפי הזולת. אחריות זו קיימת גם ברמה הלאומית-הממלכתית, וכך כותב המהר"ל בנתיב הענווה (פרק ה):

מה שאמר כי הנשיא והמלך עבד לעם – כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם; וא"כ משועבד הוא לעם... כי שאר אדם, שהוא בתוך הכלל, כל אחד משועבד לחברו. משל למה הדבר דומה? הלב, הוא המלך על כל האברים משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת כל האברים ביחד, ושאר אברים גם כן זה מקבל מזה עד שכל אחד משועבד לחברו. וכך העם בכללו משועבד זה לזה לסייע זה לזה, עד שעל כל אחד מן העם יש [בן] עבדות; והמלך משועבד אל הכול...

המהר"ל בדבריו מייסד תפיסה שאחד מתחומי האחריות של המדינה הוא הדאגה לצרכים הכלכליים של האומה, אמירה שעד כה לא נאמרה בצורה מפורשת;<sup>61</sup> ובכך ניתן לראותו כ"אבי מדינת הרווחה היהודית".<sup>62</sup>

<sup>60</sup> ועיין עוד בנתיב הצדקה פרק ד.

<sup>61</sup> בפרשות המלך, הן בתורה (דברים יז, יד-כ) והן בבבליים (שמואל א פרק ח), לא נאמר שהמלך אחראי על הצדדים הכלכליים. גם הרמב"ם, כשהוא מגדיר את תפקידי המלך אין הוא מדבר על אחריותו על המצב הכלכלי של העם, ומצמצם את תפקיד המלך להפעלת כוח כלפי פנים [משפט] וכלפי חוץ [מלחמות]. וכותב (הל' מלכים פ"ד ה"י): "ובכול יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'. שאין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר (שמואל שם, פס' כ), 'ושפטנו מלכנו, ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו'".

<sup>62</sup> נראה היה לכאורה שהמהר"ל חוזר על רעיון זה גם בדרשתו לשבת שובה (ד"ה בפרק האישה), כשהוא עומד שם על סדר האותיות במילה 'מלך': "ואותיות 'מלך', סדר כתיבתן – המ"ם בתחילה ואחר כך הלמ"ד ואחר כך הכ"ף [=בסדר יורד]. והנה סדר האותיות שלו הולך אל העשר אותיות [=יורד מהאות מ' לכיוון האות י'], שהם הכלל [=המיוצג על ידי המספר 10]. והמהר"ל מסביר: "ודבר זה – כי אין עניין המלך שיהיה לעצמו, רק שיהיה פונה אל העם להשגיח עליהם ולתקן ענייניהם מה שחסר להם. וכאשר מביט ומשגיח עליהם, יותר יהיה משגיח ומביט אל עני ונכה רוח משיהיה מביט אל הגדולים". המהר"ל חוזר ומסביר את הזיקה שבין אותיות המילה 'מלך' לבין האות 'י' הסמוכה להן בסדר הא"ב: "ולכך הו"ד היא ראשונה אל 'מלך' [=הקודמת בא"ב לאותיות המילה 'מלך'], שהיא היותר קטנה באותיות [=בצורתה], לומר שיהיה ראשונה מביט אל העני אשר הוא קטן בעיני הכול". אולם מדבריו בהמשך עולה בבירור שהמבט של המלך אל העני לא מכוון לתת לו צדקה אלא להציל אותו במשפט צדק מן העשירים והחזקים שמתנכלים לו. על פי עיקרון זה הוא מפרש את הפסוקים בתהילים (פרק עב),



עם זאת, ניתן לראות בדבריו שלא בא להעביר את האחריות החברתית מידי של הפרט לרשות המדינה, אלא לשתף באחריות הן את האדם הפרטי והן את המלך.<sup>63</sup>

#### ה. סדרי עדיפויות בצדקה

לאור תפיסתו של המהר"ל, שהאחדות והאחוזה בין אדם לחברו הן העומדות בתשתית של מצוות הצדקה, ניתן להבין את הדרכים המעשיות לקיומה של מצווה זו.

הרמב"ם, בפירוש המשניות למסכת אבות, דן בשאלה איזו נתינה נושאת בקרבה ערך גדול יותר. נתינה של סכום גדול לעני אחד באופן המיטיב משמעותית את מצבו ומביא לו תועלת רבה, או שמא דווקא חלוקה של הסכום בין עניים רבים אף שהתועלת שכל אחד מהם יפיק מכך תהיה מועטה מאוד.

