

## צדק חברתי לאורו של דין היוכל

עקרון ההזדמנות החוזרת

לו הייתי מלך, מחדש הייתי את פני ממלכתי  
על פי תורת היוכל  
(זאב ד'בוטניסקי)<sup>1</sup>

### א. הקדמה

על טיבה של התנועה הציונית, על ייעודיה ועל תפקידיה, נחלקו הוגי הציונות ומנהיגיה כבר מראשית דרכה. רבים סברו כי על התנועה הציונית (ולמים מדינת ישראל) להוות לא רק מקלט בטוח בעבור העם היהודי אלא אף במה ראויה להגשמת חברת צדק, חברה אשר תשמש מופת לעם היהודי בפרט ולאנושות בכלל. בקבוצה זו אפשר למנות אישים כמו נחמן סירקין, זאב ד'בוטניסקי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אהרון דוד גורדון ואחרים, אשר חרף מרחקי הדעות הגדולים והעמוקים ביניהם חלקו במשותף את נקודת המוצא הגורסת כי בכוחה של התנועה הציונית ומתפקידה להקים בארץ ישראל חברת מופת. למותר לציין כי בכל זאת חלוקים היו איש על רעהו על טיבו של המופת הראוי לחברה היהודית. לא הרי חזון המופת הסוציאליסטי כהרי חזון המופת הליברלי, ואין דומה חזון דת העבודה הגורדוניאני לחזון תחיית הקודש מבית-מדרשו של הראי"ה קוק.

קודם שהשיבו אישים אלה על שאלת טיבה של חברת המופת היהודית הראויה, היה עליהם לקבוע את מקורות השראתה. דומה כי שאלה מקדמית זו – שאלת מקורות ההשראה – היא שהיוותה מבחינה מושגית את ראשיתו של הפולמוס על אודות טיבו של חזון הייעוד הציוני. היו שפנו אל מקורות התרבות האירופאיים המודרניים שם קיוו למצוא את קוד ההתנהגות לחברת המופת אשר תוגשם בארץ ישראל. בהקשר זה סברו רבים כי תכונת הבראשיתיות המאפיינת את היישוב החדש

\* מאמר זה זכה בפרס השני בתחרות המאמרים בנושא "אתיקה, יהדות ומדינה" מיסודם של בית מורשה בירושלים ושל קרן מרתה וארנסט שוורץ, שהתקיימה בשנת תשס"א.

1 ד'בוטניסקי, 'רעיון היוכל', **אומה וחברה**, ירושלים תש"י, (להלן, 'ד'בוטניסקי, רעיון היוכל'), עמ' 177.

בארץ תקל על הקמת חברת מופת, כאשר לא יהיו בה משקעי העוללות החברתיות האירופאיות, וכך תיסלל הדרך להגשמת האידאלים החברתיים הכלכליים שהציבו הוגים אירופאיים משמאל ומימין. והיו שפנו אל מקורות היהדות, שם ניסו למצוא את היתד ואת הפינה לעיצוב אופייה של חברת המופת היהודית שתקום. החתירה להשכנת צדק היא מן הערכים המרכזיים המרחפים בחלל עולמו של המקרא; כך הלוא מתאר הקדוש ברוך הוא את אברהם, אבי האומה: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחרי ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"<sup>2</sup>. אם אכן השגת צדק חברתי עומדת בראש מעייניה של התורה, טענו בעלי גישה זו, הרי שמן הדין להבנות את היישוב החדש על אדנים יהודיים אלה. וכמובן, היו גם שניסו במודע למזג ולהרכיב בדרכים שונות מקורות יהודיים ומקורות אירופאיים וליצור מתוכם מזיגה המבטאת את פסגת השאיפה האנושית לכינונה של חברת מופת.

עומדים אנו, כיום, בצומת דרכים שבו אפשר לפנות אל הדרך האחת ולשאוב ממקורות המורשת היהודית אוצרות עשירים על אודות כינונה של חברת המופת, ואפשר גם לפנות אל הדרך האחרת, ולמצוא אוצרות חלופיים במקורות התרבות החוץ-יהודיים. במאמר זה ברצוני לדון באחת מפרשיותיה של התורה, העוסקת באופן מובהק בגיבושה של חברת מופת, פרשה שהיא מקור בלתי נדלה לעיונים ולהגיגים על אודות השפעתה האפשרית על חברת הצדק היהודית שעוד תקום; הלוא זוהי פרשת דין החזרת הקרקעות ביובל המופיעה בספר ויקרא.

עיון בפרשת דין היובל יכול שיערך (ואכן נערך) כעיון בהשפעותיו הפרקטיות האפשריות של דין זה על מערכות הכלכלה והחברה המודרניות. אך דומה כי קודם לשרטוט קווי ההשפעה האפשריים של דין היובל על החברה המודרנית, טוב נעשה אם נעיין קודם במישור התאורטי של דין זה ובתשתיתו המופשטת, תוך ניסיון להבינו בכלים פילוסופיים בני תקופתנו. הנהרת עיקרי דין היובל בתבניות המחשבה המדינית המודרנית עשויה להתגלות כפורייה וכחשובה הן כשלעצמה והן כפתח לדיון על רלוונטיות דין היובל ודומיו לחברה בת זמננו. חיבור זה יעסוק אפוא בניסיון לנסח במישור התאורטי את עקרון הצדק החלוקתי האצור בפרשיית היובל שבפרשת 'בהר'.

בשלב זה חשוב לציין כי הואיל והעיון בדין היובל יהיה פילוסופי-תאורטי אתיר לעצמי שלא להיזקק להיבטים היסטוריים שונים העשויים להיקשר בסוגיה זו. מטרתו היא דיון בהשתמעויותו העקרוניות של ציווי דין היובל, ולא בשאלת הגשמתו לאורכה של ההיסטוריה היהודית. כמו כן נעיין בפרשיית היובל כפי שמציג ספר ויקרא, זאת בלא להזדקק לשאלות של ריבוד היסטורי-טקסטואלי של פסוקים אלה.

2 בראשית יח, יט. על השתמעויות של מושג הצדק המקראי כצדק חברתי (בין שאר השתמעויותיו השונות) ראה, מ' ויינפלד, **משפט וצדקה בישראל ובעמים**, ירושלים תשמ"ה, (להלן, ויינפלד) פרק א'; י' בזק, 'למשמעות הצמר "משפט וצדקה" במקרא, בית מקרא, לב (קט) (תשמ"ז), עמ' 135 ואילך.

כיוון שאין אני הראשון השולח ידו בעיון זה, בחרתי לבנות את מהלך דבריי סביב פרשנותו של זאב ז'בוטינסקי למצוות היובל. רעיון היובל היה בעבור ז'בוטינסקי מקור השראה לגיבוש עקרונות מקוריים של תאוריה יהודית של צדק חברתי, ויש בדבריו, לעניות דעתי, כדי להוות מושא לדיון ולעיון, בין שהם מביאים לידי הזדהות ובין שלא. בחיבור זה אפרוש, אם כן, את עיקרי דבריו של ז'בוטינסקי בסוגיה זו, ואבחן את משמעותם לאור פרמטרים פילוסופיים שמתחום ההגות המדינית העוסקת בתאוריות של צדק חברתי חלוקתי. בחינת פרשנותו של ז'בוטינסקי לאור פרמטרים אלה תסייע להבהיר את היסודות שעליהם נשענת תאוריה חברתית זו, לחשוף את הליקויים העלולים להימצא בה, ולהציע תיקונים וחלופות שייתכן שיש בהם כדי לשפרה ולהשביחה. דומני כי בדרך מתודית זו יש כדי לתרום, ולו במקצת, למסע הירידה לפשרה של חברת המופת היהודית.

## ב. מחשבת ישראל ושאלת הצדק החלוקתי

שאלת חלוקת העושר מטרידה את המחשבה האנושית משחר ימיה, מן הפוליטיאה האפלטונית והאתיקה האריסטוטלית ועד לתאוריות הצדק החברתי שגובשו ופותחו בשתי המאות האחרונות. גם העובר בין חלקי השונים של המקרא אינו יכול שלא להתרשם כי כינונה של מסגרת פוליטית, המשכינה צדק בין חבריה, היא בין מושאי בקשתו המרכזיים ביותר של המחוקק המקראי: עם זאת, דומה כי הפילוסופיה היהודית, שהתהוותה למן ימי סוף הבית השני ועד לסופם של ימי הביניים, הותירה בקרן זווית את מלאכת גיבוש העקרונות הפילוסופיים של הצדק החלוקתי הרצוי, ומיעטה לעסוק בהם. הפילוסופיה היהודית לא העמידה על סדר יומה באופן ישיר, ברור ומוצהר את שאלת הגדרת הנוסחה לחלוקה צודקת של העושר בחברה היהודית. אמנם הוגי ישראל עסקו בנושא זה בדרך של פרשנויות מקומיות וקצרות למובאות מקראיות וחז"ליות שונות, אך הם לא ייחדו לו מקום עיון עצמאי כדוגמת סוגיות מחשבתיות קלאסיות אחרות.

אדישות יחסית זו כלפי הנושא נעוצה, מסתבר, בהיעדר קיומה של מסגרת מדינית יהודית עצמאית בתקופות התפתחותה של מחשבת ישראל הקלאסית. צדק חלוקתי הוא, אמנם, סוגיה העומדת בחלל עולמה של כל קבוצה חברתית באשר היא, ואין היא מאפיינת אך ורק חברה המקיימת מבנה מדיני: קהילה עשויה אף היא להיתקל השכם והערב בשאלות מובהקות של צדק חלוקתי (חלוקת כספי הקהילה, חלוקת נטל מסי הקהילה, הקצאת משאבים למוסדות חינוך וכדו'), ואפילו במסגרת התא המשפחתי נזקקים לא אחת לשאלות בנוגע לחלוקה צודקת של הטובין בין בני המשפחה. עם זאת, דומה כי היעדר קיומה של מסגרת מדינית יהודית מובהקת בתקופת הגלות הביאה לדחיקת שאלות

3 ויינפלד (עמ' 8-3, וכן עמ' 104) עמד על תכונות שונות המבחינות באופן מהותי את תפיסת הצדק החברתי המקראית מן התפיסות המקבילות בנות העת העתיקה. בין תכונות אלה מונה ויינפלד את הוצאת מעשי הצדק החברתי מתחום רצונו של השליט והעברתם לתחום הקבוע בחוק; ייחוד זמנים קבועים וסדירים להפעלת מעשי הצדק החברתי; הטלת האחריות להגשמת הצדק החברתי על כתפי האזרחים ועוד.

אלה מן העיון הפילוסופי השיטתי והכולל של יצירות המחשבה היהודית. אמנם אנו מוצאים דיונים שונים בשאלות אלה במסגרת ספרות השו"ת ובספרות המתעדת את תקנות הקהילות, אך דבר זה נעשה לא בדרך של עיון פילוסופי שיטתי וממזה, אלא בדרך של היוזקות ארעית לשאלות אלה, הנגזרות אחר אתגרים מקומיים שונים שמציבה מציאות החיים המזדמנת.

עם צעדיה הראשונים של התנועה הציונית שבה ועלתה במלוא עוצמתה שאלת טיבה של השקפת היהדות על אודות כינונו של הצדק החברתי הראוי לחברה המדינית היהודית המתחדשת בארץ ישראל. הוגי יהדות העת החדשה לא יכלו להתעלם משאלות שונות שמתחום תאוריות הצדק החברתי: מהו המפתח ההוגן לחלוקה הראשונית של הטובין השונים המצויים בארץ ישראל? כיצד יש לשמר את מידתה של החלוקה הצודקת לאורך ימים ושנים? מהו העיקרון הראוי להנחות את מדיניות הרווחה והמיסוי ביישוב החדש? מהי מערכת היחסים שראוי שתשרור בין ערך השוויון בחברה היהודית ובין הבטחת חירות חבריה? כאמור לעיל, קבוצה לא מבוטלת של אישים בתנועה הציונית שאפו לגבש מענה מקורי לשאלות האלה תוך עיון מעמיק במקורות היהדות לדורותיהם.

יש להודות כי רבים מן העוסקים בשאלות אלה ובשאלות דומות אחרות מצאו במקרא ובמקורות חז"ל סימוכין לרציונלים העומדים בבסיס תאוריות אירופאיות מודרניות שונות. הרי שראו במקרא מקור לרעיון הקומונה,<sup>4</sup> והיו שראו בו מקור לחתירה להגנת זכות הקניין הפרטי.<sup>5</sup> דומה כי אלה כמו אלה אפשר שלקו שלא במועד בפגם של הטיה פרשנית, המזהה בלא ביסוס את הרציונליזם המקראיים עם אידאולוגיות שנוצרו באקלים תרבותי, הרחוק מן האקלים המקראי מרחק מזרח ממערב בכל פרמטר שהוא – כרונולוגי, גאוגרפי, אתני, פילוסופי וכמובן, תאולוגי.

