דת, חברה וכלכלה:
הוגים דתיים וזרמים כלכליים-חברתיים –
המקרה של האורתודוכסיה היהודית במאה העשרים

חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה

מאת

יוסי לונדין

המחלקה למדעי המדינה

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

רמת גן

אייר תשע"ה

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

ד"ר משה הלינגר

ופרופסור אשר כהן

מהמחלקה למדעי המדינה באוניברסיטת בר אילן

שלמי תודה

חברים, אנשי אקדמיה ורבנים רבים היו לי לעזר רב במהלך כתיבת עבודה זו. בין הרבים שסייעו, הפנו למקורות וחיוו דעה על רעיונות, אני מודה במיוחד לפרופ' ג'וני גל, ד"ר ניסים ליאון, ד"ר בני בראון, ד"ר קימי קפלן, פרופ' צבי זוהר, הרב עידו רכניץ, הרב ד"ר יהודה אלטשולר, הרב ד"ר ארי שבט ואחי, הרב חגי לונדין.

תודתי למרכז טאוב באוניברסיטת בר אילן ולמועדון רוטרי לוד על מלגות התמיכה שסייעו לי בשנות המחקר.

עמיתיי ותלמידיי במכללת אורות ישראל ובישיבת דרכי נועם היו בין המעודדים והמסייעים במעלה הדרך, ועל כך תודתי.

תודה לורדית צרפתי ולרחלי רגב על הסיוע הרב בעריכת העבודה, ולעובדי הספריות באוניברסיטת בר אילן על הסיוע והסבלנות נוכח ערמות הספרים האין סופיות שנערמו על שולחני.

תודה מקרב לב לד"ר משה הלינגר ולפרופסור אשר כהן על הנחיה מדוקדקת, מפה ברעיונותיה, ובעיקר דורשת אך גם מעודדת.

תודה להוריי היקרים, לחמי ולחמותי על התמיכה ארוכת השנים בחומר וברוח, שבלעדיה לא הייתי יכול להגיע עד הלום.

תודה לילדינו, על הסבלנות התמיכה והפרגון שהעניקו לי במהלך שנות כתיבת העבודה

ולאשתי היקרה חנה – שלוחה תודתי על העידוד האין סופי ועל הנכונות לשאת כל עול כדי לאפשר לי להתפנות לעבודתי. שלי ושלכם – שלה הוא. ייתן ה' ונזכה ביחד לחיות ולגדל את ילדינו בעולם בו פורחים שני נושאיה של עבודה זו: הצדק החברתי ותורת ישראל.

תוכן העניינים

תקציר ..... **א**

מבוא **1**

1. פתיחה 3
2. מטרות המחקר 3
3. שיטת המחקר 5
4. מסגרת המחקר 7
5. מצב המחקר 7

<u>חטיבה 1 – רקע תיאורטי</u> **9**

פרק א: היחס לצדק החברתי בעולם המערבי **11**

א.1. הקפיטליזם והליברליזם הקלאסי 11
א.2. הסוציאליזם לגוניו 13
א.4. עלייתה של מדינת הרווחה 15

פרק ב: סוגיית הצדק החברתי במחשבה הנוצרית בעידן המודרני **17**

ב.1. מבוא 17
ב.2. הנצרות ושאלת הצדק החברתי 19
ב.3. 1 הנצרות הקתולית 19
ב.3. 2 הנצרות הפרוטסטנטית 23
ב.4. סיכום 26

פרק ג: המורשת היהודית בשאלת הצדק החברתי – בין מצוות הצדקה לזכות הקניין **28**

ג.1. מסורות ההולמות את הגישה הקפיטליסטית 28
ג.1.א. היחס לעבודה 28
ג.1.ב. היחס לעוני ולעושר 28
ג.1.ג. חשיבות השמירה על הקניין 29
ג.2. מסורות ההולמות את הגישה הסוציאל דמוקרטית 29
ג. 2. א. הכבוד לעני 29
ג.2. ב. מניעת עושק 29
ג.2.ג. תנאי העבודה 30
ג.2.ד.פיקוח על המחירים 30
ג.2. ה. הגבלות על תחרות חופשית 31
ג. 2. ו. איסור ריבית 31
ג.2.ז. שמיטה ויובל 31
ג.2.ח. מצוות הצדקה 32
ג.2. ט. מתן שרותים חברתיים 33
ג. 3.. סיכום 35