הרמב"ם עוסק בשאלה זו בהקשר לדברי חז"ל (אבות פ"ג מט"ו): "הכול לפי רוב המעשה"<sup>64</sup>, וכותב:

שהמעלות לא יושגו לפי שיעור **גודל** המעשה, אלא לפי רוב **מספר** המעשה. וזה, שהמעלות אמנם יושגו בכפול מעשי הטוב פעמים רבות, ובזה יושג הקנין, לא בשיעשה האדם מעשה אחד גדול ממעשי הטוב, שבזה לבדו לא יושג קנין. משל זה, שהאדם אם יתן למי שראוי אלף דינר, בפעם אחת ולאיש אחד, לא תושג לו מעלת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול, כמו שתושג למי שיתנדב אלף פעמים באלף דינר, ויתן כל דינר מהם על צד הנדיבות, לפי שזה יכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, ויושג קנין חזק, וזה פעם אחת בלבד התעוררה הנפש התעוררות גדולה למעשה טוב, ואחר כך פסקה מזה.<sup>65</sup>

החפץ-חיים (אהבת חסד ח"ב פרק יג) הבין בדעת הרמב"ם שאכן נכון יותר לחלק את הסכום הגדול בין עניים רבים כי בכך יטפח הנותן את מידת החסד שלו בעקבות פעולת הנתינה החוזרת ונשנית.<sup>66</sup> וכאן עלינו לשאול: מהי עמדת המהר"ל בסוגיה זו?

---

העוסקים בתפקידו של המלך כלפי העניים: "במזמור לשלמה, כתיב: 'לשלמה, א-להים משפטיך למלך תן וצדקתך לבן מלך' – פירוש, כי המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב (משלי כט, ד), 'מלך במשפט יעמיד ארץ'. ואמר שייתן לו המשפט, רצה לומר, רוח לעשות משפט, שיהיה לו לב אמיץ וחזק לעשות משפט להציל העשוק מעושוקו. ואמר, 'וצדקת לבן מלך', ר"ל שידין משפט צדק... ואמר עוד, 'דין עמך בצדק וענייך במשפט' – ורצה לומר... העני צריך אליו משפט מפני שמדכאין את העני וצריך למלך להושיע אותו בכוח המשפט ביותר". והמהר"ל מוסיף: "ואמר אחריו... ואלו הם ד' דברים שראוי שישם לבו על העני בשבילם: האחד – שסתם עני הוא צדיק וכשר... והשני – אמר, 'שפוט עניי עם [וידכא עושק]' – ר"ל במה שהם מדוכאים מן העם, שיושיע אותם. השלישי – אמר, 'כי יציל אביון משווע ועני ואין עוזר לו' – מצד כי ראוי שלא לאטום אוזנו מפני צעקתו... הרביעי – מצד כי הגוזל את העני... הרי הוא כאילו גוזל את נפשו... ולכך נאמר: 'יחוס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע', שמושיע נפשמ בזה". והמהר"ל מסכם: "ובזה התבאר כי יותר קודם ויותר ראשון שישפוט המלך עניים, והכול כדי שלא ירום לבבו". ומכך שהמהר"ל נמנע ללכת בעקבות פרשנים שפירשו את הפסוק האחרון כצדקה לעניים (ספורנו, אלשיך) ניתן להוכיח שהוא לא רואה את הצדקה כחלק מתפקידו של המלך. ועל פי זה יתבאר דבריו בנתיב הענווה כאחריות של המלך לסייע לעניים בתחום המשפטי ולא במתן צדקה.

ניתן לראות שילוב זה בדברי הרש"ר הירש (דברים יד, ז): "כי יהיה בך אביון – יכול להיאמר רק **לציבור**. שהרי אי אפשר לומר ליחיד, כי יהיה בך אביון... חובת הדאגה לעניים חלה **על הציבור ועל היחיד כאחד**, והיא תלויה בשניהם. ספק אם יש עוד מצוה אחת הדורשת פעילות בו זמנית מתמדת של הציבור וגם של היחיד – כמצוה זו של הדאגה לעניים. ונראה בהמשך שהמעשה הנדרש במצוה זאת איננו יכול להיעשות לא על ידי היחיד לבדו ולא על ידי הציבור לבדו, **אלא שניהם חייבים להתחרות זה בזה ולפעול זה בצד זה** אם מבקשים להשיג את המטרה המוצבת במצוה זו. שלטים הקבועים בבתי המפנים את העניים לקופת הצדקה הציבורית – לא נכתבו ברוח ישראל הנאצלת מן המצוה הזאת".