4 למשל, "...אין כל צורך – לפי כל האמור – שיהיה כתוב ומפורש בתורה שהיא בעד רכוש קיבוצי ולא פרטי. זה נובע מיסוד הצדק והישר שבתורה, שהוא בניין אב לכל התורה כולה..." (ש"ו שרגא, **חזון והגשמה**, ירושלים תשט"ז, עמ' קצד).

5 ראה למשל את התפלמסותו של הרב עמיאל עם תפיסת השמאל החברתי-הכלכלי: "מביאים ראיה מדין היובל והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי כל הארץ". אבל באמת משם הלוא ראיה להפך, שהתורה מבינה את הבעלות בתור מושג נצחי והחלטי, בלתי ניתן להשתנות רק לזמן. הנקודה העיקרית שבמושג היובל היא 'בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו', ובעל האחוז נשאר בעל לעולם ושום מכירה שבעולם איננה יכולה להפקיע את בעלותו..." (הרב מ"א עמיאל, **הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו**, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 96–95).

אין מנוס אפוא מניסיון לאתר את עקרונותיה הייחודיים של תורת הצדק החברתי שבמקרא, תוך עמידה על מאפייניה הייחודיים שאינם מטשטשים את זהותה העצמית; "את התורה עלינו לקרוא בשפתה".<sup>6</sup> זאב ז'בוטינסקי ניסה את ידו בדרך פרשנית זו.<sup>7</sup>

### ג. ז'בוטינסקי, ה'מוניזם', והשאלה החברתית

קודם שנפרוש את עיקרי פרשנותו של ז'בוטינסקי לרעיון היובל שומה עלינו לסקור מעט מזעיר מעיקרי תפיסתו החברתית-הכלכלית. מן המפורסמות היא תפיסתו הציונית המוניסטית של זאב ז'בוטינסקי (ובלשונו, 'חד-נס'). לדירו, על סדר היום הציוני ראוי להציב שאלה אחת ויחידה – כינון מסגרת מדינית יהודית עצמאית, המושתתת על יצירת רוב יהודי בארץ ישראל; לדעת ז'בוטינסקי, אין הציונות צריכה להידרש לשאלת אופייה החברתית-הכלכלי של המסגרת המדינית שתצמח מתוך העשייה הציונית, שכן הקצאת משאבים לפתרון הבעיות החברתיות-הכלכליות תפגע בהכרח בריכוז המאמץ להקמת המדינה היהודית העצמאית.<sup>8</sup> וכך כתב ז'בוטינסקי לבן-גוריון: "בטוחני כי יש טיפוס של ציוני שלא איכפת לו הצבע הסוציאלי של 'המדינה': אני כזה. לו נוכחתי שאין דרך ל'מדינה' אלא סוציאליזם, או אפילו שזה רק יחיש את יצירת המדינה בדור אחד – הנני מוכן ומזומן. עוד יותר: מדינת אדוקים שבה יכריחוני לאכול 'גפילטע פיש' משחר עד שחר (אבל אין דרך אחרת) – מסכים. עוד יותר גרוע: מדינה יידישאית, שבשבילי זה סוף כל הקסם שבדבר: אם אין דרך אחרת – מסכים. ואשאר צוואה לבניי שיעשו מהפכה; אך על המעטפה אכתוב: 'לפתוח 5 שנים אחרי חנוכת המדינה העברית' – בדקתי נפשי כמה פעמים לראות אם באמת אלו הן הרגשותיי, ובטוחני שכן".<sup>9</sup> רעיון המוניזם עורר כלפי ז'בוטינסקי רגשות התנגדות עזים מצד קבוצות שונות ביישוב, והוא הואשם לא אחת בהיעדר משנה חברתית סדורה ובאדישות כלפי עוולות כלכליות-חברתיות.

למעשה, האשמה זו הייתה בלתי מוצדקת ובטעות יסודה. ז'בוטינסקי הוטרד בהחלט מן הקונפליקטים הקיימים בסוגיית הצדק החברתי, והוא אכן חתר לגבש משנה סדורה בתחום זה. רעיון החד-נס ה'ז'בוטינסקאי היה הכרעה טקטית, אך לא אסטרטגית, ההולמת את תקופת המעבר, טרם כינונה של המדינה היהודית. ז'בוטינסקי סבר כי השקעת משאבים ואנרגיות בארגון המסגרות החברתיות היהודיות בארץ ישראל יבוא בהכרח על חשבון המאבק לעצמאות המדינית. עם זאת,

6 הרש"ר הירש, **אגרות צפון**, איגרת א.

7 ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 171; 'פרקים בפילוסופיה הסוציאליזם של התנ"ך', לעיל, הערה, עמ' 181 (להלן, ז'בוטינסקי, **פרקים**).

8 ראה, למשל, ז'בוטינסקי, 'ציון וקומוניזם', **בדרך למדינה** (כתבי ז'בוטינסקי), ירושלים תשי"ג, עמ' 61.

9 מכתב מתאריך 2.5.35; על-פי ר' בילסקי בן-חור, **כל יחיד הוא מלך: המחשבה החברתית והמדינית של זאב ז'בוטינסקי**, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 316–315 (להלן, בילסקי).

הוא אכן רקם תוכנית חברתית סדורה, שאותה ייעד לשלב שלאחר כינונה של המדינה וביסוסה.<sup>10</sup> זאת ועוד, ז'בוטינסקי ראה בהגשמתה של תורת צדק חברתי במדינה היהודית גורם מכריע בקידומו של הצדק החברתי באנושות כולה, "ואולי – מי יודע – אולי דווקא תחיית המדינה העברית, 'מעבדה סוציאלית' לאותו הגזע שרעיון התיקון הסוציאלי הוא פרי גאונו – אולי היא היא שתכריע את הכף, היא שתראה לעולם, לאחר שתתבסס, את המופת האמיתי למשטר החברה המיוסד על הצדק, משטר בלא אביונות ועוני".<sup>11</sup>

רעיונותיו החברתיים-הכלכליים של ז'בוטינסקי גובשו תוך התגוששות עם ההגות הסוציאליסטית בת-זמנו.<sup>12</sup> ז'בוטינסקי, שבבחרו נהג אחר הרעיונות המרכסיסטים, הפנים חלק מן התובנות הבסיסיות של הגות זו, והם נותרו עמו גם כאשר הפנה עורף לסוציאליזם וגיבש אלטרנטיבה רעיונית אחרת בעבור החברה היהודית. בין עיקרי הרעיונות המרכסיסטים שנותרו באמתחתו של ז'בוטינסקי עמד הקשר הפונקציונלי שבין אמצעי הייצור ובין מבנה החברה ואמונותיה.<sup>14</sup> עם זאת, ז'בוטינסקי לא העניק בלעדיות לרכיב המטריאליסטי בעיצוב פניה של החברה האנושית, וכמו כן לא החזיק בגישה היסטורית דטרמיניסטית.<sup>15</sup> את עיקרי תפיסתו החברתית-הכלכלית ינק משני מקורות תרבותיים עיקריים. האחד, המסורת הליברלית האירופאית,<sup>16</sup> שהביאה להתנגדותו לבטא את הערכים הסוציאליים שבהגותו ברפואי הפעולה של הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי.<sup>17</sup> המקור השני היה התנ"ך ומורשת התרבות היהודית. כנגד הטענה הרווחת כי התנ"ך אוצר בתוכו את מקורות הסוציאליזם, סבר ז'בוטינסקי כי אמנם יש בתנ"ך מחאה סוציאלית עמוקה, אך הפתרון הסוציאלי שהתנ"ך מביא רחוק מן המבנה הסוציאליסטי-המרכסיסטי מרחק שמים וארץ.<sup>18</sup>

לגבי טיב זיקתו של ז'בוטינסקי לשני מקורות הראה אלה קיימות גישות שונות. יש שראו בתנ"ך

- 10 ראה בילסקי, עמ' 252; י' שביט, **מרוכ למדינה**, תל-אביב 1983, עמ' 290–289, (להלן, שביט).
- 11 ז'בוטינסקי, 'מעמד', **אומה וחברה**, ירושלים תש"י, עמ' 244. ראה גם י' נדבה, 'משנתו החברתית של ז'בוטינסקי', **האומה**, יח (61–62) (תש"ס–תשמ"א), עמ' 386, 388 (להלן, נדבה); בילסקי, עמ' 98.
- 12 ז'בוטינסקי מבחין בין 'גישה סוציאלית' ל'גישה סוציאליסטית'. בגישה הסוציאלית יש מוטיבים חברתיים, ובגישה הסוציאליסטית מנסים להגשים אותם באמצעות דפוסי הפעולה שגובשו בבית-מדרשו של מרכס (ראה, ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 173). השימוש שאעשה במונחים אלה מכאן ואילך יהיה לאור אבחנה זו.
- 13 ראה בילסקי, עמ' 78 ואילך; שביט, עמ' 291.
- 14 "גם בלי להיות מרכסיסט, יכול אדם לקבל עקרון מרכסיסטי, לאמור, הגורם העיקרי בכל החזיונות ההיסטוריים, הרי זה מצבם של אמצעי הייצור" (ז'בוטינסקי, 'הרצאה על ההיסטוריה הישראלית', **אומה וחברה**, ירושלים תש"י, עמ' 161).
- 15 ראה, א' שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה העשרים**, תל-אביב תש"ן, עמ' 203, (להלן, שביד); בילסקי, עמ' 81.
- 16 לסקירה רחבה ראה, שביט, עמ' 152 ואילך.
- 17 ראה שביד, עמ' 207.
- 18 ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 173.

את מקור השראתו העיקרי של ז'בוטינסקי.<sup>19</sup> יש שראו את מקורות השראתו העיקריים במסורות הליברליזם האירופאי, תוך ניסיון לעגן תובנות אלה בתנ"ך עצמו.<sup>20</sup> יש, כמובן, שראו בכך מזיגה של "הרעיון הליברלי (כלכלה חופשית ומדינת רווחה) של הדמוקרטיה המערבית המודרנית עם רעיונות השאובים מן התנ"ך, ואלה האחרונים, ובעיקר רעיון היובל, מוסיפים למשנה הליברלית המערבית נופך של חזון חברתי".<sup>21</sup> שאלת זיקתו של ז'בוטינסקי למקורות התנ"ך – אם כמקור השראה עיקרי, אם כמקור השראה משני – היא, כפי שנראה בהמשך הדיון, חשובה ביותר להבנת עיקרי תפיסתו של ז'בוטינסקי את יסודות דין היובל.