פרק ד: היחס לשאלת הצדק החברתי בחברה היהודית בין קפיטליזם לסוציאליזם **36**

ד.1. מבוא 36
ד. 2. היהודים והקפיטליזם 36
ד.2. היהודים והסוציאליזם 41

ד.3.א. תפוצת הסוציאליזם בעולם היהודי 41
ד.3.ב. הקשר בין היהודים והשמאל החברתי 45
ד. 3.ג. השמאל היהודי והשאלה הדתית 46

פרק ה: התפתחות האורתודוכסיה היהודית לגוניה והתמודדותה עם אתגרי המודרנה והריבונות 49
ה. 1. מבוא 49
ה.2. ההתמודדות עם המודרנה 50
ה.3. ההתמודדות עם הלאומיות 51
ה.4. פעילותה של האורתודוכסיה במרכזים השונים של העולם היהודי 54

חטיבה 2 – המרחב המזרח אירופאי –1880-1939 58

פרק א: מבוא 60

פרק ב: "החפץ חיים" – להישאר יהודי תמים 63
ב.1. דמותו ופעילותו של החפץ חיים 63
ב.2. תפיסתו החברתית של החפץ חיים 65
ב.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 65
ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 68
ב.2.ג. זכויות העובדים 67
ב.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 69
ב.2.ה. סיכום עמדתו של החפץ חיים בנושא החברתי 70
ב.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתו של החפץ חיים בנושא החברתי 71

פרק ג: ישיבות המוסר – המהפכה האמתית היא בתורה 72
ג.1. דמותם ופעילותם של ראשי ישיבות המוסר 72
ג.2. תפיסתם החברתית של ראשי ישיבות המוסר 75
ג.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 75
ג.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 77
ג.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה 79
ג.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 80
1. בעיית הכפייה והאלימות 80
2. בעיית המטריאליזם 81
3. בעיית הכפירה 85
ג.2.ה. סיכום עמדתם של ראשי ישיבות המוסר בנושא החברתי 86
ג.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתם של ראשי ישיבות המוסר בתחום החברתי 87

פרק ד: רבני הקהילות – בין דה-לגיטימציה לבין התמודדות מונעת 88
ד.1. דמותם ופעילותם של רבני הקהילות 88
ד.2. תפיסתם החברתית של רבני הקהילות 90
ד.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 90
ד.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 92
ד.2.ג. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 93
1. בעיית הכפייה והאלימות 93
2. בעיית המטריאליזם 94
3. בעיית הכפירה 95
ד.2.ד. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 96
ד.2.ה. סיכום עמדתם של רבני הקהילות בנושא החברתי 97

ד.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתם של רבני הקהילות בתחום החברתי..... 98
פרק ה: החסידות – הסתייגות, אלגוריה והצגת חלופה **99**
ה.1. דמותם ופעילותם של ראשי החסידות 99
ה.1.א. מורשת תיאולוגית מורכבת בתחום החברתי..... 99
ה.1.ב. התעצמות התפיסה השמרנית..... 100
ה.1.ג. התנגשות עם הסוציאליזם 101
ה.2. תפיסתם החברתית של ראשי החסידות 102
ה.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 102
ה.2.ב. זכויות העובדים..... 104
ה.2.ג. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 105
ה.2.ד. סיכום עמדתם של ראשי החסידות בתחום החברתי 106
ה.2.ה. גורמי ההשפעה על תפיסתם של ראשי החסידות בתחום החברתי..... 107
פרק ו: סוציאליזם תורני – משנתו של נשיא פועלי אגודת ישראל, הרב יהודה ליב אורליאן ... **109**
ו.1. דמותו ופעילותו של הרב אורליאן..... 109
ו.2. תפיסתו החברתית של הרב אורליאן..... 109
ו.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 111
ו.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו..... 112
ו.2.ג. זכויות העובדים..... 112
ו.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 113
1. בעיית הכפייה והאלימות..... 113
2. בעיית המטריאליזם 114
ו.2.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 114
ו.2.ו. החלופה היהודית..... 114
ו.2. ז. סיכום עמדתו של הרב אורליאן בנושא החברתי 116
ו.2.ח. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב אורליאן בהקשר החברתי..... 117
פרק ז: סיכום המרחב המזרח אירופאי **119**

