

אורות החברה

(מדיניות חברתית-כלכלית במשנת מרן הרב קוק זצ"ל)

* המאמר המקורי פורסם ב'צהר', גיליון יט. מהדורה מורחבת פורסמה בספר 'אורות החברה'. בקובץ זה של המאמר ישנן עוד תוספות.

הקדמה

5. הפתרון החינוכי
6. מדוע כתבתי את 'אורות החברה'?

א. שוויון, שיתופיות ותכנון כלכלי

1. שוויון הערך
2. השוויון הכלכלי
3. שיתופיות ורכוש פרטי
4. התחרות החופשית

ב. דמותה של החברה הבריא

1. תופעת העוני
2. תפקידי העוני
3. תפקידו של העושר
4. פרדוקס הצדקה
6. בין צדק לצדקה

ג. ערכי הצדקה

1. הצדקה – מצווה דתית או חברתית?
2. בין חסד לרחמים
3. מחלוקת המהר"ל והחפץ-חיים
4. חסד של אהבה
5. צדקה, אהבה וכבוד הבריות

ד. דרכי הצדקה

1. אכילת לחם חסד
2. צדקה משקמת
3. "חייד", "עניי עירך" ו"עניי עמך" – קודמים
4. סדרי עדיפויות נוספים בצדקה

ה. צדקה ממלכתית וצדקה קהילתית

1. תפקידה של המדינה
2. חשיבותה של הצדקה הממוסדת
3. צדקה ממלכתית מול צדקה קהילתית

ו. 'תנועת העבודה' ועקרונותיה

1. היחס לחברי תנועות הפועלים ולעקרוניותה
2. ערכה של עבודת כפיים
3. יחסי עבודה
4. עבודה עברית

ז. סיכום

ח. מדוע לא נכתבו 'אורות החברה'?

1. השאלה המרכזית – רוחנית
2. הדגל החברתי והדגל ההתיישבותי
3. חשיבותן של השאלות הכלכליות
4. "הכתוב השלישי"...

הקדמה

שתי תפיסות אידיאולוגיות גדולות ניסרו בחלל העולם היהודי בתקופתו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ומשכו בעקבותיהן את הדור הצעיר: הציונות והסוציאליזם. אולם דומה כי שונה בתכלית היא התייחסותו של הרב אל כל אחת מהן. יחסו לתנועה הציונית בא לידי ביטוי רחב בכתביו ובמפעל חייו של הרב זצ"ל, בעוד שביחס לתנועות החברתיות נשמעת שתיקה רועמת רבת.¹ מעטות מאוד ההתייחסויות אל השאלות החברתיות והכלכליות, וכמעט כולן – עקיפות וחלקיות.² אולם מכיוון שתורה היא, וללמוד אנו צריכים, מבקשים אנו במאמר זה לאסוף את אותן התייחסויות ולברר את משנתו של הרב זצ"ל בשאלה החברתית-כלכלית;³ שהרי לא ייתכן שלא יישמע קולה של תורה בהקשר זה. כדי לברר את הדברים, נעמוד על כמה נקודות מרכזיות העומדות בבסיסו של הוויכוח שבין הסוציאליסטים לבין הקפיטליסטים, ונראה את דבריו של הרב זצ"ל ביחס לכל אחת מהקבוצות.⁴

¹ עמד על כך גם הרב שלמה אבינר, במאמרו 'צדק חברתי לפי מרן הרב קוק', 'יודעי צדק', הוצאת עטרת ירושלים תשע"ד, עמ' 185.

אחת הדוגמאות החריפות לאותה שתיקה רועמת היא הספדו של הרב זצ"ל על שח"ל – ר' שמואל חיים לנדוי ז"ל, שהיה מראשוני ומחשובי ההוגים של תנועת 'תורה ועבודה' כתנועה דתית סוציאליסטית. בהספד, שנדפס ב'מאמרי הראי"ה' (ח"ב עמ' 387-388), סקר הרב את פעילותו של שח"ל, אולם לא הזכיר ולו ברמז את משנתו החברתית ואת פעילותו הציבורית בהקשר זה. כמו כן, במכתבו המפורסם לתנועת 'בני עקיבא' (מאמרי הראי"ה עמ' 202), אין הוא מתייחס כלל למשנתו החברתית של התנועה. וכן באיגרת ברכה שכתב לוועידת הפועל המזרחי ב"א בכסלו תרצ"א (פורסמה בדף 'מגד ירחים', בהוצאת 'בית הרב', גיליון 202, אייר תשע"ו), הוא משבח את התנועה על "התפקיד הגדול שלכם בבנין ארצנו הקדושה" ולא מזכיר את משנתו החברתית. דוגמה נוספת – פרק יח ב'אורות התחיה' סוקר את אותם "שלושה כוחות מתאבקים במחנה": הדתי, הלאומי והליברלי, ומתעלם מן המחנה הסוציאליסטי (הערת הרב נפתלי בר אילן).

יוצאת מכלל זה – איגרת שכתב הרב לתלמידו, ד"ר משה זיידל (אגרות הראי"ה ח"א סי' קח), ובה הוא קורא לו ללמוד בין השאר "אקונומיה לאומית". ומנמק: "משום שהרעיונות נבוכים הרבה בדור, והמבוכה מתכנסת בעולם בחוג הרעיונות האקונומיים..."; אך גם שם אין התייחסות לתכנים של החשיבה הכלכלית. גם בסדרת הספרים 'אוהב ישראל בקדושה', בת חמישה כרכים, שיצאה לאור על ידי הרב יהושע בארי, תל אביב תשמ"ט, אין פרק העוסק במשנתו החברתית של הרב זצ"ל. יתרה מזאת, במחקר גדול על הקשרים בין הראי"ה לבין א. ד. גורדון, מחשובי ההוגים של תנועת העבודה הציונית בימי העלייה השנייה, שם כרך ד עמ' 159-304, לא נמצא אפילו משפט אחד הנוגע בערכיה הסוציאליסטיים של תנועת העבודה. ועי' ליקוטי הראי"ה (ח"ג עמ' 76-82), ובמאמרו של הרב דוב ברקוביץ', 'החשיבה החברתית בהגות הציונית-דתית (עיון השוואתי בין הראי"ה לבין משנת הרב אליעזר ברקוביץ')', צהר, גיליון יט, עמ' 83 ואילך. לשאלה זו נתייחס להלן בנספח למאמר.

² היו חוקרים שביקשו להאשים את עורכי כתביו של הרב זצ"ל – הרצי"ה והרב הנזיר – באשמת שווא, כאילו התעלמו במכוון מהיבטים אלה של משנתו. אולם עיון ב'שמונה קבצים' וב'עין א"ה', שלא נערכו על ידם, אינו משנה את התמונה באופן מהותי, ורק מעמיד לרשותנו עוד רמזים והתייחסויות חלקיות ועקיפות לשאלה זו. בולט עוד יותר היעדר התייחסות לסוגיה החברתית ב'פנקס י"ג', שנכתב בתקופת יפו, בשנות העלייה השנייה.

³ צעדים ראשוניים בנושא זה נעשו על ידי צבי ירון (משנתו של הרב קוק, עמ' 155-165) ועל ידי הרב שלמה אבינר (עם כלביא ח"ב עמ' 91-98). ולאחרונה יצא לאור הספר 'צדקה תרומם גוי', העוסק בנושא זה על פי שיעוריו של מו"ר הרב צבי טאו.

במאמר זה הובאו ציטוטים רבים מדברי הרב זצ"ל. ההדגשות נוספו על ידינו. וכן בחרנו להשתמש בכללי הכתיב המקובלים.

⁴ כמובן, לא ניתן לדון בשאלות אלה מבלי לעמוד על הנהגותיו המעשיות של הרב זצ"ל. על כך יש לעיין בספרי הביוגרפיה הרבים שנתפרסמו עליו. וכאן נציין מקורות אחדים בלבד: שיחות הראי"ה, עמ' קעג-קעו, רמו; מלאכים כבני אדם, עמ' 295-307; שרי המאה, ח"ו עמ' 269, 275; שבחי הראי"ה, עמ' קי, קכ-קכא, קכז, קנ, רטז-רכג, רסד, רסט-רע, רעו; ועוד.

א. שוויין, שיתופיות ותכנון כלכלי

1. שוויין הערך

הנחת יסוד העומדת בבסיס עמדתן של תנועות חברתיות רבות היא שקיים **שוויין** בין כל בני האדם. משמעותו של רעיון השוויין היא זכותם של כל בני האדם ליהנות במידה שווה מן המשאבים הכלכליים העומדים לרשות החברה, ולכן, לדעתן של התנועות החברתיות הללו, כל פער כלכלי – יש בו אי צדק. רעיון השוויין מתבאר על ידי הרב זצ"ל בעין א"ה למסכת ברכות (ב, נט):

שבכללות יסוד החיים ואהבת החיים וצורכיהם הכלליים **אין הבדל בינו ובין זולתו**, ואפילו אם יהיו נבדלים במעלות רבות... אין זה נוגע לעצם חפץ החיים וזכות החיים... [עוד] צריך לדעת שחילוקים שבין מעלותיהם אינם חילוקים עצמיים...⁵ על כן ראוי לכל אדם... שיחשוב כל אדם שהם בני מעלות ושוים לו לעניין לכבדם ולאהבם באמת.

בדבריו אלו הוא עוסק ב**שוויין הערך**, שהוא הרבה יותר בסיסי ועמוק מאשר התביעה ל**שוויין כלכלי**.⁶ וכן כותב הרב על שוויין הערך באורות הקודש (ב, שיב):

ההבדלים הם בכלל היצירה... טשטוש צורתם הוא חורבן. אמנם... כל אלה הם דברים עוברים, וההתעלות של הכול לקודש ולאחווה, **להשווייה** ולעדינות, הוא הרעיון הנצחי, החי תמיד בכל **רוח נדיבה**...⁷ הרעיון הכללי של **ההשווייה**, שהוא יסוד טובת הלב ואהבת הבריות הזכה, הולך הוא במערכי הרזים בהעלאת הניצוצות...

וכן בראש מילין, שערים, פתח דבר:

בהסתכלות חודרת נוכל גם כעת להבחין שהשוויין הוא יסוד העילוי, והעניין המשווה את כל המצוי הוא ערכו היותר נעלה, היותר פנימי, זהו ערך העליון של פניו המאירים באור החיים המקוריים, **השווה ומשווה קטן וגדול**. אמנם דווקא צד עליון זה הוא כמוס מאוד, סתום ונעלם. ולפי ההשפעה התרגומית של ההווה, כל הערכים נידונים רק על פי התמורות, על פי השינויים של המעמדים והמהותים, מקור המושחת של כל הקנאה השנאה והתחרות. וכן הולך הוא גלגל ההווה אל מהלך שלמותו, **לגלות את אושר השוויין**, את היסוד המשווה של 'אדם ובהמה תושיע ד', העולה ברום מעלה וחודר למעמקי תחתיות, עד שהוא מגלה את אושר השיווי, המכונן את החיים על ערכיו הטהורים של הדעת המקורית, אשר **כולם ידעו אותו מקטנם ועד גדולם**, בכוח ההשווייה המבהיקה כל מחשכים.

אולם הרב זצ"ל לא תרגם את שוויין הערך לשוויין זכויות. דוגמאות בולטות לכך הן התנגדותו להשתתפות נשים בבחירות⁸ ולפמיניזם בכלל⁹, וההסבר שנתן לתופעת העבדות.¹⁰

2. השוויין הכלכלי

לשאלת השוויין הכלכלי רומז הרב בהקדמתו לשבת הארץ (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' ח), שבה הוא קורא לשנת השמיטה:

שנת **שוויין** ומרגוע, התפשטות הנשמה בהרחבתה אל היושר הא-להי המכלכל חיים בחסד.

⁵ וכן באוצרות הרא"ה (מהדורה ראשונה, ח"ב עמ' 742): "זהו הסגנון הדמוקרטי האמיתי, **השוויין** הגמור, השולל אפילו את ההתרוממות של אינטליגנציה רוחנית..."

⁶ עם זאת, לא מצאתי בדברי הרב התייחסות לעיקרון המדובר רבות בדורנו, של 'שוויין ההזדמנויות' (אם כי עיקרון זה איננו סוציאליסטי, אלא שילוב של רעיונות סוציאליסטיים בתוך תפיסת עולם ליברלית).

⁷ וכן בשמונה קבצים ה, רכ; ז, סט.

⁸ מאמרי הרא"ה, ח"א עמ' 189-193; אגרות הרא"ה, ח"ד סי' א'כד.

ועי' במאמרו של הרב מיכאל רוטנברג, "מעורבות נשים בחברה הדתית (בחינה מחודשת של שיטת הרא"ה)", צהר, גיליון יח, עמ' 109-118, ובמאמרו של הרב ארי יצחק שבט, "מעמד האישה – בין הלכה להנהגה (איך באמת הורה הרב קוק בפועל בענין בחירת נשים? תעודות חדשות וחדשניות)", מעשה חושב, כרך ב, תשע"ח, עמ' 79-88.

⁹ עי' במאמרו הנ"ל של הרב מיכאל רוטנברג, ובמאמרו של הרב ארי יצחק שבט, "נפש האישה וחינוכה בדורנו (עיון במשנת הרא"ה על פי מקורות חדשים בכתביו)", בכתב העת 'צהר', גיליון יח, עמ' 119-127 ובמקורות המובאים שם.

¹⁰ יש לעיין באגרות הרא"ה, ח"א סי' פט (עמ' צה-צח) וסי' צ (עמ' קב), וכן בעין א"ה (ברכות ב, טז-יז), שם נותן הרב מקום לתופעת העבדות, אף שהיא נוגדת בעליל את מושג השוויין.

ובהמשך הדברים (עמ' ט):

סדר החיים של שנת השמיטה הוא על פי החפץ הפנימי הטבעי של תשוקת הטוב והצדק, **השוויון** והמנוחה, שההכרה הא-להית ותשוקתה מטביעה בקרב האומה...
דבריו בעניין זה סתומים מאוד. ניתן להבין אותם יותר על פי מה שנכתב במאמרי הרא"ה (עמ' 137-138) על אודות השבת:

השווי הנפלא, שמביא אהבה נאמנה בטבע – **שווי המעשים** שמביא את **שווי הדעות** – כמה הוא בולט ומורגש בשביתת השבת... בהיתר המלאכה אמנם מתבטל חוק השווי של הפעולות, אולם באיסור המלאכות כולם, הננו **משקיפים על כל העם כעל איש אחד גדול**¹¹... שכל אחד משתדל להשוות כל הליכותיו להליכות רעהו...

דווקא דברים אלו של הרב בשבחו של השוויון ובהשלכות החיוביות שיש לו על החיים החברתיים, מדגישים שאין הוא רואה בו ערך מן הבחינה העקרונית.¹² הוא אף לא עוסק שם בשוויון הכלכלי אלא **בשוויון התנהגותי-מעשי**, שהוא דבר אחר לחלוטין.

למרות כל זאת, ניתן למצוא בדברי הרב על השמיטה חיוב עקרוני של השוויון הכלכלי. וכך הוא כותב ב'אורות המצוות' (בתוך 'בשמן רענן' ח"א עמ' שלב):

השמיטה והיובל, שמירת החופש, **השוויית הרכוש במידה האפשרית**, הרמת הערך הרוחני של האדם... עם **המעטת זרם הרכוש הפרטי**, בשמיטה בתכונה עוברת, בהשמטת חובות ופירות הארץ, וביובל בתכונה קבועה של השבת הקרקעות לבעליהם.

ומכאן שיש ערך מסוים בשוויון הכלכלי. אולם ניתן לומר שזה לא אמור להיות סדר החיים הקבוע, אלא שעלינו לתת מקום לערך זה מפעם לפעם כדי לשמור על האיזון הערכי בחיים הכלכליים בחברה.¹³ לעומת זאת כותב הרב זצ"ל בעין איה למסכת שבת (ח, כד, ד"ה כוזא, כזה):

המידה המצומצמת בצרכי החיים, בייחוד במותרותיהם, והגדולה ומסוכנת שבהם בהפרזה עם טובה במיעוטה ומידתה ההגונה, היא השתייה המוצאת את מקומה בין ובכל משקה מעורר רוח. אותה המידה, כשהיא מוגבלת מאוד בתכלית הקוטן, תוכל להיות ענין שווה לרוב בני אדם וסיבה של השוויה באורחות חייהם, המביאה לידי התאמה מעשית ושכלית, המביאה ברכה ושלוש בעולם. ועומדת היא בזה המידה הקטנה **הכוזא**, פך השתייה הקטן, להיות מתגבל למידה קצובה לכל אדם, לאמר: **כזה** תמודד לך גם אתה כמוני, ושיווי משקל החיים יתקן את חיי האחוה ותיקון החברה.

ומכאן שיש ערך בשוויון הכלכלי. עם זאת יש לתת את הדעת על כך שהרב אינו מדבר כאן על שוויון בהכנסות אלא בהוצאות, ואומר שככל שמדובר בצריכת מותרות – יש לפעול על פי שני עקרונות: האחד – להשתמש בהם במידה מועטה. והשני – להשתמש בהם במידה דומה לצריכה של אנשים אחרים.

3. שיתופיות ורכוש פרטי

ישנם הוגים שקראו תיגר על הרכוש הפרטי מבחינה מוסרית. אם כל המשאבים שייכים לכולם בשווה, ולכל אחד זכות שווה ליהנות מהם, מדוע יהיה בכלל רכוש פרטי בעולם? ואם כן, אף אם יש רכוש פרטי, מן הראוי להכיר פחות ככל האפשר בזכויות הנובעות ממנו. לעומתם טענו אחרים כי הדרך המוסרית יותר היא ההכרה בקניין הפרטי.

ההתלבטות בין ערכו של הרכוש הפרטי לבין ערכה של השותפות הכללית מובאת באגרות הרא"ה (א), פט, עמ' צט), בהסבר דיני השבת אבידה:

ההכרעה בין **שיתוף הקניין**, המעביר קו על כוח הצדק של "שלי שלי ושלך שלך", ובין **הגבלת זכויות כל יחיד ויחיד** – זה אחד מהדברים הקשים שבעמקי המשפט. והנה על הדבר הנאבד

¹¹ יש לשים לב לכך שהרב מבסס כאן את ערך השוויון על ערך האחוה. עי' לקמן, פרק ג סע' 4.

¹² עי' שמונה קבצים א, כג-כד, שם רואה הרב את השוויון החיצוני כדבר העומד בניגוד ליסוד הפנימי, שהוא דווקא הייחודי והשוונה.

¹³ הוגים רבים הסתמכו על רעיון היובל כבסיס לקביעה כי התורה שואפת לשוויון כלכלי. אולם הדבר אינו מדויק. ביובל חוזרות הקרקעות למצבן על פי מה שהנחיל יהושע בן נון. והמעין בדברי חז"ל (תוספתא בבא בתרא ז, ג) יראה שמכיוון שהנחלות חולקו לפי יוצאי מצרים, יצא שאפילו בדור הראשון לא הייתה החלוקה שווה. ונוסף על כך, הגרים וצאצאיהם לא זכו לשום נחלה, ואף אם צברו קרקעות, נאלצו להשיבן ביובל. עם זאת, רעיון היובל מונע את האפשרות להשתלטות של מספר בעלי אמצעים על רוב הקרקעות החקלאיות בארץ תוך נישול של רוב העם מהן.

באמת הכריעה תורה שאחר הייאוש כבר כוח השיתוף גובר בו על כוח הייחוד, והשיקול הא-להי השווה בזה את כף המאזניים לצד **הקומונא, שגם בה נמצא גרעין טוב**. ובלא ייאוש נתן מקום להכריע על ידו את יתרון השימוש לטוב ולצדק בכוח הרכוש...

ומבין השיטין של הדברים עולה שהרב נוטה הרבה יותר להצדקת הרכוש הפרטי מאשר לרעיון השיתופי. עם זאת, שלילת הרכוש הפרטי היא אחד הרעיונות המרכזיים של השמיטה, וכך כותב הרב בהקדמתו לשבת הארץ (עמ' ח):

שנת שוויין ומרגוע... אין רכוש פרטי מסוים ולא זכות קפדנית... אין חילול קודש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות יכולה של שנה זו, וחמדת העושר – המתגרה על יד המסחר – משתכחת.

לא ברור מדבריו אם הגבלת הרכוש הפרטי בשמיטה היא הזדמנות להיפגש עם שאיפה ערכית, שעדיין לא הגיע זמנה להתממש, כמו הצמחונות,¹⁴ או שהיא מהווה רק אמצעי **חינוכי**, הנועד לרסן את התאוה המוגזמת להרבות רכוש פרטי בכל דרך. אולם בין כך ובין כך, לא ניתן לראות בדברי הרב כאן הבעה של שלילה כלפי הרכוש הפרטי בכל שש שנות המעשה, כשם שהשביתה בשבת אינה באה לשלול את ערכה של המלאכה בששת ימי המעשה אלא להעניק לה משמעות עמוקה.

התייחסות מפורשת יותר לשאלת הרכוש הפרטי מופיעה בעין א"ה למסכת שביעית (ס' יד):

אין תכלית השמיטה של החוב מניעת הפירעון ונטיית המשקל בענייני הרכוש; שיסוד התורה במשפטיה היא **הגבלת הרכוש והעמדת הצדק בקניין כל אחד מבני אדם במה שהוא שלו**;¹⁵ אלא שעם הגבלת הקניין צריך **שתשפע רוח הנדיבות**, עד שתשלול את צדדי החיסרון הבאים ממנו...

הרב מבאר את חשיבותה של השמירה על הרכוש הפרטי באורות הקודש (ג, רצח), כאשר הוא מבאר את "ענין חמדת גזל". וכך הוא כותב:

שהרכוש הוא גם כן מעמיד על רגליו את הדורות בתור ירושה, שאהבת הקניין הרעה תוכל להשפיל מאוד, והטובה שבקדושה, תוכל לעלות למרומי החיים ועליונותם.

על ערכו של הרכוש הפרטי ניתן ללמוד ממה שכתב הרב בשמונה קבצים (ב, עא):

כל המתייחס לאדם בכל אופן שהוא, ממאכליו ומשקיו, מכליו ותנועותיו, **ומכל רכושו**, הכול יש לו יחס עצמי למהותו האמיתית... ברוממותו הכול מתרומם, ובשפלותו הכול נשפל. כשהיש העצמי שלנו מתעלה, מתעלים כל גילויי החיים שלנו בכל מקום שהם, וכל מה שההתרוממות היא יותר מקורית, היא יותר מתרחבת על ייחוסים יותר רחוקים. וההתרוממות אל הא-להות, לפי מדרגות גילוייה, היא מרוממות את כל מה שמתייחס לנו במובן היותר רחב. ובמקום אחר (ו, קלו):

אור הקודש מתפשט... עד המידה העליונה של הופעת אור קודש על **כל קנייניו**, על כל מה שמשתמש בהם, מקלו, חמורו, וכל אשר לו.

ומכאן שיש תפקיד רוחני לרכושו הפרטי של אדם כאשר הוא משמש אותו לעבודת בוראו.

מתוך תפיסה מורכבת ביחס לרכוש הפרטי, דן הרב צ"ל ביחסה של מערכת המשפט לאדם העובר על חוקי הרכוש הפרטי (שמונה קבצים ב, רסז):

העונשים החברתיים, בייחוד בשביל היזק ממון, יש להם שני מקורות נפשיים: טוב ורע. האחד נובע מתוך **ההכרה שאסור לעשות עוולה**... והשני בא מתוך **צרות עין**, שהאיש האחר אין לו ליהנות בשלי, או לנגוע בשלי, מפני שההרגשה של הישלי ושל הישלי היא חזקה ומגושמת באין שיעור.

¹⁴ עי' טללי אורות', פרק ח (מאמרי הרא"ה, עמ' 26-27), ובמאמר 'חזון הצמחונות והשלום', בעריכת הרב הנזיר, הוצאת מכון נזר דוד, ירושלים תשמ"ג.

¹⁵ וכן בס' יב שם: "...היסוד העיקרי – להעיר שיסוד הקניינים הוא מחובר עם התכלית העליונה הכללית, שהוא הטוב המשותף לכל הנמצאים יצורי ה'. אלא שעם זה צריך לדעת ולהכיר שלא עם דרך ביטול הקניינים הפרטיים יבוא האדם למטרה העליונה הזאת של הצלחת הכלל, כי אם עם חילוק הרכוש והזהירות מתוצאות רעות הבאות לרגלי היתרון הדמיוני הזה".

מדברי הרב עולה תפיסה מורכבת, המחייבת עקרונית את הרכוש הפרטי, אולם מבקשת להגביל את תודעת הבעלות ולעדן אותה. אולם מעדותו של ר' שלמה זלמן שרגאי על תשובה שהשיב הרב זצ"ל לנציגי "הפועל המזרחי" (מובא בספר 'חזון והגשמה', עמ' קצד) עולה יחס מסויג עוד יותר אל הרכוש הפרטי:¹⁶

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

וכן בכרוזי הרא"ה (סי' קכט):

האומר סלה של החסיד הקדמון אשר השכיל להביע שדווקא רשות הרבים הוא גם לגבי היחיד הרשות שלך האמיתי לעומת מה שרשות היחיד הוא באמת רשות שאינו שלך – זהו חוק עולם שהוא מחויב להיות חקוק על לוח כל לב מישראל ההולך ומתקבץ אלינו לשם בנין ארצנו ותחיית עמנו.

לאורם של דברים אלו חי הרב זצ"ל גם את חייו הפרטיים. וכך מספר ר' שמחה רז בספרו 'מלאכים כבני אדם' (עמ' 318) על תגובתה המתפלאת של הרבנית בתיה רענן ע"ה, בתו של הרב, למי שדיבר אתה על אודות רכוש הפרטי:

פרטי?! האם יש פה בבית דבר פרטי?! ביתו של אבא אינו פרטי אלא עומד לשימוש הכללי... לביאורה של שיטת הרב זצ"ל נראה שיש להבחין בין שני מישורים: מישור הזכות ומישור החובה. עקרונית, יש מקום לרכוש הפרטי, ואין לנצרך **זכות** ליטול בו חלק. אולם על בעל הרכוש מוטלת **החובה** – מכוח מצוות ה' – לתת מרכושו לאחרים.¹⁷ ומכאן מקום להבנה חדשה של מושג הבעלות. ניתן לראות את הבעלות **כזכותו** של אדם ליהנות מרכושו הנאה בלעדית. מושג זה של בעלות – הקובע "שלי שלי ושלך שלך" – אינו אלא "מידת סדום", ואותו שולל הרב בתכלית. לעומת זאת ניתן לראות את מושג הבעלות **כאחריות**¹⁸ – אחריותו של אדם לפרנסתו שלו, לפרנסת בני ביתו ולשימוש נאות ברכושו למטרות ראויות ונעלות. בעלות זו היא החיובית, ומכוחה באה הדרישה לעשיית צדקה וחסד.¹⁹

ביטולו המוחלט של הקניין הפרטי כלול בחזון אחרית הימים. זהו עניינו של **היובל**, שהוא מעין עולם הבא. וכך כותב הרב (שמונה קבצים א, תשעז):

וכל זה ייגלה וייראה... מהארת היובל הנשמתי הקורא דרור לארץ וכל יושביה... **בלא פעולה**

ועבודה, בלא קניין רכוש ושיעבוד, בלא עול נוגש ובלא דאגה ופחד, כי אם בבטחה עליונה...

דברים אלו מעלים שאלה עקרוניות: האם השוויון הוא משאת הנפש האידיאלית, אלא שאין דרך לממש אותם כראוי במציאות הריאלית, או שזוהי שאיפה שבמהותה אינה שייכת לעולם הזה, שהוא עולם של חומר ורוח, גוף ונשמה, אלא לעולם אחר, שהוא עולם שכולו טוב? ואם כן, כיצד אמורה אידיאה זו של ה'טרקלין' להאיר את דרכו של ה'פרוזדור'?

4. התחרות החופשית

לאור החיוב העקרוני של הרכוש הפרטי, יש לעמוד על דעתו העקרונית של הרב בשאלת **התכנון הכלכלי**. האם יש לדגול בכלכלה מתוכננת או חופשית?

על החשיבות המוסרית הרבה שיש בשמירה על הסדר **הטבעי** של הכלכלה כותב הרב בעין אי"ה למסכת שבת (ה, ד-ה):

הסדרים המקושרים בחיי החברה להספקת הכלכלה... יש לזה **תעודה מוסרית** גדולה, שיהיו הדרכים של השגת המזון דווקא בזה האופן. והקושי בעצמו הנמצא בהשגת המזון... – בזה עצמו יש דבר מכוון מאוד לתכלית הצדק והמוסר שבהדרכה אנושית... כי תלויה ההצלחה האנושית דווקא על פי הדרכתה בזה המצב של ענין הסדר בדרכי הכלכלה ומקום **הדאגה**, והגברת הכוחות להקל את ההספקה על ידי **עבודה ועמל**, והם מצטרפים לכל דרכי היושר של "משפט וצדקה בארץ"...

¹⁶ הדברים נרשמו מפיו ואושרו על ידו.

¹⁷ עי' במאמרו של הרב יוסף יצחק ליפשיץ, "על תורת הכלכלה היהודית" (בכתב העת 'תכלת', גיליון 17, קיץ תשס"ד).

¹⁸ עי' ערכין כט, א.

¹⁹ ראה לקמן (פרק ב סעי' 3).

