

**ושמת בטנא: מבט
הלכתי על הממדים
השונים של יסודות
הקניין הפרטי
אהרן אריאל לביא**

אדם סמית', אבי המחשבה הכלכלית המודרנית, ראה בקיומה של חברה מסחרית המבוססת על חלוקת העבודה את הנתיה הטוב ביותר להתפתחות אנושית ולשיפור מצבם של בני האדם מהבחינה החומרית. התפתחות זו, לדבריו, תלויה בנטייה האנושית המולדת לסחור ולהחליף דבר בדבר, אשר קשורה בנטייה להגדיר רכוש פרטי שניתן לסחור בו.¹ יש להדגיש שגם סמית' הבין, כבר לפני כארבע מאות שנה, שאין כל קשר הכרחי בין עושר חומרי לאושר נפשי ורוחני, וכי עודף עושר חומרי מהווה לעיתים חסם לאושר

1. ראו למשל: "חלוקת עבודה זו, שיתרונות כה רבים בצדה, אינה פרי תבונה אנושית הצופה את העושר הכללי שהחלוקה מולידה ושואפת אליו, אלא תוצאה הכרחית, אם כי איטית והדרגתית מאוד, של נטייה מסוימת בטבע האדם, שאין לנגדה תועלת רחבה כל-כך - הנטייה לסחור, להמיר ולהחליף דבר בדבר" (אדם סמית', עושר העמים, פרק ב).

אמיתי² על כל פנים, סדר הדברים בין החברה לפרט, בכל הקשור לקניין פרטי, הינו הפוך מזה שעליו היינו נוטים לחשוב בצורה אינטואיטיבית. רוצה לומר, לא הקניין הפרטי, בתור דבר כשהוא לעצמו, מוליד את החברה המסחרית, אלא להפך – קיומם של מנגנונים חברתיים המסדירים את יחסי הקניין בין הבריות הוא המוליד את הקניין הפרטי ומאפשר אותו. חשוב להתעכב על נקודה זו כדי להבין את הקשר בין קניין פרטי לבין שגשוגה של חברה (שהינה תנאי הכרחי, אך בהחלט לא מספיק, לאושרן של הבריות המרכיבות אותה).

הספר *Why Nations Fail*? עוסק בגורמים לשגשוג כלכלי של מדינות או, לחלופין, לקיפאון או לדעיכה.³ הטענה המרכזית של הספר הינה ששגשוג כלכלי הוא בעיקרו תולדה של מוסדות מכלילים (inclusive institutions), ולעומת זאת קיפאון כלכלי הוא בעיקרו תולדה של מוסדות מצמצמים (extractive institutions). המונח 'מוסדות מכלילים' מתייחס למוסדות פוליטיים המאפשרים שמירה על קניין פרטי, שוויון בפני החוק, אכיפה של חוזים והתחייבויות פרטיות, ואשר באופן כללי מאפשרים לכל שחקן להקדיש את היכולות, הידע והניסיון שלו לכל תחום שיבחר. בנוסף, מוסדות מכלילים מייצרים תמריץ

2. ראו למשל: "דומה כי המקור הגדול למצוקה ולאי-הסדרים שבחיי אנוש נובע מהערכה מופרזת של ההבדל בין מצב-תמיד אחד למשנהו. תאוות-הממון מפריזה בהערכת ההבדל בין עוני לעושר; השאיפה מפריזה בהערכת ההבדל בין מעמד פרטי לציבורי; הרברנות מפריזה בהבדל בין אלמוניות לפרסום נרחב. אדם המושפע מאותם יצרי-לב מופלגים לא די שהוא עלוב ומסכן בפועל, אלא לעתים קרובות הוא מוכן להפריע את שלום החברה כדי להגיע אל הדבר שהוא רוחש לו הערצה נואלת כל-כך. אולם מתוך התבוננות חטופה ביותר אפשר שיתברר לו שבכל המצבים הרגילים של חיי אנוש תוכל נפש מתוקנת למצוא אותה מידה של שלווה, אותה מידה של שמחה, אותה מידה של סיפוק" (אדם סמית, *התיאוריה של הרגשות המוסריים*, פרק ג, פסקה 31).

3. Daron Acemoglu and James A. Robinson, *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, New York: Currency, 2012

להשקעות ופיתוח, שכן היזמים יודעים שבמידה שיצליחו – ההון הפרטי שיצברו יישאר בידיהם וזכויותיהם יובטחו על ידי השלטון. תנאי נוסף לשגשוג בהקשר זה הינו שלטון מרכזי המסוגל לאכוף את החוק, להבטיח קיומם של חוזים וביטחון אישי ולהשקיע בשירותים ציבוריים המאפשרים לתעשייה ולעסקים לצמוח. זאת בשונה ממערכת המורכבת מקבוצות שונות, אשר המגבלה היחידה לכוחה של כל אחת מהן היא כוחן של הקבוצות האחרות. יש לציין, עם זאת, שמשטר בעל מוסדות מכליליים מבחינה כלכלית איננו בהכרח משטר דמוקרטי שבו נשמרות כל זכויות הפרט, כפי שממחישה הדוגמה של דרום קוריאה בשנות החמישים.

לעומת זאת, במשטר של מוסדות מצמצמים אין הבטחה של זכויות קניין אישיות, אין שוויון בפני החוק, מדיניות המיסוי שרירותית וישנן מגבלות נוספות על חופש הפרט, חופש העיסוק, רכישת השכלה וכדומה. במצב כזה אין לפרטים בחברה אפשרות, ואף לא תמריץ, לנסות ולהשקיע את הדרוש כדי לשפר את מצבם (וממילא את מצבה של החברה בכללותה) ולקחת סיכונים למען מטרה זו.

אחד האתגרים המרכזיים שאותו בוחן הספר הינו היעדר התמריץ של האליטה השלטת במדינות עניות להקים מוסדות מכליליים, ובכלל להביא לשינוי כלשהו בסטטוס-קוו, שכן הדבר יביא בהכרח להרעת מצבן שלהן עקב פיזור שונה של ההון ושל הכוח בחברה. הכותבים מתייחסים לשינויים במבנה הפוליטי, אך לא פחות מכך לשינויים טכנולוגיים (כגון דפוס, רכבות, מכונות אריגה ועוד). אלו עשויים להביא לצמיחה כלכלית אך גם לשינוי הסדר החברתי, ולכן נחסמו על ידי שליטים רבים לאורך ההיסטוריה. זו אחת הסיבות המרכזיות לכך שמדינות נחשלות נותרות בנחשלותן.

המעבר מנחשלות לשגשוג, כתוצאה משינוי המבנה הפוליטי, כרוך גם במחירים לקבוצות אחרות. בשל מאפייני 'ההרס היצירתי' של השוק החופשי שינויים אלו גובים מחירים גם מעובדים במקצועות שעתידיים להיפגע בעקבות שינוי טכנולוגי או מסוחרים ובעלי מפעלים שנהנים ממונופול שעתידי להתבטל. לעיתים הברית בין האליטות השונות הנהנות מפריבילגיות שבאלו מעכבת ואף מונעת הליכי שינוי מבניים, ומותירה את המדינה בנחשלותה. לעיתים כוחות השינוי גוברים. אך יש מקרים שבהם דווקא האליטות מניעות שינויים מבניים תוך שמירה על כוחן הפוליטי, כגון בסין בשלהי המאה העשרים. בסיכומו של דבר, לטענת מחברי הספר, רובינסון ואז'מוגלו, המבנה הפוליטי הוא הגורם המסביר באופן הטוב ביותר את ההבדלים בהצלחה הכלכלית בין מדינות יותר מכל גורם אחר כגון אקלים, תרבות, מיקום גיאוגרפי וכדומה. הם גם ממחישים כיצד הבדלים גדולים בין מדינות החלו בהבדלים זעירים שבשעתם נדמו חסרי חשיבות, אך במרוצת השנים יצרו נתיבי התקדמות שונים בתכלית.