תפיסתו הליברלית של ז'בוטינסקי השתקפה בראייתו את היחיד, האינדיבידואל, כנקודת מוצא לשיח ההגות החברתית, וכפריזמה אשר דרכה יש לראות את המבנה החברתי כולו.<sup>22</sup> "בראשית ברא אלוהים את היחיד, כל יחיד הוא מלך השווה לרעהו – והרע' מלך' גם הוא, טוב שיחטא היחיד כלפי הציבור משתחטא החברה ליחיד; לשם טובתם של היחידים נוצרה חברה, לא להפך..."<sup>23</sup> המבנה הפוליטי המתגבש לאור השקפה זו דומה במהותו לרעיון האמנה החברתית,<sup>24</sup> אשר היקף מעורבותו בחיי הפרט חותר למינימום ההכרחי, ואותו מכנה ז'בוטינסקי כ"מדינה מינימלית, או, אפשר, בניסוח חריף יותר – אנרכיה מתונה, או על כל פנים 'אֶקְרִיטִיָּה'".<sup>25</sup> מספר המלכים השליטים בחברה זוהה, לדעת ז'בוטינסקי, למספר החברים בה. תפיסה זו מביאה את ז'בוטינסקי לראות בכיבוד הקניין הפרטי יתד ואבן פינה למשטר החברתי כולו.<sup>26</sup>

נגזרת נוספת של תפיסתו הליברלית של ז'בוטינסקי היא ראייתו את המעמד הבורגני כמעמד בעל חשיבות יצרנית ממדרגה ראשונה.<sup>27</sup> העבודה היוצרת מוצאת את ביטוייה לא רק בעבודות הייצור החקלאיות והתעשייתיות, אלא גם בעבודות הייצור המסחריות והרוחניות, ומכאן, לדעתו, ראוי

- 19 ראה, י' בנארי, 'היחיד בהשקפת עולמו', **האומה**, יח (61–62) (תש"ס–תשמ"א), עמ' 393 (להלן, בנארי). ראה גם נדבה, עמ' 390.
- 20 ראה שביד, עמ' 205.
- 21 בילסקי, עמ' 117–118; ראה גם שביד, עמ' 291.
- 22 ראה נדבה, עמ' 388.
- 23 ז'בוטינסקי, 'ספור ימי', חלק א, **גולה והתבוללות** (כתבים נבחרים), תל-אביב 1936, עמ' 44.
- 24 את המבנה החברתי רואה ז'בוטינסקי כ"חוזה בין מיליארד וחצי מיליארד מלכים שווי זכויות" (ד' ז'בוטינסקי, 'מבוא לתורת המשק' (ב'), **אומה וחברה**, ירושלים תש"י, עמ' 217 [להלן, ז'בוטינסקי, **מבוא לתורת המשק**]); ראה גם בילסקי, עמ' 92 ואילך.
- 25 ז'בוטינסקי, 'מרד הזקנים', **אומה וחברה**, עמ' 230. בהקשר זה כדאי להזכיר את אמרתו הידועה של תומס ג'פרסון: "הממשלה האדיאלית היא הממשלה המינימלית", ואף את האמרה הקיצונית יותר של הנרי דיוויד תורו: "הממשלה המושלמת היא הממשלה הנעלמת" (ג' קולקה, **חירויות הפרט והמבנה החוקתי בדמוקרטיה פדרלית**, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 265).
- 26 ז'בוטינסקי, **מבוא לתורת המשק**, עמ' 219.
- 27 ראה, ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 178; שביד, עמ' 202 ואילך; שביד, עמ' 192.

להעניק במסגרת כינונה של המדינה היהודית משנה־תוקף לביצורו של המעמד הבינוני הבורגני. קביעה זו רלוונטית לדיונונו, באשר היא מהווה את אחד מן היסודות לחתירתו של ז'בוטינסקי לגיבוש תאוריית צדק חברתי שתשלב בתוכה הגנה על זכות הקניין הפרטי; לדעתו של ז'בוטינסקי "בוא יבוא מרכס חדש ויכתוב שלשה כרכים על האידאול של [של הבורגנות – ב"פ], ואפשר, לא 'הקפיטאל' יהיה שמם, אלא 'היובל'. ומן הסתם יולד האיש במוסקבה".<sup>28</sup>

#### ד. עקרונות משלימים לרעיון היובל

את גולת הכותרת של תאוריית הצדק החברתי המקראית רואה ז'בוטינסקי ברעיון היובל. אך לדעתו קיימים עקרונות מקראיים מקדמיים, אשר רק בעזרתם ניתן להשקיף נאמנה על תפיסתו החברתית הכוללת של המקרא.

כמענה ראשוני למצוקת בני השכבות החלשות מעמיד המקרא שני עקרונות הגנה בסיסיים. ז'בוטינסקי רואה את גילומם במצוות הפאה, המורה לבעל השדה להותיר מקצת מיבולו למען העניים,<sup>29</sup> ובמצוות מנוחת השבת. העיקרון החברתי המשתקף בשתי מצוות אלה, לדעת ז'בוטינסקי, הוא חובת החברה לספק לכל יחיד באשר הוא את הצרכים הדרושים לקיומו המינימלי ולשמירת צלם אנוש שבו. מצוות הפאה מביאה להקצאת כמויות מזון מינימליות הדרושות לקיומם של העניים, ומצוות השבת מביאה להקצאת שעות מנוחה מינימליות הדרושות לקיומו האנושי של העובד.<sup>30</sup> מתוך מצוות מנוחת השבת מפק ז'בוטינסקי את העיקרון הקובע כי "החברה אסורה לעזוב את הפועל השכיר לחסדו של נותן העבודה, בהרשותה להלה לכפות על העני כל דבר שביכולתו לכפות עליו... היחס בין נותני העבודה והעובדים אינו עניין פרטי, הוא 'עניינו של האל', הוא נקבע על־ידי האינסטנציה העליונה של מצפון האדם, לא רק לפי תאבוננו של הצד האחד או של הצד השני, אלא לפי ה'פאתוס' המוסרי והחומרי של החברה".<sup>31</sup> שתי מצוות אלה היוו, בעיני

28 ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 180.

29 "ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך, ולקט קצירך לא תלקט, לעני ולגר תעזוב אותם, אני ה' אלוהיכם" (ויקרא כג, כב).

30 ההרמנויטיקה מצביעה על הקשיים הניצבים מול הפרשן בגין הקסכים השונים החוצצים בינו ובין מושא הפירוש. לפנינו קושי פרשני הנובע מפער התרבותיות שבין הכתוב המקראי ובין הפרשן בן המאה העשרים. את מצוות מנוחת השבת מנמק המקרא בנימוקים שונים, שברובם המכריע אינם קשורים כלל ועיקר לסוגיית הצדק החברתי וליחסי עובד ומעביד, אלא לשאלת מערכת היחסים שבין אדם למקום. הצידוק החברתי למצוות מנוחת השבת מצוי רק בחלק מן המקראות, כגון "לא תעשה כל מלאכה... למען ינוח עבדך ואמתך כמורך" (דברים ה, יד, וראה גם שמות כג, יב). העמדת מצוות מנוחת השבת אך ורק על אדני הצידוק הסוציאלי עלולה להחמיץ את מכלול משמעותיה של מצוות מנוחת השבת, כפי שהיא משתמעת מתוך קשת רחבה של פסוקים בתורה.

31 ז'בוטינסקי, **פוקים**, עמ' 189 – 188.



ז'בוטינסקי, מקור השראה לצורך שבחיקת חוקי מיסוי סוציאליים מודרניים.<sup>32</sup> לחקיקה זו שני ראשי פעולה עיקריים: הגנה על זכויות המינימליות של העובד (שעות מנוחה, שעות חופשה וכד'), והבטחת צורכי המחיה המינימליים של חסרי הרכוש. בהקשר זה קבע ז'בוטינסקי את עקרון 'חמשת הממים', המתמצים את חמשת הצרכים הבסיסיים של האדם באשר הוא אדם, שהחברה חייבת לספקם לכל אורח ואורח: מזון, מלבוש, מעון (=דיור), מורה (=חינוך) ומחסה (=בריאות).<sup>33</sup>

חשוב לדעת כי תוצאת הפעלת שני העקרונות שצוינו לעיל, וכן הפעלת החקיקה המודרנית העשויה להיגזר מהם, אינה מביאה לצמצום הפערים החברתיים, ואף לא לפתרון מספק של מצוקת העניים וחסרי הרכוש. מעט היבול שיוענק לנזקקים במסגרת חקיקת דין הפאה, ושעות המנוחה הספורות שתובטחנה לעובדים במסגרת חקיקת מצוות מנוחת השבת, לא ישנו את מצבם הסוציו-אקונומי מעיקרו. אכן, עקרונות סוציאליים אלה לא נועדו להעשיר את בני שכבות המצוקה או למצער לביסוסם, אלא לחסוך מהם את מלוא עוצמתה של הדלות והעניות העולה להביאם עד לכדי רעב ולא־יבול צלם אנוש.

הרציונל הפילוסופי העומד בבסיס שתי מצוות אלה הוא עקרון שוויון כל בני־האדם בעצם זכותם לקיום. "לאדם יש הזכות ללחם, בגדים, גג וכו' פשוט משום שהוא אדם; השאלה אם הוא עובד אם

32 חשוב לציין כי המכניזם של המיסוי המקראי שונה באופן מהותי מן המכניזם של המיסוי במדינה המודרנית. אופי תפקודה של המדינה המודרנית מאפשר לה לגבות מסים מבעלי היכולת, ולהעבירם בצורות שונות אל מעוטי היכולת. המדינה מתפקדת כגורם מתווך, אשר תורות הצדק החברתי השונות מתוות את דרכי גביית המסים ואת עקרונות פיזורם בקרב האוכלוסייה. בעולם המקרא, לעומת זאת, המסגרת המדינית מתפקדת בצורה מצומצמת הרבה יותר, והיא מתמקדת בשמירת ביטחון האזרחים מפני סכנות הבאות מבית ומחוץ (הענקת שירותי בריאות וחינוך, למשל, אינם מתפקידה של המדינה/הממלכה בעת העתיקה). מכאן כי בשיטת המיסוי המקראי אין המדינה משמשת גורם מתווך, אלא המיסוי נעשה בדרך של העברה ישירה של טובין מבעלי הרכוש לחסרי הרכוש. מצוות המכוננות את הצדק החברתי, כגון מצוות פאה, איסור הירבית, שמיטת החובות בשביעית ועוד, מתבצעות במישור הבין-אישי ולא במישור מדינה-פרט. למותר לציין כי תוכנה זו אינה מונעת אותנו מלמודד עקרונות מיסוי מתוך פרשיות המקרא, ומהגשמתם במערכת מיסוי מודרנית, תוך שקלול השינויים המתחייבים.

33 ד' ז'בוטינסקי, 'הגאולה הסוציאלית', רשימות (כתבים), עמ' 297–295 (להלן, ד'בוטינסקי, **הגאולה הסוציאלית**). נוסף כי אמנם ז'בוטינסקי העלה על נס את מצוות השבת והפאה וראה בהן את תמצית ההגנה המקראית על שעות מנוחת העובד ועל מינימום המזון הדרוש לקיומו של העני, אך למעשה מצוות אלו הן רכיבים בתוך מערכת מצוות רחבה יותר. למצוות הפאה נוספות מצוות אחיות, כמו מצוות לקט, שכחה, פרט ועוללות (ויקרא ט, ט–י; ויקרא כג, כב; דברים כד, יט–כב). בהקשר זה יש למנות גם את חובת החזרת המשכון השייך לעני, ראה שמות כב, כה). מצוות מנוחת השבת אף היא חלק ממערכת הלכתית רחבה יותר הבאה להגן על העובד מפני רודנותו של המעביד כגון איסור הטלת עבודות פרך (ויקרא כה, מו), איסור הלנת שכר (דברים כד, יט–טו), קביעת זמן מקסימלי לעבודות (שמות כא, ב) ועוד.

לא, אין לה שייכות לכאן.<sup>34</sup> הזכות לקיום היא זכותו של כל אדם באשר הוא אדם, ומכאן נגזרת חובתה של החברה לממש זכות זו של כל אחד ואחד מחבריה על-ידי הטלת מיסוי פרוגרסיבי מינימלי.<sup>35</sup>

שני עקרונות אלה – הפאה והשבת – היו בעיני ז'בוטינסקי הבסיס לחקיקת מדינת הרווחה המודרנית, המעניקה לאזרח ביטחון קיומי מינימלי במסגרת תפקודו של משק חופשי ופתוח.<sup>36</sup> מסגרת זו היוותה מודל ראוי בעיני ז'בוטינסקי, בהיותה משלבת את כיבוד החירות וזכות הקניין הפרטי עם דאגה סוציאלית מסוימת. עם זאת, ז'בוטינסקי הכיר גם במוגבלותה של שיטה זו, בהיותה מצמצמת את תחום פעילותה אך ורק להבטחת הרווחה המינימלית של העניים והנזקקים, ובהיותה מקבעת את הפערים החברתיים בין השכבות הסוציו-אקונומיות השונות. בעקרון היובל המצוי בהשקפתו החברתית הייחודית של המקרא ראה ז'בוטינסקי את התוספת הדרושה למבנה השלם של תאוריית הצדק החברתי.<sup>37</sup>

## ה. פרשנות ז'בוטינסקי לרעיון היובל

כאמור, במרכז תפיסתו החברתית-המקראית מעמיד ז'בוטינסקי את הרעיון הגלום בדין היובל. דין היובל קובע, כידוע, כי אחת לחמישים שנה שבות כל הקרקעות שנשחרו ושהועברו מיד ליד בתהליכי קנייה ומכירה, לבעליהן המקוריים; גם העבדים משתחררים וחוזרים לביתם ולנחלתם.

וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה.

והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש, ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל

34 ז'בוטינסקי, **הגאולה הסוציאלית**, עמ' 297.

35 ראה גם בילסקי, עמ' 106.