הסדר הכלכלי הקיים באופן טבעי אינו "תאונה" בהנהגה הא-להית. אין אנו אמורים לשנות סדרים אלו מיסודם, אלא לפעול בתוכם. עלינו להכיר במציאות שבה יש עניים ועשירים, יש עמל ויש דאגה מחמת אי הוודאות הכלכלית, ומתוך כך לסייע ככל העולה בידינו כל מי שאנו יכולים לעזור לו.²⁰

אחד המרכיבים של הכלכלה הטבעית הוא **התחרות החופשית**, שעם כל החסרונות שיש בה, הכרחית היא להתפתחותה של הכלכלה. וכך הוא כותב (עין א"ה ברכות ב, סד):

לרגלי הכרח המשא ומתן, צריך **התחרות**, שהוא עמודו של המו"מ, על ידי שמתחרה כל סוחר על חברו, לעבור עליו בטיב הסחורה והגעתה וכיו"ב.

מעבר לערך **הכלכלי** של התחרות, יש בה גם ערך **מוסרי**, בהיותה מסייעת בטיפול אישיותו הייחודית של הפרט. וכך כותב הרב באורות הקודש (ד, תצח; שמונה קבצים ח, סה):

...למען צאתם של הפרטים לאור ההווה, צריך כל פרט להיות מתבלט במהותו היחידה, ולזה צריך הוא לכוך מעכב, לכוך מתנגד... וזהו יסוד השנאה, שבונה את העולם. יסוד **המלחמה**

בחיים ובחברה...²¹

לצד הסתייגותו של הרב מן הכלכלה המתוכננת באופן השובר את החוקים הטבעיים של השוק החופשי, הוא מסתייג מן הקלקלה המוסרית הנובעת מן התחרות הפרועה הקיימת בחוצות השוק. וכך הוא מתאר בעין א"ה למסכת שבת (ב, רכז) את הקלקול החברתי:

אי אפשר שיהיו החיים מתראים בצביונם הראוי, כי אם הם מתגלים בתואר של **מהומה**. כל אחד נעשה חטיבה בפני עצמו ורץ אחרי בצעו. בעומק נפשו הוא חש כאילו כל החיים סביב הם **אויביו**, מבקשים להשמיט ממנו את מה שהוא חפץ, ומה שהוא חפץ איננו מתברר יפה לעצמו. כל אחד הרי הוא רואה על המחזה החיצון של החיים **שהכול רצים, הכול עמלים, חוטפים וכונסים כפי כוחם**, אף הוא אומר לעשות כן. אבל אין כאן מנוחה. וממילא אי אפשר כלל שיהיו המבוקשים מתמלאים. וכל אחד מקלקל את דרכיו של חברו...²²

בהקדמה לשבת הארץ (עמ' ח) עומד הרב על כך שגם תפקידה של השמיטה הוא – בין השאר – לאזן את אותה קלקלה:

צורך מיוחד הוא לאומה זו... כי מזמן לזמן יתגלה בתוכה המאור הא-להי שלה... אשר לא ישביתוהו חיי החברה של חול עם **העמל והדאגה, הזעף והתחרות** אשר להם, למען תוכל להתגלות בקרבה פנימה טהרת נשמתה בכללותה כמו שהיא. ואם אותה **האביריות** [=קשיחות הלב], המוכרחת להתלוות עם כל סדר של חיי ציבור קבועים גורמת **להקטין את עדינות החיים המוסרית**, והניגוד המתמיד שבין השמיעה האידיאלית להכרזה של חסד ואמת, חמלה ורחמים לבין **הנגישה והכפייה ולחץ הקפדה של קניין ורכוש** המוכרחים להיראות בעולם המעשי, גורם הרחקה לאור הא-להי מתכונת הכרתה הציבורית של האומה – שהרחקה זו מפעפעת כארס גם במוסרם של היחידים – הנה הפסקת הסדר החברתי בצדדים ידועים, מתקופה לתקופה, מביאה לאומה זו... לידי עלייתה העצמית למרומי התכונות הפנימיות שבחיים המוסריים והרוחניים מצד התוכן הא-להי שבהם, העומד למעלה למעלה מכל תכסיס וסדר חברתי.²³

מאותה הסיבה, כותב הרב בשמונה קבצים (ג, קנא), נדרשו המנהיגים הרוחניים של העם, הכהנים והלוויים, להימנע מלהשתתף במלחמות לכיבוש הארץ ובעולות על קרקעות בה,²⁴ כדי לשמור על כך שתהיה בעם שכבה מובילה שלא תפגום את מידותיה על ידי הקלקולים המוסריים שבחיים הכלכליים. יש מי שביקשו להסיק מן הדברים הבאים, בעין א"ה למסכת שבת (ב, רכז), מסקנות מרחיקות לכת באשר לשלילת מצב שעשירים מעטים מנצחים בתחרות הכלכלית, רוכשים לעצמם עוד ועוד אמצעי ייצור ומתעשרים על חשבונם של העמלים העניים:²⁵

²⁰ על כך יש להקשות מהלכות יובל, שיש בהן התערבות משמעותית מאוד בסדר הכלכלי הטבעי, תוך שינוי מוחלט שלו. וכן מצאנו עוד תקנות בחז"ל הבאות להגביל את התחרות החופשית. עי' במאמרו של חיים נבון, 'צהר' יב, עמ' 97 ואילך, ובמאמרו: "חופש החוזים, בין שמרנות ליהדות", שפורסם ב'השילוח' גיליון 12, כסלו תשע"ט, עמ' 45-47.

²¹ רעיון זה מופיע בהקשר אחר – של מלחמת הדעות – בעולת ראייה א, שפח.

²² וכן באורות התחיה, פרק טז.

²³ הרחבה נוספת – שמונה קבצים א, תתסה; עין א"ה, שבת ב, רלא; מאמרי הרא"ה ב, עמ' 281-282.

²⁴ עי' רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"י-ה"ב, ושבת הארץ שם.

הקלקול שבתכונת הנפש הכללית שממנה בא הגזל להיות למכה מהלכת, מתפשטת בחברת בני אדם, בא מכמה סיבות של חשכת הרגש והטעם של היושר והצדק. בראשונה נעשה הרושם של הגועל הנצרך לכל איש ישר הולך להרגיש על כל מי **שבולע חיל שלא עמל בו ושאחרים יגעו עליו**... עד שאינו מרגיש כמה רעה ומגונה וכמה הוא עוון גדול לגזול משל חבירו. זאת החשיכה תגרוור עמה חשיכה אחרת, שלא יכיר... את הייסורים הבאים לרגלי המחסור הבא בכללות החברה ע"י רמיסת הצדק, וכמה גדול הוא צער הרעב הפוגע את הנגזלים...

והנה הגרם של עיוות דרכי החברה האנושית, עד שיבואו למשפטים מעוקלים כאלה, בא **מהעדר שיווי המשקל בין הנהנים והעמלים**. כי כל אדם לעמל יולד, וכל אחד חייב לעבוד בחוגו להיטיב ולהרוויח, תחת מה שהוא נהנה מרכוש המציאות. ואז מהלך הרכוש הולך בדרך ישרה, ועמו כל הנתלים בו מכוחות ורעיונות ורגשות. אבל כשמנתעוותים הסדרים, ויימצא חלק רשום מהחברה הכללית שאוכל ואינו עושה, לא פעולה רוחנית ולא פעולה חומרית, שיווי המשקל נאבד והחברה הולכת כאנייה בים זועף... והמון של מיני חומסים האוכלים ואינם עושים מתרבים, עד שבני אדם רואים בעיניהם את הגועל ואת הקלקול שיש מברואים חטפנים, הבאים על מה שעמלו הם ביגיעם ומשימים אותו לתוהו; בזה יגבר אצלם כוח ההכרה למיאוס הגזל...

וכל זה בא מחלק הדומה ל"נשי דמחוזא דאכלן ולא עבדן", כי אם מתגברין להנאתן על חשבון הכלל... ואהבת עצמו הגסה מתגלה בכל ניוולה...

אולם פרשנות זו נראית כ'הנחת המבוקש', והיא מבוססת על ההנחה שעצם ההתעשרות מתוך תחרות כלכלית חופשית היא גזל, כאשר הרב אינו מזכיר כלל את התחרות הכלכלית ואת ההתעשרות אלא מדבר על גזל כפשוטו, שמן הסתם כולל בתוכו כל רווח המגיע לאדם בדרכים האסורות על פי ההלכה.

עם זאת, יש לבחון את שיטתו של הרב זצ"ל על פי מה שכתב בפנקסי הרא"ה (ח"ב עמ' ה): הפועל, האיכר, בעל המלאכה, אלה האנשים הפשוטים, הם מייסדי התרבות, והם המקיימים בפעולותיהם את החברה האנושית, ומ"מ המשתמשים בכוחותיהם הם אחרים, הסוחרים, המנהיגים, המושלים, אשר מזה באה הצעקה הגדולה בעולם החברתי המביאה למהפכות. והרב מוסיף:

ומ"מ המהפכות לא יתנו את האושר כי אם כאשר אלה הפועלים הממציאים הראשונים של המכשירים, ישתמשו בכל הכשרונות שבאו ויצאו אל הפועל ע"י כל אלה הידיים השניות שלקחו בידם את פרי עבודתם, באותו השכר המועט ואותה ההכרה הקטנה של הממציאים.

במילים אחרות – המצב שבו פועלים, איכרים ובעלי מלאכה, מקיימים בפעולותיהם את החברה האנושית, והסוחרים המנהיגים והמושלים נהנים מפירות עמלם, הוא מצב מעוות המביא בהכרח למהפכות. אלא שמטרת המהפכה חייבת להיות יצירת מצב שבו כל אחד משתמש בכוחותיו ובכל הכישרונות שניחן בהם, וגם יקבל את הגמול הראוי עליהם.

על כל פנים מדברי הרב לא עולה שיש רע בעצם קיומה של התחרות הכלכלית החופשית באשר היא אלא כאשר היא פרועה ודורסנית וכאשר החזק מנצל את כוחו כדי לנשל את החלש מפרנסתו. הבעיה בתחרות נעוצה בכך שהיא נותנת ביטוי ליצרם של אנוכיות²⁶, שנאה²⁷, אכזריות²⁸ וגאווה²⁹ ולתופעות

²⁵ עי' במאמרו של ד"ר ברוך כהנא, 'האדם המצוי והחברה הרצויה' – עיון בתפיסות האדם של הובס, מרקס והרב קוק ובהשלכותיהן החברתיות, מסע אל האחוה, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ד, עמ' 209-210.

על הדרך בה הסברנו את דברי הרב זצ"ל כתב לי ד"ר כהנא: "האומנם?! קשה לטעון שמי שמדבר על 'משפטים מעוקלים' ועל 'העדר שיווי המשקל בין הנהנים והעמלים', מתכוון רק לגזל פשוט. נכון שלא מדובר פה על כל התעשרות, אלא על מצב שבו משהו אחד עובד ומקבל פרוטות, ומשהו אחר נהנה מפרי עמלו. האם כל תחרות חופשית חייבת להביא למצבים כאלה? מי שטוען כך משמיץ את התחרות הכלכלית הרבה יותר מכפי שהייתי מעלה על דעתי. מצב כזה נובע באמת מתחרות, אבל תחרות מעוותת שמטרתה רמיסת הזולת – לדעתי, בדיוק סוג התחרות שהתורה רוצה למנוע. הרעיון אינו לפגוע ביוזמה החופשית, אלא לנתב אותה כך שלא תיצור פערים בלתי נסבלים (שבסופו של דבר, מסביר הרב בפסקה הזו, באמת מובילים לגזל כפשוטו)".

²⁶ עי' עין א"ה, ברכות ז, ט, שם עומד הרב על כך שאין זה ראוי לבקש לעצמו הצלחה כלכלית בלתי מוגבלת במסחר ובעסקים, מפני שמן הסתם, כל מה שתרוויח אתה יותר, ייגרע מחלקו של חברך (שכן התחרות הכלכלית היא סוג של 'משחק סך אפס'). עם זאת, מן הראוי לבקש על הזולת שיצליח 'מאוד'...

חמורות של שקר ומרמה,³⁰ המנוגדים לערכי האהבה, החסד והשלום, מחד גיסא, ולערכי היושר, הצדק והאמת, מאידך גיסא; ערכים הצריכים לבוא לידי ביטוי בחייו של כל אדם מישראל, ובמיוחד בחייה של כל חברה יהודית.

על כן, אף שאין מגמה לבטל את הרכוש הפרטי, ישנה הפסקה – פעם בשבע שנים – כדי לאזן את שחיקתן של המידות הטובות בגלגליהן של האנוכיות ושל האכזריות המונחות בבסיסה של התחרות הכלכלית החופשית.

ב. דמותה של החברה הבריאה

מן הפרקים הקודמים עולה שהחברה היהודית הבריאה היא חברה מגוונת מן הבחינה הכלכלית – חברה שיש בה בעלי אמצעים ודלי אמצעים, עשירים ועניים,³¹ כאשר כל אחד מהם ממלא תפקיד חיוני בחברה שבה הוא חי.

1. תופעת העוני

תופעת העוני איננה 'תאונה' כביכול שקרתה בהשגחת ה' בעולמו. יש לה משמעות ויש לה תפקיד. על כך כותב הרב בעין א"ה למסכת פאה (סי' ה):

העניות היא גם כן אחת מתשמישי העולם הדרושה מאוד לכלל האדם. ובאשר כל דבר הנצרך

אל כלל החברה האנושית יסדה ההשגחה העליונה שיימצאו יחידים שימלאו את החיסרון, על כן גם העניות – אם שקשה מאוד להממלאים את החובה הכללית עצמה לסובלה – מכל מקום כך הוא **משפט הצדק**; כי לא ייבצר מהכלל כל הדרוש לו, אף אם יעלה ליחידים ברעה רבה, כמס הנפשות של יום מלחמה לטובת הכלל המדיני באופנים צודקים.

ושם (סי' ב) הרב זצ"ל מביא ראיה לקביעה זו, שלעוני ישנו תפקיד חיובי בבניין העולם והחברה:

והמופת היותר ברור הוא על הכרח מציאות העוני לשכלול התיקון הכללי, הוא מצד היותו

מתמיד, נוהג הרבה... דבר נהוג באורך זמן **בטבע** האנושי, אי אפשר שלא יהיה לו מטרה

מהכוונה של ההשגחה העליונה.³²

ועל הדעה הסוברת שמציאות העוני היא רק קלקול בעולם, ושאיפתנו היא לבער את התופעה הזאת מן השורש, כותב הרב זצ"ל בחריפות (עין א"ה, ברכות ג, א):

²⁷ עי' עין א"ה, שבת שם: "יסוד השנאה בא על פי הרוב מצד ההתחרות של בקשת ההון. והבקשה הזאת היא נסמכת על יסוד אהבת המשפחה, כשמתאמץ כל אחד להגדיל כבוד ביתו ולהצליח את בני משפחתו באהבתו אותם, עד שהאהבה הזאת מתהפכת לשנאת הבריות כולם שחוץ לחוגו...".

ובאורות התחיה, פרק טז (שמונה קבצים א, תתפז): "וצד המארה שיש במלאכה שהיא באה מצד קנאת איש מרעהו, ומצד **שנאת הבריות** היונקת הרבה ממלחמת החיים בצורתה הארורה בעולם הירוד...".

ועי' שמונה קבצים ג, קיב (מובא לקמן, פרק ח, סע' 2).

²⁸ עי' מאמרי הרא"ה, עמ' 139: "כל עמל וכל כשרון מעשה הוא רק **קנאת איש מרעהו**. המלאכות כולן מתכוננות רק **מאהבה הפרטית** של כל אדם אל עצמו ואל הרגשותיו הבהמיות... ועל כן בהכרח יוצא מזה מצב המוסרי ההרוס העומד בעולם כעת, המלא **משטמה וכוח האגרוף**... הנה שביתת השבת תלמדנו... כי יבואו מעשים שתכליתם תהיה שלום ואהבה ואהבת ה'...". ועי' עין א"ה, שבת ב, רכב.

²⁹ עי' שמונה קבצים (ו, קפז), שם כותב הרב: "...כל יצור **מתגאה בהווייתו הפרטית** בגאוות רשע, מלא **חימה** על רעהו המתנשא גם הוא להימצא. וכה הולכת היא הרשעה ומתרחבת עד כדי **שנאת הצדקה**, ועד כדי הערצת הגאווה. עד אשר באה האורה של תורת אמת, והכריזה **שכל המעלים עינו מן הצדקה וכל המתגאה – הרי הוא כעובד עבודה זרה**. ותיוסד התרבות האנושית בעיקר יסודה בעם ד' בגוי קדוש, על יסוד **הענוה והרחמים**".

³⁰ עי' עין א"ה, שבת ב, רכג: "העסק כולו של **המשא ומתן**... נהפך לבולמוס של **אהבת בצע**, הגורר עמו **כל שקר וכל תרמית**...".

³¹ עי' במאמרו של ד"ר בנימין פורת, "החקיקה החברתית-כלכלית של התורה, עקרונות יסוד", בתוך 'מבקשי צדק – בין יהדות לכלכלה', הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תשע"ו, עמ' 304-310.

³² וכך נאמר בספר משלי (כב, ב): "עשיר ורש נפגשו, עושה כולם ה'".

יסוד האמונה לדעת כי **אין חיסרון מוחלט במציאות**; וכל חיסרון שאנו רואים... איננו חיסרון כלל, כי אם יתרון והכנה טובה לשכלול הכלל. והמשל הוא העניות. היא חיסרון בחוק הפרטי. אמנם ה"לועג לרש", וחושב שאין בו תועלת כלל – הוא "חרף עושהו"... א"כ המתבונן שגם העניות, שהיא הגדולה שבחסרונות למצב האנושי, איננה דבר ריק, הוא נותן כבוד לעושה כול.³³

2. תפקידי העוני

התפקידים שממלאת תופעת העוני בחברה נחלקים לשניים: האחד הוא תיקון מידותיו של העני עצמו, אשר בהיותו חלק מן החברה הוא מקרין על החברה כולה. וכך כותב הרב בעולת ראיה (ב, סג ד"ה זה עני):
המהותיות של העוני, המתגלמת בהעני האנושי, היא פועלת, **שהנפש המדוכדכת פונה אל אל על**.³⁴ היא מכירה את האפסיות ואת השקר של ההשתקעות בגאווה ובגאון³⁵ ובתענוגים של תוהו, וממילא... הקרבה הא-להית באה מיד...
הרב ממשיך ומבאר כיצד פועלת העניות של אדם אחד על תיקונה המוסרי של החברה כולה – בעין א"ה למסכת שבת (ב, כז):

אותן הפעולות המוסריות שישנן במציאות העניות: **דכאות הלב, העדר ההשתררות וההתנשאות** וכיוצא בהן, אף על פי שלפעמים בעצם נפשו של העני לא יתגלו בתור מידות טובות... אבל... **האדם** – גם בלא דעת ובלא רצון – הוא **נפעל מחבריו, אף על פי שיהיה נבדל מהם הבדל מצב גדול מאוד**.

החלק השני של תפקידי העוני נובע מהתייחסותה של החברה אל העני. וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת פאה (סי' ב):

...העניות, ודאי כמה מידות טובות נמשכות ממנה: **הטבת המידות האנושיות וריכוך קושי הלב**, ועצם נטיית **ההתנדבות והשתתף בצערו של חבריו**, וההוצאה אל הפועל [של] **אהבת הטוב והחסד**,³⁶ שהם תכונות יקרות... והם באים לצאת לפועלם רק על ידי מציאות העניות...
ובעין א"ה למסכת ברכות (ג, א) מוסיף הרב עוד תפקיד של תופעת העוני בחברה:
צריך לדעת שלמציאות הכללית ישנן כמה מעלות טובות במציאות העניות: אם כדי שניצל אנו מדינה של גיהנום ולהוסיף שלמות מוסרית על ידי **מציאות עשיית החסד והטוב**; אם מכמה **מלאכות כבדות ובזויות** שהן ממשלימי המציאות, ואלמלא העניות לא היה מי שיעשן...
עם זאת, הרב היה מודע גם לנזקים המוסריים הנגרמים לעני ולחברה כתוצאה מקיומה של תופעת העוני, ומתוך כך הוא מציג תמונה מורכבת בעין א"ה למסכת שבת (א, כד):
ולפעמים יהיה **העוני והרדיפות סיבת שפלות רוח האדם**; **על כן יהיה נוטה להרע, לחבל ולהשחית**.³⁷ ולפעמים אמנם יהיה העוני והשפלות סיבה ליישר דרכיו להניע רוחו אל הצדק והדרך הישרה...

ומוסיף הרב (שם ו, מו):

מידת העניות צריכה להימצא בעולם לפי המספר המועיל רק לחבר את הבריות זה לזה בקישורי רחמים ואהבה, אבל לא במידה שיימצאו מרי נפש אשר יקוו לתשועה ואין.

3. תפקידו של העושר

בראשית הדברים יש לעמוד על כך שצבירת העושר היא דבר לגיטימי. וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת ברכות (א, ל):

חיוב שקידת התורה אי אפשר להיות ניתן על זה מידה מצומצמת לכל אדם, שהרי יש לכל אדם רשות להיות עוסק במשא ומתן ולקנות נכסים וקניינים אפילו **יותר מידי הכרח סיפוקו**, ואין בזה משום ביטול תורה.

³³ ועי' בעין א"ה שם, סי' ד, כיצד הרב משווה את תופעת העוני לתופעת המוות.

³⁴ בלשון אחרת מופיעים הדברים בעין א"ה, ברכות ט, שכ: "ומי שרחק לבבו מאור תורה... אין לו מחסה לקיים בידו מידות אנושיות, זולת אם ייווסר בייסורי עוני המכניעים ללב". ועי' עין א"ה, שבת פרק א סי' מג, נא.

³⁵ על פי זה מסביר הרב (עין א"ה, שבת ב, רמד) את מאמר חז"ל (שבת לג, א): "סימן לגסות הרוח – עניות".

³⁶ וכן בעין א"ה, ברכות ג, ג.

³⁷ עי' עין א"ה, ברכות ט, רי, שם מונה הרב בין הסיבות לחטא – "עוני וחסרון לחם המעבירים אותו על דעתו". ולשם תיקון מציע הרב שם: "לדאוג לפרנסתו שתהיה מצויה לו בנחת ובכבוד, ולא תעבירהו עניותו על דעתו ועל דעת קונו".

וביתר הערכה כלפי העושר הוא כותב בהמשך (ב, יט):
שהעובד ד' החכם השלם, הוא מכבד את החיים מאוד. על כן יסדר את דרכיו להוסיף אומץ גופני גם כן, **ולאסוף קניין ועושר**, שהם אמצעים להגדיל ערך החיים...

תפקידו החשוב ביותר של העושר שבו חנן הקב"ה את האדם הוא האפשרות שהוא נותן **להביא תועלת לאחרים**. וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת שבת (ב, ב):

מה שנוגע לתכלית העושר בכלל, ראוי לדעת כי איננו תכלית לעצמו, וכי רק אמצעי הוא **להרחיב על ידו טוב וחסד** כפי ברכת ה' עליו. בהיותו מכיר העושר בתור אמצעי להגדיל טוב וצדקה, ראוי הוא שגם הוא ייהנה בו במשפט. אבל חלילה לו לשכוח תעודתו...

ומכאן מסיק הרב כי:

צריך שיהיה מושרש בלבבו של אדם שמקור הצלחתו הקיימת תהיה לפי **מרבית הנהנים** מהצלחתו הזמנית, והנאתו הפרטית תהיה טפלה...

תפקיד נוסף של העושר הוא הצמיחה הכלכלית הבאה בעקבותיו ומביאה תועלת לכלל החברה, וכך כותב הרב בהמשך הדברים בעין א"ה למסכת שבת (א, עא):

יש עוד תכלית למציאות התשוקה של העושר בעולם... מפני טובת החברה הכללית, שעל ידי מציאות הרכוש הרב במקום אחד, על כן **נהנים ממנו הרבה בני אדם** מעבדיו ועושי דברו. ויען שנטייה טובה היא לאדם שיהיה חפץ להיות הפועל והמשפיע שממנו ועל ידו ייהנו רבים, על כן יש נטייה טבעית לעושר בטבע היצירה האנושית.

להבנה זו של תכלית העושר ישנה השלכה מעשית:

על פי זה ראוי שיהיה העושר באופן מתאים **להתרבות הנהנים ממנו**, דהיינו: ריבוי כרמים ושדות וריבוי עובדים. אבל מי שמתשוקתו לעושר מכנס הרבה כסף וזהב ומכניסם באוצרותיו, כ"עכברא דשכיב אדינרי" – הוא אינו מפיק מטרת תשוקת העושר הטבעית.

במקום אחר בעין א"ה (ברכות ט, סב ד"ה מובן) מדגיש הרב את חשיבותו של העושר בכך שהוא מקנה לבעליו **עצמאות כלכלית**:

כאשר יעמול לצבור הון – יהיה למען תעודת הטוב והצדק, לכלכל נפשו ונפשות ביתו בכבוד **מבלי שיהיה למשא על אחרים**, ולמצוא ידו לו להרבות צדקה וחסד ביד נדיבה.

טוב לו לאדם שיהיה בעל אמצעים, בראש ובראשונה – כדי שיוכל לשמור על עצמאותו הכלכלית, שלא לאכול 'נהמא דכיסופא', וכדי שיוכל לעשות חסד עם הזולת. אולם לא זו בלבד. העושר חשוב לו לאדם לבריאותו הנפשית, המוסרית, ואף הרוחנית. וכך כותב הרב בעין א"ה (ברכות א, קיד) כאשר הוא מסביר את חשיבותה של ההבטחה הא-להית לבני ישראל בצאתם ממצרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול":

עיקר הכוונה העליונה של יציאה ברכוש גדול היה כדי **לרומם את רוח העם** שניתן בשפל מצב העבדות... הושפלה נפשו ואינו מבקש גדולות. על כן ראוי להרגיל נפשו בבקשות גדולות, כדי שיבוא מזה גם כן לשאוף לגדולות במעלות הנפשות והמידות העליונות...³⁸

הרב מגביל את דבריו בשבחו של העושר, ואומר:

ועם זה ידעו שלא זה הוא תכלית המבוקש, שהרי כל העניינים התכליתיים נאמרו להם בתורת **ציווי ואזהרה**, ודבר זה [=בקשת הכלים מן המצרים] נאמר בלשון **בקשה** [=דבר נא באוזני העם]...

בהמשך הדברים כותב הרב שיש בעושר הלאומי ערך גדול עוד יותר. ישנה חשיבות גדולה בכך שעם ישראל יהיה עשיר, ומצב עניות אצלו פוגע ביכולתו **להגשים את ייעודו בעולם**:

ולפעול על עמים רבים צריך **גדולת הנפש ושאיפה גם כן לרכוש** ומקנה וקנין, שעל ידי זה מתקרבים עמים רבים זה לזה ולמדים איש מדרכי רעהו. על כן על ידי אהבת הכסף, שמזה בא מקנה וקנין כשהוא במצב הגון לעשות עושר במשפט – מביא גם כן לידי התכלית המבוקשת להאיר אור ד' על ידי ישראל בעולם...

וכשם שהדברים אמורים במישור הלאומי, כך הם נכונים גם במישור האישי. וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת שבת (ה, יא):

וכאשר "עטרת חכמים עושרם", ועושרו של ר' אלעזר בן עזריה הגדיל כבודה של תורה, שממנה פעולות גדולות יוצאות לטובת הכלל.³⁹

³⁸ וכן בעין א"ה, ברכות ה, מז. וייתכן שזוהי המשמעות העמוקה של מצוות 'הענקה' לעבד עברי בזמן שחרורו.

ועל כן, מי שיש לו תכנים נעלים, עליו לרכוש לעצמו מעמד כלכלי הולם כדי שדבריו יישמעו. ומאידך גיסא, מי שמתמקד בטיפול שלמותו הפרטית ואינו נותן את דעתו להשפעה על אחרים, באמת מתאימה לו העניות. וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת ברכות (ב, עד):
העוסקים בעיקרן בשלמות עצמן, אפילו בזכות עצמן אינם ניזונים. כי האדם כשהוא לעצמו, בלא יחשו אל זולתו, די לו באמת במעט מן המעט, כדאמר (=על ר' חנינא בן דוסא) ש"י לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת".

תפקיד נוסף של העושר הוא לתת לאדם את התנאים הנדרשים **להתפתחותו הרוחנית**, וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת שבת (א, ע), על דברי הגמרא: "איזהו עשיר? – כל שיש לו נחת רוח בעושרו":
מציאות העושר היא סיבה להרחבת הדעת ושלמות הנפש, שעל ידן יוכל האדם **לעסוק במושכלות**, בתורה וחכמה וכל טוב. א"כ המגמה האמיתית של העושר היא **שלמות הנפש** הנמצאת על ידה.⁴⁰

מתוך כך עולה הסכנה שמא יהפוך האמצעי למטרה ויבוא על חשבון המטרה האמיתית. ועל כך ממשיך הרב:

אבל אם יהיה העושר מביא את האדם לידי מהומה וטרדא ופיזור הנפש – אין זו המטרה של העושר, שהרי עצם העושר אינו המטרה כי אם התולדה של מעמד הנפש, השקט והדעה המתרחבת היוצא ממנו.

לאור זה מעלה הרב את חשיבותה של שאיפת האדם לעושר, המתחברת לשאיפתו להתקדמות רוחנית, וכך כותב הרב בהמשך הדברים (א, עב):⁴¹

שנסתעפה הנטייה (=של תשוקת העושר) מפני הצורך שראוי להיות קבועה בלב האדם תשוקה לקנות קניינים המועילים לו באמת... ומתוך שהתשוקה לקניינים יקרים הוטבעה באדם, נתרבה התשוקה הרבה יותר ממטרתה.
ועל כן מסייג הרב וכותב:

המשובח הוא מי ששומר תמיד את המידה של תשוקת העושר על פי תכונתה השורשית, דהיינו: להרבות **קניינים שהם טובים בעצם** ולא בדמיון, שתוצאותיהם הן טובות אמיתיות ולא מדומות.