<u>חטיבה 3 – המרחב המרכז אירופאי –1860-1939</u> **122**

פרק א: מבוא **123**
א.1. ההתפתחויות הכלכליות-חברתיות בגרמניה..... 123
א.2. יחסו של הציבור היהודי בגרמניה לנושא החברתי..... 124
פרק ב: הרב שמשון רפאל הירש – בין שמרנות רחומה לליברליזם רווחתי **128**
ב.1. דמותו ופעילותו של הרש"ר הירש 128
ב.2. תפיסתו החברתית של הרש"ר הירש..... 128
ב.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 128
ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו..... 130
ב.2.ג. זכויות העובדים..... 131
ב.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 132
1. בעיית הכפייה והאלימות..... 132
2. בעיית המטריאליזם והכפירה..... 133
3. התנגדות למהפכנות 133
ב.2.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 133
ב.2.ו. הצגת חלופה יהודית..... 134
ב.2.ז. סיכום עמדתו של הרש"ר הירש בנושא החברתי..... 137
ב.2.ח. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרש"ר הירש בנושא החברתי 138

פרק ג: הרב ד"ר יצחק ברויאר והסוציאליזם התורתי **140**
ג.1. הרקע לפעילותו של הרב ברויאר 141
ג.2. דמותו ופעילותו של הרב ברויאר 141
ג.3. תפיסתו החברתית של הרב ברויאר 142
ג.3.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 143
ג.3.ב. שאלת הקניין והגבלתו 143
ג.3.ג. זכויות העובדים 145
ג.3.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 146
1. בעיית הכפייה והאלימות 146
2. בעיית המטריאליזם 147
3. בעיית הכפירה 149
ג.3.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 150
ג.3.ו. החלופה היהודית 151
ג.3.ז. סיכום עמדתו של הרב ברויאר בנושא החברתי 153
ג.3.ח. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב ברויאר בנושא החברתי 154
פרק ד: סיכום המרחב המרכז אירופאי **155**

<u>חטיבה 4 – המרחב הארץ ישראלי</u> **157**

פרק א: מבוא **159**
פרק ב: הראי"ה קוק – חידת ההתעלמות היחסית **164**
ב.1. דמותו ופעילותו של הראי"ה קוק 164
ב.2. משנתו החברתית של הראי"ה קוק 166
ב.2.א. פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 166
ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 170
ב.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה 171
ב.2.ד. זכויות העובדים 172
ב.2.ה. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 174
1. החיוב שבסוציאליזם 174
2. בעיית המהפכנות 176
3. נגד הנהגת הצעירים 176
4. הכפירה 177
5. בעיית המטריאליזם 177
6. בעיית הכפייה והאלימות 178
ב.2.ו. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 179
ב.2.ז. החלופה היהודית 181
ב.2.ח. סיכום עמדתו של הראי"ה בנושא החברתי 184
ב.2.ט. גורמי ההשפעה על משנתו של הראי"ה בנושא 185
פרק ג: הפועל המזרחי – בין מוסר הנביאים לסוציאליזם יהודי **188**
ג.1. דמותם ופעילותם של אנשי הפועל המזרחי 188
ג.2. משנתם החברתית של אנשי הפועל המזרחי 193
ג.2.א. הזרם "הפולני" 193
1. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 193
2. החלופה היהודית 194
ג.2.ב. הזרם הגרמני 194
1. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 197