36 יש להעיר כי ז'בוטינסקי יכול היה לשלב בתפיסתו החברתית-כלכלית עקרונות מקראיים נוספים, אך הוא התעלם מהם. בין עקרונות אלה אפשר למנות את עקרונות החלוקה הראשונית של הטובין (המוצאת את ביטחיה בחלוקת נחלות הארץ עם כניסתם של ישראל לארץ כנען (במדבר כו, נב-נו; במדבר לג, נד), ובחלוקת השלל שנפל בידי ישראל לאחר מלחמת מדן (במדבר לא). אין ספק כי עקרונות החלוקה המקראיים של נחלות הארץ עשויים היו לקבל משנה-תוקף עם שיבתם המחודשת של קהילות ישראל מארצות הגולה לארץ ישראל במסגרת התנועה הציונית. כמו כן, קיימים במקרא עקרונות נוספים להבטחת אלמנטים שונים של הצדק החברתי, שז'בוטינסקי התעלם מהם, כגון איסור לקיחת ריבית, וכן קביעת היחס הרצוי בין השתייכות מעמדית ובין עושר (ראה מעמדם הכלכלי הנחות של בני שבט הלוי – במדבר יח, ח-לב; במדבר לה, א-ח; דברים יד, כט; דברים יח, א-ה). התעלמותו של ז'בוטינסקי מהיבטים מקראיים אלה של הצדק החברתי עשויה לתמוך בגישה הסוברת כי התנ"ך היה בעבורו אמצעי לעיגון תפיסתו החברתית שגובשה לאור מקורות תרבותיים חוץ-יהודיים, אך לא מקור השראה ראשי.

37 ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 175; וראה גם בילסקי, עמ' 103.

ארצכם.

וקידשתם את שנת החמישים שנה, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו.

יובל היא שנת החמישים שנה תהיה לכם, לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזיריה.

כי יובל היא קודש תהיה לכם, מן השדה תאכלו את תבואתה.

בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו.<sup>38</sup>

כמתקן חברתי חילוני ראה ז'בוטינסקי בדין היובל עיקרון מנחה ומקור השראה, אך לא מקור נורמטיבי המחייב את הגשמתו ככתבו וכלשונו. כך גם חתר לחלק מתוך דין היובל את הרציונל הפנימי הגלום בו ולתרגמו לעיקרון מדיני מנחה (המחזוריות של חמישים השנה, למשל, לא הייתה בעיני ז'בוטינסקי מחזוריות מחייבת, והוא הציע לכונן פרמטרים חלופיים לקביעת מחזוריות הפעלת המכניזם של היובל).

על-פי פרשנותו של ז'בוטינסקי מצווה זו מכוננת את עקרון ההזדמנות החוזרת, שאותו הוא מכנה 'רקונסטרוקציה סוציאלית' ו'מחשבה ריפורמטורית'. עיקרון זה גורס כי אחת לפרק זמן מסוים נערכת חלוקה שוויונית מחודשת של מכלול הרכוש הפרטי המוחזק בידי כלל בני החברה. חלוקת הרכוש נעשית מחדש על-פי נקודת המוצא הראשונית שממנה התחיל מירוץ חיי הכלכלה והמסחר. בנקודת זמן זו מועברים טובין שונים מבעלי הרכוש לחסרי הרכוש, תוך כדי השגת תוצאה שוויונית המחקה את חלוקת הרכוש הראשונית בין בני החברה. "הסם שכנגד למשטר החופש הכלכלי הוא היובל. דומה, גרזן ענקי חולף כסופה מפרק לפרק מעל ליער אנוש וכורת כל אותן הצמרות שגבהו מן הרמה הממוצעת; בטלים החובות, אדם שנתרושש מחזירים לו את רכושו, המשוועבד נעשה בן חורין; שוב מתכונן שיווי המשקל; התחילו במשחק מראשיתו עד להפיכה החדשה".<sup>39</sup> מנקודת זמן זו והלאה, שוב פועל המשק באופן חופשי, והחירות שבה לאפייין את דפוס פעילותו של איש המסחר. שוב רשאי האדם לצבור רכוש, ושוב הוא עלול לאבד את הקניין הפרטי הרב שהצטבר תחת ידיו. פעילות זו של השוק החופשי נמשכת עד לשנת היובל הבאה, המאפסת את יחסי הבעלויות מחדש, וחוזר חלילה.<sup>40</sup>

38 ויקרא כה, ח-יג.

39 ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 176.

40 הזכרנו לעיל את הקושי ההרמנויטי שבהעמדת עקרון השבת אך ורק על הרציונל הסוציאלי. קושי דומה קיים ברדוקציה של עקרון היובל למישור החברתי-הכלכלי. שהרי ניתן לחשוף רבדים נוספים בעקרון היובל, שאינם עומדים באופן ישיר עם בעיית חלוקת העושר בחברה. כך, למשל, מכיל עקרון היובל את החתימה לשימור המבנה המשפחתי-השבטי, שעל-פיה משתייך כל אדם למשפחה מוגדרת ולשבט מסוים. לשם כך שבים האנשים מעת לעת אל נחלתם ואל שבטם, מבלי יכולת לעבור באופן מלא ומוחלט משבט לשבט ומנחלה לנחלה. צא וחשוב כי גם עסקת חילופי קרקעות שיבצעו שני בעלי רכוש אמידים, שבסופה יוצאים שניהם

בנקודה זו מובדל, לדעת ז'בוטינסקי, הרציונל העומד בבסיס דין היובל הן מן הרציונל הסוציאליסטי והן מן הרציונל הקפיטליסטי, לדעתו "...הרי זו התכנית המעולה, הממשית ביותר והנבונה ביותר, לרקונסטרוקציה חברתית, והיא רחוקה הן מן הפראות הבלתי מרוסנת שבהתחרות של הפקר, הן מאותה עבדות שכרוכה בשיטות הסוציאליסטיות כולן".<sup>41</sup> הסוציאליזם חותר להיות אלטרנטיבה לרעיון השוק החופשי, ולשם כך הוא כופה על החברה דפוסי התנהגות מלאכותיים המבוססים על עקרון השוויון.<sup>42</sup> רעיון היובל, לעומת זאת, מהווה מערכת תיקונים והשבחה המובנית על פעילות השוק החופשי.<sup>43</sup> תשתית חיי השוק מבוססת, על-פי השקפה זו, על עקרון החירות שלאורו רשאי כל אדם להפעיל את כישוריו ואת יכולותיו למען הגשמת רציותיו והעדפותיו; חופש ההתקשרות – הן בבחירת זהות המתקשרים והן בעיצוב תוכן ההתקשרות – מתגשם במלואו, למעט נקודות זמן קצובות הקבועות באופן מחזורי, שבהן חוזרים יחסי הבעלויות והחזקת הרכוש לנקודת המוצא הראשונית.

וכשם שרעיון היובל מובחן הבחנה גמורה, לדעת ז'בוטינסקי, מן הרציונל הסוציאליסטי, כך הוא מובחן גם מן הרציונל הקפיטליסטי המודרני. התפיסה הקפיטליסטית טוענת להגשמת הצדק החברתי דווקא על-ידי מסגרת השוק החופשי, באשר מנגנון השוק החופשי מעניק לכל אחד ואחד ממשתתפיו הזדמנות שווה לעסוק בחיי המסחר ולצבור רכוש והון. את עקרון שוויון ההזדמנויות ניתן לתקוף בטענה כי עיקרון זה ציני במידה לא מבוטלת וחסר ממשות אותנטית. הטענה כי כל האפשרויות הכלכליות פתוחות בפני חסר הרכוש (שהרי המדינה אינה מונעת ממנו שום מהלך כלכלי שיבחר לעשות) וכי הוא זכאי לטפס מעלה מעלה בסולם המעמדות הסוציו-אקונומי בהתאם לכישוריו ול יכולותיו, כמוה כטענה כי הנכה זכאי להיכנס לכל משרד ממשלתי אף שאין אף לא באחד מהם דרכי מעבר לאדם המוגבל בגופו. אין שוויון בין הזדמנות הניתנת לאדם בעל אמצעים, היכול לממש את ההזדמנות הניתנת לו, ובין ההזדמנות הניתנת לחסר האמצעים, שלעומת בעל האמצעים אינו יכול לממשה. שוויון ההזדמנויות, על-פי טענה זו, אינו מעניק לנזקק ולא כלום אם

נשכרים ואף לא אחד נפסד, תביא אף היא להפעלת דין היובל ולהחזרת הקרקעות לבעליהן המקוריים בשנת החמישים; בהקשר זה יאבד דין היובל את משמעותו החברתית-הכלכלית, והוא יעמוד על משמעותו מבחינת חיי המשפחה והשבט. היבט מרכזי נוסף העומד בבסיס דין היובל הנו היסוד האמוני, המדגיש את בעלותו החלקית של האדם על נכסיו לעומת בעלותו המוחלטת של הקדוש ברוך הוא על האדם ועל רכושו. יסוד זה גלום, כמובן, בהוראת התורה: "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי כל הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג). מסתבר כי גם הרובד הכלכלי-החברתי מתקיים אף הוא ברעיון היובל, וכי רעיון היובל הוא רב-פנים ורב-ממדים, אשר כל אחד ממאפייניו הרבים בא ומלמד על רעהו והם משלימים ומעשירים זה את זה.

41 ז'בוטינסקי, **פּרוֹקִים**, עמ' 188.

42 לדעת ז'בוטינסקי אין הבדל מכריע בין הקומניזם ובין המרכסיזם – בין ביטול גמור של הקניין הפרטי ובין ביטול הקניין הפרטי באמצעי הייצור בלבד – שניהם מהווים תפיסות עולם החותרות להמיר את עקרון החירות בעקרון השוויון.

43 ראה גם בילסקי, עמ' 95–94; נדבה, עמ' 391.

לא ילווה בהענקת האמצעים הדרושים למימוש שוויון הזדמנויות זה; אכן דין היובל שואף להעניק לאדם שהתרושש את האמצעים הדרושים לו למימוש ההזדמנות לשוב אל מעמדו הכלכלי-החברתי האיתן שמלפנים.

כדי להבין לאשורה את ההבחנה שמבחין ז'בוטינסקי בין דין היובל ובין השיטה הקפיטליסטית נעניין מעט בכלל העומד בבסיס הגותו הליברטריאנית של רוברט נוזיק (Robert Nozick). נוזיק הוא מן הבולטים שבהוגים הליברטריאנים שבזמננו, ובמרכז הגותו עומד הכלל הגורס כי "הנובע מתוך מצב צדק על-ידי צדק – הוא עצמו צודק".<sup>44</sup> על-פי כלל זה, אם תובטח חירותם של הצדדים המתקשרים בחוזים ובעסקאות יהיו תוצאות מהלכים כלכליים אלה צודקים, באשר הם פרי הליך צודק;<sup>45</sup> ובלשון חריפה יותר, המצב הכלכלי העגום שאדם עלול להידרדר אליו במהלך חיי המסחר החופשי הנו מצב מוצדק. מכאן, כמובן, שלילת הלגיטימציה של כפיית בעלי ההון לסייע ברכושם לאדם שנכשל בעסקיו ונפל ממעמדו הכלכלי-החברתי. רעיון היובל מנוגד ניגוד גמור להלך חשיבה זה, באשר דין היובל קובע כי גם ההתרוששות הבאה מחמת חיי שוק חופשיים אינה צודקת ויש לתקנה על-ידי העברת הקרקעות ביובל מבעל האמצעים לחסר הרכוש. דין היובל אינו מסתפק בהבטחת מידת הצדק הקיימת בהיסטוריה של הרכישות ושל העברות הבעלות, אלא הוא בוחן גם את מידת הצדק בחלוקת הטובין כפי שהיא בהווה. התפיסה הקפיטליסטית הטהורה דוגלת בכינון כללי צדק תהליכיים גרידא – 'צעדי צדק' בלשונו של נוזיק, קרי, כללי צדק המתמקדים בהבטחת חירותם של הצדדים בעת ביצוע העסקה. דין היובל, לעומת זאת, בא ומעמידנו על הצורך בכינון כללי צדק מהותיים, קרי, כללים המעמידים למבחן הצדק אף את התוצאות הכלכליות והחברתיות של שוק חופשי המתנהל ביושר.