אולם עם כל חשיבותו של העושר, לא ניתן להתעלם מן הסכנה המוסרית הגנוזה בריבוי הנכסים. ועל כן כותב הרב בעין א"ה למסכת ברכות (ז, ט):

לבקש על **רוב עושר**, אמנם ראוי רק **לזולתו**, באשר יש להחזיק כל אדם מישראל... שהם ברוב עושרם יוסיפו טובה, יחזקו ידי האמת ויגדלו צדק וחסד בעולם. אבל כל אדם **לעצמו**, ראוי לו **להחזיק לעצמו המידה הבינונית** ולחוש שהעושר הרב יעבירהו מדרך הישר...
את הנזק שיש ברדיפת העושר מבאר הרב במאמרי הרא"ה (עמ' 425-426):

בא לומר מה שראה כוח הרע הבא מתשוקת ההמונים לשום זהב כסלם וכל תשוקתם אינה כי אם לבנות בתי ערי חומה, ולקמץ בממונם שלא ליתן לכל דבר צדקה... ובאמת זהו עיקר חורבנם... כי כוח המשחית מוכן בזה גופיה שהם **מסירים בטחונם מד'** ושמים מבטחם בכוח ידם...⁴²

ומרחיב בעין א"ה למסכת ברכות (ה, מג-נ):

(מג) כדי לעזור להטביע באדם ציור זה... שראוי לו לא לבקש מעמד ששוב אין עליו להשתדל להתרומם, כי אם לבקש דרכים תמיד במה לעלות... הטביע הטוב האמיתי ית' בטבע האדם שאפילו... בקניינים המדומים – עינו לא תשבע עושר, וכל מה שיתרבה עושרו יתרבו מחסוריו... (מד) העושר המופלג יותר מכפי הצורך מביא לשרירות הלב, מפני שהוא שביעה בלתי טבעית...

³⁹ וכ"כ רבנו בחיי בהקדמתו לפרשת בחוקותי בהסתמך על הפסוק: "עטרת חכמים עושרם" (משלי יד, כד).

⁴⁰ מקור לכך נמצא בכוזרי ב, נא: "...ולא המעטת הממון עבודה, כאשר יזדמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יטרידהו קנותו מן החכמה והמעשים הטובים, כל שכן למי שיש לו טיפול ובנים, ומאווייו להוציא לשם שמים, אך הריבוי יותר נכון לו".

⁴¹ על פי דברי הרמב"ם (מו"נ ג, יב).

⁴² ע"ש בהמשך הדברים, כיצד כותב הרב בנימין של לעג על אותם ה"רצים להעשיר" גם על פתח קברם.

(מה) דרוש לאדם תמיד שירגיש איזה מחסור גופני, ובזה ייעזר שלא יתגבר עליו יצרו הטבעי...⁴³
 (מו) מביא העושר המופלג לסור מדרך הישר היא מפני שעל ידי שהאדם רואה בעצמו שהוא עומד
 במעמד כזה שיוכל למלאות כל אשר תשאל נפשו, מסכים הוא בדעתו שלכך נברא...
 (ז) עיקר הקלקול של השביעה היתירה בא ממה שהיה להם די זהב יותר מהצורך... וגבה לבם.
 כלומר יש ערך לעושר רק כאשר האדם מודע לייעודו ולמטרתו. אבל כאשר העושר הופך להיות מטרה
 לעצמו או אמצעי לסיפוקים חומריים בלבד, הרי הוא מזיק ופוגע באדם.⁴⁴
 ובעין א"ה למסכת שבת (ה, ח):
 העושר המשופע, כשהוא מתמלא יותר מכפי מידתו באיזו חברה אנושית, הוא נוטל את כוח
 ההכרח לעבודה, והביטול יביא שיממון ואי הפרחה למצב הארץ... העשירות היא רק כמו כבל,
 המשים מועקה על החופש של ההתפתחות הטובה הבאה לרגלי חיי העבודה והמלאכה, שהיא
 יסוד ברכת ה' בעולמו...

4. פרדוקס הצדקה

לאור הבנת תפקידו החיוני של העוני בחברה, עלינו לשאול: האם יש מקום ראוי לשאיפה לבער את העוני
 מן העולם? כידוע, ישנה סתירה בין שני פסוקים בתורה (דברים פרק טו) בעניין זה. כתוב אחד אומר: "אפס
 כי לא יהיה בך אביון..." (פסוק ד). וכתוב שני אומר: "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (פסוק יא). ועל כך
 פירש רש"י שם על פי הספרי:

בזמן שאתם עושים רצונו של מקום – אביונים באחרים ולא בכס. וכשאתם עושים רצונו של
 מקום – אביונים בכס.

ומכאן שהמצב האידיאלי הוא שלא יהיו עוד עניים בעולם; וכל זמן שהעולם עדיין לא הגיע לכלל תיקון
 מלא, יש בו עוני.⁴⁵ אולם אין לראות בעוני רק רע שעלינו להמתין ולסבול אותו עד שיבוער מן העולם.
 לעוני יש תפקיד חשוב בתיקונו המוסרי של העולם. תפקיד זה יתקיים בכך שנפעל לסייע לעני להיחלץ
 ממצוקתו, ובכך נבטא את כל ערכי הצדקה, החסד ואהבת הבריות, וההשפעות החיוביות הנובעים מהם על
 הנותן ועל החברה כולה.

סבלו של העני – בהנהגה הא-להית – אינו מטרה אלא חלק הכרחי במהלך המוביל לתיקונה של החברה
 כחברה של חסד ושל מידות טובות. כשלעצמנו, רוצים היינו לחיות בחברה השומרת – דרך משל – על 'חוק
 חיוך חובה'... ביום שבו תלמד האנושות לעשות חסד מבלי לראות סבל, יהיה הסבל מיותר והעוני יבוער מן
 העולם. אולם כל זמן שאנוכיותו של האדם סוגרת אותו בתוך קונכייתו הפרטית, ורק סבל קשה העומד מול
 עיניו הוא המאלץ אותו לצאת ממנה ולתת את נפשו על זולתו – עדיין יש מקום לתופעת העוני להתקיים
 בעולם מנקודת מבטה של ההנהגה הא-להית.

לאור כל זאת, מכירים אנו בכך שבעולמנו זה ימשיך העוני להיות בן לווייה קבוע של כל חברה. וכאן
 מגיעים אנו לפרדוקס: מצד אחד, מחויבים אנו לפרנס את העני, ומצד שני מתברר לנו שתופעת העוני היא
 הכרח המציאות, ושיש לנו, כחברה, תועלת מוסרית מכך שהוא וחבריו יישארו בעוניים.⁴⁶ האם יעלה על
 הדעת שכל מטרתנו בנתינת הצדקה תהיה רק לאפשר לו להמשיך לשרוד כעני ומסכן? הייתכן כי לא יהיה
 אכפת לנו גורלו המר של העני, ולא יהיה מוטל עלינו לחלץ אותו מצרתו?⁴⁷

⁴³ וכן שם ו, יא: "בהיותו ממעט במוסר, אז לא יאמר די בכמה ששיג מההון, ומידותיו שנפגמות נוטות לתאוה
 העוברת גבול שמהרסת אושיות בריאות... על כן גם אם יאסוף עושר, לא יספיק לו ולא ינוח לבבו ולא ימצא
 בהם קורת רוח שלמה".

⁴⁴ ועי' עין א"ה ברכות, ב, לה.

⁴⁵ תיקון זה הוא מאוחר אף לימות המשיח, ושייך לעולם הבא, כדברי הגמרא (שבת קנא, ב; ברכות לד, ב): "אמר
 שמואל: אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד, שנאמר: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

⁴⁶ הדבר דומה לדבריו של אחד מבכירי הכלכלנים במדינה בהרצאה בפני רבנים, שהמפלגות הדוגלות במצע חברתי
 מציעות בדרך כלל פתרונות מידיים שאינם מסייעים לביעור העוני בטווח הארוך, כדי לשמור לעצמן על קהל
 המצביעים...

⁴⁷ הקפיטליסטים הנוצרים הפרוטסטנטים הרחיקו לכת, ובמקום לתקן את העוול החברתי בתקופת המהפכה
 התעשייתית, ביקשו להצדיק את הדין על המציאות כמות שהיא. טענתם הייתה שלא רק העוני כתופעה הוא גזר
 משמים, אלא אף גורלו הפרטי של העני הזה. ועל כן הצדיקו את תפיסת "הדרוויניזם החברתי", שנתן הצדקה
 דתית ואידיאולוגית לדיכויים של העניים בידי בעלי ההון. ראה על כך בספרו של פרופ' מרדכי רוטנברג, נצרות

כדי ליישב את הסתירה שבין הניגודים הללו, נראה שיש להתייחס אל העוני כמו לכל תופעה אחרת של רע בעולם, וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת פאה (סי' ב):

אין לך רעה בעולם שהוכנה כי אם שיצא ממנה תכלית טובה, וציור הרעה אינו מושקף כי אם על פי השקפה קצרה פרטית, אבל בכללות הזמן והמציאות הכול מצטרף לטובה. וכן הוא במידות העניות...

הרע בעולם, הן במובן של רשע הן במובן של סבל, אינו רע מוחלט. הוא 'טוב בכוח' או 'טוב בדרך' (על פי אורות הקודש ב, תנה). אולם אין פירושו של דבר שיש להשלים עם הרע. במבט של 'מיקרו' – הוא רע גמור ומוחלט. ובמבט כולל של 'מאקרו' – הכולל את כל הדורות וכל הבריות – הכול טוב. אלא שהדרך לתקן את הרע אינה אלא על ידי ההתמודדות עמו והמאמץ לבערו מן העולם.

על פי זה עלינו להבין את דעתו של הרב זצ"ל. הוא מבחין בין העוני כתופעה לבין העני כפרט. העוני הוא תופעה הכרחית לחברה. ללא עוני אין תמריץ מספיק לחסד, לענווה ולביטחון בה'. על כן העוני, כתופעה, לא יחדל מקרב הארץ, עד אשר יבוא העולם על תיקונו, ובני האדם ידעו לעשות חסד גם כאשר לא יראו עוד סבל לנגד עיניהם. לעומת זאת, היחס לעני כפרט צריך להיות שונה לחלוטין, ויש להגיש לו את כל העזרה הנדרשת כאח אהוב.

על כן, **לעתיד לבוא**, לכשיבוא העם על תיקונו ולא יזדקק לעוני כדי לתקן את המידות ברמת הפרט וברמת החברה כולה – לא יהיה עוד אביון בינינו.⁴⁸ אולם על כך נשאלת השאלה: באותם ימים שבהם לא יהיה עוד עוני, כיצד תתממשה מידות החסד, הנדיבות ואהבת הבריות? כיצד יתקיים ערכה של הנתינה לזולת?

על כך עונה הרב זצ"ל בעין א"ה למסכת פאה (סי' א), בפסקה העוסקת באהבת החסד:

אמנם כאשר לא תמצא כבר את פעולתה בחוג האנשים, מפני שאביון לא יהיה בארץ... א"כ בהכרח יתור האדם לו מקום לשפע חסדו על **כל היצורים** מעשה ד', להטיב מצבם, לחנכם ולחכמם ולהרבות אושרם כיד ה' הטובה עליו⁴⁹...

רק לעתיד לבוא לא יהיה עוד תפקיד לעוני, וערכי החסד והרחמים יבואו לידי ביטוי ביחס לבעלי החיים שמחוץ לחברה האנושית.

6. בין צדק לצדקה

דברים אלה שופכים אור חדש על היחס שבין הצדק לבין הצדקה. כפי שראינו לעיל (פרק א, סעי' 2-3), הרב אינו מקבל את תפיסת "הצדק החברתי" הטוענת שיש אי צדק במצב שבו אין שוויון כלכלי. עם זאת, גם הרב זצ"ל עומד על יסוד הצדק שבצדקה, וכותב בעין א"ה למסכת פאה (סי' ב):

התורה ציוותה דווקא **לעזוב** לפני העניים את הפאה, והם ילקטו כאדם המלקט מתוך שדהו – להורות שהנתינה לעניים אינה בתור יתרון נדיבות והכמרת רחמים מצד הנותן, כי אם הוא **חוק**

ומשפט חיובי, וזה שקצבה להם תורה הוא **משפט חלקם**.⁵⁰

אכן, לעניים ישנה זכות לקבל את מתנותיהם אלו מן העשירים. אולם הנימוק לכך אינו הזכות הטבעית שיש לכל בני האדם ליהנות מן המשאבים העומדים לרשותם במידה שווה, אלא נימוק אחר לגמרי, הנובע מן התפקיד שממלא העני בעולם. וכך ממשיך הרב זצ"ל:

הרעיון הצפון בזה הוא להוציא מלב בני אדם את הטעות לחשוב שהעניות היא **רק רע** בעולם, ושאינו אלא חיסרון מוחלט שאין עמו טוב, באשר אין העניים פועלים מאומה לטובת החברה

והם רק נהנים ממנה, ובאופן כזה אין להם שום משפט חיובי כי אם נדיבות יתירה...⁵¹

ופסיכיאטריה, פרק א, ובספרו של ד"ר ארנון גוטפלד, ארצות הברית ממלחמת האזרחים למלחמה הקרה, עמ' 48-44.

⁴⁸ עי' מדבר שור, דרוש יט, עמ' קפח.

⁴⁹ בדברים אלו הולך הרב זצ"ל לשיטתו בעניין הצמחונות, שאף שבעולמנו זה עדיין אין לה מקום, מפני שאת רגשי החמלה עלינו להפנות כלפי אחינו בני האדם, הרי שלעתיד לבוא נידרש לבטא את מידת הרחמים גם כלפי בעלי החיים. עי' 'טללי אורות', פרק ח (מאמרי הרא"ה, עמ' 26-27).

⁵⁰ וכן בעין א"ה, שבת ב, כז.

⁵¹ ומן הסיבה הזאת, נאסר על בעל השדה ללקוט בעצמו את מתנות העניים, אפילו כשהדבר נעשה כדי לחלקן למי שזקוק להן.

על עיקרון זה חוזר הרב זצ"ל ביתר חריפות, בעין א"ה למסכת שבת (יב, יג), כשהוא מסביר את מצוות הצדקה:

הדלים – המשלימים צביון העולם בדלותם, והם עוד סובלים מזה חיי צער – הרי הם באים על גמולם **בצדק מלא**. וזהו הרז היותר פנימי במצוות הצדקה... המסלק ממנה גם כן את השפלות הנפשית של המקבל חסד מזולתו בלא חוק ומשפט... **"גימ"ל דל"ת – גמול דלים"**.⁵² אם נרצה לבאר את ההיגיון המבסס את זכותם של העניים, נתאר לעצמנו חברה שאין בה עניים, אולם היא מעוניינת לטפח בתוכה מידות מתוקנות של חסד, חמלה ואהבת הבריות. בהיעדר נזקים לעזרה, תקים חברה זו מכוני מחקר לסוגיית החסד, ומשם תצא תורת החסד לכל רחבי הארץ. יש להניח כי כל אותם חוקרים ומרצים במכוני המחקר הללו ידרשו ויקבלו – בצדק – שכר הוגן תמורת עבודתם. בחברה כמו שלנו, שעוד לא הגיעה לרמה זו, ישנם רבים המשמשים בעל כורחם בתפקיד זה, של "חוקרים ומרצים בתורת החסד", והם הם העניים הנזקים לעזרה ולסיוע מאתנו. היחס אליהם צריך להיות מכבד לא פחות מאשר כלפי אותם אנשי מקצוע העוסקים במחקר ופיתוח של תורת החסד החברתית בהיכל השן האקדמי. בדברים אלו של הרב מודגש מאוד ממד הצדק שיש בצדקה.⁵³ לאור זאת ניתן היה לומר שמצוות הצדקה כולן – יסודן הוא **הצדק**, וקבלת הצדקה היא מימוש **זכותו** של העני ליטול את המגיע לו מן הרכוש הנמצא בידי העשיר. מאידך גיסא יש לומר שאמנם עיקרה של הצדקה הוא **החסד**, אלא שמתנות העניים שבשדה מראות, מעבר להיבט של **החסד**, גם **היבט מסוים של צדק**, שמתבטא במיוחד באותן הלכות מיוחדות שבמצוות **פאה**. ואכן, הרב זצ"ל עצמו (עין א"ה, שבת ב, כז) מראה את שני הפנים שיש במצוות פאה, וכותב:

לעומת היתרון שיש בכל זאת בעצם הרגש הטוב של הידיעה שיסוד הצדקה הוא ענין **משפטי**, צריך [הנותן] גם כן לרושם, שמכל מקום אינו יוצא מכלל מעלת **הנדיבות**, שרק אז יתאים לצורת תכליתו המשפטית, בהיות לו גם כן צורת נדיבות...⁵⁴ בסיכומם של הדברים נאמר שעיקרה של הצדקה הוא מידת **החסד**, ומטרתה העיקרית היא שתהיה מידת החסד שולטת בחיים החברתיים. אולם דווקא הצורך של החברה באנשים שיסייעו לה לפתח את מידת החסד, הוא היוצר את ממד **הצדק** שבצדקה, שמכווחו ניתן לראות את העני כנוטל את שלו בזכות. לקביעה זו ישנן השלכות מעשיות רבות, שיתבארו בפרקים הבאים העוסקים בדרכי הצדקה.

ג. ערכי הצדקה

השאלה שנשאלה בפסקה הקודמת – איזה ערך עומד בבסיסה של מצוות הצדקה, החסד או הצדק – מחייבת לסקור את כל הערכים והמידות הבאים לידי ביטוי בנתינת הצדקה, ולעמוד גם על ההיררכיה ביניהם.

1. הצדקה – מצווה דתית או חברתית?

במצוות צדקה – כמו בכל אחת מן המצוות שבין אדם לחברו – מתנגשות ביניהן שתי נטיות בנפש האדם: האחת היא הדאגה הכנה לגורלו של הזולת, והשנייה היא המחויבות לדבר ה' אשר ציווה לתת צדקה.

⁵² בעולת רא"ה (א, עט-פ) מסביר הרב זצ"ל שעיקרון זה הוא המונח ביסודו של הביטוי **"גמילות חסדים"**, שהוא חסד הניתן למי שראוי לקבל אותו על פי מעשיו.

⁵³ את הגישה הזאת של הרב זצ"ל יש לבחון גם מנקודת מבטו של העני עצמו. יש הטוענים כי טוב יותר לעני לחוש כי את תמיכתה של החברה מקבל הוא בזכות ולא בחסד. לדעתם, כך נשמר כבודו העצמי של הנזקק לעזרה. לעומתם יש אומרים כי טוב יותר לעני לקבל את התמיכה בחסד. כך לא יתמכר אליה ולא יפתח תודעה של "מגיע לי"; תודעה שתגרום לו לפתח גישה פרזיטית ולהימנע מלשקם את עצמו. עוד טוענים החולקים, כי נתינה הבאה מתוך נדיבות, אין בה הקרירות שבמילוי החובה, והיא ניתנת מתוך תחושה של קרבה והזדהות אישית.

דומה כי הרב זצ"ל מציע כאן גישה עדיפה. מצד אחד יש בנתינה ממד בולט של חסד הבא מתוך נדיבות לב ואמפתיה אישית. מצד שני, אין בכך השפלה לעני. לא מתייחסים אליו כאל 'בעיה' או 'מקרה' אנונימי, אלא כאל אישיות תורמת; ולא זו בלבד, אלא שהמודעות לתפקיד החשוב והחיוני שהוא ממלא בחברה נותנת לו מעמד של כבוד ביחסיו עם נותן העזרה. ועי' לקמן, סעי' 5.

⁵⁴ הרב מוסיף ומדגיש את ממד הנדיבות שיש במצוות פאה גם בעולת ראיה (א, סב), כשהוא מסביר מדוע הפאה מנויה בכלל "אלו דברים שאין להם שיעור".

סיפורים רבים ישנם – הן על גדולי החסידות הן על גדולי תנועת המוסר – שנתחבטו בשאלה זו ונתנו לה תשובות שונות. וכאן נבקש לעמוד על שיטתו של הרב זצ"ל.

דיון ארוך בשאלה זו מופיע בספר 'מדבר שור' (דרוש לג, עמ' ש-שא), ובו הוא שולל כל מוטיבציה של מוסר אנושי בצדקה, ומעמיד כערך רק את העשייה לשם ה':

ההמשכה ללכת בדרך טובים, לעשות טוב וחסד מצד הרגש הנפשי הנטוע בלב איש בטבעו לחמול על דל ולעשות לעשוקים משפט – אף על פי שכל שיפעול טוב רק מצד הרגש הנפשי בעצמו הוא דבר טוב ומשובח בעצמו – עם כל זה אצל ישראל החובה גדולה שיהיה דבר זה נעשה רק כדי למען עשות נחת רוח לפניו ב"ה...

ומנמק מרן הרב:

ודבר זה נמשך יען שתעודת ישראל בעולם היא למען ההשלמה הא-להית, ולזה אין די בהנהגה הישרה על פי השכל לבד, כי אם להידבק בדרכי השי"ת מצד שהם דרכיו ית' העליונים...⁵⁵

יש לעיין בדברי הרב. האם כוונתו באמת לשלול את הצדקה הבאה מתוך רגשי חסד ונדיבות, חמלה ואהבת הבריות? מתוך פסקאות רבות, בעיקר בעין אי"ה, שבהן הרב מדבר על הערכים המוסריים של הצדקה מבלי להזכיר את ההיבט הא-להי שבהם, ניתן להסיק שאין לראות בהיבט זה – הדתי – את חזות הכול.⁵⁶ ודאי אין כוונתו לאבן את הרגשות המוסריים הטבעיים של האדם, ולדרוש ממנו לפעול אך מתוך צייתנות יבשה לחוק הא-להי.⁵⁷ וכך כותב הרב זצ"ל בעין אי"ה למסכת ברכות (ב, עה):

כי התחלת הצדקה באה על ידי רגש הלב, לראות בצעריו של העני. וכשמלמד עצמו לעמוד בחוזקה נגד רגשותיו הטובים – יתאבן לבו ויתרחק מצדקה, אף על פי שגם הרגש האנושי מכיר בנחיצותה.

וייתכן אפוא לומר שגם ב'מדבר שור', כשהרב מדבר על "כבוד דרכיו העליונים" הוא מתכוון בדיוק לאותם רגשות של חסד, בבחינת "מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון אף אתה חנון"; אלא שעל האדם להיות מודע לכך שאין אלו מידות אנושיות גרידא אלא מידותיו של הקב"ה בעצמו.

זאת ועוד. בעין אי"ה למסכת שבת (ב, כז) עומד הרב זצ"ל על כך שבצד הנטיות הנעלות של המשפט והנדיבות, יש מקום חשוב גם לצורך של האדם "לצאת ידי הבריות", ומסיק:

עם השמירה של אלה שתי הרשימות של הכרת כוח המשפט והכרת כוח הנדיבות גם יחד... צריך גם כן עמדם שמירה של הצרכת הרושם של רגש הכבוד והבושה החברותית.⁵⁸ ומכאן שאין פסול בצדקה הבאה מתוך נטיות ערכיות נמוכות.

מתוך דיון זה עלינו לעמוד על המידות השונות העומדות בבסיסה של מצוות הצדקה, תוך מגמה לזהות את המרכזית שבהן.

2. בין חסד לרחמים

על חשיבותם של הרחמים על העני עומד הרב זצ"ל בעין אי"ה למסכת שבת (ה, טז):

עצם החמלה וההתעוררות למראה איש עשוק, לקום לעזרתו... גם כשיש אחרים שהחובה עליהם מוטלת – מכל מקום היא מידה יקרה מצד עצמה. כי הציור המוסרי של הרגש הטוב לחוש בצעריו של המצטער, הוא לפעמים עולה הרבה על עצם הערך של הפעולה הטובה... ומי

⁵⁵ בדרשה נוספת ב'מדבר שור' (עמ' קפח) כותב הרב על יעקב אבינו, בניגוד לעשו: "שעם האנושיות של כיבוד אב עסק בעבודת שמים". ובהמשך (עמ' קפט) כותב הרב ביחס לאברהם אבינו: "שהייתה כל נדיבותו של אברהם כדי להודיע שם ה' ית'".

⁵⁶ אפשר היה לומר שהדברים ב'מדבר שור' – שנכתבו בצעירותו של הרב, בתקופת זוימל – הם משנתו הראשונה, ובדבריו המאוחרים יותר בעין אי"ה – שנכתבו בעיקר בתקופת בויסק ונגמרו בתקופת יפו – חזר בו. והדבר צע"ג.

⁵⁷ בעניין זה עי' אורות הקודש ח"ג, ראש דבר פרקים י-יא.

⁵⁸ לעומת זאת עי' מדבר שור עמ' קפח, שם שולל הרב צדקה וחסד הנעשים כדי להתייחר או מפניות אחרות "אשר לא לה' המה". ועי' עין אי"ה שבת יב, יז: "מידת הצדקה... עם כל הטובה שהיא משפיעה על החיים בהשלמת החיסרון, עם כל העילוי שהיא מתעלה במרומי האידיאליות... אינה ממלאה את תפקידה ואינה באה למרומי כיווניה כי אם לפי אותה המידה שהכוונה לשם שמים, לשמו של הקב"ה, היא חיה בקרבה...". ומכאן שיש ערך לכל צדקה שהיא, אולם כדי שתמלא בשלמות את תפקידה, עליה לקרוא בשם ה' בגלוי. ועי' עין אי"ה למסכת ברכות ג, פא.

שאוטם אוזנו מזעקת דל, מפנה אחר את הרגש הטבעי הישר לרחם על האומלל בצעקו, הוא מבלע בזה את כשרון הרגש שנטע יוצר האדם בקרב לב האדם...⁵⁹ אולם יש מקום לביקורת על רגשי הרחמנות. האדם המרחם על העני, ממה נובע מעשה הצדקה שלו? על כך עונה הרב בעין א"ה למסכת שבת (יב, יד):

שהצדקה שהוא נותן... מפני האיסטניסות שלו, שאינו יכול לראות בצערם של הדלים, שאז אין מקום לה רק בזמן שהדלים מזדמנים לפניו והצער שלהם מוצג לפניו במלוא הפלצות שלו. אמנם הרחמים מבטאים רגישות כלפי סבלו של הזולת. המרחם, טוב הוא עד מאוד מן האדיש, אשר צער הזולת אינו נוגע ללב. אולם יש רחמים ויש רחמים: יש רחמים שהזולת עומד במרכזם. חש הוא האדם את כאבו של זולתו, מזדהה עמו ופועל למענו מתוך כך. רחמים אלו – ממקור אהבת הבריות הם באים. ויש רחמים שמרכזם הוא המרחם עצמו. רגישות זו אינה מבטאת אכפתיות של האדם כלפי זולתו, אלא דאגה לעצמו. קשה לו לראות צער וסבל. הדבר טורד את מנוחתו, ואולי אף יוצר אצלו תחושת איום, שמא הוא הבא בתור... רחמים אלו אינם אלא אגואיזם מעודן, המשליך את חרדותיו שלו על כאבו של הזולת, ופועל למען הזולת רק כדי להשקיט את צערו שלו.⁶⁰ וכך מבקר הרב את רגשי הרחמים (עין א"ה, שבת א, מט), כאשר הוא מסביר את ערכה של מצוות ביקור חולים:

ההליכה לבקר את החולה מורה על הגברת מידת החסד והנדיבות, לא רק מצד הכמרת הלב הטבעית שמזדמן לפעמים גם אצל אנשים קשים, מפני שהאומלל בא לגבולם ועיניהם רואות בצער, אבל כשהם לעצמם יותר היו חפצים שללא היה בא אליהם ולא היה לבבם מצטער בקרבם ולא היו מוכרחים להטריח עצמם או להוציא ממונם בעזרתו. אבל ביקור חולים הוא אות לרדיפת החסד, שהרי אין החולה יכול ללכת אל המבקר עד שידריכהו מנוחה, כי אם המבקר, מפני טוב לבבו ויראתו ה' שבקרבו, הולך לרדוף צדק וחסד.

הרב כותב כך (עין א"ה שבת יב, יג) גם בעניין הצדקה, ש"אינה באה רק מפני המיית הלב המסתערת בנפש הרואה את המחסור של העני", ומוסיף שם (ס"ד):

גומל החסדים... הוא יהיה תמיד רודף צדקה וחסד, ודרכו יהיה תמיד למצוא מקום להרחיב את

מפעלי החסד.⁶¹

הסוג הראשון של הרחמים מתאר את תפיסת הרחמים הנוצרית, אשר מה שמניע אותה הוא רק סבלו של הזולת. הסוג השני של הרחמים מציג את התפיסה היהודית, שאצלה הרחמים אינם אלא גוון מיוחד של אהבת הבריות.⁶²

אולם כשם שיש רחמים ויש רחמים, כך יש חסד ויש חסד. יש חסד שבו הנותן עומד במרכז. טוב לב הוא, ותחושה עמוקה של סיפוק ממלאת אותו כאשר הוא נותן מלחמו לדל. ויש חסד שבו המקבל עומד במרכז התודעה, ואין בלבו של הנותן דבר פרט לרצון הכן למנוע מהעני את המחסור אשר הוא סובל ממנו. על שני היבטים אלה של חסד עומד הרב בדרשה על מצוות צדקה, שנשא בהקשר לפרשת תרומה (ניצני ארץ ד, עמ' 31-33):

...תכלית הצדקה היא בשניים: האחד הוא להיות להועיל לעני... השני הוא, שהנותן יוציא מהכוח אל הפועל מידת הטוב לעשות טוב וחסד, ובזה הוא משלים נפשו. והנה לגבי הקב"ה, ודאי עיקר תכלית הצדקה להשלים נפש הנותן... ונפקא מינה בין שתי התכליתות, שלענין

⁵⁹ ועי' עין א"ה שבת פרק ו, ס' כא, קג; ברכות ה, צד.