4. המונח 'הרס יצירתי' (Creative Destruction) נטבע על ידי הכלכלן האוסטרי יוזף שומפטר בשנות החמישים של המאה הקודמת. המונח מתייחס למהפכות המתמדת בכלכלה, המוציאה מכלל שימוש תעשיות ישנות ומחליפה אותן בחדשות. שומפטר פיתח את המושג בספרו 'קפיטליזם, סוציאליזם ודמוקרטיה' שראה אור בשנת 1942 ונחשב לספר השלישי המצוטט ביותר במדעי החברה, אחרי **עושר העמים** של סמית והקפיטל של מרקס. ראו Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper & Brothers, 1942. לסקירה קצרה של התפתחות המושג, לצד טענה שהוא הוצע עוד קודם לשומפטר, ראו Michael Perelman, "Retrospectives: Schumpeter, David Wells, And Creative Destruction" *Journal of Economic Perspectives* 9:3 (1995), pp. 189-197

המוסדות המכלילים של ההלכה

לאורך אלפיים שנות גלות, הקהילות היהודיות, כמעט בכל מקום בעולם, הוכיחו יכולות שרידות ועמידות יוצאות דופן. הן הוכיחו זאת גם כאשר נאלצו לעמוד מול משטרים טוטליטריים ומול מוסדות הרחוקים, כרחוק מזרח ממערב, מאלו שהגדרנו לעיל כ'מוסדות מכלילים' (גם כאשר היו אלה 'מכלילים' ביחס לאוכלוסייה הרחבה, לרוב הם לא היו כאלו ביחס לאוכלוסייה היהודית). לעומת זאת, בתקופות ובמקומות שבהם נהנו הקהילות היהודיות ממוסדות מכלילים, הן הוכיחו לא רק יכולת הישרדות, אלא גם יכולת שגשוג יוצאת מגדר הרגיל. הדבר רווח, ללא יוצא מן הכלל, בכל הקהילות היהודיות במדינות המערב (לא רק בארה"ב, אלא גם בקהילות מערב אירופה ואוסטרליה), וכמובן בחברה היהודית במדינת ישראל המודרנית.

במאמר זה אעמוד על הקשר שבין התפיסה התרבותית והמבנית הרווחת ביהדות באשר לקניין פרטי (ולמוסדות המאפשרים אותו) ובין יכולת השגשוג היהודית בתקופות שבהן הדבר מתאפשר. כמובן, תקצר היריעה מלתת דין וחשבון מלא על ההיסטוריה היהודית לאורך אלפיים שנה. במסגרת זו לא אוכל גם לתאר את כלל המוסדות החברתיים, על מאפייניהם המכלילים, שמגדירה ההלכה - מוסדות שהתפתחו בקהילות היהודיות לאורך הדורות. לטובת מיקוד הדיון, ובמחיר תיקוף חלקי בלבד של מסקנותיי, אנסה להתחקות אחר שורשי תפיסת הקניין הפרטי כפי שהתגבשו דווקא טרם היציאה לגלות, בתקופה שבין שלהי ימי הבית השני ועד לחתימת התלמוד. התלמוד הוא הטקסט היהודי המכונן האחרון שהתקבל במלואו, וללא עוררין, בכל תפוצות ישראל. בשל כך, ניתן לייחס לרעיונות היסוד המופיעים בו חשיבות יתרה בעיצוב המוסדות והתפיסות שהופיעו ב-1,500 השנים שלאחר חתימתו.

באופן כללי, קניית בעלות על דבר ממשי כלשהו תלויה, על פי ההלכה, במעשה כגון הגבהת החפץ או משיכתו. בעלות על קרקע נעשית אף היא באמצעות מעשה קניין סמלי, אך היא תלויה גם ברישום במוסדות הקהילתיים ('ערכאות'). את התפקיד הזה מילא בית הדין, שהיה המוסד המרכזי האמון על שמירת זכויות הקניין הפרטי בחברה היהודית.⁵ הוא ששימש הן כמקום לבירור סכסוכים קנייניים והן כגוף ציבורי המסדיר את יחסי הקניין בין הבריות ואת קניינו של הציבור (לרבות רישומי קרקעות, מיסים וכדומה).⁶ הבסיס לתקפות המידע שבבית הדין היה מוסד העדות, המשמש אחד מיסודותיו החשובים של המשפט העברי (בשונה, למשל, מדיני הראיות הנהוגים בשיטת המשפט הבריטית). בתי הדין היו, ועודם, גופים עצמאיים שאינם כפופים לשלטון, ולמעשה יכלה כל קהילה להקים לעצמה בית דין שכוחו נובע מקבלת הציבור על עצמו את פסיקותיו. במובן זה, ניתן לומר שמערכת הקניין העברית הייתה, ועודנה, מערכת מכלילה אשר אינה לוקחת בחשבון שיקולים בלתי רלוונטיים בעת שהיא עוסקת בדיני הקניין של הקהל המציית לה. עם זאת, את עומק יסודותיה של תפיסת הקניין הפרטי ביהדות יש לחפש לא בבתי הדין, אלא דווקא במערכת המצוות התלויות בארץ, כפי שאראה בהמשך.

5. לעניין הצורך ברישום עסקאות מקרקעין על פי ההלכה ראו שלמה אישון, "עסקת מקרקעין שלא נרשמה בטאבור", **תחומין** לו (תשע"ז), עמ' 381-399.

6. לדיון מעמיק על תפקידו וסמכויותיו של מוסד בית הדין ראו רועי זק, **כתר יא: הקצאת משאבים ציבוריים**, ירושלים: מכון כתר, תשע"ו, עמ' 63-107.

המצוות התלויות בארץ

'מצוות התלויות בארץ' הינו שם כולל למערכת מצוות אשר תקפות רק בארץ ישראל, רובן מצוות חקלאיות.⁷ הידועות שבהן מהוות למעשה את הבסיס לתפיסת הצדקה היהודית, שמאוחר יותר תורגמה לצדקה כספית שלא באמצעות תוצרת חקלאית – לקט ושכחה (האיסור ללקט שיבולים שנפלו או נשכחו, אלא להותירן לעניים), פאה (החובה להשאיר חלק מהשדה ללא קצירה כדי שהעניים יוכלו לבוא ולקצור לעצמם), שמיטה ויובל (הוברת השדות אחת לשבע שנים והשבת אדמות לבעליהן המקוריים⁸), חלה (החובה להפריש חלק מעיסת הלחם לכוהנים), ביכורים (הבאת הפירות הראשונים של השנה לבית-המקדש) וכמובן כל הדינים הסבוכים של התרומות והמעשרות. לצד מצוות אלו ישנן מספר מצוות חקלאיות אשר אינן תקפות רק בארץ ישראל, כגון ערלה (האיסור לאכול מפירות האילן עד שימלאו שלוש שנים מנטיעתו) וכלאיים (האיסור לזרוע ולנטוע סוגי צמחים שונים בערבוביה). יש לציין שלפי חלק מהדעות, חיובן מהתורה (מדאורייתא) של כל המצוות אינו חל מחוץ לארץ-ישראל, אלא שחז"ל גזרו על שמירתן גם בחוץ לארץ כדי שהן לא תשתכחנה.⁹

7. אומנם ישנה מערכת מצוות רחבה נוספת התלויה בקיומו של בית-המקדש, היכולה להתקיים אף היא אך ורק בארץ ישראל, אך מצוות אלו אינן נכללות תחת ההגדרה של 'מצוות התלויות בארץ' באופן מסורתי.