אין ספק כי הפעלת דין היובל חורגת אל מעבר לדאגה לצורכי הקיום המינימליים של השכבות החלשות, והוא פוגע פגיעה של ממש בקניין הפרטי של בעלי הרכוש. רעיון היובל מעביר מן השכבות החזקות אל השכבות החלשות כמויות טובין נרחבות ואיכותיות – מקרקעין וכוח עבודה. לאור דין היובל אפשר להסיק כי המקרא שולל את יכולת המימוש המלאה של זכות הקניין הפרטי בשניים ממוקדי הרכוש שבעת העתיקה – הקרקעות והעבדים. דומה כי אימוצו של ז'בוטינסקי את רעיון היובל מצביע על תפנית מסוימת בהלך מחשבתו. כאמור לעיל, ז'בוטינסקי ראה את עצמו כאינדיבידואליסט, כליברל וכדוגל בשיטת 'המדינה המינימלית', השקפה שהביאה אותו לקדש את הקניין הפרטי ולחתור לכבד אותו באופן המרבי. תפיסה זו עשויה לשמור על לכידות עם הרעיונות הסוציאליים הגלומים במצוות הפאה והשבת, החותרים להעברת טובין בכמות המינימלית, הדרושה לקיומם האלמנטרי של העניים והנזקקים. אך היא אינה עולה בקנה אחד, לכאורה, עם דין

44 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974, p. 151

45 לכך יש להוסיף את התנאי כי מהלכים כלכליים אלה ייבנו על בסיס חלוקה ראשונית צודקת של הטובין בין בני החברה.

היובל, שפוגע בצורה נרחבת בזכות הקניין הפרטי. לשון אחר, אם לעיל הזכרנו את כפל מקורות ההשראה שסייעו לז'בוטינסקי לגבש את תפיסתו החברתית – המסורת הליברלית הקלאסית מכאן והתנ"ך מכאן – הרי שכעת נוכחנו לדעת כי מקורות השראה אלה אינם חופפים לגמרי זה את זה, ובתווך המצוי ביניהם עומדות נפקויות משמעותיות שונות.<sup>46</sup>

דומני כי קושי פרשני זה הביא חלק מממשיכי דרכו של ז'בוטינסקי להציג את תפיסתו החברתית באופן סלקטיבי ובלתי ממצה. היו שהדגישו את העקרונות הז'בוטינסקאים המבטיחים את מינימום הרווחה לכל אדם אך הצניעו את העיקרון הגלום ברעיון היובל – עקרון מחזוריות חלוקת הרכוש.<sup>47</sup> פרשנותם הליברלית להגות ז'בוטינסקי הביאה אותם להבלטת האלמנטים הסוציאליים המינוריים, אלמנטים העולים בקנה אחד עם תפיסת הרווחה החברתית במשנה הליברלית, על חשבון האלמנטים הסוציאליים הרדיקליים – הרקונסטרוקציה הסוציאלית – המשתקפת ברעיון היובל.<sup>48</sup>

46 קושי זה הועלה גם על-ידי בילסקי (עמ' 107). בילסקי ניסתה ליישב קושי זה באמצעות הטענה הבא: רעיון המדינה המינימלית משקף את חמנות המצב האוטופית, בה העניות לא תתקיים ולא תביא לצורך בהעברת טובין מבעלי היכולת לחסרי היכולת, ואילו המעורבות האקטיבית ביצירת מדיניות הרווחה (הגלומה ברעיון היובל) משקפת תמונת מצב מן ההווה – המאופיין כ'שעת חירום' – הרלוונטי כל עוד העניות והדלות טרם חלפו מן העולם. דומני כי דבריה לוקים בקושי כפול. ראשית, מבחינה אנליטית, שאלת הצדק החברתי צומחת מתוך התכונה המאפיינת את המין האנושי מאז היווסדו: היעדר משאבים מספיקים לכלל בני החברה. ביום (האוטופי) שתפיק החברה האנושית מן הטבע משאבים בכמות בלתי מוגבלת תרד מסדר היום בעיית הצדק החברתי, הנובעת מהכרח חלוקת המשאבים המוגבלים. מכאן כי אין לראות בעצם קיומם של המשאבים המוגבלים, ושל המצוקות הנגזרות מכך, 'זמן חירום' גרידא, אלא זהו, לראבוננו, מצבה הקבוע של החברה האנושית. שנית, מבחינה פרשנית, ז'בוטינסקי עצמו מעיד כי השקפתו החברתית אינה עתידה לבטל את הפערים החברתיים, ואין הוא רואה אותה כמועדת להביא שוויון מלא בין עשירים לעניים. אדרבה, רצונו של ז'בוטינסקי לשמר את עקרונות החירות ואת השוק החופשי מביא אותו לראות בפערים החברתיים עובדה קיימת, ושלל כמו הסוציאליזם, אין הוא חותר להעבירם מן העולם. מכאן שככל הנראה דין היובל, על-פי ז'בוטינסקי, אינו מכוון כלפי תקופת ביניים כזו או אחרת, ואין הוא מותנה בזמן או במקום כלשהם.

47 בנארי, עמ' 395; נדבה, עמ' 390–389; שביט, עמ' 296–295; קציר, 'התשוקה ליושר חברתי', בארץ ישראל, 188 (תשמ"ח), עמ' 29–28.

48 דומה כי אף ז'בוטינסקי עצמו "חטא" באי-עקביות זו; במאמרו 'הגאולה הסוציאלית' הביא ז'בוטינסקי את עקרונות הצדק החברתי הגלומים ברעיון הפאה, קרי, עקרון 'חמשת הממים', בלי שיוזכר את דין היובל או את העיקרון הנגזר ממנו, שהובא בהרחבה במאמריו החברתיים האחרים. אציין כי דווקא ה'מם השישית' – מקורות תעסוקה – שהוצעה על-ידי בנימין בגין, אכן משקפת את רציונל ההענקה האקטיבית של הזדמנות השיקום וההחלצות מן המעגל הסוציו-אקונומי הנחות, בלי להסתפק בהענקת הטובין הדרושים לקיום המינימלי גרידא (ב"ז בגין, 'זאב ז'בוטינסקי וקו העתיד', בארץ ישראל, 202 [דצמבר 1989], עמ' 11).

## ו. הערכה, ביקורת והצעה לתיקון

פרשנותו של ז'בוטינסקי לעקרון היובל ראוייה לביקורת מכמה פנים. את עקרון היובל יש לפרש, לעניות דעתי, פרשנות מתונה יותר שתהלוך את פשט המקרא, ודומני כי היא תהלוך טוב יותר אף את הרציונלים המנחים את תורת הצדק החברתי של ז'בוטינסקי עצמו. ייתכן שאפילו ז'בוטינסקי עצמו התכוון לפרשנות מתונה זו, אם כי אין לה ביטוי מפורש בדבריו. אם כנים דבריי, ואם אמת יש בפרשנות מתוקנת זו לדין היובל, הרי שיש בכך להאיר לא רק את דבריו של ז'בוטינסקי עצמו, אלא אף, ובעיקר, את כוונתה של התורה, המניחה את דין היובל כאחד מאבני היסוד לחברה המופת היהודית.

כאמור, עיקרו של דין היובל, לדעת ז'בוטינסקי, הוא בחלוקה שוויונית של כלל רכוש החברה, חלוקה הנעשית באופן מחזורי מעת לעת. עיון נוסף בפרשה המקראית של מצווה זו מביא למסקנה כי זו אינה כוונת התורה. דין היובל מורה על חלוקה מחודשת אך ורק של הקרקעות ושל כוח העבודה האנושי (קרי, שחרור עבדים); אין המקרא מחייב לחלוק את מכלול הרכוש שאנשים צברו בצורות אחרות. אמור מעתה, אמנם הקרקעות מחולקות בשווה בין כלל האוכלוסייה, אך שאר האופציות המקובלות והמוכרות בעת העתיקה לצבירת הון – צבירת כסף וזהב, אגירת מיטלטלים ומסחר בבעלי-חיים – אינן מחולקות מחדש, והן נותרות בידי בעליהן. גם לאחר הפעלת דין היובל יכול אדם להמשיך ולהחזיק בטובין ואפילו הם בכמויות גדולות ומרובות ממכמות הטובין שבהם מחזיקים אחרים, ואין דין היובל משנה בכלום יחסי רכוש בלתי שוויוניים אלה.

זאת ועוד, דומה כי חלוקת הקרקעות עצמה, המתבצעת בשנת היובל, אינה נעשית בדרך שוויונית, וזאת מכמה גורמים. חלוקת הקרקעות ביובל חותרת להיצמד לחלוקת הארץ כפי שנעשתה בכניסתם של ישראל לארץ כנען; על-פי דין היובל אדם אינו מקבל בשנת החמישים חלקת קרקע סתמית, אלא חלק מאחוזתו המשפחתית שהונחלה בימי יהושע בן-נון. תהליכים שונים העוברים על משפחות בחברה יכולים להביא לכך שבני החברה יחזיקו בחלקות מקרקעין שאינן שוות בגודלן. משפחה מרובת צאצאים תנחיל ליורשיה חלקות קרקע קטנות, ומשפחה מעוטת צאצאים תנחיל ליורשיה חלקות קרקע נרחבות.<sup>49</sup> קביעה זו תקבל משנה-תוקף במצבים שבהם לא יהיה כלל וכלל תהליך של הורשת קרקע, כגון תא משפחתי נעדר צאצאים המוריש את נחלת הקרקע לקרובי משפחה מדרגה שנייה, או קרקע שנהרסה בעקבות אסון טבע ושלירושתה לא תהיה עוד כל משמעות. לאחר כמה מחזורי ירושה לא תישמר אפוא השוויוניות בגודל חלקות הקרקע בין בני החברה, והאדם המקבל נחלת קרקע בשנת היובל עשוי לקבל נחלה גדולה או קטנה, בהתאם להיקף נחלת משפחתו ולמצב נכסיה. אם כן חלוקת הקרקעות הנעשית בשנת החמישים אינה בהכרח חלוקה שוויונית. עיין ומצא כי המקרא אינו מגדיר את גודל חלקת הקרקע על בסיס

49 בהקשר דומה ראה, למשל, פרשת בנות צלפחד (במדבר כז).

ההשוואה לחלוקת הקרקע המצויות בידי אחרים, דבר שאכן היה עשוי להביא לחלוקה שוויונית, אלא הוא עושה זאת אך ורק על בסיס הזיקה המשפחתית שבין נחלת הקרקע ובין בעליה. לשון אחר, פרשת היובל קובעת את עקרון **שיבת הנחלה לבעליה**, ולא את עקרון **החלוקה השוויונית של הקרקעות**.

לבר מן הקשיים שבפירוש דברי ז'בוטינסקי, הנובעים מאי־תאימות דבריו עם פשט המקראות, קיים קושי פילוסופי מהותי בביאורו לדין היובל. כאמור, ז'בוטינסקי רואה את תפיסתו החברתית כשילוב הדאגה להבטחת זכויות הקניין הפרטי וחירויות הפעולה הכלכלית עם הדאגה להבטחת מטרות סוציאליות שונות. כיצד, לדעת ז'בוטינסקי, מוגן עקרון החירות אם בעקבות הפעלת דין היובל נפגעת זכות הקניין הפרטי פגיעה כה קשה? על־פי הסברו הבטחת החירות מושגת על־ידי הפעלת היובל כאקט קצר וממוקד, בלי שיקנה שביתה בחיי המשק ובלי שייקבע כמכניזם הבסיסי של פעילות חיי המסחר. הסוציאליזם חותר להצבת קונסטרוקציה קבועה, המכוננת באופן מתמיד את מכלול חיי המסחר, תוך כדי ביטול מוחלט של עקרון השוק החופשי. לעומת זאת, היובל, לדעת ז'בוטינסקי, חותר להעמדת תיקונים ממוקדים ומחזוריים לעקרון השוק החופשי. הווה אומר כי בין שתי נקודות זמן של היובל רשאים בני החברה לסחור כפי רצונם, העדפותיהם, וכישוריהם, בלי שהשיטה החברתית־כלכלית תפגע בזכויות הקניין הפרטי שלהם (למעט הדברים המינימליים הניתנים במסגרת מצוות הפאה ומצוות השבת). "ומפרק לפרק נשמעת בזירה שריקת השופט: המנצחים והמנוצחים חוזרים אל המקום ששם התחילו במאבקם וניצבים בשורה אחת שכם אל שכם ומפני כך דווקא שהמאבק עתיד להמשך".<sup>50</sup> דא עקא, אין בנוסחה זו, לעניות דעתי, כדי להבטיח באופן אותנטי ומספק את חירות הפרט ואת זכויות קניינו הפרטי; עקרון החירות בפרשנותו של ז'בוטינסקי לדין היובל הנו, במידה רבה, פיקטיבי. שהרי משמעותם העמוקה של חופש ההתקשרות ושל זכות הקניין הפרטי אינה מתמצה בזכאותו של הפרט לפעול כרצונו באפיקים כלכליים שונים בטווח הזמן הקצר. עקרון החירות מותנה גם בזכותו של הפרט לשמר לאורך זמן את פרות פעילותו הכלכלית. בלעדי הזכות לשמר פרות אלה וליהנות מהם במשך זמן בלתי מוגבל אין כל משמעות לחופש ההתקשרות. לשון אחר, החירות לקנות ולמכור, לצבור רכוש ולצבור הון במשך ארבעים ותשע שנה, היא חירות פיקטיבית אם בשנת היובל מחרימה רשות השלטון את מכלול הקניין הפרטי שנצבר ומחלקת אותו באופן שווה בין כל בני החברה.