⁶⁰ בספר 'בשמן רענן' (ח"ב עמ' פו) כותב הרב בעניין 'פרוטה דרב יוסף' (נדרים לד, א): "והעיקר הוא... שיודעים שלא ישתמש בפטור זה וייתן רק מצד רגש הרחמים שבישראל בני רחמים. ויש לתבל עוד על פי החוה"ל, שכתב שהנותן מצד רגש הרחמים, שמצטער בצער העני, הוי כמקיל כאבו על ידי ממונו. ועל כן יוכל להיות אז שייתן כדי להסיר כאבו, וא"כ אין כאן הנאה, ולהיפך, אם לא יתן, אף על פי שפטור מן המצוה, אבל מ"מ לבו יכאב. ושיערו חכמים שצער לבו הוא יותר שווה מהפרוטה הנחשבת אצלו; וא"כ אין כאן הנאה".

⁶¹ גם בעולת ראייה (א, סב ד"ה אלו) עומד הרב על כך שכאשר מדובר על צדקה הניתנת מתוך רחמנות, "יש הכרח להגביל המעשה של הצדקה מצד עצמה, ותיקנו בשביל כך ש'המבזבז לא יבזבז יותר מחומש'...". ולעומת זאת, "נטיית החסד והאהבה של הבריות, היוצאה מכלל הרחמים על אומללים ונדכאים, אלא חפץ ההטבה ושיפור החיים, להרבות טוב לכול, זהו יסוד גמילות חסדים שאין להם שיעור".

⁶² עי' במאמרו של הרב זאב שמע, "יוצר מידו עושר וריש", חלק ב פרק ג – נתינה מתוך רחמים.

הטבת מצב העני תלוי עיקר הדבר **בהנתינה** לידו, שתבוא הצדקה לידו; אך השי"ת נתן סגולה בצדקה להשלים את נפש הנותן – מצד זה יהיה עיקר התכלית **הלקיחה** מהנותן... בהמשכה של הדרשה מכריע הרב בין שני הכתובים ואומר:
חז"ל ייחסו מצוות הצדקה לישראל, היינו שעצם טבע נפשות ישראל קשור במידת הטוב, על כן הם נותנים צדקה... לא רק מצד להציל נפשם מהמצוקה הטבעית שהלב מצטער כשרואה צערו של חבירו, כי אם **מצד אהבת עשיית הטוב**. נמצא... **אין העיקר בנתינת הצדקה רק הנתינה** ליד העני, **כי אם גם הלקיחה**, מה שנוטל ממנו לעשות הטוב...⁶³
ומכאן יש מקום להבין שהנדיבות, שהיא אהבת הנתינה, תופסת מקום מרכזי בצדקה.

3. מחלוקת המהר"ל והחפץ-חיים

מתוך כך יש לברר את דעתו של הרב זצ"ל במחלוקת המפורסמת בשאלה אם לתת סכום גדול לעני אחד או סכומים קטנים לעניים רבים. לדעת החפץ חיים (אהבת חסד, פרק יג) ועוד פוסקים, עדיף לתת את הצדקה במנות קטנות, כפי שמשמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה לאבות (ג, טו).⁶⁴ ואילו לדעת המהר"ל (נתיב הצדקה, פרק ז), טוב יותר לתת סכום גדול לעני אחד, באופן שיביא לו תועלת מרבית. לדעת החפץ-חיים בהסבר דעת הרמב"ם, הדבר החשוב ביותר בצדקה הוא הביטוי **למידותיו הטובות של הנותן** (ביטוי המחזק את אותן מידות), ולדעת הב"ח (א"ח, סי' תרצה ד"ה וצריך), הערך החשוב הוא **ריבוי מעשי חסד**. ואילו מדברי המהר"ל עולה שהערך החשוב ביותר בצדקה הוא **האחריות למצבו של העני**, ועל כן הדבר הנכון הוא לדאוג לתועלת המרבית בשבילו, גם על חשבון תיקון מידותיו של הנותן.⁶⁵
הרב זצ"ל עצמו מעלה את הדילמה הזאת באגרות הרא"ה (ח"ד סי' א'שלה), וכותב שמצד התכלית, הדבר החשוב ביותר הוא חיותו של המקבל, ואילו מצד ההכנה, הדבר החשוב הוא עצם הפעולה. ועל כך הוא כותב:

ועצם הפעולה, אף על פי שהיא בתורת הכנה, אבל היא יקרה מאוד, כדברי [ה]רמב"ם בפי' משנה אבות, "והכול לפי רוב המעשה", שעצם העשייה היא טובה ונכבדה בקודש.
ומכאן שערכה של הצדקה אינו נמדד דווקא בתועלת לעני אלא במאמץ ובהשתדלות של הנותן. אולם באותה איגרת אין הוא מכריע בין שני הצדדים.⁶⁶

אולי ניתן לענות על שאלה זו מתוך דיון אחר בדברי הרב זצ"ל, כאשר הוא דן בסדר העדיפויות המופיע בגמרא (שבת סג, א):

גדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס (=רש"י: מעות ומלאי להשתכר בהם למחצית השכר) יותר מכולם.

המחשבה הפשוטה רואה את סדר העדיפויות הזה מנקודת מבטו של העני, כדעת המהר"ל, מה יביא בצורה טובה יותר לשיקומו ומה ישמור יותר על כבודו.⁶⁷ אולם הרב עצמו (עין א"ה, שבת ו, סה) מבאר את המימרא הזאת דווקא מצד התועלת המוסרית שיש בכך **לנותן**. בתחילת דבריו הוא עומד על היחס שבין המוסר לבין התענוג, וכותב:

יש בנטיית המוסר... כעין מכאוב, נגד הנטייה הרשעה של יצר לב האדם הרע הגנוז בחובו. ומטעם זה הורגל תמיד רעיון **המוסר** להיות מצויר יחד עם רעיון **המכאוב** והפך ההנאה... חיבור זה מזיק מאוד להרחבת הטוב, כי הנטייה להיות שמח וטוב לב... מוטבעת באדם, ועל כן הוא בורח מכל מה שיסבב לו עצב והכשר לצער.
ומתוך כך מסיק הרב שיש עדיפות לנתינה ששכרה בצדה:

⁶³ ומסיים הרב: "על כן בנתינת ישראל הראשונה אמר לשון 'ויקחו לי תרומה', שאין הכוונה העיקרית הנתינה, כי אם הלקיחה, ו'מאת כל איש אשר ידבנו לבו' – שהעיקר תלוי בנדבות הלב...". ובדומה לכך עי' עין א"ה, שבת יב, טו; מאמרי הרא"ה, ח"ב עמ' 280-281.

⁶⁴ וכ"כ בשיטה מקובצת, כתובות נ, א ד"ה מאי קרא.

⁶⁵ עיין במאמרו של הרב זאב שמע בספר זה, חלק ב, פרק ה.

⁶⁶ ועיין לעיל, סע' 2, בדרשה לפרשת תרומה, שגם בה מביא הרב את שני הצדדים ומכריע ששניהם נכונים: גם ערך הלקיחה – שהאדם לוקח ממנו ועושה בו מעשה חסד, וגם ערך הקבלה – שהעני מקבל תועלת ממה שקיבל. את ערך תיקון מידותיו של הנותן הרב לא מזכיר שם.

⁶⁷ כדברי המהר"ל עצמו, נתיב הצדקה, פרק ב, ד"ה ובפרק במה אישה.

החדרכה להקביל את המוסר לרגשות האדם צריכה להיות בהוראה **שאין ההיזק לעצמו אחד מההנאים שעצם המוסר בנוי עליו**... ואם יעשה באופן שעוד יהיה גם לפועלו רווח, ישוב עוד ביותר.⁶⁸

אגב כך למדנו גם את ערכו של סדר העדיפויות הזה גם מנקודת מבטו של המקבל: כי בזה יהיה הטוב שלם, מפני שאין דבר שיפגום הנאת המקבל את החסד, מאותו הרעיון המנקר במוח שהמטיב הוא סובל צער ומאסר, חומרי או רוחני. מתוך כך נובע סדר העדיפויות הראוי בדרך נתינת הצדקה, שכלל שמידת ההקרבה של הנותן נמוכה יותר, כך מעשה הצדקה מעולה יותר. ומכאן ניתן להסיק שההשפעה החיובית על מידותיו של הנותן היא אמת המידה המרכזית בבחירת דרכי הצדקה. אולם גם מכאן קשה להסיק שהרב נוקט כדעת החפץ-חיים, שדרכי נתינת הצדקה צריכות להעדיף את תיקון המידות של הנותן על טובת המקבל. אדרבה, ייתכן שדווקא מתוך נקודת המבט המובאת כאן, יסבור הרב כדעת המהר"ל, שעדיף לתת סכום גדול ויעיל לעני אחד. במקרה זה, תחושת הסיפוק של הנותן מהעזרה הממשית שנתן לעני תגביר אצלו את הרצון לתת גם במקרים אחרים, והכרתו של העני בכך שהנותן עצמו מרוויח מהנתינה תמעט את הפגיעה בכבודו העצמי ובבריאותו הנפשית.

במבט מעמיק יותר, ניתן להבין מהרמב"ם שהמדובר הוא רק בדיעבד, במקרה שכן נדרש על פי הצרכים המזדמנים, ואילו כאשר אדם עומד בפני ההתלבטות לכתחילה, עליו להעדיף את הצורך של העני שלפניו לקבל סכום גדול על הצורך הפרטי שלו לתקן את מידותיו או להוסיף מעשי חסד.⁶⁹ הרי קשה להעלות על הדעת שהאדם יבחר לתקן את מידותיו על חשבון הזולת, ובאופן פרדוקסלי, אנוכיות זו היא שתפתח אצלו את מידת החסד...

תשובה לשאלה זו מפורשת בדבריו של הרב זצ"ל באגרות הרא"ה (ח"ב סי' שנד, עמ' יט), באיגרת הקוראת לתרום לבית היתומים 'דיסקין' שנקלע למצוקה קשה:

כל אשר נדבה רוחו הטהורה... אל נא יפזרם אדוני בעת צרה כזאת לירושלים **לפירושים קטנים**. יקבץ נא את כל אלה, והיו בידו **לאגודה אחת פועלת צדקה רבה**, אשר תעמיד על עומדה בית נכון ונישא בישראל.

ומכאן שהוא נוקט כדעת המהר"ל. אמנם ניתן לטעון שדברים אלו נאמרו כהוראת שעה עקב מצוקתו הגדולה של בית היתומים, אולם עיון נוסף יראה שאכן זוהי שיטתו של הרב.

4. חסד של אהבה

על יסודה של מידת החסד עומד הרב בעין א"ה למסכת ברכות (ה, נה ד"ה ואולי):

עבודה זרה – היפך גמילות חסדים. כי **גמילות חסדים באה רק מההכרה השלמה של אחדות השי"ת**, שמזה באה הידיעה לאחד גם כן כל הברואים והמעשים על ידי שיתוף הפעולות לטובת הכלל...

⁶⁸ תיאוריות מקצועיות בעניין הפעלת מתנדבים בקהילה עומדות על כך שאם המתנדב לא יקבל "רווח משני" מספק על התנדבותו, היא לא תחזיק מעמד. וככל שיש למתנדב "רווחים" גדולים יותר ממעשיו, כך תהיה המוטיבציה שלו גבוהה יותר.

איזון והשלמה לרעיון זה – עי' עולת רא"ה א, קמד ד"ה ואם, ושם קמח-קמט ד"ה ועוד תני, שם הרב מסביר את ההווה אמינא להוסיף דבש לקטורת עד כדי ש"אין אדם יכול לעמוד מפני ריחה", ואת המסקנה להימנע מעירוב של הנאות אנושיות, כפי שנאמר: "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אישה לד' ". וע"ע בס' עקבי הצאן, מאמר 'העונג והשמחה'.

⁶⁹ זוהי לשון הרמב"ם שם: "כשייתן האדם **למי שראוי** אלף זהובים בבית אחד לאיש אחד, ולאיש אחד לא ייתן כלום – לא יעלה בידו מדת הנדיבות בזה המעשה האחד הגדול כמו שמגיע למי שהתנדב אלף זהובים באלף פעמים ונתן כל זהוב מהם **על צד הנדיבות**". וניתן לדייק מן הדברים שאם אכן ראוי לתת לאחד אלף זהובים – יש לתת לו אותם, והמעלה שיש במי שנתן זהוב אחד לכל אחד הוא דווקא כאשר הדבר התבקש "על צד הנדיבות", ולא במקרה שבו הנותן העדיף דרך זו משיקולים אישיים. וביתר שאת מדויקים הדברים בהמשך דברי הרמב"ם: "אין שכר מי שפדה אסיר אחד במאה דינרין, **שהוא די מחסורו**, כמו שפדה עשרה אסירים, או **השלים חסרון** עשרה עניים כל אחד בעשרה דינרין". רמז להבנה זו נמצא כבר באורחות צדיקים, שער יז. והמעיון היטב בדברי החפץ-חיים יראה שאף הוא סובר כך. רק בעל התניא חולק על כך, והולך לשיטתו, שאינו שם במרכז את תיקון המידות האישי אלא את הפעולה האנושית המעוררת את הופעתה של המידה הא-להית בעולם.

כלומר, מקור החסד הוא תחושת האחדות האנושית (או הלאומית) ואהבת הבריות הנובעת ממנה.⁷⁰ ביתר הרחבה כותב הרב באורות הקודש (ג, שלב), תחת הכותרת "האחדות והחסד":

כל מה שהנשמה יותר גבוהה היא ביסודה, היא מרגשת יותר את **האחדות** שיש בכול... וביחס להמוסר, נשמות הללו מלאות הן **אהבה וחסד עולם**, וחפצן הוא מלא טוב. והם מכירים ומרגישים את הצינורות, ששפע אור החיים הולך על ידם מבריה לחברתה... וכשהמחשבה **האחדותית** מתגברת היא, אור **החסד** והסליחה מופיע...

החסד, לדעת הרב זצ"ל, אינו יציאה של אדם מגדרו כדי לתת לזולתו, וודאי שאין בו ויתור על מקומו העצמי של האדם, אלא להפך, הוא נובע מאהבת הבריות שלו ומתחושת האחדות שלו עם כל הסביבה. מן הסיבה הזאת, מופיע החסד במעגלים מתרחבים והולכים, כדברי הרב (שס), ש"כל מה שהבריה יותר קרובה לחוג, הצינור הוא מתרחב אצלם". הדבר עולה בקנה אחד עם סדרי העדיפויות שנאמרו בהלכות צדקה, כפי שכותב הרמ"א (י"ד רנא, ג), שסדר העדיפויות הראוי הוא: פרנסת עצמו, הוריו, בניו, אחיו, שאר קרוביו, שכניו, אנשי עירו, אנשי עיר אחרת.⁷¹

בסיכומם של דברים, ניתן לראות את תפיסת החסד של הרב זצ"ל, שלא רגש ה**נדיבות** הוא העומד במרכז, וקל וחומר שלא **הרחמים**, אלא אהבת הבריות או **האחוה**. לקביעה זו ישנה משמעות עקרונית, שהרי ה**נדיבות** – מרכזה הוא **מעשה** ההטבה, ואילו **האהבה** – מרכזה הוא **המקבל**. אילו מצוות הצדקה הייתה באה בעיקרה מצד רגשי הנדיבות – אזי הייתה הדעת נוטה לשיטתם של הב"ח והחפץ-חיים, ואילו מצד האהבה – הנטייה היא לצד המהר"ל. אולם הרב זצ"ל, כדרכו, אף שהוא מייחס משקל גדול יותר לערך האהבה, רואה הוא חשיבות גם בערך הנדיבות.

5. צדקה, אהבה וכבוד הבריות

מן ההבנה הזאת – שהערך היסודי של הצדקה הוא אהבת הבריות – עולה התייחסות אחרת של הנותן אל העני. בעין א"ה למסכת מעשר שני (ס' יח) מבקר הרב קלקול אפשרי במידת הנדיבות, וכותב:

העוזר והתומך יוכל **להשחית מוסר נפשו** אם יחוש בעצמו שהוא הוא העוזר והמושיע, שאם כן, מה רם הוא ונישא, ומה ישפלו בעיניו אלה נמוכי החיל, שהם נזקקים לעזרתו! מידה זו, שיש בידה להשחית כל חלקה טובה שבכל מעשה הצדקה...

חסד של נדיבות, יש בו צד של **התנשאות** מצד הנותן כלפי המקבל. לעומת זאת, חסד הבא מתוך אהבה, יש בו הרבה יותר מקום ליחס של **כבוד** כלפי המקבל.

מין הרב מבסס את חובת הכבוד על ההכרה בתפקידו של העני בחברה. וכך הוא כותב בעין א"ה למסכת פאה (ס' ג):

לפי הדעת המוטעית, שאין בעניות כי אם חלישות וחיסרון, וכל עמל האדם התרבותי הוא רק לחדד מן העולם את העניים בכל אופן שיהיה – לפי הדעה המשחיתה הזאת – גם אם יהמו לפעמים רחמי האיש על העני... לא יוכל להתרומם כל כך **לכבד** בלבו את העני, מאחר שאינו רואה בו כי אם **מעמסה** על הכלל בלא תועלת.⁷²

ההכרה בתפקיד החיוני שממלא העני בחברה מביאה לכך שלא נראה בו **נטל כלכלי**, אלא להיפך, **נכס מוסרי**, ומתוך כך נוכל **לכבד** אותו, לא רק בלב אלא גם **במעשה**. מתוך כך מסיק הרב שם שעלינו לתת לעני גם **צורכי מותרות**, וזוהי המשמעות המיוחדת של מתנות העניים הניתנות בכרם היין – הפרט והעוללות: להורות שלא לבד להחיותם אנחנו חייבים, כי אם גם את **הכבוד** האנושי לא איבדו בעיניהם...⁷³

⁷⁰ וכן בעין א"ה ברכות א, מו.

⁷¹ לדעת הרב זצ"ל האדם הפרטי הוא אישיות בעלת ערך, שלא בחסד הוא חי בעולם, אלא בזכות טבעית, בהיותו חלק בלתי נפרד מן הבריאה הא-להית. אישיות זו – דווקא מתוך תחושת הערך שלה – הולכת היא ומתרחבת: בן הזוג, ההורים, הילדים, הקרובים, השכנים וכו'. בהתרחבותה כוללת אישיות זו אף את העם, ובהתרחבות גדולה יותר – את האנושות, ואף את כל הבריאה. האדם אוהב את עצמו ומכיר בערך עצמו, ומתוך כך מגלה ש'רעהו' אינו נפרד מעצמיותו, אלא בשר מבשרו (עי' אורות הקודש ג, יג), והחסד יבוא מתוך אותה תודעה של אהבה. ועי' אורות הקודש א, קפג. וכל זאת – בניגוד לתפיסת המוסר הנוצרית, המבטלת את זכות קיומו של האדם ורואה את כל משמעות קיומו אך בחסד, ועל כן ביטלה את האהבה העצמית ואת ההתרחבות הטבעית שלה לאהבת המשפחה והלאום.

⁷² מקור לדברי הרב – אור החיים, דברים טו, ז ד"ה כי.

⁷³ חתן פרס ישראל לעבודה סוציאלית, פרופ' יונה רוזנפלד, עם פעילים חברתיים נוספים, מנסה לשנות את ההתייחסות לאדם העני לפי תפיסה דומה לזו המוצגת כאן. המונח החדש, אם כן, מדבר על 'אנשים החיים בעוני'.

לאור זאת מתייחס הרב לצורת הנתינה. וכך אמר באסיפה לעזרת יהודי רוסיה (מאמרי הראי"ה, עמ' 261):
ביחד עם העזרה החומרית יבוא ממילא **עידוד וכבוד רוחני**, שיראו שיש להם אחים לעזרה
בצרה... המידה העליונה בנתינת העזרה היא **פיוס בדברים**, מלבד העזרה החומרית. המה
ראויים לזה. יש להם עבר גדול... דברים גדולים בחיי האומה צריכים להיות **בכבוד ובהתלהבות**.

ד. דרכי הצדקה

לאור מסקנותינו בעניין ערכי הצדקה, נוכל לראות כיצד מיישם הרב זצ"ל את הדברים כאשר הוא עוסק
בדרכים המעשיות לקיומה של מצוות הצדקה.

1. אכילת לחם חסד

כאשר העני מקבל את הצדקה בתורת 'לחם חסד', עלינו להיות מודעים לנזק שיש בכך מבחינתו – הן
מבחינה נפשית, הן מבחינה מוסרית והן מבחינה מעשית.⁷⁴ על כך עומד הרב בעין א"ה למסכת ברכות (ט,
:סד)

אחת מתכונות הנפש היקרות שבאדם היא **הנטייה לעזר עצמי**. כל אחד שנפשו בריאה מכיר
איזה שפלות מ'**נהמא דכיסופא**⁷⁵ ומכל טובה שבאה לו לא על ידי עזרתו העצמית והשתדלותו.⁷⁶
מכאן מסיק הרב על ההנהגה הראויה לחולה:

זאת המידה הוטבעה באדם כדי להשתמש בה במידה הראויה לה... על כן במצב החולי, שטבע
האדם הוא ליפול ברוחו ולחשוב שאין לו עוד יכולת לעמוד בעזרת עצמו אם לא שזולתו
יסעדהו... – מכל מקום צריכה להיות המידה הנכבדה של הבריחה מעזרת אחרים להיות תמיד
רשומה, עד שלכל הפחות תפעול **שלא תיכף בהרגשת חסרון אונו ייתן מקום לעזרת זולתו**, כי
אם תהיה נפשו יקרה, וכבודו האנושי של ההתאמצות לעצמו מבלי צפות לעזרת אחרים – היא
תשגבהו חיל לבטוח אך בדי' לבדו...

וכאן מבאר הרב את הנזק שיש בבקשת עזרה מן הבריות:

ההכנה המהירה ליתן מקום לעזרת הבריות... מביאה רפיון פנימי וכישלון, בהיותה מחלשת את
כוח הכבוד הנפשי שהוכן למען טובת האדם וגבורתו הנפשית הנחוצה לו...

על כן צריך כל עני להימנע ככל יכולתו מליהנות מיגיע כפיו של זולתו. וכך כותב ביחס לחובתו של הלווה
להשיב את החוב הנשטט בשמיטת הכספים (עין א"ה למסכת שביעית, סי' יב):

ההשמטה של שביעית צריכה עם זה שמירה, שלא תחליש את רגש היושר והצדק מנגוע ברכוש
רעהו... כי בעל נפש טהורה... **לא יאבה להיות נהנה מיגיע רעהו**.⁷⁷

מתוך אותה נקודת מבט הורה הרב לחקלאים השובתים בשמיטה (אגרות ראי"ה א, רעג):

ומה טוב יהיה אם יקדשו שם שמים, **ולא ייקחו מן הצדקה בשביל שביתתם**, שאז תהיה
שביתתם ניכרת שהיא משום שבת לד'. ומ"מ **איני מונע כבוד גם מאותם הנזקקים לתמיכה**
ושובתים...

אולם "אין לנו אפילו מידה אחת בעולם שלא תהיה הקיצוניות מזיקתה"⁷⁸, ולאור זאת מבאר הרב בהמשך
הדברים בעין א"ה את מקומה של בקשת העזרה בשעה של הכרח ממשי:

ולא על 'עניים'. וזאת מתוך ניסיון להחזיר את הכבוד האנושי לעני ולהדגיש שהעוני הוא מצב ולא תכונה מולדת
של האדם.

⁷⁴ כאן יש משמעות רבה להבחנה שבין אהבה לבין רחמים כתכונות נפש המובילות את האדם לנתינה. הרחמים –
מטרתם היא סילוק הבעיה המיידית כפי שהיא נראית על פני השטח; ואילו האהבה – מטרתה להביא לנזקק
תועלת לטווח הארוך, מתוך התחשבות בצרכים הנפשיים היותר עמוקים, שלפעמים אינם עולים בקנה אחד עם
הפתרון המיידי לבעיה הבולטת.

⁷⁵ וכן בעין א"ה, ברכות א, נח-נט; שבת יב, טז. ועי' עין א"ה למסכת פאה (סי' ה), שם מסביר הרב שלכן מעדיף
הקב"ה להטיל את משא העוני על אלה המוכנים לפשוט יד גם אם לא חסר להם דבר.

⁷⁶ במקומות אחרים מרחיב הרב זצ"ל את העיקרון הזה גם ליחס שבין האדם לבין הקב"ה, וכותב שמשום כך חשוב
לשתף את ההשתדלות האנושית עם הביטחון בה'. וראה מאמרנו: "ישראל בטח בה" – ביטחון בה' במשנת הרב
קוק זצ"ל", צהר י, עמ' 133 ואילך. ועי' חשב פאר, עמ' נ; עולת רא"ה ב, קנד.

⁷⁷ מתוך כך מבאר הרב (עין א"ה, שביעית סי' יד) את הדרכת חז"ל ללווה להחזיר את החוב אף שנשטט.

⁷⁸ אגרות הראי"ה ח"א סי' כ.

בהיות יד הצרה חזקה – אז עצם חיי החברה האנושית לכך נוצרה, שייעזר איש מאת רעהו. והקשיות העודפת של הבריחה מעזר זולתו – אינה מידה נכבדה כי אם גובה לב, שאינה מביאה תועלת...

התועלת שיש בקבלת העזרה אינה מסתכמת רק בתיקונו של הנעזר, במילוי צרכיו ובתיקון מידותיו, כי אם גם בתיקונה של החברה. על כן ממשיך הרב וכותב:

וכשהדרישה וההזדמנות לעזר זולתו באה במידתה הראויה לה, היא גורמת **קישור נפשי וחזק לאגודת הקיבוץ האנושי**. כי גם קורת הרוח שיקבל כל אדם ישר בהיותו מוצא מקום לעשות חסד ולהשתתף בצערו של חברו היא אחת מהדברים שמגדילים את קשר האהבה והיחס בחיי החברה, ממש באותה מידה שההעמסה היתירה שיחפוץ האיש אשר אין לו רגשי כבוד אנושיים, רוצה להעמיד משאו על זולתו בלא אונס גדול מצדו מביא **ליחס שאינו הגון ולמשטמה**. האחריות להימנע מלחם חסד, לא רק על המקבל היא מוטלת, כי אם גם על הנותן. על כך כותב הרב בעין אי"ה למסכת ברכות (ה, צד):

מי שאין בו דעה להעריך ערך הרחמים – כשמרחמים עליו אינו פונה להשכיל צד השלמות שיש ברחמים, אלא יחשוב שכן היא המידה שלא לחוש על מידת המשפט כלל. ונמצא שעל ידי מה שמרחמים עליו יותר משורת הדין, משרישים בו נטייה להפקר...

לאור כל זאת מן הראוי לדאוג לכך שהנתינה לעני תהיה בדרך של כבוד: מתן עבודה, שותפות או הלוואה, ולא בדרך של מתנת חנם.⁷⁹ זהו המקור לחזון שמציג הרב בעין אי"ה למסכת ברכות (ז, נג ד"ה והדבר):

...מי שמייסד בית חרושת גדול מאוד... אם האדון ההוא אין לו צורך וחפץ לא בבצע כסף ולא בשום תועלת צדדית מהמלאכה כולה, וכל מגמתו אינה כי אם שימצא מקום ליתן עבודה לעניי עם באופן **שלא יאבדו את כבודם על ידי קבלתם נדבה וצדקה**, ולא יגיע להם **הפסד מוסרי על ידי הרגילים בלחם עצלות** – אז ודאי יחרץ האדון למצוא... איזה מקום שאפשר למלא שמה בפועל חי הנהנה מיגיעו, ודבר זר יהיה לו להשתמש בכוחות דוממים הבלתי מרגישים טוב וקורת רוח מעמלם ומציאותם.

ואם העני מודע לכך שהוא תורם לנותן בכך שהוא נותן לו את ההזדמנות לעשות חסד, נכון יהיה מצדו להמציא את עצמו אל הנותן. וכך כותב הרב בעין אי"ה למסכת שבת (יב, טו):

למען הוציא מן הכוח אל הפועל את הצד המרומם של הצדקה, המאשר את נפשות בני האדם באושרה **של הנדיבות ושל האהבה**, שבה משתתפים [ב]שווה שני הצדדים, הדל וגומל החסדים ביחד.

2. צדקה משקמת

לאור הדגשת הערך של אהבת הבריות וכבודם בצדקה, מובן מדוע יש להעדיף את נתינת הצדקה באופן המשקם את העני ומוציא אותו ממעגל העוני. על כך עומד מרן הרב בעין אי"ה למסכת שבת (יב, כא): לא תתן את צדקתך רק **להיפטר מהצער** של ראיית המדוכדך ומצבו הנורא; כי אם... סמוך אותם בסמיכה שיש בה ממש, באופן שיתחזקו ויתאמצו ותהא להם תקומה ממצבם הירוד והמדוכא. **סמוך עניים**.