8. השמיטה כוללת גם שמיטת כספים (ביטול הלוואות בסוף השנה השביעית), שאיננה תלויה בארץ ומתקיימת בכל מקום ובכל זמן (בימינו רק מדרבנן). כמו כן כוללת השמיטה את מצוות ה'הקהל' (בחג הסוכות של השנה השמינית), ומצוות היובל כוללת גם שחרור עבדים, אך גם אלו אינן תלויות בארץ במובנו הקלאסי של המונח. עם זאת, יש לציין שכל מחזור המעשרות החקלאי תלוי במחזור שנת השמיטה, אשר קובע איזה סוג מעשר יינתן בכל שנה. נושא זה חורג מתחומו של מאמר זה.

9. דעה זו מבוססת על הפסוק בירמיה: "הציבי לך ציונים" (ירמיה ל"א, ב), עליו דרשו חז"ל: "אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני היו מצויינים במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר 'הציבי לך ציונים וגו'', אלו המצות שישיראל

המצוות החקלאיות התלויות בארץ מובאות כולן בסדר זרעים שבמשנה, ונידונות בהרחבה בתלמוד הירושלמי במסכתות ייעודיות שאינן קיימות בתלמוד הבבלי. אומנם גם התלמוד הבבלי עוסק במצוות אלו, אך סוגיות אלו פזורות במסכתות השונות. נראה כי הסיבה לכך היא שמצוות אלו לא היו תקפות בבבל, וחכמי בבל שלא נדרשו לקיימן לא טרחו לעסוק בהן יתר על המידה.

העיסוק הנרחב במצוות החקלאיות, המגדירות את מערכת היחסים שבין האדם לאמצעי הייצור ולתוצרת שלו, בפרט בהקשר של חברה חקלאית, מאפשר הבנה מעמיקה של תפיסת הקניין (והמוסדות הקשורים אליו) שהנחילו חז"ל למסורת היהודית. כך לדוגמה עמד הרב דוב ברקוביץ' על אופייה המיוחד של תפיסת הקניין היהודית, כפי שהיא משתקפת במסכת פאה שבמשנה. הוא אף ערך השוואה לתפיסת הקניין של ג'ון לוק, הנשענת על סיפור הבריאה והמהווה את הבסיס המשפטי לתפיסת הקניין במערב עד ימינו אנו.¹⁰ על פי לוק, עצם השקעת העבודה בטבע מצד האדם מוסיפה ערך מסוים למצב הטבעי, והיא המעניקה לו לגיטימציה לתבוע בעלות על אותו חלק מהטבע בו השקיע את כוח עבודתו.¹¹ ביהדות לעומת

מצויינים בהם" (ספרי על דברים י"א, יז).

10. דב ברקוביץ', "המביאים אל הגורן", בתוך איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), *על הכלכלה ועל המחיה: יהדות חברה וכלכלה*, ירושלים: ראובן מס, 2008, עמ' 58-33.

11. ראו למשל: "That labour put a distinction between them and common; that added something to them more than nature, the common mother of all, had done, and so they became his private right (John Lock, *The Second Treatise of Government*, Chapter V, Clause 28).

בהמשך מדגיש לוק שבעלות ראשונית זו איננה תלויה בהסכמת כלל המין האנושי. שכן אם היה על האדם להתמין עד ששיג הסכמה כלל אנושית כדי לקבל בעלות על כל פרי שברצונו לאכול, היה המין האנושי גווע ברעב מזמן.

זאת, על פי הרב ברקוביץ, הקניין מקבל את תקפותו רק מתוך הכרתו של הפרט כי מלכתחילה הקניין כלל איננו שלו אלא של הבורא. הביטוי המעשי לכך הוא הותרת פאת השדה לטובת העניים (המהווים מעין 'באי כוחו' של הבורא, והנתינה להם היא כנתינה לו ודומה לקרבן). ההבדל בין מצוות הפאה, השכחה והלקט לבין מצוות התרומות והמעשרות הוא שבעת חיובן של המצוות הראשונות שנמנו, התוצרת נחשבת עדיין בחזקת הבורא, ולכן ההחלטה לאילו עניים לחלק אותה הופקעה מבעליה האנושיים.¹² בתרומות ובמעשרות, לעומת זאת, התוצרת נמצאת כבר בחזקת הבעלים, ואף על פי שהוא מחויב להפריש ממנה לטובת הכהונה (תרומה גדולה), הלויים (מעשר ראשון), העניים (מעשר עני) והמקדש (מעשר שני), נתונה לו הסמכות לקבוע לאילו פרטים יועברו התרומות והמעשרות.¹⁵ מצווה נוספת מהמצוות התלויות בארץ היא שבת הארץ, או השמיטה (אם כי בתורה המונח 'שמיטה' מתייחס דווקא לשמיטת הכספים). נראה

12. וכן פסק הרמב"ם (על פי חולין קלא ע"א): "כל מתנות ענים אלו אין בהן טובת הניה (הנאה) לבעלים, אלא העניים באין ונוטלים אותן על כרחן של בעלים. ואפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו" (משנה תורה, הלכות מתנות עניים א', ח). משמעות המונח 'טובת הנאה' בהקשר זה הוא שאין לבעל השדה רשות לתת את אותן מתנות למי שירצה, אלא לחופין, למנוע מעניים מסוימים לקחת אותן (ראו פירוש דרך אמונה על אתר).

13. המקור לכך הינו בפסוק: "וְאִישׁ אֶת קַדְשָׁיו לֹו יְהִי, אִישׁ אֶשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לֹו יְהִי" (במדבר ה', ז'). מפרש על כך האבן-עזרא: "טעמו, ברשות המקדיש הם שיתנם לאיזה כהן שירצה. והזכיר זה בעבור מתנות כהונה". הדבר נידון במחלוקת רבי יוסי ורבי יוחנן בירושלמי: "רבי יוסי בן חנינא אמר, אדם נותן מעשרותיו בטובת הנייה. ורבי יוחנן אמר, אין אדם נותן מעשרותיו בטובת הנייה. מאי טעמא דר' יוסי בן חנינה? זאיש את קדשיו לוי יהיה, ורבי יוחנן אמר 'לוי יהיה' יתנם לכל מי שירצה" (דמאי ר', ב וכן במקומות נוספים). הרמב"ם פסק: "אסור לכהן ליטול תרומה או שאר מתנות שלו עד שיפרישו אותם הבעלים, שנאמר 'ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים, ונאמר 'אשר ירימו בני ישראל לה' נתתי לך', עד שירימו ואח"כ יזכה בהם. ולא יטלם אחר שהורמו אלא מדעת בעלים, שהרי הם של בעלים ליתנן לכל כהן שירצו, שנאמר 'זאיש את קדשיו לוי יהי'. ואם לקח שלא מדעת בעלים זכה בהן, שאין לבעלים מהן אלא טובת הנאה, וטובת הנאה אינה ממוין" (משנה תורה, הלכות תרומות י"ב, טו).