2. החלופה היהודית 198
ג.2.ג. סיכום עמדתם של אנשי הפועל המזרחי בנושא החברתי 201
ג.2.ד. גורמי ההשפעה על תפיסתם של אנשי הפועל המזרחי בנושא החברתי 201
פרק ד: הרב משה אביגדור עמיאל – צדק סוציאלי ולא צדק מעמדי 203
ד.1. דמותו ופועלו של הרב עמיאל 203
ד.2. משנתו החברתית של הרב עמיאל 204
ד.2.א. פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 204
ד.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 206
ד.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה 207
ד.2.ד. זכויות העובדים 207
ד.2.ה. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 208
1. בעיית הכפייה והאלימות 210
2. בעיית המטריאליזם 211
3. אי היעילות 211
ד.2.ו. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 211
ד.2.ז. החלופה היהודית 214
ד.2.ח. סיכום עמדתו של הרב עמיאל בנושא החברתי 217
ד.2.ט. גורמי ההשפעה על משנתו של הרב עמיאל בנושא החברתי 217
פרק ה: הרב יהודה אשלג – הקומוניזם האלטרואיסטי 218
ה.1. דמותו ופועלו של הרב אשלג 218
ה.2. משנתו החברתית של הרב אשלג 219
ה.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 219
ה.2.ב. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 222
1. החיוב שבסוציאליזם 222
2. השלילה שבסוציאליזם 223
ה.2.ג. החלופה היהודית 225
ה.2.ד. סיכום עמדתו של הרב אשלג בנושא החברתי 228
ה.2.ה. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב אשלג בנושא החברתי 230
פרק ו: סיכום המרחב הארץ ישראלי 231
<u>חטיבה 5 – המרחב הצפון אמריקאי</u> 235
פרק א: מבוא 237
פרק ב: הוגי שנות העשרה 240
ב.1. דמותם ופועלם של הוגי שנות העשרה 241
ב.2. משנתם החברתית של הוגי שנות העשרה 242
ב.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 242
ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 242
ב.2.ג. זכויות העובדים 242
ב.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 243
1. בעיית המטריאליזם 244
2. הכפירה 244
3. בעיית המהפכנות 245
4. הסוציאליזם מנוגד לטבע האדם 245
ב.2.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 246
ב.2.ו. סיכום עמדתם של רבני שנות העשרה בנושא החברתי וגורמי ההשפעה על תפיסתם 247

פרק ג – הוגי שנות העשרים **248**
ג.1. דמותם ופועלם של הוגי שנות העשרים 248
ג.2. משנתם החברתית של הוגי שנות העשרים 249
ג.2.א. שאלת פערי המעמדות והטיפול בהם 249
ג.2.ב. זכויות העובדים 250
ג.2.ג. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם 252
1. בעיית הכפייה והאלימות 252
2. בעיית הכפירה והמטריאליזם 253
3. בעיית חוסר היעילות 253
4. הנזק הנגרם ליהודים מהסוציאליזם 253
ג.2.ד. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 253
ג.2.ה. חלופה יהודית 255
ג.2.ו. סיכום עמדתם של הוגי שנות העשרים בנושא החברתי וגורמי ההשפעה על הגותם 256
פרק ד: סיכום המרחב הצפון אמריקאי **258**

<u>חטיבה 6 – המרחב המזרחי והצפון אפריקאי</u> **261**

פרק א: מבוא **263**
פרק ב: הרב בן ציון עוזיאל – אחדות מעל הכול **266**
ב.1. דמותו ופועלו של הרב עוזיאל 266
ב.2. משנתו החברתית של הרב עוזיאל 267
ב.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 267
ב.2.ב. זכויות העובדים 270
ב.2.ג. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם 272
ב.2.ד. חלופה יהודית 273
ב.2.ה. סיכום עמדתו של הרב עוזיאל בנושא החברתי 274
ב.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב עוזיאל בנושא החברתי 275
פרק ג: רבי משה כלפון הכהן **275**
ג.1. דמותו ופועלו של הרב משה כלפון הכהן 275
ג.2. משנתו החברתית של הרב משה כלפון הכהן 275
ג.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם 275
ג.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו 278
ג.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה 278
ג.2.ד. זכויות העובדים 279
ג.2.ה. היחס לקפיטליזם ולסוציאליזם 280
פרק ד: סיכום עמדתם של רבני המזרח בתחום החברתי **281**