הרב עזריאל אריאל, במאמרו 'אורות החברה', הנדפס בספר זה (פרק ג, סע' 3), דייק מדברי הרמב"ם את הדברים הבאים: "ונתן לדייק מן הדברים שאם אכן ראוי לתת לאחד אלף זהובים – יש לתת לו אותם, והמעלה שיש במי שנתן זהוב אחד לכל אחד הוא **דווקא כאשר הדבר התבקש על צד הנדיבות**, ולא במקרה שבו הנותן העדיף דרך זו משיקולים אישיים. ולפי דברים אלו ייתכן שגם הרמב"ם יסבור כמהר"ל".

כדברי הרמב"ם פסק גם הב"ח, א"ח סי' תרצה ד"ה וצריך לשלוח מנות. וכן דעת בעל התניא, איגרת הקודש ג, כא.

החפץ חיים הבין שהמוקד בדעת הרמב"ם הוא תיקון מידותיו של הנותן. אך מדברי הב"ח (שם) משמע שהמוקד בדברי הרמב"ם הוא עצם ריבוי המעשים הטובים.

לכאורה, שאלה זו קשורה לשתי המידות הא-להיות העומדות בבסיסה של מצוות הצדקה. אם נלך אחרי מידת החסד, המתבטאת בערך הנתינה, נעדיף את ריבוי מעשי הנתינה ואת טיפוח מידת החסד; ואם נלך אחרי מידת האחדות, המתבטאת בערך האחוה, נעדיף את הדרך שבה תתממש האחריות שלנו כלפי אחינו במידה המיטיבית, ובדרך כלל תביא גישה זו לנתינה של סכום גדול לאדם אחד.

המהר"ל דן בשאלה זו בהקשר לדברי הגמרא (בבא בתרא ט, ב):

מאי דכתיב וילבש צדקה כשריון לומר לך? מה שריון זה – כל קליפה וקליפה מצטרפת לשריון

גדול, אף צדקה – כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.

והוא מסביר בחידושי אגדות שם:<sup>67</sup>

ויש שהיו רוצים לומר, כי יותר טוב שיתן מעט בהרבה פעמים משיתן הרבה בבת אחת, מפני

שאומרים כי בכל אחת ואחת מצוה בפני עצמה.<sup>68</sup> ודברי חכמים אינם מוכיחים כך; אדרבא,

שבא ללמוד דאפילו אם נותן מעט מעט מצטרף ביחד, ומכל שכן אם יתן הרבה בפעם אחד.<sup>69</sup>

מדברי המהר"ל יש להסיק שהערך המרכזי של הצדקה הוא האחריות לגורלו של העני, הנובעת מתודעת

האחדות והאחוה שבין אדם לחברו.

לאור עיקרון זה, המעמיד את הצדקה על תודעת האחוה כלפי הזולת, מסביר המהר"ל את סדר העדיפות

בנתינה, והוא כותב בנתיב הצדקה (פרק ו):

ובגמרא (ב"מ ע"א, א): "עני ועשיר – עני קודם, שנאמר: את העני עמך", ומזה משמע כי העשיר

ג"כ מצוה להלוותו.<sup>70</sup> אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי עד שהם נקראים אחים. ואי

אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה וזהה הם אחד לגמרי. ומ"מ העני קודם,<sup>71</sup> שדבר זה

חיותו ואם אינו מלווה לו הרי מבטל אותו לגמרי עד שהוא כאילו אינו נמצא כלל, ואיך הם אחד

כאשר הוא מבטל חיותו? ולפיכך "עני עירך" ג"כ קודם. לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא

בן עירו ועמו הוא אחד גמור לכך הוא קודם.

החיוב להלוות כסף לעשיר מבוסס על כך שעם ישראל הם אחד. האחדות מחייבת הלוואה לכל מי שזקוק

לה, גם אם הוא מוגדר כ'עשיר', ובלא זה, האחדות נפגמת. העני קודם לעשיר להלוואה, כי העני זקוק לה

הרבה יותר. ואילו "עני עירך קודמים לעני עיר אחרת", כי אדם באופן טבעי מתאחד עם הקרובים אליו

יותר מאשר עם הרחוקים ממנו.