ולאור זאת הוא נותן הנחיה מעשית בעין אי"ה למסכת פאה (ס"ד):

מי שכבר יש לו כישרון להרוויח על ידי איזה משלח יד – יש לדאוג יותר **שלא תסיח דעתו, הישענו על הצדקה, מחריצות עבודתו לעצמו**... למען יהיה להעיר אל המקבל ואל הנותנים שיראו תכלית הצדקה להעמיד המקבלים במצב ההתפרנסות מיגיע כפם... לאור מה שכתבנו לעיל (פרק ב סע' 1) על תפקידו של העוני בעולם, עלינו לומר שהצדקה המשקמת אינה באה מתוך גישה שהעוני הוא 'בעיה' שאותה אנו צריכים 'לפתור', אלא מתוך אהבה, אחווה ותחושה של אחריות אישית כלפי העני הנמצא לפנינו.

3. "חייך", "עניי עירך" ו"עניי עמך" – קודמים

לעיל (פרק ג סע' 4) עמדנו על סדר העדיפויות הראוי בצדקה, כאשר רגשי החסד נובעים מאחווה ומאהבת הבריות: על האדם לדאוג למשפחתו הקרובה, אחר כך למשפחתו הרחוקה, לאנשי עירו ולבני עמו, ולבסוף לכלל בני האדם.

⁷⁹ וכך כותב הרב בקריאתו למען עבודה עברית (ליקוטי הראי"ה ח"א, עמ' 282): "רבים הם בין הפועלים שבשום פנים לא יקבלו נדבה. הדבר היחידי שאנו יכולים ומחוייבים לתת לו הוא – **עבודה**".

בשני מקומות מתייחס הרב זצ"ל לסדר עדיפויות זה. במקום הראשון, מתייחס הרב הלכתית אל העיקרון "חייד קודמין", וכותב בראשי הפרקים שלו להלכות פסח (אורח משפט, או"ח סי' קכח סע' נד):
להיזהר בצדקה. וצריך לדעת כי מה שנוגע לחיי העני הוא קודם לכל מותרות של עצמו על פי דין תורתנו הקדושה.⁸⁰

דברים דומים כתב הרב בכרוז שיצא למען הצלת בחורים מעמק הבכא הסובייטי (ליקוטי הראי"ה, עמ' 303):
התגברו והתאמצו נא כולכם, אחים יקרים, בכל אפשרותכם ולמעלה מאפשרותכם, למען הצלת הנפשות הקדושות... תרומה ל"קרן פדיון שבויים".⁸¹
דברים אלו של הרב – לא רק לאחרים באו, בבחינת "נאה דורש", אלא ראשית כול – לעצמו, בבחינת "נאה מקיים". והדברים מסופרים עליו בהרחבה.⁸²

במקום השני מתייחס הרב לחשיבות של השמירה על סדר העדיפויות, וכך הוא כותב בעין א"ה למסכת מעשר שני (סי' טז):

שמירת סדרי החיובים הוא יסוד גדול בשכלול הכלל והפרט המוסרי... וכשיבואו נעווי לב זחוחי הדעת לאוכלם פגה ולהקדימם לפני זמנם... הרי הם מחריבים את העולם ומונעים טובה רבה. למשל, יש באדם חיובים למשפחתו,⁸³ אח"כ לעמו,⁸⁴ אח"כ לכל האדם אשר על פני האדמה, אחר כך גם לכל החי והיצור...

לאור זאת מסתייג הרב נמרצות מפגיעה בסדר העדיפויות הראוי. דוגמה לכך מביא הרב בהספד על פטירת הברון רוטשילד (מאמרי הראי"ה, עמ' 262), כאשר הוא תוקף בחריפות את אותם מיליונרים יהודים ש'לא היה מכבודם' להעניק לבני עמם והעדיפו להתכבד בעזרה לזרים, תוך שהוא מכנה אותם: **נדיבים אכזרים** – אל תקרא 'אכזרים' אלא 'אך-זרים'.

4. סדרי עדיפויות נוספים בצדקה

עדיפות מיוחדת בצדקה יש ליושבי ארץ ישראל, אשר הם 'עניי עירו' של כל יהודי באשר הוא שם.⁸⁵ וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת שבת (ב, ב):

ארץ ישראל, היא מרכז האומה גם בימי גלותנו ופזורנו, והשרויים בה בגלות המה הסובלים ייסורין ומכאובים רבים, ואותן צריך לחזק ולאמץ בתור **צדקה כללית השייכה לכלל ישראל**. וצריך כל איש עשיר בעם ה' לפשוט ענפי צדקתו על אחינו יושבי ארץ ישראל... למען ירבו היישוב ותיכונן יותר ישיבת ארץ ישראל.⁸⁶

עם זאת, כאשר ישנם צרכים חיוניים ביותר בקהילות ישראל בתפוצות, יש להקדים אותם על 'עניי עירך' ועל עניי הארץ. וכך כותב הרב בקריאה לעזרתם של יהודי אוקראינה שנפגעו בפרעות הנוראות שאירעו שם לאחר סיומה של מלחמת העולם הראשונה (אגרות הראי"ה ד, סי' א'קלו):

אנחנו, יושבי ארץ הקודש... **עם כל המון הרעבים והנדכאים שאנחנו פוגשים בכל עת פה בארצנו** הקדושה לפנינו, עם כל ההכרח הגדול שעלינו להפגין בפני כל אחינו יושבי הגולה על החזקת יישובנו בקודש... – אין אנחנו פטורים מלפתוח את ידינו, **גם למעלה מכוחותינו**, לבוא גם אנו לעזרת הצלה אלפי האחים, הגוועים ממש מרעב ומכפן בערבות אוקריינא וגלילותיה... ומכאן שיש מקום רב להפעלת שיקול דעת גמיש – על פי הנסיבות – באשר ליישומם של סדרי העדיפויות בצדקה.

⁸⁰ עי' במאמרו של הרב שלמה אבינר, "מותותיך אינם קודמים לחיי חברך", צהר, גיליון יט, עמ' 53 ואילך.

⁸¹ וכן בקריאתו לעזרת נפגעי השיטפון בטבריה מצווה הרב (מלאכים כבני אדם, עמ' 301): "העשיר ירבה, והדל לא ימעיט".

⁸² למשל: שיחות הראי"ה, עמ' קעד-קעו; מלאכים כבני אדם, עמ' 296, 313, 314.

⁸³ יש לשים לב לכך שהרב לא הזכיר את חובתו הקודמת של האדם לעצמו...

⁸⁴ בעניין צדקה ליהודי שאינו שומר מצוות, עי' דעת כהן, סי' קלא.

⁸⁵ דעת כהן, סי' קלג. עי"ש בהצעתו המעשית של הרב.

⁸⁶ הרב חזר על הרעיון הזה בהספדיו לברון רוטשילד (מאמרי הראי"ה, עמ' 262-265). ועי' אגרות ראי"ה, ח"ד סי' א'קלח.

ה. צדקה ממלכתית וצדקה קהילתית

לאחר שעמדנו על יישומם של עקרונות הצדקה בדרכי הצדקה האישיות, עלינו לבחון כיצד מציע הרב ליישם את אותם עקרונות ברמה הציבורית. ישנם הטוענים שהמדינה היא האחראית לדאוג לעניים המצויים בין תושביה או אזרחיה. מאידך גיסא יש הטוענים שזהו תפקידו של הפרט. ובתוך מצויים הסוברים כי זהו תפקידה של הקהילה.⁸⁷ מהי דעתו של הרב בסוגיה זו, שהסעירה את דורו?

1. תפקידה של המדינה

על תפקידה העקרוני של המדינה עומד הרב זצ"ל בספר אורות (אורות ישראל ו, ז):

"אין המדינה האושר היותר עליון של האדם" – זה ניתן להיאמר במדינה רגילה, שאינה עולה לערך יותר גדול מחברת אחריות גדולה, שנשארו המון האידיאות שהם עטרת החיים של האנושיות, מרחפים ממעל לה, ואינם נוגעים בה. מה שאין כן מדינה שהיא **ביסודה אידיאלית**...⁸⁸ מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, **מדינת ישראל**, יסוד כיסא ד' בעולם...⁸⁹

במילים חריפות יותר כותב על כך הרב בעין איה למסכת ברכות (ו, ו):

אמנם ההשפלה של התעודה השכלית לגבי הגשמית היא יסוד כל השחתה, והיא הייתה השחתת ירבעם בן נבט שהעז להפוך לתכלית התבצרות המלכות בידו. שעם כל יסוד טובת העם שיש בקיום המלכות, היא עם כל זה מצד עצמה מטרה חומרית, אם לא שתהיה מכוונת לתמוך הכיסא על פי ההשפעה הרוחנית, "להכין אותה ולסעדה באמת ובעדקה". והוא, שהפך סדרי הקדושה הרוחנית, ושיחת דרכו לעבודה זרה לצורך נטיותיו החומריות, אם שלא השחית את ישראל במצב המדיני, אבל השחיתם לאביהם שבשמים, במה שעשה העיקר את השאיפה הגשמית, ולטפל את הרוחנית להיות משתנה לפי חפץ [השאיפה] הגשמית. ומכאן ניתן להסיק, שהדאגה למצבו הכלכלי של הפרט אינה מתפקידה של המדינה.⁹⁰ ואכן, גם בתנ"ך אין אנו מוצאים מחויבות ברורה של מלך בישראל לעסוק בצדקה באופן ממלכתי,⁹¹ ואף לא בנושאים

⁸⁷ לשאלה זו הוקדשו מאמרים אחדים בגיליון יט של כתב העת צהר.

⁸⁸ עי' במה שכתב על כך צבי ירון, בספרו "משנתו של הרב קוק", עמ' 321-319. ושם, הע' 62, כתב על המונח "חברת אחריות": יש לשער שהכוונה היא למושג הרווח 'האמנה החברתית', שנתנסח במשנותיהם של הובס, לוק ורוסו, כהנמקה להתארגנותם של בני אדם במסגרת של מדינה.

על התפיסות השונות של 'האמנה החברתית', עמ' במאמרו של ד"ר אורי בגנו, "מדע מדינת תורתך (ב) – רעיון הברית כיסוד הדמוקרטיה", 'אמונת עתיד', גיליון 132, עמ' 64-70.

⁸⁹ דברים דומים כתב הגר"ד סולובייצ'ק, במאמרו "המלכות בישראל", בספר "האדם ועולמו", עמ' 183-182: "המושג מלכות אינו מבטא מבנה שלטוני מדיני וצורת ממשל בלבד, כי אם גם רעיון רוחני נשגב. מלכות היא אידיאה מטפיסית נעלה שאפיינה את חברת הברית הישראלית במשך אלפי שנים. מלכות היא רעיון, חזון, המכוון להשיג את יעדיה העליוניים והתכליתיים ביותר של היהדות. מלכות אינה היעד והחזון של פרט כלשהו... מלכות צריכה להיות מלווה בתודעה של שליחות, אשר היא הכרחית למלכות על פי השקפת היהדות".

ועי' אורות הקודש ב, תנז, פרק ד (שמונה קבצים ז, סא): "**מנהיגי המדינות**, וכל הגאונים החברותיים, הם מושרשים ביסוד השקפת הפירוד, בכוח המדמה, המראה את המציאות בתכונתה המפורדה, ואין העולם כדאי עדיין להנהגה הבאה מתוך השקפת האחדות בטהרתה. תוכן **אורו של משיח**, מושב כיסא ד' בעולם, וזה שמו אשר יקראו ד' צדקנו, בנוי הוא על פי יסוד השקפת האחדות המציאותית, כשהיא מתגברת כל כך עד שהיא חודרת בכל הפרטים ובכל העלילות כולם...".

⁹⁰ עי' רמב"ם (הל' מלכים ד, י): "...שאינ ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות...". הרמב"ם אינו מזכיר את ענייני החברה והכלכלה כחלק מתפקידיו של המלך. וכך עולה מדברי הרב באורות התחיה (פרק י), וביתר חריפות – באוצרות הרא"ה (מהדורה ראשונה, ח"ב עמ' 719).

הערות הרב יעקב אריאל: משפט בא בדרך כלל צמוד לצדקה כפי שנאמר באברהם (בראשית יח, ט), "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". וכן נאמר בדוד (שם"ב ח, טו), "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו".

⁹¹ הדוגמה הבולטת ביותר לכך היא פרשת בהר (ויקרא פרק כה). פרשה זו עוסקת כולה במצב האידיאלי ביותר של עם ישראל בארצו, כאשר כל שבט יושב בנחלתו ושמירה ויובל נוהגים בכל הלכותיהם, פרטיהם ודקדוקיהם. אף במצב זה, כאשר התורה עוסקת במצבים שונים של "כי ימוך אחיך", מטילה היא את חובת העזרה על הפרט

כלכליים.⁹² מאידך גיסא יש מקום לטעון שהרב אינו שולל מכול וכול את תפקידה של המדינה המודרנית כ'חברת אחריות', אלא מתנגד לתפיסה הרואה ב'חברת האחריות' את חזות הכול ואינה נותנת למדינה תפקיד גבוה וערכי מעבר לכך.⁹³

הרב חוזר ומבאר את תפקידה של המדינה היהודית בספר ה'אורות' (אורות התחיה, פרק י'; שמונה קבצים א, תשעד):

תכונת נפשה של כנסת-ישראל היא נבדלת בעיקרה מתכונת הנפש של כל עם ולשון. בכל עם ולשון הנקודה הפנימית של חפץ החיים הקיבוציים מיוסדת היא על **התוכן הכלכלי** לכל צורותיו, ביסוד הדאגה הפנימית השרויה בלב האדם לבצר את מעמד חייו הגשמיים... אמנם בישראל מונחת התכונה הא-להית במעמקי טבע נשמת האומה. הצימאון לדעת והרגשה א-להית, בתכלית עליונותה וטהרתה, היא לו הנקודה שהחיים מורגשים בה...

הקרוב אליו – "ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו..." (פס' כה), וכן "אחד מאחיו יגאלנו, או דודו או בן דודו יגאלנו או משאר בשרו..." (פס' מח-מט), וכדו', ולא על גורם ציבורי כלשהו.

הערת הרב יעקב אריאל: מצבה המוסרי של החברה הוא כן מעניינה של המדינה. ויתרה מזאת כותב הרמב"ם במורה הנבוכים, חלק שלישי פרק כז: "כוונת כלל התורה שני דברים, והם, תיקון הנפש ותיקון הגוף. אמנם תיקון הנפש הוא שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם... ואמנם תיקון הגוף יהיה כתיקון ענייני מחייתם קצתם עם קצתם. וזה הענין יושלם בשני דברים, האחד מהם, **להסיר החמס מביניהם**, והוא שלא יעשה כל איש מבני אדם הישר בעיניו וברצונו וביכולתו, אבל יעשה כל אחד מהם מה שבו תועלת הכול. **והשני – ללמד כל איש מבני אדם מידות מועילות בהכרח עד שישודר ענין המדינה**. ודע ששתי הכוונות האלה, האחת מהן בלא ספק קודמת במעלה והוא תיקון הנפש... והשנית קודמת בטבע ובזמן, ו"ל תיקון הגוף והוא הנהגת המדינה ותיקון ענייני אנשיה כפי היכולת, וזאת השנית היא הצריכה יותר תחילה... מפני שאין יכולת להגיע אל הכוונה הראשונה אלא אחר שיגיעו אל השנית הזאת. והוא שכבר התבאר במופת שהאדם יש לו ב' שלמותות, שלמות ראשונה והוא שלמות הגוף, ושלמות אחרונה והוא שלמות הנפש, ושלמותו הראשונה הוא שיהיה בריא על הטוב שבענייניו הגשמיים, וזה לא יתכן אלא במצאו צרכיו בכל עת אשר יבקשם והם מזונותיו ושאר הנהגת גופו כדירה ומרחץ וזולתם, וזה לא יושלם לאיש אחר לבדו כלל, **אי אפשר להגיע כל אדם אל זה השיעור אלא בקיבוץ המדיני, כמו שנודע שהאדם מדיני בטבע**".

על כך יש להעיר מדברי הגמרא (ברכות ג, ב; סנהדרין טז, א), המספרת שזקני ישראל באו אל דוד ואמרו לו "עמך ישראל צריכים לפרנסה", ולאחר שתשובתו של דוד "צאו והתפרנסו זה מזה" לא התקבלה, בטענה ש"אין הקומץ משיב את הארי ואין הבור מתמלא מחוליית" – אמר להם: "צאו ופשטו ידיכם בגדוד". ומכאן שהדאגה למצבם הכלכלי של האזרחים היא חלק מתפקידו של המלך (על אגדתא זו לא נכתב דבר בעין א"ה). אולם יש לשים לב לכך שדוד לא עסק שם בחלוקת המשאבים בתוך העם, אלא בדאגה לכך שלרשות האומה כולה יעמדו מספיק משאבים (עי' מרגליות הים, שם אות כא), ולשם כך יצא למלחמה; ולגבי החלוקה הפנימית הטיל את האחריות על בני העם באמירה: "צאו והתפרנסו זה מזה".

ראיה נוספת לחובתה של המלכות בישראל לעסוק בענייני הכלכלה היא מהגמרא במסכת יומא (עב, ב) המבארת את משמעותם של שלושת הַזָּרִים שהיו בכלי המקדש: זר הארון, זר מזבח הזהב וזר השולחן, ואומרת שהם באים כנגד שלושה כתרים שבהם הוכתרו ישראל: כתר תורה (ארון), כתר כהונה (מזבח) וכתר מלכות (שולחן). אולם לאידך גיסא יש לומר, שעיסוק זה אינו מחויבות אלא התנדבות.

הערת הרב יעקב אריאל: עיין כוזרי, מאמר ג אות ג-ה: "אמר החבר: החסיד הוא, הנזהר במדינתו, משער ומחלק לכל אנשיה טרפם וכל ספקם, וינהג בהם בצדק, לא יונה אחד מהם, ולא יתן לו יותר מחלקו הראוי לו... החסיד... הוא המוכן לממשלה, כי אילו היה מושל במדינה היה נוהג בה בצדק כאשר נהג בגופו ונפשו, וחכם הכוחות התאוריים ומנע אותם מן הריבוי אחר אשר נתן להם חלקם, והספיק להם מה שימלא חסרונם, מהמאכל המספיק והמשתה המספיק על הדרך השווה, והרחיצה וכל צרכיה על הדרך השווה ג"כ". אמנם הכוזרי מאמץ כאן את רעיונו של אפלטון בספרו 'המדינה', אך הוא רואה בו רעיון יהודי.

הערת ד"ר ברוך כהנא.⁹³

ועי' דעת כהן (סי' קלב) שם כותב הרב זצ"ל שבמקום שהממשלה גובה מכל אנשי העיר, יהודים וגויים כאחד, ומפרנסת את כל עניי העיר, יהודים וגויים כאחד, אפשר לתבוע מהם ולקבל את הכסף, "כיון דדינא הכי וידיהו קא שקלי, למה לא יתבעו?". ועוד הוא אומר שהם מעין שותפים, ושממון שבידי הממשלה הרי הוא כממון שיש לו תובעים. ועוד הוא אומר שלקחת מכספי הממשלה היינו לקחת משלנו. מדבריו נראה שהמס הוא ממון הציבור, כל הציבור שותף בו, וכל הציבור רשאי לתבוע שיעשה בו מה שהשלטון אמור לעשות בו.

ועם זאת יש להעיר שהרב אינו שולל את העיסוק הלאומי בכלכלה, אלא שזה אמור להיות כלול במגמות היותר גבוהות. וכך הוא ממשיך:

שאין שום דבר מכל מגמות החיים ועידוני החיים, סדרי החיים ותוכניהם, שלא יהיה כלול בתוך נקודת עולמי עולמים זאת.

ומאידך גיסא כותב הרב ב'אורות' (למהלך האידיאות בישראל, פרק ב) על שאיפתו של עם ישראל, שהיא: להקים ציבור אנושי גדול אשר "ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט". זוהי השאיפה, שבאה מכוח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחומריות ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידיאה הא-להית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו.

ומוסיף הרב במאמרי הרא"ה (ח"ב עמ' 280-281):

התכונות הראשיות של האבות, "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", הן יסודי כל תורה וכל חוק ומשפט א-להי, לכוון עדה ציבורית גדולה, שהחסד, הגבורה והמשפט יהיו חיים בקרבה במלוא מובנם הא-להי במשקלם הישר וההרמוני.⁹⁴

וכך כותב הרב גם בעין אי"ה למסכת ברכות (ז, לה):

כל יתרונו של מלך חכם המכין בחסד כסאו⁹⁵ – להיות יכול להרחיב דעתו מעל עילוי הדברים הנשגבים הכלליים על כל פרטי הפרטים, יחוס על דל ואביון ונפשות אביונים יושיע.⁹⁶

ומכאן עולה שהצדקה היא גם כן אחד מתפקידיה של ההתאגדות הציבורית במדינה היהודית. אולם ייתכן שכוונת הרב היא לומר שאמנם אין זה תפקידה הפורמלי של המדינה, אלא שמכיוון שמידות החסד והצדקה קיימות באווירה הציבורית, ממילא פעולותיה של המדינה מבטאות את אותם ערכים, כאשר זה בא ב'התנדבות' של המדינה, מתוך תודעה של מחויבות פנימית ולא כחובה מוחלטת שלה.

2. חשיבותה של הצדקה הממוסדת

לעומת מה שכתבנו לעיל, שייתכן שהצדקה והחסד אינם נמנים עם תפקידיה של המדינה, הרב זצ"ל כותב במפורש על העדיפות שיש בצדקה הממלכתית על פני הצדקה האישית, וכך הוא כותב בעין אי"ה למסכת ברכות (ט, כד):

אנו חייבים להשכיל אל דל, וכל שאנו יכולים לקיים את ענייני הצדקה באופן שיהיו עומדים כתריס בפני העניות שלא תתרבה בעולם היא יותר מכוונת ונערכת. אמנם כשהסיבות מעיקות עד שאי אפשר לנהל ענייני הצדקה באופן גבוה, שצריך לזה כוחות גדולים ומוסדות יקרים, צריך אדם לעולם להחזיק במידת הצדקה הפרטית...

והנה, בזמן... שהיינו במעמד לאומי חזק... היינו יכולין לתקן ענייני צדקותינו גם כן באופן כללי, במוסדות גבוהים רבי הערך... והיינו יכולין מצד האגודה הלאומית לכוון פנים גדולות למעשה הצדקה שלנו. עכשיו... אנו צריכים להחזיק בכל עוז במעוז הצדקה הפרטית הפשוטה.

ומסיק הרב:

שבכל אופן שיתחדש בזמן מן הזמנים איזה אפשרות לנו לנהל את צדקותינו באופן היותר כללי – ומכל שכן בדרך אגד לאומי – שהמצוה עלינו בזאת גדולה מאוד. כי היחיד לא יכול בשום אופן לעשות את הדברים הגדולים שהרבים יכולים לפעול... וכל שכן בהיקבץ קשר לאומי, שיוכל לתקן עניינים רבים ולמנוע עוני ומחסור מרבים טרם תבואנה...

אולם מדבריו משמע שהערך העיקרי של הצדקה הממוסדת היא יעילותה. הרב זצ"ל אינו מסכים עם העיקרון הסוציאלי-דמוקרטי, הגורס כי עיקר האחריות על מצבן של השכבות החלשות מוטל על המדינה,

⁹⁴ ועי' עין אי"ה, שבת ה, לה: "והנה, ע"י זכות אבות בא לנו הכוח המוסרי הכללי, שתוכנו הוא כללות המידות היותר טובות, הפועלות הנהגה ציבורית טובה מלאה חסד, משפט וצדקה. האומה שחי בקרבה כוח החיים הכלליים מצד היסוד המוסרי, היא זוכה ג"כ בחיים מדיניים הבונים כל בניה מאוחדים יחד לעבודת הכלל...".

⁹⁵ ועי' מציאות קטן, קעח: "וכלל תורה ועבודה בכוהן וגמילות חסדים במלך, ודין ושלום במלך ואמת בכהן".

⁹⁶ ייתכן שמשום כך בא סיפור לידתו של דוד מלך ישראל במגילת רות, שהיא כולה 'מגילה של חסד', כדי להדגיש את היותה של מידת החסד מונחת בתשתיתה של המלכות. ובין העמים כולם היה ידוע "כי מלכי בית ישראל, מלכי חסד הם" (מל"א כ, לא). אולם אפשר שכל אלה הן תכונות נפש של המלך ולא חלק מחובתו החוקית.

והוא מודה שעיקרה של האחריות מוטל על הפרט.⁹⁷ בדעתו נראה לומר שהדאגה הממוסדת לעניים לא באה כחלק מסל השירותים שחובתה המהותית של המדינה להעניק לפרט, אלא כביטוי ממלכתי להיותנו אומה גומלת חסדים. בהיבט זה, המדינה אינה באה לייצג 'כלל' אלא 'אוסף של פרטים'.⁹⁸ עוד למדנו מדבריו כאן, שמלבד החסד הפרטי עם העני, יש חשיבות גדולה בכך שהמדינה תנקוט מדיניות מכוונת לשיקומם של העניים. הדברים צריכים בירור, מפני שלעיל (פרק ב) ראינו שלדעת הרב זצ"ל יש לעוני תפקיד בתיקונה של החברה. אולם דווקא לאור דברינו הקודמים הדבר מובן. אם המדינה מהווה ישות מופשטת העומדת מעל לחברת הפרטים, אין תיקון מוסרי לאזרחים בכך שמדינתם עושה צדקה, ואין במעשיה של המדינה אלא פעולות הפותרות את בעיית העוני ופותרות את הפרטים מלגמול חסד עם חבריהם. אולם אם נראה את המדינה כאוסף של פרטים המתאגדים לצורך קיום יעיל של מצוות הצדקה, הרי שהצדקה הממלכתית עצמה היא המימוש הנעלה ביותר של מידת החסד השרויה בלבבם של אזרחי המדינה כולם. וכמו הפרט, כך גם המדינה צריכה לעשות את החסד בצורה שיש בה יכולת להביא את התועלת המרבית לכל מי שנזקק לעזרתה.

3. צדקה ממלכתית מול צדקה קהילתית

באחת מתשובותיו (ש"ת אורח משפט, ח"מ סי' ב) עומד הרב זצ"ל על כך שמצוות הצדקה היא חובה המוטלת על הציבור, והוא מעדיף שם את מערכת הצדקה של כלל תושבי העיר על מערכת הצדקה המגזרית של חברי איגוד מקצועי מיוחד. אולם נראה שה'ציבור' שעליו מדבר הרב זצ"ל באותה תשובה אינו המדינה המודרנית אלא דווקא הקהילה.⁹⁹

ואכן, במקורותינו לא מצאנו התייחסות מפורשת לצדקה ממלכתית, אלא לצדקה קהילתית (רמב"ם, הל' מתנות עניים ט, א-ג). אמנם ניתן היה לומר שהדבר נבע מכך שהדברים נאמרו ונכתבו בתקופה שלא זכינו בה לעצמאות ממלכתית, אולם כבר עמדנו על כך (לעיל, סע' 1) שגם בתורה ובנביאים לא מצאנו במפורש שהצדקה נמנית עם תפקידיה של המלכות, וייתכן שלכל היותר מדובר על מעשי חסד שנעשו על ידי המלכים מתוך מידת החסד האישית שלהם.¹⁰⁰

⁹⁷ ראה לכך – מדברי הגמרא בנדרים (סה, ב): "כל הנופל, אינו נופל ליד גבאי תחילה". ומפרש הר"ן (ד"ה כל): "אלא שואל מקרוביו ומתפרנס, וההיא שעתא עבר (=המדיר את העני מנכסיו) אקרא דכתיב וחי אחיך עמך". ביתר חריפות כתבו בעלי התוספות שם (ד"ה אינו): "כלומר, מיד שהעני, אין הגבאי מפרנסו מיד, ומוטל על היחידים לפרנסו". ועוד יותר בפי' הרא"ש: "כשהעני אדם, מוטל על הקרובים תחילה לפרנסו, עד שייעינו הגבאי, אם אין סיפק ביד הקרובים אז יפרנסוהו". ומסתבר שבאותה מידה אין המדינה אחראית אלא על עניים שאין בכוחם של בני משפחתם וקהילתם לפרנסם.

⁹⁸ מנקודת המבט הזאת, אין הבדל בין צדקה הנעשית על ידי המדינה לבין צדקה הנעשית על ידי עמותה גדולה הפועלת בפריסה ארצית, כדוגמת 'עזר מציון', 'יד שרה', 'פעמונים', 'תעסוקטיף' וכדו'.

⁹⁹ כמו כן ניתן לראות במתנות העניים שבשדה: לקט, שכחה, פאה, פרט ועוללות, ואף מעשר עני המתחלק בגורן – הניתנות על בסיס מובהק של קרבה גיאוגרפית – את העדפת הצדקה הקהילתית על הצדקה הממלכתית. ועי' מצוות רא"ה, עמ' עג-עד.

הערות הרב יעקב אריאל: "המדינה היא קהילה גדולה ובוודאי אינה פחותה ממנה. האחריות הראשונית מוטלת על הפרט אך מתרחבת לקהילה ומתרחבת יותר במדינה. ועי' מלאכי ג, י: "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בבית". ומשמע שבית האוצר במקדש שימש מרכז חלוקה למעשרות – כולל גם מעשר עני – לכל עניי המדינה".

¹⁰⁰ מצאנו שחז"ל שיבחו מלכים שעשו צדקה, כמו במדרש משלי (יד, לד): "גדולה צדקה שנשתבח בה דוד מלך ישראל, שנאמר: 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו' (שמ"ב ח, טו). גדולה צדקה שבה נשתבח שלמה המלך, שנאמר: 'הי' ה' אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כסא ישראל באהבת ה' את ישראל לעולם וישימך למלך לעשות משפט וצדקה' (מל"א י, ט)". אולם מדברי הגמרא במסכת סנהדרין (ו, ב) המשבחת את דוד המלך על כך שעשה "משפט וצדקה" כאשר סייע לעני שנתחייב אצלו בדין, עולה שדוד עשה צדקה זו מכיסו הפרטי ולא כמדיניות ממלכתית קבועה.