כי 'שבת הארץ' נמנית על קטגוריית המצוות שבהן אין לבעלים את זכות ההחלטה מי יהיה במוטב בפירות. מכיוון שהפקר פירות השביעית קודם לבעלות האנושית על הפירות, אין לבעל השדה את הזכות להחליט למי להעניק את פירותיו המופקרים. מצד שני, יש שני הבדלים מרכזיים המבדילים את מצוות שבת הארץ משאר המצוות בקטגוריה זו: (א) הפקר השביעית תלוי בהסכמת והכרזת הבעלים (על פי רוב הדעות בהלכה). (ב) פירות השמיטה אינם מיועדים רק לעניים אלא לכלל הציבור ואף לחייית השדה.

יש לציין שרבים רואים במצוות התלויות בארץ, ובפרט במצוות השמיטה והיובל, מעין קריאה קדומה לביטול הקניין הפרטי, שבעיני רבים נתפס כאחד משורשי הרע והמחלוקת בעולמנו. כך, למשל, כתב הרב קוק בהקדמתו לספרו 'שבת הארץ': "אין חלול קדש של קפדנות ורכוש פרטי בכל תוצאות יבולה של שנה זו, ומדת העשה, המתגרה על ידי המסחה משתכחת".¹⁴ אלא שלעניות דעתי דווקא מכלל לאו אנו לומדים הן - דווקא משום ששנת השמיטה היא החריג, היא מלמדת על התקפות ועל הלגיטימיות של הקניין הפרטי בכל השנים האחרות ובכל קניין שאינו קשור לפירות הארץ. זאת ועוד, אפילו בשמיטה עצמה, על פי רוב הדעות (וכן נפסק להלכה), הפקר הפירות איננו

14. הראי"ה קוק, שבת הארץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' יז. מעניין כי גם הרב קוק כורך כאן בין רכוש פרטי, מסחר ועושר, בדומה לאדם סמית! אינני טוען שהרב קוק הכיר את סמית, אם כי הדבר בהחלט ייתכן. על כל פנים, ההגעה לתובנות דומות בשני הקשרים שונים הינה מעניינת כשלעצמה, וייתכן שאף מצדיקה מחקר עתידי נוסף. גישה שלילית זו ביחס לרכוש הפרטי נמצאת כבר במקורות קדומים יותר, כגון ספר החינוך שכתב: "ועוד יש תועלת נמצא בדבר (במצוות השמיטה) לקנות בזה מידת הותרנות, כי אין נדיב כנותן מבלי תקוה אל הגמול" (ספר החינוך, מצווה פד). גישה מרחיקת לכת יותר, ובת-דורנו, ניתן למצוא אצל הרב נריה זצ"ל שכתב: "מחשבת האדם כי האדמה שלו היא, כי הקניין שלו הוא, מרעילה את יחסי החברה ומביאה בסופו של דבר לחורבן הארץ וגלות העם" (הרב משה צבי נריה, "משרשי מצות השביעית", מובא אצל צבי שינובר, השמיטה לאור המקורות, נחלים: הוצאת נחלים, תשל"ט, עמ' 113-117).

מתרחש 'באופן טבעי' אלא הוא תלוי בהסכמת והכרזת הבעלים על הפקרת פירותיו. אומנם אם יבחר בעל השדה שלא להפקיר את פירותיו הוא יעבור על מצווה מהתורה, אך עדיין רכושו הפרטי לא יופקע ממנו בכוח.¹⁵ כפי שאראה מייד, האפשרות לבטא את בעלות הבורא על הבריאה כרוכה מיניה וביה, לתפיסת חז"ל, בבעלות מלאה של האדם על רכושו.

כאשר המשנה מבקשת להגדיר את ייחודה של הארץ ואת קדושתה היא פונה, כצפוי, ישירות למצוות התלויות בארץ, אך מתמקדת במצוות שטרם סקרנו – מצוות התלויות בארץ הקשורות גם למקדש: "ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה? שמביאין ממנה העומר וביכורים ושתי הלחם."¹⁶ כאמור, אני מבקש להתחקות אחר הרעיונות הראשוניים הנוגעים לקניין במחשבת חז"ל שלפני תקופת הגלות או בתחילתה, ולהתמקד בהם. עיקר דיוננו יהיה סביב מצוות הביכורים, וזאת בשל ארבע סיבות: (א) החיבור ההדוק בינה לבין הארץ (לעניות דעתי, יותר משאר המצוות התלויות בארץ); (ב) משום שהיא

15. ראו בבא מציעא לט ע"א; מנחת חינוך פד; וכן ראו דברי המדרש בעניין: "אני אמרתי לכם שתהיו זורעים שם ומשמיטין אחת בשביל שתדעו שהארץ שלי היא" (ספרא על ויקרא כ"ו, לד). למחלוקת זו ישנה גם נפקא מינא נוספת להלכה, שהובאה במחלוקת המפורסמת בין המבי"ט לבין השולחן ערוך לגבי חיוב תרומות ומעשרות בפירות של גוי בשנת השמיטה. לדעת המבי"ט ההפקר נוצר על ידי הקב"ה ללא תלות במעשי האדם, ולכן גם פירותיו של הגוי אינם שייכים לו באמת בשנת השמיטה וממילא אין להפריש מהם תרומות ומעשרות כשם שלא מפרישים תרומות ומעשרות מכל פירות הפקר בכל השנים (שו"ת המבי"ט א', יא). לדעת השולחן ערוך, לעומת זאת, יש צורך במעשה הפקרה של האדם כדי שיתקיים בהם פטור מתרומות ומעשרות, ואם לא היה מעשה כזה, אין הם מופקרים (שו"ת אבקת רובל, כד). הלכה למעשה יש להפריש תרומות ומעשרות מפירות גוי בשביעית, אך ללא ברכה, בשל הספק בהלכה (פאת השולחן כ"ג, יב; חזון איש ט', יח).

16. משנה כלים א', ו. יש המקשים מדוע הובאו דווקא מצוות אלו ולא מצוות תרומות ומעשרות התלויות גם הן בארץ ישראל, ואין כאן המקום להאריך.

עוסקת בבעלות הראשונית ביותר; (ג) משום שהיא כרוכה בבניית מוסדות לאומיים; (ד) ומשום שכפי שנראה מייד, המסכת העוסקת בה מציגה תפיסה סדורה ועקבית בנושא הקניין.

מצוות הביכורים

מסכת ביכורים עוסקת במצוות הבאת הפירות הראשונים והמובחרים לבית המקדש כקורבן, ולמעשה כמתנה לכוהנים. המסכת חושפת את קו המחשבה של חכמי ארץ ישראל, לפיו במהותו אין הקניין הפרטי קניינו של האדם, אלא קניינו של הבורא. ההכרה בכך היא המאפשרת, מיניה וביה, בעלות אמיתית של האדם על חלקים מהטבע (וממילא מאפשרת את המסחר בהם בין בני אדם). קו מחשבה זה יכול להיות נקודת פתיחה לכל דיון רציני הבוחן את תפיסת הקניין הפרטי ביהדות.

מצוות הביכורים נאמרה לראשונה למשה בעלייתו השנייה להר סיני. היא מוזכרת כמעט אחרונה ברשימת המצוות שצוו במעמד זה: "וְרֵאשִׁית בְּבוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ, לֹא תִבְשֵׁל גְּדֵי בַחֲלָב אִמּוֹ", ומייד לאחר מכן: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: כִּתֹּב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אֶתְךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל"¹⁷. מצוות הביכורים מהווה, אם כך, חלק מהותי מהברית בין הקב"ה לעם ישראל, אף שהיא עתידה להיכנס לתוקפה רק עם הכניסה לארץ, ורק בסמוך לכניסה לארץ התורה מסבירה על אודותיה בהרחבה. למעשה, בעצם הכניסה לארץ אין די כדי להגיע למצב המאפשר את קיום מצוות הביכורים, אלא יש צורך גם בהתבססות בה: "וַיִּרְשָׁתָהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּה"¹⁸. תנאי זה נכון לכל המצוות התלויות בארץ, כמו גם למצוות העמדת מלך.