ז'בוטינסקי הסתפק אפוא בהבטחת חירותם של האזרחים לקנות ולמכור כאוות נפשם, אך אין הדבר מהווה בסיס מספיק לקיומה של זכות הקניין הפרטי, באשר דין היובל מפקיע את פרות הפעולות המסחריות ומעבירן לשכבות החלשות. אכן, החירות הכלכלית מעניקה לאדם, על־פי ז'בוטינסקי, את "ההרפתקנות כולה שבמשחק ובמאבק, הרומנטיות כולה שבזינוק וברדיפה, הקסם כולו שבחופש הקפריסה היוצרת; והעיקר, נשאר אותו דבר שהסוציאליזם נשבע לעקרו מן השורש,

50 ז'בוטינסקי, **רעיון היובל**, עמ' 176.



ושבלעדיו, אפשר, אין כדאי גם לחיות – הסיכוי הנצחי של הפיכה, היסוד הוולקאני בחיי החברה; כר פעולה, לא כר מרעה.<sup>51</sup> דומה כי ראייה רומנטית זו של ערך החירות, כמשקף את ערך 'המשחק' ו'הקפריסה', היא שהובילה את ז'בוטינסקי להסתפק בהגנה על חירות **הפעולה הכלכלית**, בלי שירגיש צורך להגן על **שימור פרוחיה** לאורך ימים ושנים.

שני קשיים אלה – אי-התאימות עם פשט המקראות ואי-הקניית המשמעות האותנטית לזכות הקניין הפרטי – מביאים אותי לנסות ולהציע תיקון לפרשנותו של ז'בוטינסקי, תיקון העשוי להלום הן את פשט המקראות והן את הרציונלים ה'בוטינסקאים' עצמם. הרציונל הבסיסי של היובל, על-פי הפרשנות המוצעת בשורות הבאות, הנו ביצוע מעת לעת ובאופן מחזורי, הליך של הענקת **משאבים ואמצעי ייצור** לכל אזרח ואזרח. היובל אינו חותר לחלוקה שוויונית מחזורית של מכלול הטובין, אלא לספק לכל אזרח את המשאבים הדרושים לשיקום מצבו הסוציו-אקונומי, שיוכל לטפס בסולם השכבות החברתיות. העובדה המצערת שאדם ירש מהוריו מעמד חברתי כלכלי נמוך או שמזלו לא שפר עליו, היא עובדה שאמנם אין החברה צריכה לתקנה מרישא ועד גמירא, אך כן מוטלת עליה החובה לתת לאדם שכזה את האפשרות לתקן זאת; הענקת אמצעי ייצור שימושיים הם שיאפשרו לאדם לעשות זאת. דין היובל אינו מחייב את בעלי הרכוש לחלוק את רכושם עם חסרי הרכוש, אך הוא מחייבם להעניק אמצעי ייצור לאלה החסרים אותם. מרציונל זה נגזרת מסקנה כפולה. ראשית, היקף הטובין המועברים ביובל כולל אך ורק משאבים ואמצעי ייצור (אך לא את שאר הצורות בהן אפשר לצבור רכוש). שנית, המפתח להעברת טובין אלה אינו מפתח 'השוויון' אלא מפתח 'ההתאמה האישית'. בשתי קביעות אלה נדון להלן.

אמצעי הייצור בעת העתיקה היו גלומים בשני משאבים עיקריים – הקרקע וכוח העבודה האנושי. צירופם של שניים אלה מאפשר את הפקת פירות הייצור; מי שמחזיק הן בקרקע והן בחירות לעבד אותה מחזיק, למעשה, במפתח לביטחון כלכלי וליציבות חברתית. אדם שהחל להידרדר בסולם הסוציו-אקונומי מאבד בתחילה את הונו ואת מיטלטליו, אך עודנו נותר עם אמצעי הייצור, בעזרתם יוכל לשקם את עצמו. המשך הידרדרותו מביאה אותו למכירת אמצעי הייצור – מכירת הקרקע ומכירת כוח עבודתו למעביד – ועמה אובדת תקוותו לשוב לחיים יצרניים ועצמאיים. דין היובל, בהתאמה, חותר להשיב לאדם את כושר הייצור, וזאת על-ידי השבת נחלת הקרקע וכוח העבודה לבעליה המקוריים. שאר הטובין המהווים את פירות הייצור (ואשר אינם אמצעי הייצור העיקריים) כגון מטבעות הכסף והזהב, המיטלטלים ובעלי-החיים, אינם מחולקים בעקבות הפעלתו של דין היובל; השגתם מותנית בניצול יעיל של האדם את אמצעי הייצור שהוענקו לו מחדש בשנת היובל.

זאת ועוד, המפתח לחלוקת הקרקעות אינו מפתח שוויוני אלא מבוסס על התאמה אישית. גודל הקרקע שמקבל הנזקק בעקבות אקט היובל אינו שווה בהכרח לגודל הקרקע שנותרת בידי שכנו

בעל הרכוש (שהרי כפי שנוכחנו תהליכים שונים עשויים להביא להיווצרות פצעים משמעותיים בגודל חלקות הקרקע המיוחסות למשפחות שונות). לשם שיקומו והיחלצותו ממצבו הסוצי-אקונומי הגרוע מקבל האדם לידי את אמצעי הייצור המשפחתיים, שכאמור לא בהכרח שווים בהיקפם לאמצעי הייצור שבידי זולתו, אך הוא מצויד בדרוש לשיבה למעגל הייצור, המעניק לבעליו את הביטחון הכלכלי והחברתי.<sup>52</sup>

דבריי יובנו יותר לאור ההבחנה המהותית שיש לערוך בין רעיון היובל לבין תאוריית צדק חברתי המבוססת על חלוקה שוויונית של המשאבים בין כל בני החברה. לדעת דבורקין, למשל, יש להביא לחלוקה שוויונית של המשאבים בין האזרחים, והדבר יבטיח כי יחסי הטובין בין בני החברה יהיו יחסים צודקים, גם אם לא יהיו שווים, באשר הם יהיו פרי חלוקה שווה של אמצעי הייצור שהחברה מחזיקה בהם.<sup>53</sup> דין היובל מבוסס, אולי, על חלוקתה השוויונית הראשונית של ארץ כנען בין בני ישראל, אך מידת הצדק שבו באה לידי ביטוי לא בשימור חלוקה שוויונית זו בין בני החברה, אלא בהענקת לכל אזרח ואזרח חלקת קרקע בגודל שאינו מוגדר מלכתחילה, ושאינו שווה בהכרח לשל זולתו. לא חלוקה שוויונית של אמצעי הייצור יש, אם כן, בדין היובל, אלא חלוקה על בסיס התאמה אישית בלבד. ודוק: אם רעיון חלוקת המשאבים השוויונית מבוסס על ערך השוויון, קרי, שוויון בין כל בני החברה בכמות המשאבים שמחזיק כל אחד ואחד, הרי שרעיון היובל מבוסס על עקרון ההזדמנות החזונית, קרי, נתינת משאבים לשם שיבה מחודשת אל מעגל הייצור והפריק.<sup>54</sup>

52 הצגנו את רעיון היובל כמבוסס על שיבת אמצעי הייצור לאדם (הקרקע) ובנוסף לה – השבת כוח העבודה הדרוש לשם עיבוד הקרקע (שחרור עבדים). על-פי פרשנות זו עולה כי אכן הפינה של דין היובל היא שיבת הקרקעות לבעליהן, ואילו שחרור העבדים, משלים דין זה. דרך אחרת להציג מודל זה (אך לא מנוגדת דווקא) היא להשתית על רעיון הבעלות העצמית (self ownership). על-פי כיוון פרשני זה האלמנט הבסיסי שהמקרא רואה לנכון להבטיח בעבור כל אזרח ואזרח הוא בעלותו על עצמו, הניתנת לו עם שחרורו מכבלי העבדות שהושמו על-ידיו. לפי פרשנות זו שחרור העבדים הוא אכן הפינה של רעיון היובל. עם זאת, המקרא אינו רואה את הבעלות העצמית במובנה הצר – בעלות האדם על גופו ועל חירות פעולתו – אלא במובנה הרחב – בעלות האדם על כושר הניצול של גופו. ממובן רחב זה של הבעלות העצמית נגזר כי עם הענקת החירות לאדם יש להעניק לו גם את המשאבים הדרושים לו למימוש חירותו זו (קרי, נחלת הקרקע). על-פי פרשנות זו דין חזרת הקרקעות ביובל הוא היסוד המשלים לדין שחרור העבדים. בין שכן ובין שכן, דומני כי אין סתירה בין שתי פרשנויות אלה והדברים עולים בקנה אחד.

53 ראה R. Dworkin, 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), p. 283.

54 יש להודות כי קיימים מצבי עני ומצוקה שדין היובל יתקשה לספק להם פתרון. דוגמה ראשונה למצבים שכאלה היא הורשת נחלת קרקע בגודל בלתי אפקטיבי. כאמור לעיל, תהליכים שונים עלולים להביא לכך שהאדם יירש נחלת קרקע זעירה, חסרת כושר ייצור ממשי. זאת ועוד, לעתים עלול אדם שלא לקבל כלל קרקע מהוריו. דוגמה שנייה למצבים שכאלה היא של אדם הנעדר כישרים לעבד את הקרקע הניתנת לו. אדם עלול להיות חסר כושר טכני מינימלי או שלא חונן בכוח פיזי סביר; לאדם שכזה הענקת קרקע ביובל עלולה להיות חסרת משמעות, בייחוד אם חסר לו גם חוש מסחרי מפותח שהיה עשוי להועיל לו בסחר בקרקע. מתן פתרונות

מכאן נובע כי היובל אינו פוגע בחירותו של האדם לאגור רכוש, לצבור הון, ולשמרו לאורך ימים ושנים. דין היובל כלל וכלל אינו בוחן את כמויות הטובין הנותרות בידי בעל הרכוש, אלא הוא ממוקד בכמויות אמצעי הייצור שיושבו לחסר הרכוש. אכן, אם אדם עתיד נכסים יבחר לצבור את רכושו בצורת מטבעות, מיטלטלים ובעלי-חיים הרי שדין היובל לא יגרע מרכושו כמלוא הנימה. במידה שאמצעי הייצור יחולקו באופן נאות בין בני החברה אין דין היובל נוגס ולו במקצת בהון שצברו אנשים, הון שאינו מקרקעין ועבדים. על רקע פרשני זה דומני כי עקרונות החירות והקניין הפרטי עשויים לקבל מידה רבה של הגנה וממשות, והעובדה כי היובל חל אחת לחמישים שנה אין בה כדי להופכם לעקרונות פיקטיביים.

## ז. ערכי היסוד החברתיים שבבסיס דין היובל

השוואה מעמיקה יותר בין פרשנותו של ז'בוטינסקי לדין היובל ובין הפרשנות החלופית שהוצעה לעיל עשויה להעמידנו על עוד כמה היבטים בסיסיים הגלומים בדין זה.