הערות הרב יעקב אריאל: כתוב שדוד עשה צדקה "לכל עמו", ולא מסתבר שיכול היה לפרנס את כל עניי ישראל מכספו הפרטי.

ועי' בדברי הנצי"ב (הרחב דבר בראשית יח, יט), שכתב שדוד נתן צדקה מקופת הציבור, אלא שלדעתו כל מחסורו של המלך מוטל על הציבור, ואין אצלו הפרדה בין הכיס הפרטי לבין הקופה הציבורית.

על יתרונה של הצדקה הקהילתית נוכל לעמוד לאור המאפיינים של **הביורוקרטיה הממשלתית**, שהרב זצ"ל היה מודע היטב לחסרונותיה בשעה שהיא עוסקת בצדקה. בעין א"ה למסכת ברכות (ט, קיז) מונה הרב תנאים אחדים לקיום נכון של מערכת צדקה, וביניהם:

* שתהיה בשימת לב שלא יפול רוחו של המקבל באופן שיאבד על ידי קבלו את **כבוד** נפשו.

* שלא ישים הנדיב את צדקותיו למטרה שיתרבו **המחזיקים במפלגתו** והסכמותיו...¹⁰¹

והוא מפרט בעיקר את העיקרון הראשון:

הזהירות מנפילת רוחם של הנתמכים – בהיותו קרוב למעשה הצדקה שתצא מתחת ידו בעצמו, **לא על ידי שמשים ופקידים** שהם באים בשכרם ואין בהם רוח נדיבה; ורבות יהיה העניי שבע כעס ובזז עדי ישיג הרישיון והאפשרות להיות נהנה מהצדקה, בהיותה מוקפת... תנאים שונים, כעין לקיחת פתקא מפקיד אחד לחבירו והרבות חותמים ומסכימים. כי אם... כיס צדקתו היה קרוב מאוד למעשה, שלא תיפול רוחו של המקבל...¹⁰²

כאשר הצדקה ממוסדת, הנתנה נעשית באופן ביורוקרטי ומנוכר, מבלי להשקיע את הלב בנתינה, ומבלי להיות רגיש לצרכיו האישיים של העני ולדרך המתאימה לו לקבל את סיפוקם. על נקודה זו עומד הרב בעין א"ה למסכת שבת (ב, כז):

יתרון יש גם כן כשהצדקה תהיה נובעת מרגש של **נדיבות**; מה שאינו נמצא בהיותו נובע מרגש של כוח עוז **משפט**. רגש הנדיבות פועל על לבו של אדם לשלח רעיונותיו **לחדור אל מצבו של העני** הנצרך והנדכא, חוץ ממעמד עצמו וחובתו. אבל רגש המשפט הלא לא יתפשט להלאה מגבול עצמיותו של הנותן, המתאמץ לצאת ידי חובתו אשר הוטלה עליו... ואכן, אם הצדקה ניתנת ברמה הקהילתית ולא הממלכתית, כאשר במידה רבה "כולם מכירים את כולם", יש להניח שהנתינה לא תיעשה באופן פורמלי וקר, אלא מתוך אהבה וכבוד, חסד ורחמים בבחינת "ותפק לרעב נפשך".

המצווה הציבורית של הצדקה צריכה לבטא את ערכי היסוד שלה. העוני איננו 'בעיה מעיקה' הדורשת 'פתרון', כי אם הזדמנות לבטא בחום את המידות הנעלות המאפיינות את עם ישראל כ"רחמנים, ביישנים וגומלי חסדים". על כן אין הצדקה מוטלת במיוחד על המערכת הממלכתית, שהיא בהכרח מערכת ביורוקרטית קרה, אלא על הפרט או על הקהילה, שלהם יש אפשרות לשמור על קשר הנובע מהיכרות אישית, קשר שיש בו חום אנושי וביטוי לרגשי חסד, אחווה ואהבת הבריות.¹⁰³ אולם אף אם הצדקה איננה מתפקדיה האולטימטיביים של המדינה, יש מקום להתערבות של המדינה בענייני הצדקה מתוך שתי נקודות מוצא: האחת – התנדבות ביוזמתם של ראשי המדינה, והשנייה – התאגדות של כל האזרחים למתן צדקה באופן יעיל יותר.

ו. 'תנועת העבודה' ועקרונותיה

לאור זאת יש לעמוד על היחס של מרן הרב זצ"ל כלפי 'תנועת העבודה' של זמנו.

1. היחס לחברי תנועות הפועלים ולעקרונותיהן

יחסו של הרב כלפי אנשי 'תנועת העבודה' היה חיובי מאוד, למרות הוויכוח המר שהיה לו אתם על כפירתם ועל התנכרותם לתורה ולמצוותיה. וכך כותב הרב בראשיתו של 'מאמר הדור', תוך שהוא רומז לפעילי התנועות החברתיות:

¹⁰¹ והרב מבאר: "לא היה מקפיד כלל על רוח הנתמכים ממנו, אם מסכימים הם לנשיותיו ודעותיו בעניינים הכלליים או לא; לכול היה נותן ביד נדיבה". מן הדברים נראה שהרב זצ"ל היטיב לתאר את ההסתדרות הכללית בשנותיה הראשונות של המדינה ואת קופת החולים שלה... (אם כי יש לציין, שהדברים נכתבו כאשר הרב היה בחו"ל, ועוד לפני הקמתם של מוסדות אלו).

¹⁰² כנראה צפה הרב מראש את התהליך שעובר כל מי שנדרש להוכיח את זכאותו לקצבה מן הביטוח הלאומי...

¹⁰³ ואכן, המדיניות הרווחת במערכת הרווחה כיום היא לעודד ככל האפשר את "המגזר השלישי", דהיינו: האזרחים והקהילות, לקחת את האחריות על הטיפול בשכבות המצוקה. ויש בין אנשי המקצוע הרואים בכך שינוי מבורך מלכתחילה ולא אילוף שבדיעבד, כל זמן שמדובר בעמותות אידיאליסטיות ולא בגופים עסקיים.

מוזר הוא הדור הזה, שובב הוא, פראי הוא אבל נעלה ונישא... **רגשי החסד, היושר המשפט והחמלה עולים ומתגברים**...¹⁰⁴

את יחס האחוזה כלפי החברים בתנועות השמאל – על אף עמדתן האנטי-דתית – ביטא הרב בעוצמה בדבריו בוועידתה של תנועת 'המזרחי' בשנת תרפ"ט (מאמרי הראי"ה, ח"ב עמ' 482):
תפילין של קודש – דווקא על **יד השמאלית** מונחים, ועל כן אין לזלזל גם בשמאל!... אף כי הימין יותר חשוב מן השמאל... אפילו פושעי ישראל מלאים מצוות כרימון, מלאים יופי נאצל והוד השכינה כמגדל דוד.¹⁰⁵

גם ביחס לעקרונותיהן של התנועות החברתיות מגלה הרב יחס מורכב: הסתייגות מעמדתן האנטי-דתית תוך זיהוי הערכים החיוביים העומדים בבסיס החשיבה שלהן.
באגרת לר' דוב מילשטיין (אגרות ראי"ה א, קלח ד"ה כן) כותב הרב:

הנשמה הפנימית של קדושת ישראל מסתתרת בקרב לבבם בכמה מידות טובות הנמצאות בהם, וכל עיקר מה שיכלה הרשעה לתפוס אותם בלבם הוא גם כן מצד **נטייתם הפנימית לטוב ולחסד**, על כן כאשר הציעה לפניהם את רוב העוול הנעשה בסדרי המדינות לפי השקפתם נעשו ללוחמים בעד הכלל, אף על פי **שהם טועים בזה לגמרי מצדי צדדים**, מ"מ אי אפשר לדמות אותם לרשעים ההולכים רק אחרי תאוותם הבהמית באין שום מטרה של יושר...
יתירה מזאת, באורות התשובה (פרק ד סע' ג) רואה הרב בשאיפת התיקון החברתי-כלכלי שלהן חלק ממהלך התשובה של תיקון עולם, וכותב:

התשובה הכללית, שהיא עילוי העולם ותיקונו, והתשובה הפרטית, הנוגעת לאישיות הפרטית של כל אחד ואחד... וכן כל אותם תיקוני התרבות, שעל ידם העולם יוצא מחורבנו, **סדרי החיים החברתיים והכלכליים**, ההולכים ומשתכללים עם תיקוני כל חטא ועוון... כולם עושים חטיבה אחת, ואינם מנותקים זה מזה, "ויכולהו לחד אתר סליקין"¹⁰⁶.

ובמאמרי הראי"ה (ח"ב עמ' 354) הרב כותב שאין סתירה מהותית בין ערכיהן של תנועות הפועלים לבין תורת ישראל, ולהפך, התורה ומצוותיה מבססות את נטיית היושר והצדק שהן דוגלות בה. ואלו דבריו:

ואחינו הפועלים והעובדים, הלשווא משחיתים עדיני הרוח שבכם את דבריהם?! הלחינם נשאו חזון אצילי דעה בתוכם, כי אין שום ענין לאדיקות כפרנות ביחס לתורת ישראל, אמונתו ומסורותיו, עם כל הטוב והנאור שיש אפילו בהרעיון הסוציאלי היותר מפותח ויותר מודרני! ושעוד יש פנים כל כך מאירים להפכם של דברים, כי אין לנו דבר שהוא כל כך עלול [=עשוי] להעמיד את היושר החברתי ביחס של הפועל והרכשן (=בעל הרכוש, הקפיטליסט), כמו השפעתה של תורת ישראל, מצוותיה ודעותיה?¹⁰⁷

ולא זו בלבד שהערכים של התנועות החברתיות גנוזים בתורה, אלא שערכים אלה עצמם הם דרישת ה' ממש. וכך כותב הרב במאמרי הראי"ה (עמ' 41, ד"ה דרישת ד'):

המוסר והרחבתו – הגדלת ערכם של החיים, עינוגם ושאיפותיהם – הוא בעצמו דרישת ד' יותר משאר דרישות הבאות ברחשי לב בלבד, שאין בהם הטבה מעשית לסדרי החיים.¹⁰⁸

¹⁰⁴ לעומת זאת, בעין א"ה (ברכות ב, טז), שנכתב בחו"ל, שנים אחדות לפני מאמר 'הדור' כותב הרב בנימה ביקורתית: "וכמה נגוע הוא דורנו זה בהרחבת פה ולשון על הטוב והחסד ונועמם, ובאמת רחוקים המה מכליותיהם ומפעולותיהם".

¹⁰⁵ הדבר בא לידי ביטוי בהתייחסותו לחילול השם במושבת הפועלים 'עין גנים' שליד פתח תקווה (מאמרי הראי"ה, ח"ב עמ' 455): "יודעים אנו להוקיר את ערכו של הפועל העברי, ואת הערך של העבודה בידיים עבריות בארץ ישראל, ורוצים אנו בכל לב בשכלולו והתרבותו".

¹⁰⁶ עם זאת, בפרק יג סע' ה-ה, מדגיש הרב דווקא את העיסוק בחלק 'חושן משפט' של השו"ע כמרכיב מרכזי של מהלך התשובה, ואינו מזכיר את הלכות צדקה או איסור ריבית, שבחלק יורה דעה.

¹⁰⁷ ועי' אגרות הראי"ה (ח"א סי' נ): "וכל עיקר טעותם [=של אנשי תנועת הפועלים] אינו כי אם מה שהם סוברים שהדברים הטובים שהם מרגישים הם נגד התורה, ובאמת הם הם הנם גופי תורה".
ועי' שמונה קבצים ב, קצא.

¹⁰⁸ ומוסיף הרב שם: "אומללים הם בני אדם כל זמן שאין יודעים שכל מה שהם עוסקים בהרחבת המוסר ובקשת הטוב זהו דרישת ד'; ונהרה רבה תופיע עליהם כשייגלה להם רז זה". ולעומת זאת הוא כותב בעין א"ה, ברכות ג,

מדברי הרב עולה שאף שאינו מקבל את האידיאולוגיה של תנועות הפועלים השונות, הוא מזהה בה יסוד חיובי-אמוני, ומאמין שבסופו של דבר תוביל למקום נכון. עם זאת, ניכר הדבר שהרב נמנע לחלוטין מלבקר את אותן תנועות בצורה מפורשת ומפורטת.

באורות ישראל (ה, ג) מבקר הרב ביקורת עקרונית את תנועות הפועלים, בשל השקפתן המטריאליסטית: השקיעה המוחלטת בשאלת השעה לא תוכל להתאים לרוחו [=של עם ישראל]. הטמיעה של רוחות מפלגתיות, **שכל ענייניהן הם מחיה וכלכלה חומרית** וסיפוק אסתטי, רק כפי מה שהעין הקצרה, הכבושה בחומר בוער מתנווד לכל תאוה ארעית, תוכל להתרומם אליה – מכשילה היא את כוחו.¹⁰⁹

ביקורת עקרונית נוספת מופיעה במאמרי הרא"ה (ח"ב, עמ' 455) על הסיסמה "פועלי כל הארצות התאחדו": אם רוח הזמן השיא אתכם לחשוב שהנכם **קרובים ברוח יותר להמון הכללי של הפועלים בני עמים אחרים מקרבתכם אל כלל ישראל**, הנכם טועים בהכרת נשמתכם... וכמה נורא הוא הדבר אם תתעמק בלב דעה זרה זו, שהפועל בכללו הוא בן משפחה לעצמה, שאיננה צריכה להתחשב כלל עם רוח האומה כולה.

ביקורת נוספת מופנית כלפי הנטייה המהפכנית של התנועה. מצד אחד, בפסקה בשמונה קבצים (א, שכא), שנכתבה בתקופת יפו, רואה הרב את היסוד החיובי שבה, וכותב ביחס למהפכנות הקומוניסטית: כל השיטות המהפכות את סדרי העולם כדי להטיבו, הנם אך אורחות של תשובה... המרידה והכפירה, האומרת לזנוח טוב המנוחל מאבות בשביל איזה חזון לב חדש – זהו רעיון של תשובה...¹¹⁰

ומצד שני הוא מבקר אותה בחריפות, וכך כתב כמה שנים קודם לכן בעין א"ה למסכת ברכות (ט, קלז), כשהוא מסביר את משמעותה העמוקה של רעידת אדמה. בתחילת דבריו הוא מסכים לכך שיש למהפכות תפקיד חיוני בהנהגה הא-להית בעולם:

למה משמשות מהפכות נוראות כאלה? לא יתבאר לנו אלא כשנשכיל שיש... חסרונות רבים קבועים בחוק החברה האנושית שאי אפשר לה לקבל תיקון בעמידתה שוקטת על שמריה. וחוק דעתו של א-ל דעות אשר לו נתכנו עלילות, היא המכרעת אימתי צריכה התרבות האנושית הכללית להיעזר ע"י **מהפכה גדולה**, שעוקרת משורש חלק גדול של המין האנושי עם חיי חומרו ועמהם ג"כ מצב רוחו ומוסרו, כדי לבנות על שאיות חורבנם יסוד לשכלול של תיקון הראוי להצטרף אל התיקון האמיתי...

בהמשך דבריו הוא מדגיש כי נדרשת זהירות עצומה כדי להחליט מתי דבר כזה הוא נכון וראוי:

המהפכות והירידות החומריות והרוחניות המה כשהם לעצמם נגד השאיפה הא-להית, שחפץ בטובתן של בריות ואושרם הגופני והחומרי, "כי לא תחפץ בהשחתת עולם"... ההנחה אמנם [היא] שלפעמים מהפכה בעולם, שנראית לחורבן עולם לשעה, מביאה תיקון וטובה נצחית ע"י המון סיבות, היא הנחה של אמת, אבל **להשתמש בה ראויים רק גדולי חכמי וישרי לב**. אבל **כשתיכנס באהלי רשע יהיו לכלי משחית**, להשחית ולחבל כל טוב גשמי ורוחני, מאלה יצמחו בעלי הרס... שהם מבלי עולם...

ומכאן נובעת המסקנה המעשית:

על כן **לא לאנוש אנוש להשתמש בכלל זה לכלי מעשה**... וכבר נוקשו רבים ונלכדו ע"י אלו הדרכים המסוכנים, ודומים המה אלה המהרסים השונאים את החיים כמו שהם ומנתקים את מוסדות הסדרים, לבעלי אוב הדורשים אל המתים ומניחים את החיים. אשר רק עם החיים וסדריהם ימצא האדם מקום להוציא אל הפועל כל טוב וצדק, ומה שהוא נוגע לסתרי ההנהגה העליונה, ע"י דרכים מופלאים שלרגלם ילך דבר ויצא רשע לפניו, המה 'כבשי דרחמנא',

פא: "העושה מצוה שבין אדם לחבירו כצדקה וכ"ב ובדרך עסקו בה הוא פורץ גדי התורה המוסר והצניעות – צדקתו תחשב לחטאה.... ו'טוב מעט ביראת ד'".

¹⁰⁹ נושא זה נידון בהרבה לעיל, פרק א.

ועי' במאמרו של ד"ר ברוך כהנא, "האדם המצוי והחברה הרצויה: עיון בתפיסות האדם של הובס, מרקס והרב קוק והשלכותיהן החברתיות", מסע אל האחוה, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ד, עמ' 197-201, שם הוא מראה שמטריאליזם קיצוני זה היה זר אפילו לרוחו של קרל מרקס עצמו, במיוחד בכתביו המוקדמים.

¹¹⁰ ועי' שמונה קבצים ד, נח.

והמשפט לא-להים הוא. אבל האדם צריך לדרוש תמיד להתהלך לפני ד' בארצות החיים ולהיות דבק בחוקות החיים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... והוא מרחיב להסביר את זה בעין איה למסכת שבת (א, לב):

סדרי החברה האנושית הם שלשלת גדולה, והפרטים רבים עד אין חקר והם אחוזים זה בזה. ע"כ אין למהר להתפרץ להרס סדרי החברה המדינית גם אם יראה בה פרטים רבים שאינם לפי הצדק והיושר לפי דעו. כי מי שמהרס איזה בנין על מנת לתקנו צריך לכלול בשכלו את כל תכונתו. ובאשר אי אפשר לאדם להקיף את כל אורחות החברה האנושית לכל פרטיה, ע"כ לא יוכל להישען על בינתו, כי במקום הירוס איזה סדרים שיתקנו לפי השערותו בטובים מהם, לא ייגרם על ידי זה קלקול רב ביתר הסדרים הרבים הנעלמים מעיניו.

בכך הרב מתמצת את תפיסת העולם השמרנית. ומתוך כך הוא מסיק:

על כן, בעניין רב ועצום כזה, שהוא גדול ממצע שכל האדם לסדרו כולו, ראוי להתנהל בנחת לפי סדרי התורה ואורחות הצדק בשלום ורעות, ולהאמין שיד ד' אוחזת באורחות התולדה האנושית לרוממה ולהעלותה בצעדיה המוכנים לה על פי קורא הדורות מראש, "כי א-ל דעות ד' ולו נתכנו עלילות". על כן ראוי לכל איש ישר הולך להיות נאמן לכוח ד' הממליך מלכים, ולצפות להרחבת הצדק והאמת ע"פ הסדרים הנהוגים בחיי החברה ע"פ מהלכם הקבוע בדרך שלום ואמת, מאין פנות אל המתפרצים המהרסים כל סדר, הבלתי מרגישים שיוכל היות שבמקום תיקון אחד הבא מהריסה חצופה, יוכלו להימצא מגרעות וקלקולים רבים הנמשכים ממנה, מהדברים הנעלמים ונסתרים מעיני המשקיף, שיצא שכרם בהפסדם.

והרב מרחיב על המגבלות של השכל האנושי ליצור תיאוריות מדיניות חדשות ולהחיל אותן על המציאות בכל מורכבותה:

ואם יאמרו המהרסים, שיבואו ע"י הספרות שתתפתח על כל אורחות החברה לידי חשבון, ועל פיה יבקרו את הסדרים, יבורו הטובים, וברעש יסירו הרעים לפי מושגיהם, – אמנם צריך לשום אל לב שפרטי החיים וענפיהם כל כך רבו ורחבו, עד שכל ספרות לא תוכל כלל לכללם לפרטיהם, עד שיהיה ביד האדם להציב משפט נכון על כל סדריהם, כי "אלמלא כל הימים דיו, וכו' וכל בני אדם לבלרים אין מספיקים לכתוב חללה" הפנימי "של רשות", הכוללת סדרי החברה האנושית לכלליה ועמקי פרטי פרטיה.

ומכאן המסקנה הסופית:

על כן במקום שאין היד שולטת, כזה, ראוי לאדם לעזוב התחכמותו ולהיות הולך תמים, "ירא את ד' בני ומלך עם שונים אל תתערב" ו"תומת ישרים תנחם".

דברים אלו נכתבו שנים מספר לפני המהפכה הקומוניסטית ברוסיה, ומראים עד כמה היה הרב מרחיק ראות בהבנתו את סכנתה של הגישה המהפכנית של התנועות הקומוניסטיות באותה תקופה¹¹¹.

יחסו של הרב זצ"ל לתנועות הפועלים שונה מיחסו לציונות, גם בהופעתה החילונית. וכך הוא כותב באיגרת לר' דוב מילשטיין (אגרות רא"ה א, קיג):

...אם היו בניו קשורים לכל הפחות לאומה הישראלית ברעיונם והיו מחובבי ציון או ציונים, היה יותר נקל להשיבם לאיתן דרך ה', מפני שיש יחס גדול בין ההכרה הלאומית שבישראל אל שורש הקדושה... מ"מ גם עכשיו, שהרחיקו ללכת, אין להתייאש מהם כלל וכלל... עכשיו **אפילו הדעות היותר רעות עומדות הן על הבסיס של בקשת היושר והצדק**, שבאמת הוא בעצמו הוא דרך ה' שציווה אברהם אבינו ע"ה את בניו ואת ביתו לעשות צדקה ומשפט.

ההבדל שבין התנועה הציונית לבין תנועות הפועלים – נראה שהוא נעוץ בשתי נקודות:

¹¹¹ כמותו כתב גם הרש"ר הירש בפירושו לתורה (בראשית יח, טו): "ברם, לא מבחון יבוא תיקון לעולם, לא בכפיית שלטונות וחוקיקת מחוקקים; אף לא על ידי מהפכה עולמית, המשלחת את החיה האדומה להחריד את נאות העשירים וארמנותיהם. רק המהפכה הפנימית של הרוח והנפש...".

וע"י אורות, אורות התחיה פרק ה, עמ' נו: "חיים וסואנים הם לשעתם החיים החברתיים, אבל מה חדל, מה קטן ודל הוא חייהם, מה גדולה היא הריקניות הנשארית בלב אחרי כל ההתרגשות הרבה של המלחמות והמהומות, כשאין בהן תכלית נצחית כי אם חיים עוברים של קבוצות יחידים? גם הערך של התעוררויות חברתיות כוללות, בייחוד כשבאות בשאון ובהתפעלות המלהבת את הלב ומקדרת את הדעה, לא יגדל הרבה מזה...".

האחת – שזו תנועה לאומית ואלו תנועות על-לאומיות. התודעה הלאומית הישראלית היא קדושה במהותה, מפני שעם ישראל הוא עמו של הקב"ה, בעוד שערכים אנושיים כלליים, אף אם הם אמיתיים ביסודם, יכולים להיות פחות מחוברים אל הקודש.

הנקודה השנייה היא הממד הרוחני. החזון הציוני, יש בו ממד רוחני, הרבה מעבר לשאלות של קיום חומרי;¹¹² ואילו התנועות החברתיות העמידו את פסגת שאיפתן על תיקון החברה בתחום הכלכלי, תוך התעלמות מכל המרכיבים האחרים של התיקון החברתי – כמו: חיזוק המשפחה והקהילה, טיפוח אהבת הבריות ומידות טובות, מענה למרחב גדול של צרכים רגשיים וכדו'. עמדתן האנטי-דתית לא הייתה מקרית, ונבעה מתפיסת עולם מטריאליסטית במובהק. על כן ראה הרב זצ"ל את עצמו מזדהה עם הציונות, ושומר על יחס מסווג לתנועות הפועלים.

2. ערכה של עבודת כפיים

בשמונה קבצים (ג, קיב) מעדיף הרב את העבודה היצרנית על המסחר; אולם לא מפני שהוא רואה ערך דווקא במלאכת הכפיים ובייצור, אלא בשל הקלקולים המוסריים והחברתיים הגנוזים במסחר, וכך הוא כותב:

העבודה היא רצויה יותר מן המסחר, לא מצד עצמה, אלא מפני שהעבודה באה למלא את ההכרח תמיד, והמסחר יש שאין בו צורך, מפני שאפשר להשיג את המבוקש ממקור העבודה, בלא מתווכים. ונמצא שיש יצר מסחרי כזה, שיבקש להכביד על העולם, להרחיק את בני אדם זה מזה, כדי שימצא המתווך הסוחר מקום לתיווכו. ומשום כך יש יצרא דשנאת חינוס גנוז במסחר, ומתוך זה עלול הוא להיות קולט אל תוכו עוד סיגים ממצרים רעים אחרים.

שיקול אחר מעלה הרב בעין א"ה למסכת שבת (ב, עה) ביחס לעבודת האדמה, שיש בה חיבור לארץ, ועל כן היישוב בארץ ישראל מתאפיין בחקלאות, בעוד שהגלות מתאפיינת בעיסוק במסחר. ומסיים שם שאחד מסימני הגאולה הוא השיבה לעבודה חקלאית בארץ.

במכתב תמיכה בבית הספר 'שערי תורה' ביפו (מאמרי הרא"ה, ח"ב עמ' 517) עומד הרב על חשיבותה של המלאכה ליישוב הארץ, ובהמשך הדברים הוא כותב על התועלת המוסרית שיש במלאכת הכפיים:

גדולה היא לנו מדת אהבת המלאכה בכל זמן ובכל מקום, שהיא המידה הראשית המטבעת בעולם את היושר הא-להי להיות מתרחק מן הגזל וליהנות מיגיע כפו, ולהיות מתרגל לישא בעול החיים בסבל [=סבלנות] ואורך רוח המביא לכל חמדת המידות... ואמרו חז"ל: "...וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון".

הרב מרחיב על כך בשמונה קבצים (ד, פג):

אור א-להי עליון מתהלך בתנועת הפועלים הכללית, וגם הישראלית הפרטית. ההערצה של יגיעת הכפיים היא יסוד תיקון העולם, והתחלת העמדתו של רוח האדם על מכונו... עמדת החיים עצמם, טהרה של הנשמה, סיפוק חושה הפנימי שכולו יושר וצדק – זה ימצא ביגיע כפיים, בעמל היצירה הגופנית, ובהבאת פירותיה ליהנות בהם בני אדם... ודרך מעבר זה של קדושת העבודה החומרית, יעלה האדם אל מרום האושר אשר למנוחה העליונה. "גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים", וזה וזה יחד מכשירים הם את אהבת השמים בכל הרחבתה ועדיניותה הרוממה.

לעומת זאת, באורות התחיה (פרק טז; שמונה קבצים א, תתפז), משבח הרב זצ"ל את העיסוק במלאכה מצד עצמו, וכותב:

דבר פשוט הוא שהצדיק עושה כל מעשיו בקדושה, וכל פעולותיו הגשמיות עולות הן לתיקונו של עולם, וזאת היא אהבת המלאכה, שכל-כך שגבה מעלתה מצד עצמה ושניתנה בברית. ומעתה אין ספק שתיקון עולם מלא והתרחבות אור הקדש נמצא באמת בכל מלאכה... "גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא שמים"...

אולם רק בארץ ישראל – בה יש במלאכת הכפיים מצווה מצד מצוות יישוב הארץ (והמצוות התלויות בה, כאשר מדובר בעבודה חקלאית) – יוכל להתגלות ההיבט הערכי של המלאכה:

וכל המלאכות יאירו באור החיים על-ידי מלאכת הקודש. וכל מה שמתווספות מלאכות ועבודות גשמיות בארץ-ישראל, תצא על-ידי ישראל ביסודה המלאכה והעבודה משפלותה המאוררה...

בפסקה אחרת בשמונה קבצים (א, תתסה) מדגיש הרב את צד הקללה שיש במלאכה:

¹¹² מן הסיבה הזאת ראה הרב זצ"ל בשאלת התרבות, שהסעירה מאוד בזמנו, שאלה מרכזית מאוד שלא ניתן לטאטא אותה מתחת לשטיח על ידי פשרות פוליטיות כאלה ואחרות.

העולם עומד לעלות ממעל למצב עבודת האדמה, בצורתה האומללה, שתואר קללה יש לה. הזריעה וכל עמלה, הזרייה, והניכוש שקדם לקצירה – כל אלה תוצאות של נפילה הן, מעקבות החטא, "בזיעת אפך תאכל לחם"¹¹³.

ועל כן השאיפה היא להגיע למצב שבו לא יהיה צורך במלאכה:

יעלה רוח האדם למעלה, ותענה הארץ לעומתו ברכה עליונה... וגלוסקאות וכלי מילת מארץ יצמחו, ועבודת האדם גם המעשית תיקח לה תואר עליון יותר.

אמנם ביטול המלאכה שייך לחזון אחרית הימים, אולם הוא מתממש גם בימינו אלה:

מעין עלייה זו הוא אור המתגלה ב**שמיטה**, בשבת הארץ, שנה של שבייתה מכל עבודת הארץ, ודי אדם בברכת האדמה, ממתת ד' עליה, **וההתחרות האנושית חדלה**, והלב מתעדם עד כדי הכרת אחרות כל החיים כולם, "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול".