¹⁷. שמות ל"ד, כה-כו.

¹⁸. דברים כ"ג, א.

תנאי נוסף לקיום המצווה הוא הקמת בית מקדש, המקום שאליו מעלים את הביכורים. לפנינו, אם כך, שלושה תנאים ציבוריים המאפשרים את הבאת הביכורים: הימצאות פיזית בארץ ישראל, מצב פוליטי של ביסוס בארץ ובניין בית המקדש. כלומר, התנאים לבעלות הפרטית המאפשרים את המצווה הינם ישיבה מסודרת של העם בארצו עם מוסדות שלטוניים מתפקדים. אך ישנו תנאי נוסף, העוסק ברמת הפרט, בו מאריכה המשנה ובעקבותיה התלמוד הירושלמי, והוא בעלות מוחלטת של האדם על הפירות שהוא מביא כביכורים. זאת על פי הפסוק: "בְּפֹרֵי אֲדָמְתְּךָ"¹⁹ למעשה, הפרק הראשון של מסכת ביכורים עוסק ברובו בסוגיה זו – הבהרה של הבעלות הייחודית על הפירות, הנדרשת כדי שניתן יהיה להביאם כביכורים. בעלות ברמה כזו אינה נדרשת לקיום מצוות חקלאיות אחרות, כגון פאה ומעשרות.

אתה יכול לתת רק מה ששלך

מסכת ביכורים פותחת בהגדרת האנשים שאינם רשאים להביא ביכורים למקדש, או לחלופין מביאים את הביכורים אך אינם קוראים את הפסוקים הנלווים למצווה. הפסוקים הללו מתארים את הירידה ההיסטורית למצרים, את היציאה משם "בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבְמִרְא גְדֹל וּבְאִתּוֹת וּבְמִפְתִּים" ואת ההגעה ל"אֶרֶץ זְבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ" שדרכה נותן לנו ה' את "פְּרֵי הָאֲדָמָה", אשר את ראשיתו אנו מחזירים אליו למקום שבו בחר לשכן את שמו.²⁰

19. שמות כ"ג, יט. וכן פוסק הרמב"ם: "שנאמר 'בכורי אדמתך', עד שיהיו כל הגדולין מאדמתך" (משנה תורה, הלכות ביכורים ב', י).

20. דברים כ"ו, א-טו. פסוקים ה-ח מהווים את הבסיס להגדה של פסח, שהיא למעשה אוסף מדרשים על אותם פסוקים.

הפסוקים בליבת קטע זה (פסוקים ה-ח) מהווים את הבסיס להגדה של פסח, שעניינה המרכזי הינו היציאה מעבדות לחירות. בהמשך נראה גם את הקשר שלה לעניין הקניין פרטי.

מדברי המשנה והתלמוד עולה באופן ברור שרק מי **שבעלותו** על פירותיו מוחלטת, לרבות הקרקע שבה הם גדלו, יכול להביאם כביכורים אל המקום אשר בחר ה' וגם לקרוא עליהם את הפסוקים. באופן פרדוקסלי, פסוקים אלו מבטאים דווקא את **אי-הבעלות** של הפרט על פירותיו, שכן על פיהם הפירות ניתנו לו מאת הבורא, ובהבאת הביכורים הוא למעשה מצהיר על כך קבל עם ועולם (חלק מהותי ממצוות הביכורים הוא הבאתם בתהלוכה עממית רבת משתתפים).

המשנה מגדירה באופן ברור מי הוא הראוי הן להביא ביכורים והן לקרוא את מקרא הביכורים. אפילו מי שנטע עץ באדמתו שלו אך הבריך אותו לתוך אדמה של אדם אחר, אינו רשאי להביא ביכורים.²¹ יתרה מכך: אפילו אם נטע והבריך מתוך ולתוך אדמה שבבעלותו, אך דרך שאיננה שלו עוברת מתחת לקשת שיצרה ההברכה - הפירות אינם נחשבים שלו לשם הבאת ביכורים, אף שמבחינה קניינית הפירות הם שלו לחלוטין (רבי יהודה אומנם חולק, אך להלכה פסק הרמב"ם כחכמים). במשנה מובא גם הטעם לדבר: "מאיזה טעם אינו מביא משום שנאמר: 'ראשית בכורי אדמתך תביא' - עד שיהו כל הגידולים מאדמתך".²² התלמוד מסביר כי גם אם האדם קיבל רשות להברכה באדמתו של אחר, על רשות זו להיות רשות לעולם (לצמיחתו), ואין די ברשות לפי שעה. אגב כך עוסק התלמוד בסוגיה מרתקת

21. 'הברכה' היא לקיחת ענף, או אפילו הגזע כולו אם העץ עדיין צעיר וגמיש, ושתילתו באדמה בעודו מחובר לעץ המקורי באופן שבו הוא מצמיח שורשים חדשים.

22. משנה ביכורים א', א. מכאן ואילך, כל הפניה סתמית (בהערה או בגוף הטקסט) למשנה או לתלמוד מפנה למסכת זו.

לגבי הבעלות על מה שמתחת לפני הקרקע. כלומר, אם כשמוכר אדם שביל הוא מוכר רק את מקום ההליכה על השביל או גם את העומק שתחת השביל "עד התהום" (ירושלמי א', א). בימינו נודעת לסוגיה זו חשיבות מיוחדת, עם עליית הערך המשאבים הנמצאים במעבה האדמה.²³

כשם שמי שבעלותו החלקית על הפירות אינה מאפשרת לו להביא את הביכורים לבית המקדש, כך גם מי שגזל או גידל פירות באדמה חכורה אינו יכול להביא מהם ביכורים. התלמוד שואל, למשל, מה יהיה הדין במקרה של ענף שנגזל והפך לעץ (באמצעות ייחור) באדמתו של הגזלן. אף שמדובר בעבירה, מרגע שהבעלים התייאשו מלמצוא אחר הענף (אם בכלל שמו לב להיעלמותו) – הפירות עוברים לאחריות הגזלן, כולל לעניין המצוות התלויות בהם, והוא אף יכול להקדישם:

האונס והגנב והגזלן, בזמן שהבעלים מרדפין אחריהן אין תרומתן תרומה ולא מעשרותיהן מעשר ולא הקדשן הקדש. אם אין הבעלים מרדפין אחריהן – תרומתן תרומה ומעשרותיהן מעשר והקדשן הקדש.²⁴

לעומת זאת, לדברים שהיו בגדר עבודה זרה אין תקנה. אף אם כבר אינם משמשים לעבודה זרה, אי אפשר להביא מהם 'לגבוה', כלומר לעבודת הקודש ממש: "הכל מודין באשירה

23. בשיחה עם ידיד מהעיר דנוור, עורך דין העוסק בתחום חיפושי הנפט בארה"ב, הבנתי עד כמה סבוך הנושא. גם כאשר ידוע מי הם הבעלים של פני הקרקע, מהם מבקשים את הרשות לקדוח בכמה מקומות לצורך חיפושים, הרי כשנמצא נפט נוצרת תסבוכת משפטית עצומה (ממנה ידידי מתפרנס...). שכן לעיתים, על פי המציאות המשפטית שנוצרה במהלך השנים בה עברה הקרקע מיד ליד, למרחב שמתחת לפני הקרקע יכולים להיות בעלים רבים ושונים. במקרים כאלו, כדי להמשיך בקידוח ובהפקת הנפט, יש לאתר את כל הבעלים ולחלק את התמלוגים ביניהם. ייתכן שיש כאן נושא מעניין למחקר הלכתי, אך הוא חורג, כמובן, מתחומי מאמר זה.