מדברים אלו של המהר"ל יש להסיק כי המחויבות לנתינה תלויה בשתי אמות מידה: האחת היא מידת

הצורך של המקבל, ומנקודת מבט זו, העני קודם לעשיר. והשנייה היא מעגלי הקרבה שבין אדם לחברו; ככל

שהזולת נמצא במעגל קרוב יותר, רמת האחוה כלפיו עולה, ובהתאם לכך עולה גם רמת המחויבות כלפיו.

#### ו. צדקה מכבדת ומשקמת

אף שהנתינה לעני היא מעשה ראוי, יש בה בעייתיות רבה, שכן העני נמצא בעמדה של 'מקבל' במקום

להיות בעמדה של עצמאות כלכלית.

על כך כותב המהר"ל בחריפות בנתיב העושר (פרק א):

ולפיכך העני נחשב כמו מת, לפי שהוא מקבל מאחר ואינו חי כלל מעצמו; ודבר זה לא נקרא

'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא 'חי'.

והוא מרחיב על כך בחידושי אגדות (סנהדרין פ"א, א):

"וואל אישה נידה לא קרב – שלא נהנה מקופה של צדקה". כי כמו שהאומנות נקרא 'אשת רעהו' –

לפי שהאומנות הוא מחיה לאדם כמו האישה שהיא עזרתו, כך נקרא קופה של צדקה 'אישה' –

שהיא מפרנסת האדם, רק שהוא מרוחק מן האדם, כמו הנידה שהיא מרוחקת ומסואבת היא, כך

הוא קופה של צדקה. וכבר התבאר פעמים הרבה מאוד כי שלמות האדם בעצמו, ולא שיתלה

בזולתו.

<sup>67</sup> וכן בנתיב הצדקה, פרק ד.

<sup>68</sup> נראה שגם המהר"ל הביין בדעת הרמב"ם שהמוקד הינו עצם ריבוי המעשים הטובים כדברי הב"ח לעיל, הע' 60-61.

<sup>69</sup> וכן דעת היעב"ץ בספרו לחם שמים, אבות פ"ג מט"ו.

<sup>70</sup> שאלה זו שנויה במחלוקת, אם יש מצוות הלוואה לעשיר. עיין אנציקלופדיה תלמודית, כרך ט, ערך הלוואה, הע'

36.

<sup>71</sup> כמו כן כותב המהר"ל (דרך חיים פ"ב מט"ז) בעניין מצוות "ביומו תתן שכרו" שאמנם היא נוהגת בין בעני ובין

בעשיר; אולם כשאין ביד בעה"ב לשלם לשניהם, העני קודם.

לאור זה קובע המהר"ל את סדר העדיפויות הראוי בנתינה לעני, כשהוא מבאר את דברי חז"ל במסכת שבת (סג, א):

גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן.

ועל כך כותב המהר"ל בנתיב הצדקה (פרק ב):

כי **הצדקה**, יש עמה חיסרון, כי סוף סוף הוא חסרון המקבל, שצריך לקבל. ומאחר שיש עם הצדקה חיסרון, אין זה כמו **המלווה**, שאין חיסרון כל כך כאשר הוא מלווה אליו; ומכל מקום כאשר צריך להלוואה הוא חיסרון מה. אבל **המטיל מלאי**, שאין גנאי ופחיתות כלל למקבל, הוא יותר ויותר. כי בדבר זה אין ספק שכל אשר המעשה הוא טוב בעצמו הוא יותר מעלה ויותר טוב...

ככל שהעני עצמאי יותר, פעיל יותר ומקבל פחות, כך כבודו נשמר יותר, כאדם בעל ערך הנברא בצלם א-להים.<sup>72</sup> על הנותן להעדיף את אותה הדרך שבה כבודו העצמי של העני נשמר יותר ואף מתפתח. על כן העדיפות הראשונה היא מתן כסף לעני לשם יצירת עסק משותף שהעני יעסוק בו ויתחלק עם הנותן ברווחים, ואילו מתנת החינם נמצאת בתחתית סולם העדיפויות.