**א. היובל כמאגר מצוות חברתיות נוספות** – בפורשו את עקרונות מצוות השבת ומצוות הפאה הורה ז'בוטינסקי כי דבריו עשויים להלום מצוות נוספות בתורה, המגשימות מגמה דומה, וכי דבריו על אודות השבת והפאה פרדיגמטיים במהותם. עם זאת, בדין היובל ראה ז'בוטינסקי את המצווה היחידה המבטאת את עקרון החלוקה השוויונית המחזורית של הרכוש. אכן, אין עוד מצווה בתורה המורה על דרך מסוימת לחלוקה שוויונית של הרכוש מעת לעת.<sup>55</sup> מנגד, העמדת דין היובל על עקרון החלוקה המחזורית של **המשאבים ואמצעי הייצור** מביאה לראיית עיקרון זה כמאגר בתוכו כמה מצוות שדומות לו במהותן הפנימית. על-פי הפרשנות המוצעת כאן לתפיסה החברתית-הכלכלית העומדת בבסיס דין היובל, ניתן לאתר עוד כמה וכמה מצוות הבאות להגשים מהלך דומה בחיי החברה בישראל. המקרא, למשל, קובע כי עם שחרורו של העבד, בתום שש שנות עבודתו, אֵל לאדונו לשלחו בידיים ריקות; עליו להעניק לו מרכושו ולשלחו בידיים מלאות.<sup>56</sup> מהו הצידוק להטלת החובה על האדון לחלוק נתחים מרכושו עם עבדו המשוחרר? דומה כי חובה זו, המכונה 'מצוות הענקה', תובהר על רקע עקרון השיקום שמצאנו בדין היובל. שחרור עבד בידיים ריקות, מתוך תקווה כי יממש את החירות שהוענקה לו ויבסס את עצמו מבחינה כלכלית ומבחינה חברתית, עלולה להיות ציפייה נאיבית, שלא לומר צינית; העבד המשוחרר, המשולל אמצעים הדרושים לקיומו, מהר מאוד ישוב וימכור את כוח עבודתו לאחר כדי לשרוד את יום

למצבים שאלה דורש פנייה ליסודות אחרים של התאווה הכלכלית-החברתית המופיעה בתורה, או לחלופין הרחבה יצירתית של היבטים שונים שבדין היובל. יריעה זו קצרה מלהרחיב את הדיון בנקודות אלה.

55 למעט, אולי, דין שמיטת הקרקעות בשנת השביעית. ואולם שנת השמיטה מובילה למעשה לאיזון זמני של הקניין הפרטי (בתחום המקרקעין), ולא לחלוקה שוויונית שלו.

56 דברים טו, יג-יד.

המחר. כדי למנוע תרחיש זה מצווה המקרא להעניק אמצעי סבירים, שיסייעו לעבד המשוחרר לקיים את עצמו בצעדיו הראשונים, וכדי שיוכל להפנות את כל מרצו לשיקומו הכלכלי והחברתי. בכך יש תקווה של ממש שהעבד המשוחרר לא יאלץ לשוב עוד לעבדותו. דוגמה נוספת אפשר לראות במצוות שמירת החובות. המקרא קובע כי אחת לשבע שנים פוקעים כל חובותיהם של הלויים כלפי המלווים.<sup>57</sup> שעבודו של הלוי למלווה נתפס במקרא כ'מעגל קסמים' שאין הלוי יכול להיחלץ ממנו, והמונע ממנו לבנות את מעמדו החברתי-הכלכלי. 'מעגל קסמים' זה שולל מן האדם את היכולת לבסס כראוי את מעמדו, שכן עליו למקד את כל מאמציו בהחזר חובותיו; אדם זה עלול ללוות השכם והערב כדי להחזיר את חובותיו, הלוואותיו, שאין להם סוף. הפקעת חובות הלוי מעניקה לו את העצמאות לייצר למען עצמו ולא למען נושיו. מצווה זו מגלמת בדרך נוספת את החובה להעניק באופן אקטיבי את הדרוש לעבודה ולייצור עצמי לאנשים החסרים אפשרות זו. הפרשנות המובאת כאן לדין היובל מאפשרת אפוא להעמיד דין זה כמשקף עקרון יסוד בעבור מערכת רחבה של מצוות חברתיות קרובות.

**ב. פניו הפרו-אקטיביים של דין היובל** – כחלופה לפירושו של ז'בוטינסקי הצעתי מכניזם אחר לדין היובל, המבוסס על הענקת אמצעי הייצור בלבד, אך לא על חלוקה מלאה של מכלול מצבורי הרכוש. לבד מן השוני בעניין המושאים המחולקים מחדש במסגרת דין היובל, נבדלות שתי הפרשנויות האלה גם בשאלת ציר הזמן שעליו פועל דין היובל. על-פי דבריו של ז'בוטינסקי פני היובל רטרואקטיביים, הם פונים להשבת יחסי הכוחות הכלכליים לנקודת חלוקת הרכוש השוויונית הראשונית. על-פי הפרשנות האחרת שהוצעה כאן, פני היובל פרו-אקטיביים, והם מכוונים כלפי הענקת אמצעי ייצור לשם כינון יחסי כוחות כלכליים חדשים. משהוענקה לחסר הרכוש הזדמנות מחודשת, בדמות קבלת האמצעים הדרושים לו לייצור, הרי שנפרשת לפניו קשת רחבה של אפשרויות כלכליות למן שגשוג כלכלי של ממש ועד לכישלון במימוש ההזדמנות שניתנה לו המחזיר אותו אל מעגל העבדות והיעדר הרכוש. הווי אומר, על-פי פרשנותו של ז'בוטינסקי הפעלת דין היובל תביא לכך שפני המשק לעולם לא ישתנו שינוי של ממש, באשר הם מושבים מעת לעת למצב הבסיסי והראשוני. לעומת זאת, על-פי הפרשנות החלופית הפעלת דין היובל לא תמנע את פני המשק מלהתפתח לאפיקים חדשים ולצורות שעדיין אינן מוכרות; התנאי היחיד שילווה אפיקים חדשים אלה הוא הענקת הזדמנות לנזקק להשתקם בכל מצב ומצב.

**ג. עמימות מצב הצדק** – הבחנה זו מובנית על מישור פילוסופי בסיסי יותר. פרשנות רטרואקטיבית לרעיון היובל מושתתת על תפיסה מקדמית של צורת החלוקה הצודקת הרצויה; הצדק החברתי הרצוי, על-פי תפיסה זו, מזוהה עם חלוקת הרכוש השוויונית הראשונית (עם סטייה מסוימת של הבדלי הבעלויות הנוצרים במהלך ארבעים ותשע השנים שבין יובל ליובל). הגדרת אופן החלוקה הצודקת קודמת מבחינה מושגית להגדרת אופייה של החלוקה הבלתי צודקת, שעמה

57 שם, א-ו.

מתמודד דין היובל; מושג השוויון מגדיר את החלוקה הצודקת ואי-השוויון מגדיר את החלוקה הבלתי צודקת. מנגד, פרשנות פרו-אקטיבית לרעיון היובל מושתתת על תפיסה עמומה יותר של צורת מצב הצדק החברתי. פרשנות זו אינה מגדירה כלל את אופיים של היחסים הכלכליים הצודקים, שעשויים אכן להיות מגוונים ורבי-פנים. לדידה, דיו לדין היובל שיגדיר את המצב הלא צודק של חלוקת העושר בחברה – קרי, היעדר אמצעי ייצור בידו כל אדם – בלי שיניח דפוס מקדמי, יציב וחד-ממדי, של חלוקת הרכוש הרצויה בין השכבות החברתיות השונות.<sup>58</sup> אכן, דין היובל מאפשר קשת רחבה וגמישה של יחסים כלכליים-חברתיים, היכולים כולם להיכנס תחת הגדרת מצב עניינים שיש בו צדק, ובתנאי שאכן לכל בני החברה יינתנו מעת לעת אמצעי הייצור הדרושים למימוש ההזדמנות לטפס בסולם הסוציו-אקונומי.

**ד. חירות שלילית וחירות חיובית** – הבדל מהותי נוסף בין שתי הפרשנויות נעוץ בטיב התמהיל המושג משילובם יחד של עקרון החירות ועקרון השוויון. המקרא, לדעת ז'בוטינסקי, חותר ליצור איזון פנימי של משטר כלכלי-חברתי, המובנה משילוב של רציונל ליברלי, המוגשם בשמירת החירות הכלכלית וזכות הקניין הפרטי לאורך ארבעים ותשע השנים, עם רציונל סוציאלי, המגולם בחלוקת הרכוש השוויונית המתבצעת בשנת החמישים. על-פי הפירוש המתוקן המוצע לעיל, אין להגדיר את התפיסה החברתית הגלומה בדין היובל כמיוזג של שני העקרונות האלה, החירות והשוויון,<sup>59</sup> אלא יש כאן תפיסה שלישית הפועלת על-פי רציונל שונה. כדי לעמוד על טיבו של

58 השווה תובנה זו על אודות הגישה המקראית הנוטה להגדיר את מצב אי-הצדק אך לא את מצב הצדק עצמו, עם דבריה של שקלאר: "Every volume of moral philosophy contains at least one chapter about justice, and many books are devoted entirely to it. But where is injustice? To be sure, sermons, the drama, and fiction deal with little else, but art and philosophy seem to shun injustice. They take it for granted that injustice is simply the absence of justice, and that once we know what is just, we will know all we need to know. That belief may not, however, be true. One misses a great deal by looking only at justice. The sense of injustice, the difficulties of identifying the victims of injustice, and the many ways in which we all learn to live with each other's injustice tend to be ignored, as is the relation of private injustice to the public order. Why should we not think of those experiences that we call unjust directly, as independent phenomena in their own right? Common sense and history surely tell us that these are common experiences and have an immediate claim on our attention" (J. N. Shklar, *The Faces of Injustice*, New Haven 1990, pp. 15-16).

59 אזכיר כאן את ביקורתו של האייק על אלה החותרים לשלב יחד רציונלים ליברליים ורציונלים סוציאליסטיים: "אכן, בתחילה נראה כי אין לך דבר מתקבל על הדעת, או צפוי לדבר אל לבם של אנשים הגיוניים, יותר מן הרעיון שמטרתנו חייבת להיות לא הביזור הקיצוני של תחרות חופשית וגם לא הריכוז השלם של תכנית אחת ויחידה אלא איזה תמהיל שקול של שתי הדרכים. ואף-על-פי-כן מתברר שבפועל אין לסמוך על השכל הישר כשהוא לעצמו... גם התחרות וגם ההכוונה המרכזית הופכות להיות כלים עלובים ובלתי יעילים אם אינן שלמות; אלה עקרונות חלופיים הבאים לפתור אותה בעיה עצמה, ועירובם של השניים פירושו שאף אחד מהם לא יצליח באמת ושהתוצאה תהיה גרועה יותר מאשר אילו הסתמכו בעקיבות על אחת משתי השיטות". פ'

הרציונל הזה איננו מושגי החירות שטבע ישעיהו ברלין.<sup>60</sup> הרציונל הקפיטליסטי מוכנה על מוכנה השלילי של החירות, קרי, על מזעור מקסימלי של מעורבות רשות השלטון בחיי הכלכלה ובפעילותם של היחידים.<sup>61</sup> היקפה של החירות הכלכלית נמדד, לפי משמעות זו, לפי מידת ההתערבות הממשלתית בחיי המסחר. לעומת זאת, עקרון החירות המקראי מבוסס על המובן החיובי של עקרון החירות, שלפיו הגשמת החירות משמעה לתת לאדם את האמצעים הדרושים להגשמת חירותו; עזיבת האזרח לנפשו עלולה, לעתים, להגביר את אי-חירותו ולשים על-ידיו את כבלי העוני והדלות.<sup>62</sup> הנגזרת הכלכלית של משמעות זו של החירות מגולמת בצורך להעניק לאדם את המשאבים ואת אמצעי הייצור הדרושים לו למימוש חירותו. יתרה מכך, הימנעות רשויות השלטון מלהבטיח את קיומם של משאבים ואמצעי ייצור בידי האזרחים תורמת בעקיפין להיעדר חירותם של חסרי הרכוש. מכאן כי האקט המתבצע בשנת היובל הוא מימושה של החירות גופה, ואין הוא רכיב אנטי-חירותני הלקוח מעולמו של ערך השוויון; ומקרא מלא דיבר הכתוב "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה".

## ח. הדדיות, אחריות וצדק

עיון חוזר בדיון היובל עשוי לחשוף נדבך נוסף בתפיסת הצדק החברתי שהמקרא מעודד; נדבך זה, דומני, נעדר לעתים משיח הצדק החברתי שבימינו. נדבך זה הוא עקרון **הדדיות האחריות**. דין היובל מטיל על החברה את החובה להעניק לנזקק את ההזדמנות להיחלץ ממעמדו הסוציאו-אקונומי הנחות (הזדמנות המגולמת בהשבת כוח העבודה האישי והחזרת נחלת הקרקע המשפחתית), אך בכך תמה אחריות החברה לשיקומו החברתי-הכלכלי של הנזקק, מכאן ואילך נופלת האחריות על כתפיו של מקבל הסיוע עצמו. אם מקבל הסיוע יממש בתבונה וביעילות את שהוענק לו הוא יזכה לבסס את עצמו ולפתוח בחיים חברתיים-כלכליים חדשים; אם יתירש או ייכשל בניצול ההזדמנות שקיבל עד מהרה יחזור אל 'מעגל הקסמים' שממנו יצא, תוך שהוא נאלץ למכור שוב את נחלתו ואת כוח עבודתו לשם המשך קיומו. לשעת חסד נוספת שכזאת, במסגרתה הוא יקבל מחדש את כוח עבודתו ואת נחלת משפחתו, הוא יזכה רק בעוד עשרות שנים, קרוב

האייק, **הדרך לשעבוד**, ירושלים 1998, עמ' 31.