24. ירושלמי א', א.

שביטלה שאינו מביא ממנה גזירין למערכה.²⁵ אך מה לגבי נטילת לולב מעץ דקל ששימש בעבר לעבודה זרה? אם המצוות נחשבות ל'צורך גבוה', כלומר עבודת קודש כמו בבית-המקדש, אזי לא ניתן לקחת מהאשרה לולב לסוכות. אלא שהתלמוד פוסק ש"פשיטה שהוא מביא ממנה לולב [מכיוון] שאין מצות כגבוה", כלומר תשמישי מצווה אינם כקודשי המקדש.

ומה לגבי ביכורים? לדעת רבי יהודה הביכורים הינם כקודשי הגבול, כלומר קודשים שמחוץ למקדש, ולכן ניתן להביאם מאשרה שכבר אינה משמשת כעבודה זרה. לעומת זאת, לדעת חכמים, הביכורים "הוקשו לקדשי מקדש [ולכן] אינו מביא". אנחנו פוגשים, אם כך, בהיבט נוסף של הביכורים, והוא שעליהם להגיע ממקור תקין לחלוטין, ללא היסטוריה בעייתית כלשהי (לדעת חכמים, כנגד דעתו החולקת של רבי יהודה). בשונה מתשמישי מצווה, הביכורים נושאים קדושה משל עצמם, והם כביכול 'נושאים בזיכרונם' את העבר אשר מגדיר את מצבם העתידי ואת הקדושה המקסימלית שאליה יוכלו להגיע.

כמו כן הם 'זוכרים', או 'קשורים', למצב האדמה עצמה שעליה צמחו, שהבעלות עליה חייבת להימשך כדי שהם יחשבו לביכורים במלוא מובן המילה: "הפריש בכוריו ומכר שדהו מביא ואינו קורא" (משנה א', ז). כלומר, אפילו אם בעת הפרשת הביכורים הבעלות על האדמה ועל הפירות הייתה תקינה ומלאה, אחרי שהאדמה נמכרת לאחר – הפירות אינם נחשבים עוד לביכורים ולא ניתן לקרוא עליהם את הפסוקים בעת הבאתם למקדש. אפילו אין מדובר במכירה, אלא בירושה (במקרה שבו בעל השדה נפטר בין ההפרשה להבאה), אומר התלמוד ש"היורש מביא ואינו קורא" (ירושלמי א', ה). באותו האופן,

25. שם. 'אשרה' היא עץ ששימש לעבודה זרה, ומשמעות דברי התלמוד היא שלא ניתן להביא עצים כאלו לצורך הבערת האש על גבי המזבח בבית המקדש.

מי שקנה רק את הפירות ולא את העצים, אפילו הפירות עדיין נמצאים על הענפים, איננו מביא ביכורים, וגם המוכר איננו מביא ביכורים, כפי שמשביר הרמב"ם: "מוכר אינו מביא שהרי אין לו פירות, ולוקח אינו מביא שהרי אין לו קרקע".²⁶

בתלמוד מופיעה מחלוקת לגבי מידת הבעלות על הקרקע במקרה של אריס או של חוכר. לדעת רבי יהודה, שגם כאן, ובאופן עקבי, מרחיב את חלות המצווה – "אף בעלי אריסות וחכורות מביאין וקורין" (משנה ב', א). חכמים, לעומתו, מבדילים בין שני סוגי אריסים וחוכרים: כאלו המקבלים אפשרות לעבד את הקרקע באופן זמני, וכאלו שמקבלים זכות קבועה כזו. לדעת רבי חייא בשם רבי יוחנן: "אפילו באריס לעולם ובחכיר לעולם אינו מביא" (ירושלמי א', ט).

הביכורים נושאים כביכול בזיכרוןם לא רק את בעליו של העץ שממנו נקטפו, אלא גם את מצבו של אותו העץ: "יבש המעיין, נקצץ האילן – מביא ואינו קורא" (משנה א', ו). כלומר, אם בין ההפרשה להבאה יבש העץ, או אפילו רק נעלמו התנאים שמאפשרים את מחייתו והוא עצמו עדיין קיים (אלא שהוא כביכול בגדר 'טרפה'), בעליו מביא את הפירות שכבר הופרשו אבל לא קורא את הפסוקים.

תכונה ייחודית זו של הביכורים ניכרת גם באחריות הרבה שיש לאדם עליהם, שהיא חמורה יותר מהאחריות בה מחויב האדם במצוות אחרות, וכמאמר המשנה (שם א', ח):

הפריש את בכוריו, נמקו, נבזו, נגנבו, אבדו או שנשמאו מביא אחרים תחתיהן ואינו קורא. והשניים אין חייבים עליהן חומש. נטמאו בעזרה נופץ ואינו קורא. ומניין שהוא

חייב באחריותן עד שיביאן להר הבית? [משום] שנאמר: "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך וגו'", מלמד שהוא חייב באחריותן עד שיביאם להר הבית.

כלומר, אם הפריש אדם ביכורים ויצא לדרכו להביאם לבית המקדש, אך בדרך, מסיבה כל שהיא ואפילו באונס גמור, אבדו או נטמאו הביכורים – עליו להביא ביכורים חדשים במקומם.²⁷ זאת בשונה מתרומה או מעשרות למשל, שאם אבדו לו באונס אינו חייב להביא חדשים במקומם אלא יצא ידי חובתו.

ארץ זבת חלב ודבש

עד כאן דנו בבעלות בין האדם לפירותיו. אך מצוות הביכורים משקפת סוג נוסף של קשר – הקשר בין הפירות לארץ ישראל. דבר זה לומד התלמוד מגזרה שווה בין המילה "ארץ" בפרשת ביכורים לבין המילה "ארץ" בפסוק העוסק בשבעת המינים: "אַרְץ חֹטֵה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְן וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ זֵית שֶׁמֶן וְדָבָשׁ".²⁸ על פי פסוק זה מסביר התלמוד את האמור במשנה: "אין מביאין ביכורים חוץ משבעת המינים" (ירושלמי א, ג). דבר זה ייחודי לביכורים, שכן שאר המצוות – כגון תרומה, מעשרות, פאה וכו' – נוהגות בכל הגידולים שגדלו בארץ ישראל. אומנם גם במצוות האחרות קיים כמובן הקשר לארץ, שכן בחוץ לארץ אין מפרישים תרומות ומעשרות, אך באופן דומה לסוגיית הבעלות, גם כאן מצוות הביכורים מכתיבה קשר הדוק יותר. המצווה חלה רק על הפירות שהקשר שלהם לארץ הינו מהותי – שבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. הד לדבר ניתן למצוא גם ביחסה של

²⁷. אלא שאינו קורא עליהם את מקרא הביכורים מכיוון שאינם ראשית פרי האדמה שלו, וכן לא חייב לשלם עליהם חומש.

²⁸. דברים ח, ת.