הדברים עולים בקנה אחד עם העיקרון שהבאנו לעיל בחלק א (פרק ו), על חשיבותה של העצמאות הכלכלית ועל החיסרון הגדול שיש בקבלת תמיכה מן הזולת; ומכאן העדיפות הגדולה שיש לאופני נתינה המוציאים את העני ממעגל המקבלים ומביאים אותו לעצמאות כלכלית.

## ז. צדקה לגויים

המהר"ל אינו מתייחס בכתביו בצורה ישירה לשאלה אם הערך של נתינת צדקה קיים גם כלפי אלה שאינם יהודים. אמנם מסתבר שלא חלק על ההלכה המפורשת המחייבת לפרנס גם עניי גויים,<sup>73</sup> אבל יש לברר את השקפתו הרעיונית ביחס לכך.

ראינו לעיל (פרק ב), שהמהר"ל מבסס את מצוות הצדקה על שתי מידות א-להיות: מידת החסד ומידת האחדות, ונוכחנו לדעת שערך האחדות הוא הערך העיקרי מבין שניהם.<sup>74</sup> על פי הבנה זו, המציגה מעגלים הולכים ומתרחבים של קרבה ומחויבות, מסביר המהר"ל בנתיב הצדקה (פרק ו) את ההבדל בין ישראל לגוי ביחס לאיסור ריבית:

כי התורה אמרה שהמצווה שיהיה מלווה לחברו ישראל **שבשביל כך נעשו ישראל לעם אחד** לגמרי, כאשר מקבל זה מזה ואינם גדולים זה מזה, וזה מלווה לו בריבית ונושך אותו, וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך והוא כמו נשיכת נחש... ואצל בן נח הוא הפך זה, כי בן נח דינו מיתה על הגזל, ובוודאי על הריבית אינו חייב כלום.

מצוות ההלוואה ואיסור הריבית מבטאים את האחוה הגדולה ביותר, שהיא האחוה הלאומית, ולכן אינם מחייבים כלפי גויים.<sup>75</sup> ועדיין יש לשאול, מהי מידת המחויבות לתת לגוי צדקה כמתנת חינם, שכן היא אינה מבטאת רמה כה גבוהה של אחווה?

מסתבר, שאף שהנימוק השני של המהר"ל מתייחס בעיקר ליהודים (אם כי גם הגויים שייכים למעגל האחוה האנושית, ורק יוצאים ממעגל האחוה הלאומית), הנימוק הראשון שלו כולל בתוכו גם את הגויים.

<sup>72</sup> עיין לעיל, חלק א, פרקים ה-ו.

<sup>73</sup> עיין רמב"ם, הל' מלכים פ"י ה"ב: "כן ייראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישאל, שהרי אנו מצווין להחיותן... אפילו העכו"ם, ציוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתייהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום...". וכן בהל' עבודה זרה פ"י ה"ה, בהל' מתנות עניים, פ"ז ה"ז, ובהל' אבל פ"ד ה"ב.

<sup>74</sup> ועיין גור אריה, שמות כב, כד, שם המהר"ל מורה שיש להעדיף הלוואה לישראל עשיר על פני גוי שמשלם ריבית.

<sup>75</sup> עיין רמב"ן, דברים כג, כ: "וביאר בכאן שיהיה ריבית הנוכרי מותר, ולא הזכיר כן בגזל ובגנבה כמו שאמרו (ב"ק קיג, ב) גזל גוי אסור. אבל הרבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם לא נאסר אלא **מצד האחוה והחסד**, כמו שציווה (ויקרא יט, יח) 'ואהבת לרעך כמוך', וכמו שאמר (לעיל טו, ט), 'הישמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו'! ועל כן אמר 'למען יברכך ה' א-להיך' – כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילוונו בלא רבית ותיחשב לו לצדקה. וכן השמיטה (=שמיטת כספים) חסד באחים, לכך אמר (שם פס' ג): 'את הנוכרי תיגוש', וקבע לו ברכה, כי הכתוב לא יזכיר הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל ובגנבה ובאונאה".

מאחר שמקורה של נתינת צדקה הוא הדבקות במידת החסד הא-להית, הרי שמידה זו חלה על כל בני האדם.<sup>76</sup>

רמז אחד ניתן למצוא בדברי המהר"ל בנתיב הצדקה (פרק ה):  
התבאר לך ענין הצדקה שראוי שיהג עם אשר הוא אחיו בתורה ובמצוות. ואף עם בעלי חיים יש לאדם לרחם עליהם ולפרנסם.