סיכום **283**

ביבליוגרפיה **293**

תקציר

בעבודה זו נבחנו דרכי התמודדותם של מנהיגים אורתודוכסיים בולטים, עם התנועות הרעיוניות השונות שפעלו בהקשר הכלכלי-חברתי במהלך שלהי המאה התשע עשרה ומחציתה הראשונה של המאה העשרים ובראשם הסוציאליזם והקפיטליזם. הגותם של מנהיגים אלו נחקרה על בסיס התייחסות להגותם הישירה בתחום, וכן על בסיס בדיקה מדגמית בפירושים ובפסקי הלכה שונים, מהם ניתן להסיק על דעותיהם של ההוגים בנושאים הרלוונטיים. ההוגים השונים סווגו על פי המרחבים השונים בהם התרכזה יהדות העולם בתקופה זו: מזרח אירופה, מרכז אירופה, ארץ ישראל, צפון אמריקה וארצות המזרח, זאת תוך הבהרת המכנה המשותף לקהילות האורתודוכסיות בארצות אלו בהקשר החברתי-כלכלי וניסיון למציאת מאפיינים ספציפיים המייחדים את ההגות האורתודוכסית בכל אחד מהאזורים הנתונים.

השאלות שעמדו בבסיס המחקר, היו: א. מה הייתה התפיסה הכלכלית-חברתית המקובלת על רוב ההוגים האורתודוכסים הבולטים בתקופה הנחקרת. ב. מה היו הגורמים שהשפיעו על גיבוש עמדתם בתחום זה תוך בחינת ההקשר מבחינה היסטורית וגאוגרפית. ג. האם קיימת זיקה בין התייחסותו הכללית של ההוגה למודרנה וביטוייה לבין דעותיו בתחום הכלכלי-חברתי? ד. מה ניתן ללמוד מהשוואה בין הגותם של ההוגים האורתודוכסיים תוך בחינת הקשרי הזמן והמקום, להגות מקבילה בדתות אחרות כמו והנצרות לגווניה.

מהמחקר עלו המסקנות הבאות:

א. התפיסה החברתית המקובלת – התפיסה המקובלת על רובם המוחלט של ההוגים, נמצאת במרכז המפה הפוליטית מבחינה חברתית, עם נטייה ימינה או שמאלה בהתאם לפרמטרים שונים שיצוינו להלן. כל ההוגים האורתודוכסים מתנגדים לגישות הקיצוניות – הקפיטליזם הצרוף מזה, והקומוניזם הבולשביקי מזה. רובם אינם נלהבים מרעיון השיתוף, ומאמינים בזכות הקניין, במציאות הנצחית של פערי המעמדות, ובמידה מסוימת, בגישת "היד הנעלמה" כעדיפה על פני התכנון האנושי בהקשר למציאות הכלכלית. מאידך, רוב ההוגים דורשים הגנה משמעותית על זכויות העובדים, דוגלים בהגבלת השוק החופשי כסייג בפני עליית מחירים, ותומכים בצורות כאלו או אחרות של "כפייה על הצדקה", קרי, בהקמת מנגנוני רווחה ממוסדים הממומנים על ידי הציבור. על פי ממצאים אלו, ניתן למקם את רוב (גם אם לא את כל) ההוגים בתחום שבין "הסוציאליזם האוטופי", "הליברליזם הרווחתי" ו"השמרנות הרחומה", כולם פחות או יותר במרכז המפה הפוליטית מבחינה חברתית.

ב. הפרמטרים המשפיעים על הגותם החברתית של ההוגים – כל ההוגים האורתודוכסים מתבססים כמובן על הקנון היהודי המסורתי ורואים בו גורם מחייב. עם זאת, הפרשנות המודרנית של מקורות קנוניים אלו הושפעה מנסיבות ייחודיות לכל הוגה ואזור. במהלך העבודה, נבדקו האפשרויות השונות ביחס לשאלה מהם הפרמטרים המשפיעים ביותר על עיצוב דעותיהם של ההוגים בהקשר החברתי. מממצאי המחקר עולה כי הגורם הראשון במעלה הנו מידת העוינות הקיימת בין התנועות החברתיות משמאל לבין הציבור הדתי על רקע הוויכוח בין התפיסה המטריאליסטית לתפיסה הדתית. הוכח, כי בכל האזורים בהם שרר עימות שכזה, נטו רוב (גם אם לא כל) ההוגים האורתודוכסים לגלות עוינות כלפי הרעיונות שיצאו מבית מדרשם של תנועות השמאל החברתי, גם אלו שלא היו קשורים לשיח האנטי-דתי, ואף כאלו שניתן היה לעגן את מקורותיהם במורשת ישראל. לעומת זאת, באזורים בהם לא שרר עימות שכזה, היו ההוגים האורתודוכסים קשובים ופתוחים הרבה יותר לרעיונות שהגיעו משמאל המפה הפוליטית. גורם

זה, על פי דיון משווה שנערך ביחס לשיח הנוצרי באותה תקופה, הנו גם הגורם המרכזי בקביעת עמדתם של מנהיגים נוצרים ביחס לרעיונות הסוציאליסטיים.