ואף שכיום לא ניתן לממש את החזון הזה בשלמותו, בכל זאת יש לו ביטוי מעשי בפיתוח הטכנולוגי המשחרר את האדם מלהיות עבד לאדמה:

בין כך וכך חובת האדם בצורתו המדעית **לרומם את עבודת האדמה משפלותה**, וזה עושה אור

ד' **במדע האנושי**...

את השאיפה להימנע מן הצורך בעבודת כפיים מבטא הרב בעין א"ה למסכת שבת (א, ג):

ארץ ישראל שאווירה מחכים ושתעודת העם היושב בה היא להיות כל בניו לימודי ה' הוגי דעות וחושבי מחשבות – ורק לפעמים בעת הצורך יאמצו זרועותיהם גם כן **לעבודות גופניות**, כי מתנאי החכמה לשנוא עצלה, ו"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". אבל הנימוס הקבוע ימשכם למצב ראוי לעבודת רוח יותר מעבודת חומר... ומקרא מלא אמר הנביא, שגם לו יבוא תור בחפץ צור ישראל – "ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני ניכר איכריכם וכורמיכם"... וישראל עושה חיל בעבודת הרוח וכל מלאכת מחשבת בתורה ובתעודה, במוסר ובחכמה, בין חכמה מעשית כהנהגה ושלטון שרים ונציבים בין חכמה עיונית שרי קודש והוגי דעות, שזהו באמת חלק ישראל בעמים רבים.

בסיכום הדברים ניתן לראות יחס מורכב של הרב אל עבודת הכפיים. מצד אחד הוא רואה בה ביטוי **לקללה** הקדומה, ומצד שני הוא רואה בה **ערך גדול**, הן מן ההיבט **המוסרי** הן מן ההיבט **הציוני**. אולם שאיפתו היא להגיע למצב שהאדם לא יצטרך לכלות את זמנו ומרצו במלאכת כפיים, ויוכל להתפרנס ביושר בדרכים אחרות. משמעותה הפנימית של המלאכה תבוא לידי ביטוי דווקא בשעה שלא תהיה 'עבודה' מתוך הכרת, אלא 'מלאכה', מתוך שאיפה להיות שותף עם הקב"ה במעשה בראשית.

3. יחסי עבודה

במקומות מספר מתייחס הרב זצ"ל להיבטים שונים של סוגיית יחסי העבודה, שהסעירה מאוד את דורו.¹¹⁴ בספרו 'אורות' (ישראל ותחייתו, פרק כו; שמונה קבצים ה, רסו), עומד הרב על הערך הבסיסי ביותר ביחסי עבודה תקינים, והוא האמון. וכך הוא כותב:

האמון המשפחתי... ימצא את משקלו הנכון בכל הערכים הייחודיים, ימצא את מעמדו הבלתי מעורר בין איש לאיש, **בין שכיר לשוכרו, בין עובד לנותן עבודה, בין חכמי חידות לעמלי כפיים**... במקום אחר עומד הרב על כך שעל המעביד לגלות רגישות אנושית כלפי העובד, גם מעבר למה שהוא חייב בו על פי חוקי העבודה. וכך כותב הרב בעין א"ה למסכת ברכות (ו, סא):

...כפי טבע יצר לב האדם, ירע בעיני בעל הבית בהיות הפועל אוכל הרבה ממה שעושה. אמנם התורה אמרה "ואכלת ענבים כנפשך" (והורה לנו) עד כמה נחשבה אכילת הפועלים ממלאכתם כנפשם שבעם לדבר של יושר וצדק, עד שלא הביט אדם על זה בעין רעה. שאפילו התבלין,

¹¹³ את צד הקללה מסביר הרב בפסקה באורות התחיה (שהבאנו לעיל): "וצד המארה שיש במלאכה שהיא באה מצד קנאת איש מרעהו, ומצד שנאת הבריות היונקת הרבה ממלחמת החיים בצורתה הארורה בעולם הירוד...". וצ"ע מדבריו בראש הפרק, שם הוא מקבל את הטענה שהקלקול המוסרי נמצא רק במסחר, והפתרון לקלקול זה הוא עיסוק בעבודה יצרנית.

¹¹⁴ בשבחי הרא"ה, עמ' רצד, מובאת ביקורת של הרב זצ"ל על הציבור הדתי שלא נתן את דעתו כראוי על שמירת זכויות העובדים (סוגיה שהייתה מעשית מאוד גם בימיו), ואמר שבשל כך שולטות ביישוב תנועות הפועלים החילוניות.

הנאכלין כדי לעשות את האכילה מוטעמת, הייתה גם כן ניתנת בגלוי בשפע רב לפועלים... ועל ידי זה יוכלו להתענג יותר...¹¹⁵

ומסכם הרב את דבריו על יחסי העבודה האידיאליים, המושתתים לא רק על צדק אלא גם על חסד ורחמים:

כשנערוך מערכת פועלים כזאת, נוכל להבין יתר דרכי התיקון שהיו נהוגים ביתר מערכות הפועלים, כי הכול נובע ממעיין אחד מקור **הרחמים והחסד** שהם נחלה לזרע אברהם אבינו ע"ה. ובצדק נוכל לקוות כי מידות טובות כאלה וכיו"ב יתעלו בנו למכביר כאשר ישיב ד' את שבותנו, ונהיה בהם לאור גויים להורותם דרכי ד' בהליכות החסד והרחמים.

עד כאן עסקנו בהיבטים של מערכת היחסים התקינה בין עובד למעבידו. במקום אחר עוסק הרב בתיקונה של מערכת היחסים הבלתי תקינה. בחוברת 'ההד' (שנה ח חוברת ט; מובא באוצרות הראי"ה, מהדורה ראשונה, ח"ב עמ' 1143) דן הרב במחויבותו ההלכתית של הפועל לארגון העובדים (ההסתדרות):

מדין יושר ותיקון העולם ארגון הפועלים יכול בתור בא כוח הפועלים לתבוע לדין גם את נותן העבודה וגם את הפועל הגורם לזה שעל ידי עבודה בלתי מאורגנת מביאים נזק ומפסידים ממון לפועלים. כי הפועל הבלתי מאורגן עובד בתנאים יותר גרועים – הן במחירי העבודה, הן בשעות העבודה וכו', וזה עלול לקלקל את תנאי העבודה בכלל.

בסוף הדברים הוא רומז לשימוש בכוח השביתה, וכותב:

מובן שאם נותן העבודה או הפועל אינו מזדקק לדין תורה או לבוררות – זכות בידי הפועלים להכריחם שייכנעו לדין תורה גם על ידי איזה כוח הנמצא בידם. פרטי השימוש בזה צריכים דעת בית דין.

ומדבריו עולה שאין היתר להשתמש ב"זכות השביתה" כדי לשפר את תנאי ההעסקה, אלא כדי לאכוף ציות לדין תורה. ואף במקרה שהשביתה מותרת באופן עקרוני, יש לקבל רשות מגורם מוסמך ואובייקטיבי כדי להכריז עליה.

הרב עומד על פתרונו הראוי של המתח ביחסי העבודה מתוך הבנה שאין הוא נמצא במישור **המסגרת** והארגוני אלא ברובד **הערכי** החינוכי, וכך הוא כותב בעין א"ה למסכת ברכות (ט, רעא):

והנה הדבר מתחיל בתחילת השאלות של החברה האנושית, איך לתקן את איתן מצב שלומה. דבר ידוע הוא **ששאלת פועלים ועובדים**, היא שאלה שאם תנהג בלא סדרי יושר תהיה מהסיבות היותר חזקות של הירוס השלום האנושי. ויותר גם כן עלולה להטעות את האנשים שהם דלים בשכל ובמידות רמות ונאצלות, שאימתי תעמוד להם הצלה להרימם משפלונם? בבעטם בכל תורה וחוק ובמאסם גם כן עול מלכות שמים.

אולם הפיתרון אינו בעזיבת התורה, אלא להפך:

באמת, רק להוותם יועילו כל אלה, כי מבלעדי דעת א-להים האמיתית הנקלטת בלבבות רק על ידי הכשר כל סדרי עבודת ה' לכל פרטיה הרבים והשונים, תרבה השערורייה בעולם ויד התקיפים לעולם תהיה על העליונה, על ידי אמצעים של חמס ושווד ופריצת כל גדרי מוסר ומישרים. ומי יהיו הסובלים עול קשה של אדונים קשים, שאין לרוחם מעצור ושתאוותם וגאוותם לא תדע שובעה? רק אלה עניי עם הנכשלים בדרך החיים על ידי חלישותם הרוחנית והגשמית.

על כן רק בזאת יתוקן זה החלק הרשום של השלום האנושי, על ידי הרבות יראת ה' ודעת א-להים בעולם, אז לא יתנהגו האדונים, שיהיו יראי ה' ומוזהרים על ההליכה בדרכי ה' ומכירים את חובת הצדק בהכרה שלמה פנימית, עם פועליהם ושכיריהם כי אם באהבה וחיבה יתירה. והפועלים מצדם ישיבו אהבה אל אדוניהם, באשר גם הם באמונה יעשו כיד יראת ה' הטובה עליהם, והיא תגן בעד עריצות וגזל משפט משני הצדדים.¹¹⁶

הרב מסיים את דבריו בדוגמה מעשית מתוך המשנה (ברכות נד, א) הלומדת מבועז שיש חובה לשאול את חברו לשלומו בשם ה':

¹¹⁵ ועי' עין א"ה, ברכות ו, כו, שם כותב הרב על החובה לנהוג בצדק כלפי הבהמה העובדת אצלו, שכן בלעדיה לא היה יכול להשיג את צרכיו המוכרחים. ומכאן יש ללמוד גם על היחס הראוי כלפי הפועלים, מעבר לחובה לשלם את שכרם המובטח בזמנו.

¹¹⁶ חוששני שברמה המעשית, לצערנו, ניתן למצוא כיום, גם מנהלים ועובדים במוסדות תורה שהתנהלותם אינה מאששת את הנחתו זו של הרב זצ"ל.

הנה לפנינו חלק רשום של התועלת של שלום בשם. "הנה בועז בא מבית לחם" – נשיא ישראל ובעל בעמיו לא התייחס עם הקוצרים, הפועלים הפשוטים, כאיש רם ונעלה ביחס של שפל ובזוי, אשר לא יפנה אליו כי אם בגזרת מושל, לומר: עֲצֵלִים ונרפים, הוסיפו לעבוד בחריצות! וזה היה ראוי להימצא אצל עריצי גויים אשר לא ידעו את ה'. אמנם בועז אמר לקוצרים: "ה' עמכם" – שם ה' הנקרא עליו ודעת דרכיו שהיה חפץ, היא הביאתו לימי המידה המפוארה הזאת לומר באהבה לקוצרים: "ה' עמכם". והם חיו כל כך באהבה עמו, כל כך מצאו את עצמם מאושרים, עד שאמרו לו: "יברכך ה'". כי ידעו כי בתוספת ברכתו להם שלום וברכה.

4. עבודה עברית

הרב זצ"ל תמך בכל מאודו במאבק למען עבודה עברית¹¹⁷. אולם חשוב לעמוד על השיקולים שהנחו אותו. וכך כותב הרמ"צ נריה על שיחתו של הרא"ה בנושא זה (ליקוטי הרא"ה, ח"א עמ' 279-280):
התורה רוצה שיהודים ישובו לארץ. ואם יעבדו ערבים – לא יהיה ליהודים מה לעשות בארץ, ולא ישובו. במקרה דנן, אין כל מחיר יכול לעמוד נגד עבודה עברית. ההבדל בשליש¹¹⁸ אמור כשנזכה בעז"ה לשלטון יהודי...

במאמר אחר למען עבודה עברית, תחת הכותרת "וחי אחיך עמך" (שם, עמ' 284-285), מעיר הרב שהחובה לספק עבודה היא מעבר לדיני צדקה, וכותב:

ולא ביחס של ענין חובת הצדקה אני חפץ לקובעה בזה, כי אם ביחס לחובת המצוה הגדולה של "וחי אחיך עמך", לנתינת עבודה לאחינו בני ישראל הפועלים העובדים, לדבר החובה של המצאת עבודה בכל המקצועות לאחינו בשרנו, לאחינו שנמלטו מחרב המרצחים ובאו הנה לארץ האבות, לעבוד את העבודה המשותפת לכולנו, לבנות את ארץ העתיד שלנו, את ארץ האבות.¹¹⁹
דברי הרב צריכים עיון. הרי המצווה להמציא עבודה לעני מופיעה ברמב"ם (הל' מתנות עניים ה, א) בשורה הראשונה של "שמונה מעלות בצדקה". ומניין לרב החילוק שבין מצוות צדקה לבין מצוות "וחי אחיך עמך"?

במאמר אחר (שם, עמ' 286-287) מחייב הרב את העבודה העברית מתוך הדגשת החיוניות שלה להתפתחותו של היישוב היהודי בארץ ולמחויבותו של כל מעסיק לפעול לאור השאיפה לבניין הארץ ולגאולת ישראל:

לא לנו להיכשל באבן הנגף של הקטנות הפרטית, השוקלת את העניינים במשקלים של מטבעות פעוטות. רק עלינו להתרומם עד הגובה של שאיפת הגאולה הכללית, שהיא מוכרחת לבוא דווקא על ידי עבודתנו, עבודת אחים מיישבי ארץ ובניה בפועל, בזיעת אפם ובעמל כפיהם.¹²⁰
ובהמשך הדברים מוסיף הרב היבט עקרוני (עמ' 286):

האומר סלה של החסיד הקדמון, אשר השכיל להביע שדווקא רשות הרבים הוא גם לגבי היחיד הרשות שלך האמיתי, לעומת מה שרשות היחיד הוא באמת רשות שאינה שלך (ב"ק ג, ב) – זהו חוק עולם שהוא מחוייב להיות חקוק על לוח כל לב מישראל...

ז. סיכום

בכתבי הרב לא מצאנו שיטה חברתית-כלכלית מסודרת, אולם עיון בכל כתביו והנהגותיו מאפשר להצביע על הנחות היסוד הערכיות של שיטתו.

ברמה המעשית ניתן לראות כי תפיסתו הכלכלית של הרב קרובה יותר לתפיסת השוק החופשי של הקפיטליזם, כאשר הוא מצדד בשוק חופשי. אין בכתביו תביעה לשוויון כלכלי ולשיתופיות, אין מקום להתערבות בוטה בסדרים הטבעיים של הכלכלה, ואין לשלול את התחרות החופשית; אף שיש לרסן את התופעות המוסריות השליליות הנובעות מקפיטליזם דורסני. העוני – יש לו תפקיד חיוני בתיקונה המוסרי

¹¹⁷ סיפור על פעילותו של הרב זצ"ל למען עבודה עברית בחיפה, מופיע במאמרו של י. מ. מאל, 'אוהב ישראל בקדושה', תל אביב תשמ"ט, ח"ד עמ' 129-131.

¹¹⁸ הרב זצ"ל התייחס בדבריו לרב אחר, שאמר שצריך להעדיף עבודה עברית עד תוספת שכר של שליש. ועי' מאמרי הרא"ה, ח"ב עמ' 455.

¹¹⁹ וכן באוצרות הרא"ה (מהדורה ראשונה ח"ד עמ' 96).

¹²⁰ הרב חוזר על הטיעון הזה בהרחבה גם באוצרות הרא"ה (שם).

של החברה כחברה של חסד, ולכן ניתן לו מקום בהנהגה הא-להית כל זמן שהוא נצרך לשם תיקונה המוסרי של החברה.

מאידך גיסא, תפיסתו החברתית של הרב קרובה יותר לסוציאליזם. לדעתו, נדרש כל אדם לראות את בעלותו על רכוש, לא כזכות לשימוש אנוכי אלא כאחריות לשימוש ערכי. הערך הגדול שיביא לידי ביטוי את השימוש הראוי ברכוש זה הוא הצדקה. הצדקה יכולה לבוא מתוך רחמים ומתוך נדיבות; אולם הצדקה המעולה היא זו הבאה מתוך אחווה ואהבת הבריות ומתוך כבוד לעני, המבוסס על הערכה לתפקיד החשוב שהוא ממלא.

לאור כל זה, מדיניות חברתית אידיאלית – שני פנים לה: מצד אחד – נתינת הצדקה לעני בדרך רגישה ואנושית, שתביע כלפיו רגשות חמים של אהבה וכבוד; ומצד שני – נתינתה באופן יעיל, כך שיהיה בכוחה לחלץ את העני ממצוקתו, ואף למנוע את נפילתו לתוכה מלכתחילה. החלק הראשון מתאים יותר לרמה הפרטית והקהילתית, ואילו החלק השני – לרמה הלאומית והממלכתית, כאשר הפרטים מתאגדים ביניהם כדי לבצע את פעולות הצדקה שלהם באופן שיועיל לנזקים ככל האפשר.

כל זה – ברובד המעשי, בו עוסק מאמר זה. אולם יש לתת את הדעת על הרובד העמוק יותר, העומד בתשתיתו של הרובד המעשי.¹²¹ הרב שולל מכול וכול את האינדיבידואליזם הקיצוני, עליו מבוססת החשיבה הקפיטליסטית הקיצונית המצדיקה מכוחו את אנוכיותו של האדם ואת שקיעתו במעגל בלתי פוסק של ייצור וצריכה של טובין חומריים. הוא רואה באדם אישיות רוחנית הזקוקה לאמצעים חומריים בעיקר כדי לממש את עצמה בשלמות כנבדא בצלם א-להים, והוא רואה בחברה האנושית ישות אורגנית בעלת ייעוד רוחני, אשר כל פרט מפרטיה שייך אליה במידה שווה, ממלא בה תפקיד ייחודי ונושא באחריות למצבם המוסרי והחומרי של כל אחד מחלקיה; ובכך הוא מזדהה דווקא עם יסודותיה של התפיסה הסוציאליסטית (לפחות בראשיתה), הרואה את החברה כולה כאורגניזם, בסוד 'החיות העולמית' ו'האחדות הכוללת'.

אולם דווקא משום כך, הוא חולק על רוב התנועות הסוציאליסטיות המודרניות בשתי נקודות מרכזיות: הנקודה האחת היא השוויון הכלכלי. אמנם תפיסת עולם אורגנית יוצרת אחריות חברתית רבה, בכך שהיא מביאה את האדם לצאת מאנוכיותו, להרחיב את ה'אני' שלו ולכלול בתוכו גם את הזולת; אולם דווקא תפיסה זו מכירה בכך שלאנשים שונים ישנם תפקידים שונים בחברה, ובכלל זה יש תפקיד מיוחד הן לעני והן לעשיר.

הנקודה השנייה היא זהותו של הגוף הנושא על גביו את האחריות החברתית. בו בזמן שהתנועות הסוציאליסטיות של ימינו מטילות את עיקר האחריות החברתית על המדינה, שהיא גוף מלאכותי, ביורוקראטי ומנוכר, אשר הזיקה בין חבריו נושאת אופי של חוזה, הרב מטיל את עיקר האחריות על המשפחה, הקהילה והאומה, שהן ישויות חברתיות טבעיות, אשר הזיקה בין חבריהן נושאת אופי של ברית.

¹²¹ תודתי נתונה לידידי ד"ר ברוך כהנא, שהאיר את עיניי בנקודה זו, במאמרו 'האדם המצוי והחברה הרצויה – עיון בתפיסות האדם של הובס, מרקס והרב קוק ובהשלכותיהן החברתיות', מסע אל האחוה, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ד, עמ' 173-216.

ד"ר כהנא הוסיף וכתב לי את ההערה הבאה: "אפשרות נוספת להסביר את דרכו של הרב זצ"ל היא על פי משנתו הכללית של הרב לגבי טעמי מצוות המובאת ב'טללי אורות'. מבחינתו של הרב, המצוות מכוונות להפצת מודעות למציאות אידיאלית ומבשרות אותה, ובכך מכשירות לה את הקרקע. במובן הזה הרב היה אנטי מהפכני מובהק. הוא מתריע על הסכנה שמהפכנים יצליחו להרוס את החברה הקיימת, אבל לא יוכלו לבנות אותה מחדש (עי' עין א"ה, ברכות ב, קל"ז), ובכך נראה שהוא אכן רומז לבולשביזם ('עולם ישן עד היסוד נחריבה...'). הרשעות הנוראה שבה התנהלה המהפכה הבולשביקית הייתה בעצמה הוכחה, בעיני הרב, לכך שהשעה לשינוי מקיף בסדרי החברה עדיין לא באה. כל המקורות שהובאו במאמר לגבי טעמי המצוות העוסקות בסדרי החברה והכלכלה מצביעות על כך שהאידיאל הוא סוציאליסטי, אבל השעה עדיין לא בשלה (מה שמסביר את העובדה שהרב אכן מדגיש את הנקודה הזו הרבה פחות מאשר את תפיסת הציונות שלו)".

ועי' במאמרו של הרב שלמה אבינר "צדק כלכלי לפי מרן הרב קוק", 'יודעי צדק', הוצאת עטרת ירושלים תשע"ד, עמ' 189-187, ועמ' 211.

ח. מדוע לא נכתבו 'אורות החברה'?

רבים תמהים, ואף מבקרים את הציונות הדתית בדורנו: מדוע אין לה משנה סדורה בתחום החברתי, כשם שיש לה בתחום הביטחוני-מדיני, למשל¹²²? השאלה אינה מופנית כלפי המנהיגות הפוליטית, אלא אל גדולי הוגי הדעות של הציונות הדתית, ובראשם הרב קוק זצ"ל: מדוע מצאנו עיסוק נרחב בשורה רחבה של נושאים, אולם תחום זה, שכה הסעיר את הדעות ואת הלבבות במשך כמאה וחמישים שנה, כמעט נעדר ממשנתו, וודאי לא נערך מעולם כמשנה סדורה?¹²³

בדברים אלו אני מבקש להעמיק בשיטתו של מרן הרב זצ"ל, ולראות מתוך דברים שכתב בעצמו את ההסבר לכך שלא כתב גם את 'אורות החברה'.

1. השאלה המרכזית – רוחנית

את ביקורתו העקרונית על התנועות שהניחו את השאלה החברתית במרכז סדר היום שלהן – ובמיוחד אלה שראו בתיקון החברתי את פסגת השאיפות של תיקון העולם – מבטא הרב זצ"ל בצורה מפורשת בקובץ 'נאדר בקודש' (ראשית דברים, סע' י):¹²⁴

הננו נזרעים 'זרע אדם' ו'זרע בהמה'. כל הנטיות... שאינן עוברות את הגבול של חיי החברה ושל חיי היחיד **החומריים** ומושגי המוסר המקושרים רק בתוכן ההווה **הזמני** – הן עומדות רק בגבול **הנפש הבהמית** של האדם; ואין... תוכן העצמי של **האדם**, מתגלה, כי אם על ידי צלם א-להים שבו, האצור **בנקודה התוכית של יראת ד'**...

נקודה פנימית זו, של יראת ה', היא שתורם את כל תחומי החיים. וממשיך הרב:

כל מקום שאין האור של הנקודה התוכית הזאת מגיע שמה, כל מקום שאין הקריאה בשם ד' באמת ובצדקה נשמעת – אין שם חיים פנימיים, **חיי אדם**, באמת, כי אם **חיי בהמה** שוררים שמה. **כל התיקונים היותר טובים שאפשר לתקן בחיי החברה – אפילו על פי התכונה היותר מלאה שוויון ויושר – לא יוכלו להביא את האדם להצלחתו.**

הרב מכיר בכך שלא תיתכן שום התעלות רוחנית מתוך מצב של קלקולים חברתיים. ועם זאת הוא מדגיש כי אין לראות בתיקון החברתי את פסגת השאיפות. ולהפך, הקביעה כי פסגת השאיפות היא התיקון החברתי-כלכלי מגמדת את רוח האדם ומקטינה את שיעור קומתו הרוחני.

מתוך כך מסביר הרב זצ"ל את הנקודה המהותית ביותר שהביאה אותו להימנע מעיסוק בשאלות החברתיות בדורו – העמדת שאלת הרכוש כשאלה המרכזית ביותר של החיים החברתיים. גישה חומרנית זו – אין לה מקום בחיים שערכים הרבה יותר משמעותיים ממלאים אותם.¹²⁵ לאור זאת הוא כותב בעין א"ה למסכת שביעית (ס' יד):

¹²² שאלה זו נשאלה בעוצמה בעקבות המחאה החברתית של קיץ תשע"א, בה נמנעה הציונות הדתית מליטול חלק; והדבר עורר תרעומת רבה מצד פעילים חברתיים. עם זאת יש לציין, כי ברמה המעשית, אנשי הציונות הדתית בולטים מאוד לטובה בפעילותם בכל הנוגע לצדקה וחסד בתחום **הפרטי**, והדבר זוכה להערכה רבה אף בקרב בני מחנות אחרים; אלא שדווקא משום כך גדולה תמיהתם על היעדר אמירה ברמה **הציבורית**.

בהקשר זה חשוב לציין סקר שנערך בשנת תשע"ג על ידי מכון גוטמן (מובא במאמרו של גלעד בארי, "הקשר בין דתיות לשיטה הכלכלית המועדפת בישראל", הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, ינואר 14) ובו עולה כי בעשורים האחרונים ישנה עלייה משמעותית בתמיכתו של הציבור הדתי והחרדי בישראל ברעיונות סוציאליסטיים, וההשתתפות המועטה במחאה החברתית נבעה מסיבות אחרות.

¹²³ שאלה זו עלתה, בין השאר, במאמרו של הרב דוב ברקוביץ, "החשיבה החברתית בהגות הציונית-דתית (עיון השוואתי בין הראי"ה לבין הרב אליעזר ברקוביץ)", בכתב העת 'צהר', יט, תשס"ד, עמ' 83 ואילך. תשובתו לשאלה זו נעוצה בפער הגדול שבין החזון של 'הטוב הכללי' לבין המימוש שלו בחיים החברתיים העכשוויים עם כל סיבוכיהם וקלקוליהם. לדעת הרב קוק, גיבוש של משנה חברתית סדורה יגמד את הרעיונות, ינמיך את רף השאיפות, ויפגע בעיקר, שהוא – תודעתו המוסרית של האדם עצמו. הכותב העמיד מול זה את תפיסתו של אביו, הרב אליעזר ברקוביץ, הסובר כי דווקא ההתמודדות עם פער זה – בין הנשאף והרצוי לבין העכשווי והמצוי – הוא הוא עצם הנושא שעמו נדרשים אנו להתמודד כאן ועכשיו.

¹²⁴ מאמרי הראי"ה, ח"ב עמ' 402. ומקור הדברים בשמונה קבצים ח, קצח.

¹²⁵ עי' אורות הקודש ב, תקסב (שמונה קבצים ז, סח): "זאת היא המגמה היסודית של נשמת ישראל, **לחיות חיים א-להיים במונח החברתי**...". ועי' שמונה קבצים א, שנט.

זכירת השמיטה – מצד ההכרה כי יש תכלית נשגבה וקניינים יותר נשגבים ויקרים לאדם מקנייני הרכוש, שהם קנייני החכמה והצדק, שכדי לקנותם צריך שייכנעו לפניהם גם כן קנייני הרכוש...

במקומות רבים נוספים מבקר הרב זצ"ל את הסוציאליזם המטריאליסטי על כך שהוא מעמיד את השאלות הכלכליות במקום מרכזי, ומתעלם מן השאלות הרוחניות העומדות בבסיסן.¹²⁶

בצורה מפורשת מאוד הדברים מובאים באורות התחיה (פרק ה):

חיים וסואנים הם לשעתם החיים החברתיים. אבל מה חדל, מה קטן ודל הוא חייהם? מה גדולה היא הריקניות הנשארת בלב אחרי כל ההתרגשות הרבה של המלחמות והמהומות, כשאין בהן תכלית נצחית, כי אם חיים עוברים של קבוצות יחידים! גם הערך של התעוררויות חברתיות כוללות, בייחוד כשבאות בשאון ובהתפעלות המלהבת את הלב ומקדרת את הדעה, לא יגדל הרבה מזה. אם אין תכלית עצמית נצחית אידיאלית, שתוכל להעלות את הכול לכלל הצורות היותר חשובות שיש כוח בהיגיון ורגש עליון ליתן להם, אז כל התנועות אינן חשובות כלום ואינן יכולות להחזיק מעמד לאורך ימים.

ובסיכום תמציתי כותב הרב באורות הקודש (א, ח; שמונה קבצים א, תקצז):

החיים החברתיים עם כל מילויי תיקונם, החופש השכלי וההרגשי עם כל הרחבתם, אומץ הרוח וגבורת הבשר עם כל חוסנם ויופיים – כל אלה יחדיו **יחזירו למשאלות הנצח**, שרק הן בהיפתרם יעמדו לעולם בשעת דחקן.¹²⁷

על כן כותב הרב במאמר 'טללי אורות' (פרק ה – מאמרי הראי"ה, עמ' 22) שיש לחתור למצב

שיפתור את כל שאלות הרוח של היחידים ושל העמים בפיתרון **סוציאלי רוחני**, בסגנון שלם ומרהיב, המשתרע במרחב של האחדות הא-להית, כשם שישנם צופים למרחוק לפתור במובן זה של הסוציאליזם את שאלת החומר של האנושיות.