מסכת ביכורים לחכמי ישראל, שלשיטתה גם אותם ניתן להצמיח רק בארץ ישראל: "שמעתי שאין ממנין זקינים בחוץ לארץ. אמר רבי לוי: ולא מקרא מלא הוא? בן אדם, בית ישראל ישיבים על אדמתם! הא כל ישיבה שלך לא היא אלא על אדמתך".²⁹ כלומר, ישיבה אמיתית של עם ישראל והצמחת חכמים 'סמוכים', אלו הממשיכים את שרשרת המסורה ואת בניית המוסדות החברתיים מימי משה רבנו, יכולה להתרחש רק בארץ שאליה העם קשור במהותו.³⁰

המשנה מוסיפה ואומרת שאת הביכורים מביאים רק מן הפירות המובחרים ביותר. התלמוד מונה את הפירות מסוג זה: זית אגורי (אשר "אוגר שמנו לתוכו"³¹), תאנים בנות שבע, תמרים מיריחו ורימונים מן העמקים. אומנם גם כאן יש מחלוקת, ולדעת רבי יוסי (המייצג גישה מרחיבה, בדומה לרבי יהודה) "פירות הרעים חייבין בביכורים", אך להלכה נפסק שמביאים דווקא מן הפירות המובחרים.³²

אפילו לגבי קישוט הטנא, אותו סל שבו נושאים את הביכורים לבית המקדש בתהלוכה עממית ורבת רושם, מקפיד רבי מנא שהם יהיו אך ורק מגידולי ארץ ישראל: "כל עמא מודיי (כל העם מודה) שאין מעטרין את הביכורים מחוץ לארץ", ויתרה מזו, אין מעטרים אותם אלא משבעת המינים. רבי יוסי חולק על רבי מנא ואומר שהכול מודים שמעטרים את הביכורים בגידולים

29. ירושלמי ג', ג. הפסוק מצוטט מיהזקאל ל, יז.

30. חכמי קיסריה אומנם התיירו להסמין חכמים בחוץ לארץ, אך זה רק על מנת לחזור לארץ. המונח 'סמיכה' בלשון המשנה והתלמוד מתייחס להעברת הסמכות לדון בדיני התורה החמורים ביותר מדור לדור, מאז שבעים הזקנים שנשמכו על ידי משה במדבר סיני לאחר מתן תורה. שרשרת הסמיכה נקטעה כבר לפני כ-1,500 שנה ואף שגם כיום קיים המונח 'סמיכה לרבנות' במובן של הסמכה רשמית לתפקיד רבני, אין לאף רב בימינו סמכות הלכתית השקולה לסמכותם של הרבנים שנשמכו בעת העתיקה.

31. ירושלמי ב', ב.

32. משנה תורה, הלכות ביכורים ב', ג.

מחוץ לארץ ובמינים שאינם משבעת המינים. עוד מוסיף התלמוד שלכל אחד משבעת המינים יש להביא טנא משלו, אם כי ישנה גם אפשרות להביא את כל המינים בכלי אחד, אם מקפידים על סידור מסוים של המינים השונים בתוכו (ירושלמי ג, ה).

גם לעניין הגדרת גבולות ארץ ישראל מצוות ביכורים מחמירה יותר, אם כי מנקודת מבטם של חקלאים רבים יש כאן דווקא הקלה, מכיוון שאינם חייבים במצווה על גידולים מחוץ לארץ. אזורים הנושקים לארץ ישראל שהפכו לחייבים במעשרות, כגון עבר הירדן המזרחי שהתיישבו בו בני ראובן וגד, אינם נחשבים ארץ ישראל לעניין הביכורים. רבי יוסי הגלילי מסביר זאת בכך שלעבר הירדן מהות שונה מזו של ארץ ישראל: "אין מביאין בכורים מעבר הירדן [משום] שאינה ארץ זבת חלב ודבש" (משנה א, י). בדיון המופיע בתלמוד מציע רבי אבין עיקרון אחר. לדבריו, ההבדל הוא בין הארצות שה' נתן לבני ישראל לבין הארצות שנטלו בני ישראל בעצמם (כלומר שבטי ראובן וגד): "אמר רבי אבין: חצי שבט מנשה ביניהון. מאן דאמר 'אשר נתתה לי' ולא שנטלתי לי מעצמי - חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן" (ירושלמי א, ח). שבט מנשה קיבל את חלקו ממשה ולא נטל בעצמו, ולכן יש מחלוקת אם חלק זה, בעבר הירדן, חייב בביכורים. מכל מקום, העיקרון העולה מכאן מציג היבט עמוק יותר של מה שראינו עד כה - הביכורים דורשים לא רק את בעלות מוחלטת של הפרט על גידוליו, אלא גם את מימוש הבעלות הלאומית על השטח שבוודאות ניתן לבני ישראל מאת ה', ולא בשטחים שנטלו בעצמם.

אדם, מרחב וזמן

ראינו כי הביכורים דורשים בעלות מוחלטת של האדם עליהם, בתוך מסגרת כללית של בעלות לאומית על מרחב מסוים ומוגדר. ראינו גם כי ניתן להביא ביכורים רק כאשר בית המקדש עומד על מכונו. לכל אלו נוסיף עתה גם את ממד הזמן.

ממד הזמן שבמצוות הביכורים הוא היוצר למעשה את הקשר בין המצווה לחג השבועות. וכך אומרת המשנה: "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת. אנשי הר צבועים הביאו ביכוריהן קודם לעצרת ולא קיבלו מהן, מפני הכתוב שבתורה 'וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה'" (משנה א', ג). יש גם זמן בשנה שאחריו אין מביאים עוד ביכורים: "מן החג (סוכות) ועד החנוכה מביא ואינו קורא, רבי יהודה בן בתירה אומר: מביא וקורא" (שם א', ו). כמו כן, ובדומה לשאר המצוות החקלאיות, לא ניתן להשתמש בביכורי שנה אחת כדי לפטור פירות של שנה אחרת ממצוות הביכורים: "אין מביאין בכורים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש" (ירושלמי א', ו). הכוונה היא שלא ניתן להביא פירות שחנטו לפני ט"ו בשבט ולפטור בכך פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט.

קשר הדוק נוסף שדורשת מצוות הביכורים הוא הקשר בין האדם לעמו. על הפרק ניצבים הפעם הגרים (הקשורים אף הם לחג השבועות, חג הביכורים, דרך מגילת רות הנקראת בו). אומרת המשנה: "הגר מביא ואינו קורא [מכיוון] שאין [הוא] יכול לומר 'אשר נשבע ה' לאבתינו לתת לנו'"³³ כלומר, אף שהגר הינו חלק בלתי נפרד מעם ישראל, ויהודי לכל דבר ועניין, גם כאן

33. שם א', ד. וראו שם בהמשך המשנה: "ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא". יש לשאול מדוע מכנה המשנה אדם שאימו יהודייה בשם 'גר', כאשר לכאורה הינו יהודי לכל דבר. ויש לומר שהוסיפה זאת המשנה כדי לומר שגם מי שאין אביו מישראל יכול לומר את מקרא הביכורים, שכן הוא יהודי לכל דבר ועניין.