גורם נוסף שהשפיע על היחס לנושאים החברתיים, היה מידת פתיחותם של ההוגים השונים באופן כללי לרעיונות המודרנה. הוכח במסגרת המחקר כי הוגים הדוגלים בגישת "ההסתגרות" והמתנגדים באופן עקרוני למודרנה ולביטוייה, התייצבו כמעט תמיד בצדו השמרני והימני של השיח בנושא החברתי. עם זאת, במקרה הפוך, הן בקרב ההוגים היהודים האורתודוכסים והן בקרב ההוגים הנוצרים, לא נמצאה התאמה ברורה בין הוגים הפתוחים יחסית למודרנה לבין תמיכה ברעיונות השמאל החברתי.

הוגים אלו תמכו לעתים ברעיונות השמאל, אך לעתים היו בין מתנגדיו, כאשר בכל אחד מהמקרים, נקטו הוגים אלו בטכניקה של הסתגלות (אימוץ רעיונות חברתיים תוך טענה שמדובר ברעיונות דתיים), של הרחבה והשתלטות (הצעת מודל מקורי הנשען על המקורות הדתיים, אם כי לעתים בסופו של דבר, הייתה המקוריות למעשה סוג של "הסתגלות" לרעיונות מודרניים), או במקרה ייחודי אחד של אנשי "הפועל המזרחי" מגרמניה – בטכניקה של מידור, הטוענת כי תורת ישראל איננה צריכה למלא תפקיד פעיל בשאלת יישומם המעשי של ההסדרים החברתיים הרצויים. כמו כן הוכח מתוצאות המחקר כי לגורמים כמו מצבה הכלכלי של הקהילה בה פעל ההוגה, מוצאו העדתי של ההוגה והשפעת לימודי הנסתר והקבלה על תורתו, לא הייתה השפעה משמעותית על דעותיהם של ההוגים הנחקרים.

אני תקווה שבמסגרת עבודה זו תרמתי לבירור השיח החברתי במקורות ישראל, ולאבחון הגורמים המשפיעים על שיח זה, ולבירור הממד ההשוואתי בין הנעשה בתחום זה בהקשר היהודי לבין הנעשה במסגרות דתיות אחרות.

מבוא

1. פתיחה

הדיון סביב השאלה מהי המדיניות הכלכלית-חברתית הראויה אותה צריכות לנקוט מדינה וחברה מודרניות, הנו אחד הדיונים המרכזיים בפילוסופיה הפוליטית המודרנית. במסגרת דיון זה, נשמע מפעם לפעם גם קולם של אנשי הדת הנוקטים עמדות שונות בנושא בהתאם למסורת הדת הרלוונטית או עקב שיקולים אחרים. במסגרת עבודה זו, ביקשתי לבדוק את העמדות המרכזיות שבאו לידי ביטוי באורתודוכסיה היהודית לגוניה בשלהי המאה התשע עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה העשרים, ביחס לשאלה הכלכלית-חברתית. עמדות אלו התבססו בראש ובראשונה על המורשת היהודית העשירה בנושא, כפי שהיא מופיעה בספרות המוסר וההלכה. אולם במקביל, התבססה התייחסות זו גם על שיקולים שונים, שנבעו מהתמודדותה של האורתודוכסיה היהודית עם השינויים המפליגים שהתחוללו בחברה היהודית והכללית במהלך המאה העשרים. ראוי לציין כי בהגדרת "הנושא הכלכלי-חברתי", בכוונתי בעיקר לנושאי הליבה של תחום זה, קרי, שאלת הצדק החלוקתי ושאלת מחויבותה של המדינה לרגולציה בתחום תנאי העבודה וזכויות העובדים.