2. הדגל החברתי והדגל ההתיישבותי

לאור זאת, יש מקום להתייחס לדילמה העומדת זה חמישים שנה על סדר יומה של הציונות הדתית: מהו היחס בין שני תחומי העשייה שלה, ההתיישבות ביש"ע והמפעלים החברתיים? נראה שניתן לענות על שאלה זו מתוך דברי הרב באורות הקודש (ב, תקסא; שמונה קבצים ז, סז):

כשאנו נשאלים על **החיים החברתיים: מה היא מגמתם?** – אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבוא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם... ובוזה כבר אנו באים בהסכמה שאי אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותן החיים החברתיים לבדם. ולא עוד, אלא שהדבר מוכרח הוא שאם יחדלו החיים החברתיים מיניקת לשדם מאותם החיים העליונים שהם למעלה מהם ושהם עושים את הווייתם להווייה מטרתית – יפחת מאוד הערך החיוני שלהם עצמם, וממילא יתגלו בקרבם מגרעות גדולות עד שיהיו יורדים גם בערכם.

על כן, השאיפה המרכזית בחיים האישיים והציבוריים צריכה להיות גבוהה הרבה יותר:

ובשביל כך **תיקון העולם דורש צפיית ישועה עמוקה**... ותקוותם של ישראל הנצחית לאורו של משיח... היא היא בסיסו של עולם של כל מצביו, גם של העולם החברתי עם כל הסתעפויותיו.

ההתיישבות ביש"ע מבטאת את הציפייה לגאולה ואת המחויבות לפעול למענה. יש להניח שזה מה שעמד ביסודה של ההכרעה הערכית שהכריע הרצ"ה זצ"ל לאחר מלחמת ששת הימים, להניף את דגל בניין הארץ ושאיפת הגאולה מעל הדגלים האחרים. הדבר בא כאנטיתזה מודעת לנטייה להשתקע בשאלות חומריות שהזמן גרמן כשהן מנותקות מן המגמה הרוחנית הגבוהה אשר לשמה הוקמה מדינת היהודים. כמובן, אין פירושו של דבר שנכון להתעלם מן המצוקות החברתיות הקשות של החברה הישראלית, אלא שהטיפול בהן צריך להיות לאורו של חזון גדול זה; ולא במקומו, ואף לא במקביל אליו.¹²⁸

הקישור הזה, מקורו בספר 'אורות' (אורות ישראל א, ד):

¹²⁶ וכן בעין א"ה, ברכות ה, פא; שבת ב, קמב.

¹²⁷ עי' שמונה קבצים ג, רז: "כשמזכיר האדם את עצמו על הקב"ה, הרי הוא צמא לכל דרכי היושר והטוב, והצדק האידיאלי הולך ומתגבר בו... וממילא בחיים החברתיים מתעלה הצדק והמוסר בהדר נעלה". ועי' אורות, זרעונים פרק ח (שמונה קבצים א, קסב); אורות ישראל ה, ג; אורות הקודש ג, קעט (שמונה קבצים א, קצח).

¹²⁸ ואכן, מחדשי היישוב היהודי בחברון, הרב משה לווינגר זצ"ל, ויבלחט"א מ"ח הרב אליעזר ולדמן, דגלו מלכתחילה בקליטת משפחות מצוקה רבות בקרית ארבע כבר בשנותיה הראשונות, מתוך ראייה שהאידיאל החברתי אמור להיות מיושם בד בבד עם האידיאל ההתיישבותי.

עצמות החפץ של היות טוב לכול, בלא שום הגבלה בבעולם כלל, בין בכמות הניטבים ובין באיכותו של הטוב, זהו הגרעין הפנימי של מהות נשמתה של כנסת ישראל. זאת היא ירושתה ונחלת אבותיה... וזהו סוד השתוקקות הגאולה שבאומה... זה הטוב הוא הסוד של הגאולה, המוכרחת לבוא, הטוב מוכרח לנצח את הכול, והחפץ העמוק והמוטבע של הטוב, והשיקוק הפנימי לו בעצם תוכיות נשמת האומה, המתבלט בתפילת האומה הפנימית, מסמך לה את הגאולה. "והטוב בעיניך עשיתי – זה שסמך גאולה לתפילה".

3. חשיבותן של השאלות הכלכליות

לעומת דברים אלו של הרב, המסבירים מדוע לא עסק בסוגיות הכלכליות-חברתיות, ישנן פסקאות אחרות, שבהן מובעת התביעה לעסוק בנושא. וכך כותב הרב זצ"ל בעין א"ה למסכת שבת (ה, ה):

...אנו למדים **שהגורם הכלכלי**, על פי צורתו הקצובה מאת מחולל כול ברוך הוא, **הוא גורם היותר עיקרי** לכל המון המאורעות החומריים והרוחניים שבעולמות פני ההיסטוריה האנושית, שבה חקק צור עולמים... את התוכנית... לטובה היותר מעולה.¹²⁹

כמו כן, גם אדם הנמצא בספירה רוחנית גבוהה, אל לו לזלזל בחשיבות העיסוק בעניינים של חברה וכלכלה, אלא להיות בבחינת "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה". וכך כותב הרב בשמונה קבצים (א, תקצ):

...באין בסיס של **השקפה חומרית גדולה ועשירה, ההשקפה האצילית מתטשטשת**. כל החוצפה והכפירה באה לעולם לתבוע את **עלבון החומר** מבעלי הצורה המפריזים, העושים עוול להחומר בבטלם וברודפם אותו, בין בצדו המעשי בין בצדו העיוני. וכל **המטפלים בחומר ביושר ובצדק**, בין הנותנים חלק הגון **לגוף** ולתביעותיו, **לחברה** ולתביעותיה וצרכיה הארציים, בין המייחדים זמן להסתכלות **מדעית**... בהיות עינם ולבם אל הרוח והנשמה העליונה מכול, הם מביאים את ברכת האושר והשלום בעולם...

הרב מיישם את הדברים בדברים שכתב בעין א"ה למסכת ברכות (ט, כב):

...עם ההתאמצות להיות קונה דבקות א-להית ומעמד רוחני נשגב – שבאה על ידי האריכות בתפילה כראוי לה – **לא יקטנו בעינינו צורכי האדם הגשמיים לעניין הטובה הכללית של הנדיבות** שצריכה להיות נכנסת בתחום הצרכים הגשמיים של כל עני ונקלה, שאף בהיותו מתהלך במעוף שכלו למעלות רמות א-להיות, ידע שישנם אנשים רבים עטופי רעב וסובלים עוני ומחסור.

יתרה מזאת, בעין א"ה למסכת פאה (סי' ו) הרב כותב על המדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר שאליה ראוי לשאוף:

לפרנס אחרים משלו... – גמולו יותן גם כן במעולה שבתענוגים, שהוא דעת ד', עשיית "חסד, משפט וצדקה בארץ".¹³⁰

ובאורות הקודש (א, קכא; שמונה קבצים א, תרלז) מעלה הרב את חשיבותו של הנושא החברתי-כלכלי בחזונו של הצדיקים העליונים:

חיבה וקישור נמרץ לכל החיים המוחשיים ותביעותיהם הראויות, והתעלות עליונה ברצון ובשכל, בהקפה אדירה, על כל חזיונות החיים, על כל ההליכות המדיניות... **על כל שיטות המוסר והכלכלה**... על כל השבילים, שהאמת, הצדק, החן והגבורה... מתגלים על ידם. זאת היא מגמת הקריאה בשם ד' בכל עת.

הרב מוסיף וכותב באיגרת לרב אלכסנדרוב, העוסקת בין השאר בסוציאליזם (אגרות הראיה א, מד, עמ' מה):

¹²⁹ וכן בעין א"ה, ברכות ב, מ: "התגרות שבין עם לעם, שבהן נשבת השלום הכללי, מזדמנות... גם במצב הכלכלה, שעל ידי זה גם כן יכולתו עמים רבים גוי בגוי".

¹³⁰ מקורם של דברי הרב כאן – הוא הרמב"ם במורה נבוכים ג, נד, המסביר את הפסוק בירמיה ט, כג: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל – השכל וידוע אותי, כי אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאום ה'". ועל כך כותב הרמב"ם (בתרגום אבן תבון): "שאינן להתהלל רק בהשגתי ובידיעת דרכי... הם 'חסד ומשפט וצדקה'. והוסיף ענין אחר צריך מאוד, והוא – אמרו, 'בארץ' – אשר הוא קוטב התורה... ששלמות האדם אשר בו יתהלל באמת הוא – להגיע אל השגת הא-לוה כפי היכולת... וללכת, אחרי ההשגה ההיא, בדרכים שיתכוון בהם תמיד לעשות 'חסד, צדקה ומשפט'". הרב זצ"ל מתייחס לדברים אלו של הרמב"ם במאמרי הראיה, ח"א עמ' 108-109, וקובע: "שזאת היא באמת תמצית חכמת ישראל בטהרתה על פי התורה, העומדת בפניה זו בניגוד לחכמת יוון". ועי' פנקס יג, סי' סג.

אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברתי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה א-להית, מפני שאנחנו יודעים **שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה הא-להית היותר מאירה**. ואם תרצה האנושיות לכוון מצב של שיווי משקל בחיים ומנוחה ללב בלא שום השפעה רוחנית כלל, הרינו מוצאים בה, אפילו אם לא תרצה להכיר את מהות הצדק המוסכם, אם רק יעלה בידה, את ההשפעה הרוחנית היותר אדירה.

ועל כן אין להירתע אפילו מן המטריאליזם הכפרני (שם עמ' מה-מו):

אם יחפץ אדם לבנות ג"כ את הבנין הקוסמולוגי הכללי בלא שום הצטרפות השפעה רוחנית, כי אם בחשבוניות של הכרחים מטריליסטיים, הננו עומדים במנוחת לבב ומסתכלים על בנין ילדים זה, שהוא בונה את קליפת החיים בשעה שאינו יודע לבנות את החיים בעצמם, והננו מתקרבים ומתאמצים עי"ז יותר בקשר האורה והקדושה הפנימית...

ולאור כל זאת נותרה שאלתנו בעינה: מדוע, אם כן, לא כתב הרב זצ"ל את 'אורות החברה'?

4. "הכתוב השלישי"...

האיזון בין שני הקטבים מופיע בשמונה קבצים (ז, סה):

כל הרגשות הטבעיים שהם מביאים לידי פועל המביא לידי שכלול ובנין ותיקון עולם – קדושים הם, ופיתוחם והתאדרותם ושמירתם בטוהר הראוי, הוא אחד התוכנים המעולים שביסוד העולם והעבודה העליונה...

אמנם האור שבהם מועט הוא, ומתוך מיעוטו, המחשכים מצויים בהם, ויש בהם שני חסרונות: האחד – שהם יכולים להישאר באותה המידה המוצערה שהם עומדים עליה, ואין זה מטרות ההווה שהיא הולכת ומתעלה... והשני – כיון שהאור מועט, מתדבקים **המגרעות ואורחות ההטעה**, בלבול הרעיונות והפיכת הסדרים, ובאים הרוחות הרעות ומקלקלות את החיים... על כן לא להרוס את הרגשות הטבעיים ואת תוצאותיהם הננו נקראים... כי אם להוסיף בהם אורה, להוסיף בהם אימוץ, לקושרם אל המגמות היותר עליונות...¹³¹

כלומר, אין להזניח את התביעה לתיקון החיים החברתיים, אלא אסור להשאיר אותה במידתה המצומצמת, כשהיא מנותקת מן השאיפות הרוחניות הגבוהות ביותר.

באורות הקודש (ג, שמד-שמה; שמונה קבצים ז, סו) עומד הרב על המתח שבין המצוות החברתיות לבין המצוות הרוחניות:

היחש הערכי של המצוות המוסריות החברתיות, מצוות שבין אדם לחבירו, אל המצוות הרוחניות, שהן מצוות שבין אדם למקום, מתחלף הוא על פי ההארות השוטפות בביסוס הבנת התורה.

המדע העליון הרציונלי מצד אחד, והרזיות הקדושה מצד השני... באים עד לידי המסקנה האחרונה של ההווה, **שהחברותיות היא רק אחת מחוליותיה**, והרוחניות העליונה, האושר הנצחי, הוא היסוד, המגמה התכליתית. ועל פי זה יהיו **המצוות שבין אדם למקום היסוד העיקרי, שהמוסד החברתי הוא רק סולם לעלות אליו**, ויהיו המצוות שהן עשויות למגמת התגלות האורה הא-להית – בנשמות, בחיי היחיד והציבור, באומה ובעולם, בטבע ובהווה – בכלל הצינורות היותר עליונים... ועמהן הן מקושרות כל המצוות החברתיות...

אמנם העין המוגבלת באידיאליה, אינה יכולה להציץ יותר הרבה מהתוכן החברתי בפירוט גמור, ומתהוות המצוות החברתיות אצלה ליסוד עיקרי. אך אף על פי שאינה יכולה להציץ את הפירוט האורי של הגניזה הא-להית של אוצר הנצח התלוי באישור המדע העליון, יודעת ומכרת היא את כללותו.

על פי זה מסביר הרב את הבדלי ההדגשות בין התורה שבכתב ודברי חז"ל מזה לבין דברי הנביאים, מזה: על כן הנבואה איחדה את הלהב המקנה נגד עבודה זרה מצד אחד בכל כללותו ונגד הפרעות החברתיות מצד השני בעומק הפירוט. ו"חכם עדיף מנביא", מפני ששאיבת החכמה היא מיסוד התורה... היא עסוקה כבר בכל פירוט המצוות הרוחניות לסעיפיהן, ותורת החיים שבין אדם למקום... מסתעפת לנחליה הרבים, ונבנה הבית העליון, **שהיסוד התחתיתי, הוא המכון החברתי, נעשה לו לבסיס חזק**, וממילא גם הוא מתאדר למאד.¹³²

¹³¹ ועי' שמונה קבצים, קובץ א' ס' פג, קיג, תשצג; קובץ ב' ס' שמט.

¹³² מכאן תשובה לטענתו המרכזית של הרב יובל שרלו על הצנעתו היחסית של המוסר החברתי בשיח ההלכתי, במאמרו "מבוא לסוגיות הצדק החברתי בהלכה", במעגלי צדק, 1, ניסן תשס"ד, עמ' 3-6.

כאן עומד הרב על שתי נקודות מבט: מנקודת המבט הערכית העקרונית – התיקון הרוחני הוא העיקר, והתיקון החברתי טפל לו. ואילו מנקודת המבט המעשית, התיקון החברתי מהווה תשתית הכרחית לתיקון הרוחני; ורק מאחר שהתיקון החברתי משרת את התיקון הרוחני, מתרומם גם הוא אל הספירה הרוחנית.

ובתמציתיות מובע רעיון זה במקום אחר באורות הקודש (ב, שעה; שמונה קבצים א, רלה):

השאיפה להשלמות הא-להית... הוא הכוח הרודה, הדוחף את החיים הרוחניים לתעודתם. בצימאון הנורא לטל של תחיה מאורה העליונה, כלול כל המילוי המעשי והשכלי... **אי אפשר לה לנשמת החיים שתהיה מסתפקת בבקשת סדרים מעשיים, תיקונים באורחות החיים והחברה, ובהטבות מדיניות וקיבוציות.** אמת הדבר, שבזמן שכל אלה הם במצב של קלקלה, מנועה היא מכמה אמצעים שיוכלו לעזור לה להשלמתה החטיבית, אבל לא זאת היא מנוחתה ומגמת פניה. את האורה הא-להית... את השלמות במילואה היא מבקשת...¹³³

ומתוך כך קובע הרב (אורות הקודש ג, קפ; שמונה קבצים א, תרסח):

כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות ופורחת באוויר רוחני לבדה, ומתפארת בתיקון נשמות והצלחתן – הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגלים. וכל מחשבה שדבר אין לה עם הרוממות הנצחיות, ומתעסקת רק עם סדרי החיים החומריים ותיקוניהם – אפילו אם יהיו בה תוכנים מוסריים ואורחות צדק ומישרים – סופה להתעכר, מפני קטנותה, ומפני הזוהמא והסירחון שהחיים החומריים לקויים בהם בטבעם, כשהם מנותקים מיסוד חיים נצחיים ותשוקתם.¹³⁴

על כן ברור מדוע קודמים כל ספרי ה'אורות' האחרים לחיבור העוסק בהארת הסוגיה החברתית. אולם עדיין לא ברור, מדוע לא נקט גם כאן הרב זצ"ל בדרך של 'קמעא קמעא', כפי שעשה ביחס למפעל הציוני – להתייחס לנקודות החיוביות שיש בתנועות החברתיות, עם נטייתן החומרנית הקיצונית, ולחבר אותן אל האידיאלים ואל השאיפות הגבוהות ביותר.

ואכן, כך הוא כותב באורות הקודש (ב, תקסא; בסוף הפסקה שהבאנו בסע' 2 לעיל):

ומוכרח הדבר שאנשים צופים ימצאו, שכל מעיינם יהיה שקוע באותם המגמות העליונות, וחזיונם יהיה עולה ומרעף על גבי החזיונות החברתיות, הנוטלות כל כך מקום כמותי גדול בעולמנו.¹³⁵

¹³³ וכן ב'נאדר בקודש' (ראשית דבר, סע' י; בהמשך הפסקה שהובאה לעיל בסע' 1): "אמת הדבר כי המכשולים שבדרכי החברה בשעה שהרשעה מושלת בגאוותה הם ודאי מכשולים גם כן על דרך של השלמות האמיתית, וההצלחה העצמית של האדם גם כן לוקה היא על ידה; אבל לא בתיקוני החברה יתקון האדם".

¹³⁴ הרב קושר את התודעה הזאת לתודעת מקומם של הזקנים בחברה. ואלו דבריו בהמשך: "בייחוד תוכר חולשה של מחשבה קיבוצית כזאת, במה שתשים את מרכזה רק בצעירים, שהחיים החומריים משחקים לפנייהם בכל מהתלותיהם ושגיוניהם, וזקנים לא יוכלו לקחת בה חלק אמיץ... וכך היא המידה היוונית, להביט על הזקנים במבט בוז... ומה לקויה היא מחשבה ציבורית, שאינה יכולה להתפשט יפה על כל חלקיה?...".

ייתכן שעצם העמדת הנושא הכלכלי במרכז הופך בהכרח את הזקן, שאינו מסוגל לעבוד, לנטל על החברה; ואילו כאשר ערכים רוחניים נמצאים במרכז התודעה, יש לזקנים תפקיד חברתי חיוני גם לאחר שיצאו ממעגל העבודה.

¹³⁵ ועי' אורות הקודש ג, עמ' ב.

לאור זה יש לעיין בפסקה בשמונה קבצים (ב, קצא), שם כותב הרב: "ישנם תיקוני עולם כאלה, שאי אפשר להם שייעשו על ידי צדיקים, כי אם על ידי רשעים... אמנם על ידי תשובה מאהבה, והתאמצות גדולה... זוכים שגם צדיקים יוכלו להשתתף באלו התיקונים, שעל פי הסדר הנהוג אינם רגילים לצאת כי אם מידי רשעים... תיקונים הללו כוללים תיקונים חברתיים, כמו מכשירי עבודת אדמה, מלחמות, שישנן מהן שהן דרושות הרבה לעולם, המצאות מעשיות, וישנם מהם תיקונים רוחניים של כמה חכמות מעשיות ושכליות...". והתמיהה הגדולה העולה מפסקה זו היא מדוע אין הרב מזכיר שם את התיקונים החברתיים שתנועת העבודה לגווניה השונים דגלה בהם.

"ייתכן שההסבר לכך נמצא באיגרת שכתב הרב לר' דוב מילשטיין (אגרות הראי"ה, ח"א סי' קיג): "על כן לדעתי, לנפולים כאלה צריך להסביר פנים בזה האופן, להגיד להם כי יסוד מטרותם היא באמת רצוי, אלא שראוי שלא ילכו כסומא בארובה אחרי המנהלים ואחרי הדעות המתקבלות בהמון. כי ידוע הוא שכל דעה חדשה נולדת עם חסרונותיה וסיגיה ועל כן הם צריכים לפקוח עין לצרף סיגיה, וצירוף של הסיגים יהיה קרוב להם על ידי מה שיהיו משתדלים בכל היכולת שלא להתרחק מהיהדות, כדי שיאיר בנשמתם האור הנצחי אור ה', ואז יהיו הם

וכנראה, ראויים הדברים למי שאמרם.

5. הפתרון החינוכי

שאלה זו מובילה אותנו לידי מסקנה, שכוונה נוספת הייתה לו לרב זצ"ל בכך שלא הציג משנה חברתית מגובשת.

בעין א"ה למסכת ברכות (ט, רי), דן הרב בזיקה האפשרית שבין הטיפול בעוני לבין תיקון של קלקולים מוסריים. מצד אחד הוא כותב:

...ייתכן שהאדם הוא ישר בטבעו כשהוא לעצמו, אמנם מה שאנו רואים שהמון רב מבני אדם הולך מדי יום ביומו ושוגה במעשים רעים זרים ומגונים, הסיבה לזאת הן הסיבות החיצוניות הרבות שהן מצויות במצב החיים להמשיך את האדם אל החטא... עוני וחסרון לחם המעבירים אותו על דעתו, ושאר סיבות רבות ושונות...¹³⁶ על כן העצה העיקרית היא בהטבת מצבו המוסרי של האדם להטיב מצביו החיצוניים, ולחברו בחברה הוגנת, לדאוג לפרנסתו שתהיה מצויה לו בנחת ובכבוד, ולא תעבירהו עניותו על דעתו ועל דעת קונו... ומיד מביא הוא את הצד השני:

יש אמנם גם השקפה הפכית, החושבת שאם היה עצם טבעו של אדם ישר לא היו המקרים מספיקים כלל לשחתו, וכבר יש בכל מקרה אופנים שיוכל האדם להשכיל על ידו שכל טוב ומוסר הגון, אלא שהדבר תלוי לפי תכונתו הקבועה הפנימית...¹³⁷ על כן העיקר על פי זה בחינוכו המוסרי של מין האנושי, להיטיב את לבו וטבעו ע"י לימוד והדרכה במוסרים ובמעשים רבים הגונים הכוללים חוקי צדק ויושר... ולא במקרים החיצוניים ייושע האדם תשועה נפשית כי אם במערכה פועלת על טבע נפשו פנימה.

שם הרב אינו מכריע בין שתי האפשרויות, אולם עיון במקום אחר מראה כי דעתו היא שתיקונה של החברה אינו נמצא במישור המסגרת והארגוני אלא ברובד החינוכי, וכך הוא כותב ב'נאדר בקודש' (ראשית דבר, סע' י, בהמשך הפסקה שהובאה לעיל, סע' 1):

לא בתיקוני החברה יתוקן האדם. האדם צריך תיקון פנימי, וזה יהיה קנוי לו על ידי נקודת יראת ד' בעוצם טהרתה, שהיא תשפיע מאורה על כל היושר החברתי, שהוא משוער קצת גם כן על פי התכונה הבהמית של האדם, ו'אדם ובהמה תושיע ד' י'¹³⁸.
אם כן, הפתרון לשאלה החברתית-כלכלית לא יבוא מטיפול ישיר ומגיבוש של מדיניות חברתית אידיאלית, אלא ממקום אחר. ההזדהות הגלויה של כל אדם עם ערכי הטוב והחסד הגנוזים בנשמה הלאומית היא שתביא את המזור לחוליי החברה. וכך כותב הרב באורות ישראל (ה, ג):

ברח העדנים העליונים שלה (=של האומה) ישובו החיים המפלגתיים גם הם להיות מוטבעים באותה הצורה החביבה, שיש בה טוב ונשגב, לא רק הכרח ומלחמת בשר; והצורה הכלכלית גם היא תתרומם על ידי הביטחון המוסרי, אשר יספיק לחדור בכל האומה, בצורה מתוקנת המלאה אמון של אחים; לא רק בביטויים ריקים, כי אם בעצם מעמד הנפש והרצון הקבוע, המרכז את החיים ודרישותיהם.

דווקא ההתמקדות בשאלות הרוחניות היא זו שתאיר את דרכן של השאלות הכלכליות והחברתיות, כפי שכותב הרב בשמונה קבצים (ב, כז):

...השאיפות שהן ממעל לכל העולם כולו, דווקא הן מחיות הן ומאשרות את העולם. לא רק בשביל הנצח הנצח נדרש, כי אם גם בשביל השעה. והשעה חשובה היא בשביל שהיא אחת

עומדים על הבסיס הטבעי שלהם ויהיו שלמים בנשמתם... וידעו בהדרכה פנימית לשום את דרכם וליתן לכל נטייה את מידתה ולא להיות אדוקים באין קץ דווקא לדעות החדשות של הזמן, על כל סיגן ופרשם... והזמן בעצמו יגלה את העיוורון שיראו את הזיוף של הדעות החדשות בכללותן, ובכל זאת לא יזניחו לגמרי את הצד הטוב שבהן, שהוא החשק של רדיפת היושר והצדק הכללי."

ועי' אגרות הראי"ה, ח"א סי' נ, קלח; מאמרי הראי"ה, עמ' 354; עין א"ה, ברכות ג, פא.

¹³⁶ ד"ר ברוך כהנא העירני שזוהי תפיסתו של ז'אן ז'אק רוסו, המבססת בכך את התפיסה הסוציאליסטית.

¹³⁷ ד"ר כהנא העירני שזוהי תפיסתו של תומס הובס, המבססת בכך את התפיסה הקפטליסטית.

¹³⁸ עי' בהרחבה בעין א"ה, ברכות ט, רעא, מובא לעיל, פרק ו סע' 3.

מגילויי הנצח. העולם חשוב הוא, מפני שהוא צורה אחת מהצורות שאין להן סוף, שאור ההווה הא-להית מתגלה על ידן.¹³⁹

הדרך הראויה אפוא אינה התמקדות בשאלות החברתיות, אלא בגיבוש התודעה הרוחנית ברמת הכלל והמידות המוסריות ברמת הפרט, ומתוך כך תהיה הקרנה טבעית על היחס לסוגיות החברתיות. דרך זו מתחייבת מתוך משנתו החברתית של הרב, כפי שבאה לידי ביטוי במאמר זה. לדעתו של הרב זצ"ל, מטרתה של הצדקה היא להקים חברה המושתתת על ערכי החסד הנובעים מתוך אחווה ואהבת הבריות, ולא לפתור באמצעים טכניים או חוקיים את הליקוי הקיים בחברה שבה יש עושר מופלג לצד עוני מחפיר. על כן, שום תיקון חברתי לא יהיה תיקון ראוי אם לא ייבנה על התשתית של חינוך האדם לערכים אלו, להפנים אותם, לחיות אותם וליישם אותם בחייו הפרטיים והחברתיים. התנהלותה של המדינה תהיה כבר פועל יוצא של הרמה המוסרית הגבוהה שבה יחיו האזרחים כפרטים.¹⁴⁰

6. מדוע כתבתי את 'אורות החברה'?

התשובה לשאלה ששאלנו על הרב זצ"ל חוזרת כחרב פיפיות להקשות על כותבו של מאמר זה. אם הרב עצמו ראה בעיה עקרונית בגיבוש משנה חברתית מסודרת, ולא כתב את 'אורות החברה', כיצד העזתי אני את פניי לכתוב מאמר זה, ועוד בשמו של מרן הרב?

דומני כי התשובה לכך פשוטה. הרב כתב את דבריו לפני קום המדינה. שאלת המשטר הכלכלי הרצוי הייתה אז שאלה אידיאולוגית-אוטופית, ולא עלתה כשאלה מעשית כיצד לנהל מדינה קיימת. הדרכים המעשיות ליישומה של אידיאולוגיה זו לא היו אלא דרכים של הכנה ל'מדינה שבדרך', ולא תיקון של החיים החברתיים והכלכליים בהווה. אז, כאשר השאלה לא הייתה שאלה של מעשה אלא שאלה של חזון, חלק הרב נמרצות על אלה שפסגת החזון הציוני שלהם לא עברה את שאלת המשטר הכלכלי הרצוי, כשם שחלק על אלה שפסגת שאיפתם הציונית לא עברה את הצורך במקלט בטוח. מטרתו הייתה להגביה את רף השאיפות של הציונות אל הגובה הראוי, ולא להשתתף בשיח המשאיר אותה בגובה הנמוך של השאלות הכלכליות. אולם עתה, משעה שמדינת ישראל הפכה לעובדה קיימת ויציבה, ועלינו לנהל אותה על פי דרכיה של תורה – חדלה השאלה החברתית-כלכלית להיות שאלה של חזון אלא שאלה של הנהגה מעשית. וכשם שנדרש מאתנו לגבש תפיסה מדינית וביטחונית על פי התורה, כך נתבעים אנו לעשות בתחום הכלכלי והחברתי, שאף יש לו השפעה רבה על שאלות עמוקות הנוגעות לזהותה של המדינה.

על שאיפת-עתיד זו רמז הרב עצמו בשמונה קבצים (א, פט):

הנשמה הפנימית המחיה את השיטה הסוציאלית כפי צורתה בימינו, היא **המאור של התורה המעשית** במלא טהרתה וצביונה. אלא שהשיטה בעצמה עומדת היא באמצע גידולה, ואיננה יודעת עדיין את יסוד עצמיותה. אמנם **ימים יבואו** ותהי למוסד נאמן, לאומץ התורה והמצוה במלוא שיגובם וטהרתם.

¹³⁹ וכן באורות הקודש ג, קעט (שמונה קבצים א, קצח): "ההסתכלות הרוחנית השלמה, שהיא ההסתכלות הא-להית, היא מחוללת את התיקון החברתי היותר נעלה...".

¹⁴⁰ על כך עיי' במאמרו של הרב שלמה אבינר, "צדק כלכלי לפי מרן הרב קוק", 'יודעי צדק', הוצאת עטרת ירושלים תשע"ד, עמ' 189-190.