וקל וחומר שיש לנהוג כך כלפי כל בני האדם, שהם עדיפים על בעלי החיים בכך שנבראו בצלם א-להים, ואף שאינם כלולים במעגל של האחוה הלאומית, הרי הם כלולים במעגל האחוה האנושית, שהוא מעגל רחב יותר.

היחס של המהר"ל לצלם א-להים אצל הגויים הוא מורכב. וכך הוא כותב בדרך חיים (פ"ג מ"ד):  
ואף שאמר "חביב האדם" – אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו ז"ל כי "אתם קרויים אדם ואין האומות קרויים אדם", כאילו שלמות הבריאה, שהוא לאדם בפרט, הוא לישראל ולא לאומות... ואף כי מעלה זו אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה "חביב האדם"... אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מכל מקום יש צורת 'אדם' באומות גם כן, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות. מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכן לא אמר "חביבין ישראל שנבראו בצלם א-להים". ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח... ואם אחר שבחר ה' יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם הא-להי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם...

אכן, הגוי שייך במידה מסוימת לצלם הא-להים שבאדם, אבל לא לגמרי; ולכן שייכותו למעגל זה היא מורכבת.<sup>77</sup>

אולם גם לאחר נתינת מקום לצלם הא-להים שיש בכל אדם, יש להבחין בין סתם אדם, אף אם אינו יהודי, לבין אויבי ישראל.

המהר"ל דן במאמר חריף של חז"ל הקובע כי "הטוב שבגויים הרוע" (מסכת סופרים סוף פרק טו), ועל כך הוא כותב בגור אריה (שמות יד, ז):

אבל על הגויים שעשו טובה עם ישראל נצטוונו מפי הקב"ה שלא לעשות להם רע, שהרי המצריים עצמם, שהרגו את בניהם, ושעבוד הקשה שעשו להם – בעבור שהיו ישראל דרים בארצם, ציווה הקב"ה לגמול חסד עם בניהם, שנאמר "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו"; כל שכן הגויים שאין עושים רע לישראל, שלא נגמול להם רע. דאיך יהיו דברי חכמים סותרים את הכתוב הזה, שהוא פסוק מלא לעשות טוב למי שעושה לנו טוב?

יש להוסיף על כך את דברי המהר"ל לעיל (פרק ב), המצביעים על שני מעגלים של אחווה: האחוה האידיאולוגית, מכוח התורה והאמונה המשותפת, המוציאה מכללה את הרשעים – הן יהודים והן גויים, והאחוה הביולוגית, שאף שהגויים שייכים אליה כמעגל רחוק יותר של אחווה, אין היא כוללת בתוכה את האויב הלאומי.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> הדברים מפורשים בדברי הרמב"ם, הל' מלכים שם, המביא שני פסוקים כנימוק לחיוב צדקה כלפי גויים: האחד הוא (תהילים קמה, ט): "טוב ה' לכול ורחמיו על כל מעשיו", והשני הוא (משלי ג, יז) "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

<sup>77</sup> ועיין מאמרו של בנימין פורת 'אדם לאדם אח ורע', בספר מסע אל האחוה, בהוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה (2014) (עמ' 55): "מי שאינם נחשבים לך כאחים ורעים אינם נמצאים בתחום זה, וכלפיהם ראוי לנהוג על פי אמות המידה הסבירות והמקובלות בין בני אדם. לא סביר לצפות שאדם יהיה רגיש לצרכיו של אדם זר כפי שהוא רגיש לצרכי אחיו".

<sup>78</sup> מדינת ישראל נוהגת לשלוח בעת מקרי אסון במדינות שונות בעולם משלחת סיוע הכוללת ציוד וצוותים של חילוץ ואיתור וצוותי רפואה. על פי העיתונות, העלות הישירה של המשלחות לנפאל בשנת תשע"ה, בעיקר על חשבון משלם המיסים הישראלי, הייתה כארבעים מיליון שקל, סכום שעולה בהדרגה מאסון טבע אחד לחברו. מדברי המהר"ל ניתן להסיק שבמקרים שבהם אומות העולם מסייעות לישראל בשעת צרה ודאי שתהיה מצווה לסייע גם להן. ואולי אף במקרים שעדיין לא סייעו בפועל, אך לא מזהים אומות אלו בתור אויבים של עם ישראל גם כן תהיה מצווה לסייע. אך יש לשקול בצורה מושכלת עד כמה יבוא סיוע כזה על חשבונם של יהודים הזקוקים לעזרה.