במסגרת המחקר, הצגתי את התפיסות הכלכליות-חברתיות המרכזיות שרווחו בקרב הזרמים השונים של היהדות האורתודוכסית במהלך המאה העשרים, וזאת על רקע הזמן והמקום בהם באו תפיסות אלו לידי ביטוי. תפיסות אלו נבדקו על בסיס התייחסויותיהם הישירות והעקיפות של הוגים שונים לנושא בכתביהם, בפסקי ההלכה שלהם ובפירושיהם לספרי המקרא וההלכה השונים, כפי שיוסבר לקמן. הכתבים הרלוונטיים בנושא נותחו באופן ביקורתי, תוך ניסיון להבין את הרקע לכתיבתם, וממילא, את העמדות של כותביהם בסוגיה הכלכלית-חברתית, זאת כחלק מתפיסתם הכוללת בשאלת ההתמודדות הדתית עם האתגרים הפוליטיים של המודרנה.

2. מטרות המחקר

מטרת המחקר המובא לקמן היא לחקור את היקפן, אופיין ותוכנן של הגישות המרכזיות בנושאים הכלכליים-חברתיים כפי שבאו לידי באורתודוכסיה היהודית לגוניה בשלהי המאה התשע עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה העשרים, לבדוק את הרקע והסיבות להתגבשותן של גישות אלו, וממילא, לחקור את צורות ההתמודדות של הזרמים האורתודוכסים השונים עם התפיסות הכלכליות-חברתיות מימין ומשמאל במהלך מאה זו.

מתוך הכרות כללית עם הספרות ההלכתית בנושא, יצא המחקר יצא מנקודת הנחה, ולפיה, גם אם קיימות בתפיסה האורתודוכסית שיטות מסוימות הדוגלות בקפיטליזם או בסוציאליזם קיצוני, הרי בסופו של דבר, רובם המוחלט של ההוגים האורתודוכסיים סוברים ש"ההלכה דוחה מכל וכל את הפקרת העניים לגורלם ודורשת לקיחת אחריות אישית וקולקטיבית גם על החלשים מבחינה כלכלית" (לביא, תשס"ט: 131), ומנגד, כמעט כל ההוגים הבולטים אינם מוכנים לקבל את הפקעתה המוחלטת של זכות הקניין נוסח הבולשביזם. בשל כך, נראה כי עיקר הדגש בתפיסות האורתודוכסיות בנושא הכלכלי-חברתי יינתן לגוני הביניים שבין תפיסות הימין והשמאל הכלכלי, כאשר הוגים אורתודוכסיים שונים יבחרו לדגול באחד מגוונים אלו, תוך התייחסות לאירועים ולנסיבות הייחודיים לזמנם ולסביבתם. התייחסות זאת נעשתה, כדרכם של הוגים אורתודוכסים,

בעיקר תוך הסתמכות על מקורות הקנון היהודי המסורתי וביצוע מדרש מחודש למקורות אלו לצורך שיפוט הגישות הכלכליות החברתיות העדכניות.

במקביל לעצם הצגת הגישות השונות, מטרת המחקר היא לאתר זיקה אפשרית בין הגישות השונות בתחום הכלכלי-חברתי לבין תפיסותיהם העקרוניות של ההוגים האורתודוכסים ועמדתם בנושאים אחרים. בשל כך, נבדקה זיקה אפשרית בין התפיסה הכלכלית-חברתית בה תומך ההוגה, לצורת ההתייחסות הכללית של ההוגים השונים למודרנה (הסתגרות, הסתגלות, מידור או הרחבה והשתלטות, על פי המודלים של ברגר וליבמן, עליהם יפורט להלן), לשאלת השפעתה של "רוח התקופה" הן בחברה הכללית והן בחברה היהודית מבחינה כלכלית ופוליטית על דעותיו של ההוגה הנידון בנושא הכלכלי-חברתי, וביחס לנושאים נוספים כפי שיפורט לקמן בעבודה.

בעזרת בדיקה זו, סווגו הגישות האורתודוכסיות השונות לנושא על פי מדדים שונים, ובכך נעשה ניסיון לבנות מודל שיגדיר את מידת הזיקה בין תפיסה כלכלית-חברתית לרקע ההיסטורי, התרבותי והרעיוני של הוגים אורתודוכסיים שונים.