60 י' ברלין, 'שני מושגים של חירות', **ארבע מסות על החירות**, תל-אביב תשל"א.

61 לאור תפיסה זו המעורבות הממשלתית דרושה בעיקרה לשם מניעת הסיכון של השתלטות גורמים חזקים על השוק החופשי, כגון מונופולים והתארגנויות קרטליות, העלולים להביא לכשלי-שוק מהותיים.

62 לדאית עקרון החירות המקראי כ'חירות חיובית' ישנן השלכות שונות, וההשלכה הכלכלית היא רק אחת מני רבות. בהקשר זה רק אזכיר מאמר מפורסם של חז"ל המתמצת את עקרון 'החירות החיובית' באחת מהשלכותיו: "... שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (אבות ו, ב). ראה למשל, א' שביד, 'האם חירות האדם היא אנוכיותו או אחריותו?', **כבוד האדם וחירותו במורשת ישראל**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 47. וגם י' קנוהל, 'חירות האדם במקרא', **על הפרק**, 16 (1999), עמ' 19.

לוודאי אחר תום תקופת פרינו כעובד. למעשה, היובל הוא הזדמנות חד-פעמית הניתנת לאדם, בפעם הבאה היא תינתן רק לבני הדור הבא. האחריות לשיקומם של העני והנוק נחלקת אפוא בין החברה ובעלי הרכוש, מחד גיסא, ובין מקבל הסיוע, מאידך גיסא. לפנינו, אם כן, עקרון הדדיות האחריות. להלן נפרט את משמעויותיו הפילוסופיות של עיקרון זה ואת השלכותיו המעשיות.

אפשר לראות את בעיית הצדק החברתי כשאלת היקף תביעותיהם הלגיטימיות של מעוטי היכולת כלפי החברה וכלפי עתירי הרכוש. מספר התשובות האפשריות לשאלה זו הוא כמספר תאוריות הצדק החברתי, הנעות על הספקטרום הרחב שבין חוסר הלגיטימיות של כל תביעה שהיא ועד ללגיטימציה של תביעה לחלוקה שווה של הרכוש בין כל בני החברה ואפילו לשותפות מלאה בנכסים. עם זאת, דומה שהצגה כזאת של פני הדברים חוטאת למידת הצדק, היות שהיא מתעלמת משאלת היקף התביעות הנגדיות הלגיטימיות של החברה כלפי הנוק הרוצה בסיוע. ישנה מידה בולטת של אי-צדק בהעברת טובין חד-צדדית מבעלי הרכוש לחסרי הרכוש, בלי שום תביעה נגדית של הנותנים מן המקבלים. צדק חברתי שלם צריך להתבסס, לכאורה, על עיקרון של הדדיות. מה רשאים לתבוע מעניקי הסיוע ממקבליהם? אין היגיון, כמובן, בהטלת חובה הדדית של העברת טובין ממקבלי הסיוע לנותני הסיוע. ואולם יש ויש טעם וצדק בפרישה הדדית של חובת האחריות לשיקומם של מקבל הסיוע; בצדק יכול לטעון בעל הרכוש כלפי הנוק, "איני חייב לעזור לך אם אינך עוזר לעצמך". הגשמתו של עיקרון זה משתקפת בנתינת סוג כזה של טובין, אשר כשלעצמו אינו מספק לאדם את הרווחה עצמה ואת שיפור איכות החיים, אלא רק את היכולת, באמצעות ניצול טובין אלה, להעלות בעצמו את רמת חייו ואת רווחתו. יכולת הפקת ההנאה מן הקרקעות ומן החירות שהושבו לאדם בשנת היובל מותנית בכך שמקבל הסיוע ישתמש בהם בצורה נכונה ויעילה. אדם שבשנת החמישים הוענקה לו חירותו והושבה אליו נחלתו אינו יכול להתרווח על כסאו וליהנות בחוסר מעש ממה שקיבל; כדי ליהנות ממה שקיבל עליו להפשיל שרוולים ולהתחיל בעבודה הקשה של עיבוד נחלתו. דין היובל מטיל אפוא על הנוק את האחריות למימוש ההזדמנות הכלכלית המוענקת להם במסגרת שיבת 'איש אל אחוזתו' בדיוק כפי שהוא מטיל אחריות על שכבת המבוססים. תנאי הכרחי נוסף לכינונה של חברת מופת הוא אפוא לא רק נתינת סיוע הולם לשכבות המצוקה, אלא אף עזרה בשיקום אישיותם כאזרחים הנושאים באחריות אישית לבניית מעמדם הכלכלי-החברתי.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> עם זאת חשוב לשוב ולהזכיר כי הבטחת הכנסה מינימלית, המיועדת להבטיח קיום אנושי מינימלי, מוענקת לאדם בין שהוא עובד ובין שהוא יושב בטל. שהרי תמיד יוכל העני המרוד, שאינו רוצה לשקם את מעמדו מן היסוד, לצאת אל השדה וללקוט את שיבולי ה'לקט שכחה ופאה' לקיומו היומיומי הבסיסי. אכן כבר ציטטנו לעיל את ד'בוטינסקי, אשר קבע כי "לאדם יש הזכות ללחם, בגדים, גג וכו' פשוט משום שהוא אדם; השאלה אם הוא עובד אם לא, אין לה שייכות לכאן" (ד'בוטינסקי, **הגאולה הסוציאלית**, עמ' 297). כל דברינו על אודות האחריות ההדדית לרווחתו של העני אינם מכוונים אלא כלפי רמות השיקום הגבוהות יותר שיש בדין היובל, שהן מעבר להבטחת רמת הקיום המינימלית של האדם.

במאמר זה ניסינו לעמוד על הכשל הפילוסופי הקיים בתאוריית צדק חברתי המבוססת על נתינה חד-צדדית של טובין לנזקק, שמטרתה לשפר באופן ישיר את רווחתו ואת איכות חייו. לצד כשל פילוסופי זה יש כמובן גם פגם תוצאתי. מעיון בהיסטוריה של מדינת הרווחה המודרנית עולה כי הענקת טובין בהיקפים נרחבים, המיועדים לשיפור רווחת חייהם של שכבות מצוקה, עלולה לא רק שלא לפתור את בעיית המצוקה אלא אף להחריפה. קבלת סיוע רווחה בהיקף נרחב עלולה להגביר את תלותן של שכבות מצוקה במשרדי הממשלה ובשכבות המבוססות, היא מחזקת את הדימוי העצמי השלילי של בני השכבות החלשות, מקבעת את דפוסי חשיבתם ואולי אף מעודדת מנטליות של פשיטת יד. מדיניות רווחה חייבת להגדיר לעצמה כיצד לחלץ את הנזקק מן ההיבטים הפסיכולוגיים של מעגל העוני, דבר שהוא חשוב לא פחות ואולי אף יותר מחילווצו מן ההיבטים הכלכליים של מעגל זה. הטלת האחריות להשתקם על כתפיו של מקבל הסיוע, שבאה לידי ביטוי בהענקת משאבים ואמצעי ייצור שכשלעצמם רק מעניקים לו את האפשרות להגיע דרכם לרווחה, היא המענה המקראי לדילמה עמוקה זו.

רצינו להזכיר גלום למעשה בהיבט מקראי נוסף – מצוות ההלוואה. דעה רווחה היא כי מצוות הצדקה היא מאבני היסוד של התפיסה הסוציאלית היהודית, אך עיון במקרא מעלה כי התורה מבכרת דרך אחרת לסייע לנזקק: על האדם, העומד מול פושט יד, מוטלת המצווה לתת לו הלוואה,<sup>64</sup> על העני מקבל ההלוואה להשיבה כעבור זמן למלווה,<sup>65</sup> ולשם כך עליו לנצל כראוי את כספי ההלוואה באופן שיאפשר לו להשיב את הקרן למלווה ואף ליהנות בעצמו מפרות ההלוואה. האחריות לניצול ההזדמנות הגלומה בסיוע הסוציאלי נחלקת אפוא בין בעל הרכוש ובין הנזקק. עיקרון זה נוסח בדבריו המפורסמים של רבי אבא בשמו של רבי שמעון בן לקיש: "גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס יותר מכולן".<sup>66</sup>

## ט. סיכום

חוט השני העובר בין ההיבטים החברתיים והכלכליים הכמוסים בדין היובל הוא מערכת התיקונים וההשבחה המלווה את חירות פעולתם הכלכלית של אנשי החברה. דין היובל מקדם צדק חברתי המובנה על עקרון היסוד של חיי המסחר – עקרון החירות, ועם התוצאות ההרסניות העלולות

64 ויקרא כה, לה – לו.

65 למניעת ניצול סיטואציה זו לגריפת רווחים אוסר המקרא לגבות ריבית על קרן ההלוואה.

66 שבת סג, ע"א. ה'מטיל בכיס' הוא בעל ההון המקציב סכום מסוים לשם יצירת שותפות על בסיס עסקי עם הנזקק; וראה שם פירוש רש"י. אציין כי תובנה זו עלולה לסבול מקושי מסוים במסגרת יישומה בחיים המודרניים. אם בעת העתיקה כל הדרוש לייצור יעיל היה מוטיבציה ואמצעי ייצור סבירים (חירות פעולה, קרקע ומכשור מינימלי), הרי שבעידן התעשייה והכלכלה המפותחות יש צורך גם בהשכלה נאותה ובחינוך לחיים יצרניים ראויים. מכאן שמעוט היכולת המקבל לידיו משאבים ואמצעי ייצור יוכל אם ייכשל בחיי המסחר להצטדק ולומר שלא קיבל השכלה נאותה כמו בני השכבות המבוססות. לשון אחר, קודם להטלת האחריות לשיקומו הכלכלי-החברתי של חסר הרכוש גם על כתפיו שלו – יש להכשירו לקבלת אחריות זו.



להיווצר מהפעלה לא מבוקרת של השוק החופשי הוא מנסה להתמודד. ז'בוטינסקי, אשר היה ער וקשוב לחיוניות הגלומה בעקרון החירות ולמידת הצדק שיש בו, אכן פיתח על בסיס דין היובל מבנה מתוקן המשביח את עקרון החירות. על-פי הפרשנות החלופית שהוצעה לעיל, אשר אינה כה רחוקה מפרשנותו של ז'בוטינסקי עצמו, תמציתו של רעיון היובל נעוצה בעקרון ההענקה המחזורית של המשאבים ואמצעי הייצור הדרושים לשיקומו של הנוקד. אלמנט המחזוריות הוא השומר על השפעתו הממוקדת של אקט זה בלי שיהווה תחליף של קבע לעקרון השוק החופשי. הגבלת היקף הטובין המחולקים מחדש למשאבים ולאמצעי ייצור בלבד מבטיחה הענקת הזדמנות אותנטית להיחלצות ממעגל העוני, אך היא גם מבטיחה כי נטל האחריות לניצולו המלא של חלון הזדמנויות זה יוטל על כתפי מקבל הסיוע לא פחות משהוא מוטל על כתפי נותנו.

מאמר זה בחן את ההיבטים הפילוסופיים השונים של דין היובל המקראי, דין שהתייחס למציאות החיים כפי שהייתה בעת העתיקה. ז'בוטינסקי עצמו היה מודע לפער העצום שבין אופני יישומם המקראיים של עקרונות אלה ובין אופני יישומם ההולמים את מציאות החיים המודרניים. דומה כי המשך מפעל פרשני זה יוגשם בעבודה המרתקת של איתור הדרך ההולמת לתרגום עקרונות מקראיים אלה כמענה לחלק מבעיות הקיום האנושי בשנות האלפיים.

לפעמים מהרהר אני בלבי: הסוציאליזם יש לו התלהבות וחולמים, והוא הוא אפשר, עיקר כוחו. אך אותה השקפת עולם, שרעיון היובל נראה בעיני כסמלה, מעלה חזון, שכוחו גדול עוד יותר למשוך אחריו נפש חולמת.<sup>67</sup>

67 ז'בוטינסקי, רעיון היובל, עמ' 180.