**לסיכום:** אכן יש ערך בנתינת צדקה לגוי, אולם נתינה זו היא בעדיפות נמוכה יותר. אמנם סתם גוי אינו 'אח' במלוא מובן המילה, אולם אין לראותו כ'אחר' מוחלט אלא כסוג של 'אח רחוק', שאף כלפיו נוהגת מחויבות לצדקה – הן במעגל הרחב יותר של האחווה והן מכוחה של מידת החסד. מחויבות זו נוהגת לא רק כלפי גוי ניטרלי אלא גם כלפי גוי כמו העם המצרי, שיש עמו מערכת יחסים מורכבת – המכילה בתוכה מרכיבי איבה ואחווה במקביל. אולם אין מחויבות כזאת כלפי אויבים או רשעים.

#### סיכום ומסקנות

מתוך עיון בדברי המהר"ל עולות המסקנות הבאות:

- א. קניינו של האדם הוא מתנת ה' והוא ניתן לו ברובו לסיפוק עצמאי של צרכיו ולמימוש ייעודו הרוחני (לימוד תורה) בעולם – וחלקו למימוש ייעודו המעשי-חברתי (צדקה וחסד). מתוך כך עולה שאין ערך בצבירת הרכוש מצד עצמה.
- ב. העושר טומן בחובו דאגות, חוסר מיקוד במטרות הנכונות בחיים, אי הסתפקות בברכת ה', ולכן הגדרת העושר היא שמחה פנימית של האדם בחלקו.
- ג. מאחר שהקניין הוא מתנת ה', יש להקפיד לקנות אותו בדרכים ראויות מבחינה רוחנית ומוסרית. על כן, אף שאין פסול בתחרות כלכלית, בה אדם מרוויח בעקיפין מהפסדו של הזולת, אין מקום לתחרות פסולה, בה אדם מרוויח במישרין על חשבון פרנסתו של הזולת.
- ד. על האדם לכבד את קניינו כמתנת ה', לנהל אותו באחריות הנדרשת לשם מימוש ייעודו בעולם ולשמור עליו מהפסדים.
- ה. אדם הצובר ממון בדרכים שאינן ראויות, וכן אדם שאינו שומר על נכסיו כראוי, מזלזל במתנת ה' שניתנה לו ולאחרים ועלול לאבד ממון זה.
- ו. גם העושר וגם העוני באים לאדם כחלק מהשגחת ה' עליו הקשורה לתפקידו בעולם ביחס לקיומה של מצוות הצדקה: העשיר – כנותן, והעני – כמקבל. מכאן נובע שוויון הערך בין העשיר לעני. ועם כל זה, אין מקום לחתור לשוויון כלכלי ביניהם.
- ז. השעבוד של אדם לאחרים מביא לפגיעה במציאות האדם. החירות מעניקה לאדם אפשרות להיות בקשר ישיר עם הקב"ה ומכאן ערכה של העצמאות הכלכלית, בה האדם מפרנס את עצמו מיגיע כפיו שהיא חלק ממתנת ה' ולא מזולתו. מכאן נובע הערך של הצדקה המשקמת את העני ומסייעת לו להתפרנס בכוחות עצמו.
- ח. העיסוק במלאכה הינו ערך חיובי אך לא מוחלט, מכיוון שהמלאכה מטרתה בעיקר אמצעי לפרנסה ולא תכלית העומדת בפני עצמה.
- ט. תלמידי חכמים ראוי שיתפרנסו ממלאכה או מפרנסה עקיפה למשרת הרבנות אך לא מתלמוד תורה, תלמיד חכם הנוהג באופן כזה מקדש שם ה' בעולם.
- י. מצוות צדקה היא 'גזרת מלך' הדורשת מן האדם להביא לידי ביטוי שתי תכונות א-להיות: תכונת האחדות ומידת החסד. כאשר בני האדם רואים את עצמם כחלק מישות אחת ההופכת אותם לאחים, הדבר מביא לרחמים על הסובל ולאחריות לגורלו, מצד אחד, ולמחויבות לסייע בהלוואה גם לעשיר, מצד שני.
- יא. האחריות למצב הכלכלי של האומה היא מתפקידו של המלך, אך בשיתוף של העם ולא במקומו.
- יב. הצדקה צריכה להינתן באופן המועיל לעני, ולכן עדיף בדרך כלל לתת סכום גדול לאדם אחד מאשר לפזר סכומים קטנים לאנשים רבים.
- יג. הצדקה איננה מוגדרת כחובה הבאה מכוח 'דין' ואף לא כוולונטריות גמורה של מעשה 'רשות', אלא מוגדרת כמעשה 'ראוי'. מושג זה מבטא מחויבות ואחריות חברתית לתת שלא עומדת מולן 'זכות' של המקבל.
- יד. אף על פי שהצדקה אינה באה מכוח זכות של העני, יש לעשיר, לחברה ולמדינה אחריות לדאוג לו. ועל כן יש מקום לכפייה בצדקה בניגוד לכללים ההלכתיים המקובלים בכפייה על המצוות.
- טו. ישנה מחויבות לצדקה גם כלפי גויים, אם אינם אויבים או רשעים, אם כי ברמה פחותה מאשר כלפי מי שמהווים אחים ברמה האידיאולוגית והביולוגית.