מפתיעה מצוות הביכורים כאשר היא מחייבת סוג מוחלט יותר של שייכות לעם ישראל כדי לקיימה במלואה (מדובר רק במקרא הביכורים, שכן אין מחלוקת כי את הביכורים עצמם מביא הגר כמו כל יהודי). התלמוד שואל כיצד ייתכן הדבר, שהרי הגר מוזכר בפירוש בפרשת ביכורים ("אַתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ"³⁴), ומתוך רבי שמואל בר רב יצחק ששם מדובר "בבני קיני חותן משה" (ירושלמי א', ד). גם כאן נוקט רבי יהודה בגישה המרחיבה ואומר שגרים נחשבים אף הם בניו של אברהם אבינו, ולכן יכולים לקרוא את מקרא הביכורים: "גר עצמו מביא וקורא, מה טעם? כי אב המון גוים נתתיך". לשעבר היית אב לארם ועכשיו מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים"³⁵. אלא שכאן מפתיע התלמוד, ופוסק דעת רבי יהודה ועוד נגד משנה מפורשת.³⁶

המשנה מעלה כאן דרישה להיבט נוסף של שייכות מוחלטת, הפעם מבחינת הייחוס המשפחתי לעם ישראל. אך דווקא במקרה זה בוחר התלמוד באפשרות המרחיבה ופוסק על הכללתם של הגרים במצווה. ייתכן שיש בבחירה זו רמז לעיקרון חשוב בבניית מוסדות ההלכתיים על פי חז"ל. חכמינו הכירו בכך שלא ניתן להשוות בין 'אפליה' בין ארצות שונות או בין מיני עצים שונים (מהם אפשר או אי אפשר להביא ביכורים) ובין אפליה בין בני אדם שונים החוסים תחת אותה מסגרת לאומית-מוסדית-חוקית, ולכן גם לא ניתן גם להצדיק את סוג האפליה

34. דברים כ"ג, יא.

35. שם. הפסוק מצוטט מבראשית י"ז, ה.

36. על פי דברי רבי יהושע בן לוי שם והמעשה של רבי אבהו. יש לציין שבפסיקת ההלכה המאוחרת יותר, ובפרט אצל הרמב"ם, לא תמיד נפסקה הלכה כחכמים, והעניינים סבוכים יותר. אך אין מטרתו במאמר זה לפרוט את הלכות ביכורים הלכה למעשה, אלא לעמוד על רעיונות היסוד בדבר הקניין הפרטי כפי שהם משתקפים בדברי חז"ל במסכת ביכורים. לכן, לא בכל המקומות הבאתי את פסקי הרמב"ם הרלוונטיים, ואין כאן המקום להאריך בדבר.

השני על בסיס הראשון. ייתכן ללמוד מכך שהתייחסות שונה לחלקים שונים בעולם הטבע, מסיבות כאלו או אחרות, איננה מערערת את מערכת הקניין, ולמעשה אפילו מחזקת אותה כפי שראינו. לעומת זאת אפליה בין אנשים רק בשל מוצאם דווקא מערערת את עצם תקפותם של המוסדות החברתיים האחראים לשימור היסודות המכלילים של החברה – מוסדות שקיומם הוא תנאי הכרחי לשגשוגה.

סיכום

הבעלות העמוקה הדרושה לקיום מצוות הביכורים מעידה כי משמעותן של המצוות התלויות בארץ אינה הפקרת נכסים או ערבוב בעלויות בין בני האדם. נהפוך הוא, מתוך המנדט שניתן לאדם להשתמש בבריאה על ידי הבורא עצמו, מקבלת הבעלות של כל אחד ואחת מאיתנו תוקף אמיתי למשך תקופת חיינו. בכך נוצר היסוד לכלכלה המבוססת על קניין פרטי ועל עסקאות חופשיות בין אנשים חופשיים, בני חורין. עם זאת, חז"ל מדגישים שבמקביל עלינו לשמר את החיבור למה שמעבר לנו. עלינו לשים את תמצית הדברים שבבעלותנו בטנא, ולהעלותם בקדושה, תוך הכרזה על ויתורנו עליהם בכל פעם מחדש, אחת לשנה, בתקופה הנפתחת בחג השבועות.

הדינמיקה המורכבת הזו, שבין בעלות לבין ויתור, אינה קוריוז חד פעמי המופיע רק במצוות הביכורים. אומנם מאמר זה התמקד במצווה זו, אך הרעיון היסודי שניסיתי לחשוף מופיע גם במקומות אחרים ומעיד על תפיסה עקבית ורחבה יותר של חז"ל לגבי קניין פרטי. לדוגמה, דינמיקת הבעלות-ויתור הזו הינה גם אחד מיסודות השמיטה, המצווה המאתגרת לכאורה באופן הישיר ביותר את תפיסת הקניין הפרטי. גם כאן הויתור אינו

דבר העומד בפני עצמו. מטרתו לשרת מסר עמוק יותר שאמור ללוות את האדם כל ימי חייו, והוא אפסות וקוצר חיינו המאירים באור מגוחך משהו את צבירת הרכוש שלנו. לצד הקמת ושימור המנגנונים המאפשרים את הקניין הפרטי והחירות האישית, ומתוך כך את גשוגה של החברה ושל הפרט, מצוות הביכורים והשמיטה מבקשות לטעת בנו את המודעות לכך שחיינו אינם אלא כצל עובר על פני האדמה. אף שנטיית הלב הטבעית שלנו הינה לעסוק ברכוש שלנו (שבמקרים רבים יאריך ימים הרבה אחרינו, בפרט הפסולת הבלתי ניתנת למחזור שאנו מייצרים במהלך ימי חיינו), עלינו להכיר בזמניותנו דווקא מתוך עומק הבעלות על רכושנו הפרטי. הדרך לעשות זאת הריהי ויתור – או שמא בעלות מתוך ויתור.

למדתי פעם, מהרב מנחם פרומן זצ"ל, שתנועת המלקחיים הזו של הבעלות ושל הוויתור היא הדבר המשחרר ביותר. היה זה בזמן שסייעתי לו לכתוב מאמר על יהדות וכלכלה.³⁷ שיחתנו התגלגלה לה לעצה המופיעה בספר 'מדריך הטרמפיסט לגלקסיה', שם נכתב שכדי ללמוד לעוף כל מה שנדרש הוא לקפוץ על הקרקע... ולפספס אותה. לאורך עלילת הספר הגיבור, ארתור דנט, מנסה זאת שוב ושוב, אך בכל פעם הדבר מסתיים בחבטה על הקרקע. אלא שפעם אחת, כשהוא מפספס את הקרקע בהיסח הדעת, הוא מתחיל לעוף. הרב פרומן הקביל זאת למתח שבהקרבת השעיר לעזאזל דווקא ברגע הקדוש ביותר בשנה (כניסת הכוהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים). או למתח שבין שאיפה לקדושה שמעבר לעולם הזה ובין עשיית צדקה ומשפט בתוך גדרי העולם הזה – הדינמיקה הזו

37. מנחם פרומן, "לשם ייחוד", בתוך אימטר ברנר ואהרן אריאל לביא (עורכים), על הכלכלה ועל המחיה: יהדות, חברה וכלכלה, ירושלים: ראובן מס, 2008, עמ' 355-

נמצאת לאורך ולרוחב המחשבה היהודית. יש במבנה דו-קוטבי זה אחיזה בהווה מחד גיסא, אחיזה ביש ובקיים באופן שמאפשר לחברה לצמוח ולשגשג, ומאידך גיסא יש בו ניסיון לייצר אחיזה כלשהי בנצח דווקא על ידי הוויתור על ההווה.

במאמר זה אני מציע, בזהירות המתבקשת, לראות את מצוות הביכורים ככזו המזמנת עבורנו דבר דומה: קפיצה אל הבעלות הפרטית במובן הדקדקני ביותר, הן בממד האדם, הן בממד הלאום, הן במרחב והן בזמן – ועם זאת דווקא שם 'לפספס' אותה בעלות עצמה על ידי הפרשת הביכורים והוויתור על אותה בעלות הראשונית. לפספס אותה – וללמוד לעוף.