מכאן יש מקום לגזור מסקנות מעשיות לכלכלה מודרנית במדינה מודרנית:

- א. המדיניות הכלכלית צריכה להתבסס על תפיסת השוק החופשי. רק במקרים שבהם מדיניות השוק החופשי עלולה להוליד פגיעה קשה וישירה בפרנסתו של הזולת יש מקום להתערבות מצד המדינה בתור מאסדר (רגולטור).

- ב. אין זה מתפקידיה של המדיניות הכלכלית לדאוג לצמצום פערים כלכליים בין שכבות האוכלוסייה השונות; לכן אין ערך במדיניות של 'תשלומי העברה' לשם צמצום הפערים.
- ג. בכל מקום שאפשר, יש להשקיע בטיפול עצמאות כלכלית של תושבי המדינה – נתינת 'חכות' ולא 'דגים'.
- ד. המדיניות החברתית-כלכלית צריכה להיות מכוונת לכך שלא תשחרר את הפרט מאחריות לדאוג לזולתו. יש לעודד את הקהילה לקבל אחריות כלפי הפרטים שבתוכה.
- ה. אמנם על המדינה מוטלת האחריות לדאוג לחלשים, אולם להם אין זכות לתבוע מהמדינה, כשם שלעניין אין זכות לתבוע צדקה מהעשיר. לכן אין מקום לחקיקת 'חוק זכויות חברתיות' שיחייב את המדינה לתת לחלשים באופן שאינו מותר לה מרחב לשיקול דעת ולסדרי עדיפויות לאומיים. המדינה עצמה היא המוסמכת לקבוע בחקיקה את הזכויות שהיא בוחרת להעניק ויש לה סמכות לשנות את מדיניותה.
- ו. גובה הקצבאות שהמדינה מעניקה צריך להיות כזה שלא ייצור 'מלכודת עוני', שבה משתלם יותר לאדם להטיל את עצמו על הציבור מאשר לצאת לעבודה.

תפיסתו של המהר"ל אינה סוציאליסטית, ואף לא קפיטליסטית. מחד גיסא הוא מכבד את הרכוש הפרטי ואת העצמאות הכלכלית ואינו חותר לשוויון; ומאידך גיסא הוא רואה בצבירת הרכוש אמצעי ולא מטרה, ובבעלות על הרכוש אחריות יותר מאשר זכות. המהר"ל תובע אחריות חברתית רחבה ביותר, שאינה נובעת מזכויות הפרט או מערך השוויון, אלא מערך האחווה ומערך החסד.

אף שהמהר"ל לא כתב את דבריו בהתייחסות ישירה לניהול של מדינה מודרנית – שלא הייתה קיימת בימיו אפילו בתאוריה – אין ספק שניתן לראות בדבריו אבני יסוד משמעותיות, שניתן וראוי לשלב בתפיסות החברתיות והכלכליות העדכניות של מדינת ישראל.

מסקנות אלה הן בגדר קריאת כיוון ראשונית, וראוי לפתח אותן ולגבשן לכדי משנה סדורה בנוגע לכלכלת המדינה, שתהיה בדרך זו "ממלכת כהנים וגוי קדוש".