טרם כתיבת העבודה, הנחתי את הנחות המחקר הראשוניות הבאות:

ההוגים האורתודוכסיים המרכזיים שפעלו במהלך המאה העשרים, פיתחו תפיסות עולם מורכבות בקשר לנושא הכלכלי-חברתי, שהתבססו כולן, פחות או יותר, על אותו "ארון ספרים" ועל האתוס היהודי הבסיסי בתחום, אולם בתוך "גבולות גזרה" אלו, הן היו שונות זו מזו, בשל מגוון סיבות, כמפורט להלן:

א. ההוגים הושפעו מהמצב הכלכלי-חברתי של החברה היהודית בה הם חיו. חברה שחיה בתנאי מצוקה כלכליים, הביאה להטיה מובנית בקרב מנהיגיה לכיוון השמאל החברתי, ואילו חברת שפע הביאה לאימוץ רעיונות הימין הכלכלי.

ב. עם זאת, ההנחה שהובאה לעיל לגבי חברת השפע, לא תעמוד במבחן המציאות, במידה ובחברה הכללית והיהודית תהיה דומיננטיות מסיבות שונות לתפיסות חברתיות הנוטות לשמאל (לדוגמה, החברה היהודית בארצות הברית, שמחד, הנה חברת שפע יחסי, אך מאידך, בלטה בה ההזדהות עם תפיסות השמאל החברתי). כלומר, האווירה התרבותית תהיה משמעותית יותר מבחינת עיצוב התפיסות, מאשר המציאות החומרית.

ג. צורת התמודדותם של הוגים עם הנושא הכלכלי-חברתי תתאם את תפיסתם הכללית מבחינת היחס למודרנה על פי אחת השיטות הבאות: 1) התעלמות הנובעת ממידור 2) הצגת היהדות כתואמת את הלך הרוח הרווח בתקופה זו ("הסתגלות") 3) הצגת אלטרנטיבה יהודית מוצלחת יותר, הנוגדת או משלימה את התפיסה הכלכלית-חברתית הרווחת ("הרחבה והשתלטות") 4) הסתגרות והתעלמות כללית מתוך תפיסה שמרנית. הערכתי כי ככל שההוגים יהיו פתוחים וקשובים יותר לרעיונות המודרנה, כך תגדל תמיכתם ברעיונות השמאל החברתי ותפחת תמיכתם בשיטות הימין הכלכלי השמרני.

ד. הערכתי כי באזורים בהם נקטו תנועות השמאל החברתי, בפעילות אנטי דתית תקיפה, יסתייגו המנהיגים האורתודוכסיים מרעיונות השמאל החברתי, יותר מאשר באזורים בהם לא היה קשר מחייב בין חילון תוקפני לתפיסות חברתיות שמאליות.

בגוף העבודה עסקתי בבדיקת תקפם של טענות אלו, מתוך רצון להגיע בסופו של דבר לתובנות בדבר הגורמים המשפיעים על מידת ההזדהות או ההתנגדות של ההוגים האורתודוכסים המרכזיים ביחס לתפיסות כלכליות וחברתיות שונות. בסיומה של העבודה אכן הגעתי לתובנות בנושא זה המצביעות על השפעה משמעותית מאוד של הגורם השלישי והרביעי שצוינו לעיל יחסית לגורמים פוטנציאליים אחרים. נושא זה יובהר בהרחבה בפרק הסיכום.

3. שיטת המחקר

המחקר התבצע באמצעות בדיקת תפיסתם הכלכלית-חברתית של מספר הוגים או של בתי מדרש שונים המייצגים את האורתודוכסיה היהודית לגוניה בארץ ובגולה בתקופות שונות בשלהי המאה התשע עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה העשרים. העובדה כי בתקופה הנדונה פעלו מאות הוגים אורתודוכסים בכל זירות המחקר, חייבה אותי להתמקד, גם אם במידה כזו או אחרת של בחירה שרירותית, בהוגים בעלי הגות משמעותית יחסית בנושא החברתי, וחשוב מכך, בהוגים שחשיבותם ההיסטורית ניכרת לטווח הארוך מעבר לזמנם ולמקומם.

כרקע לבדיקת דבריהם של ההוגים השונים, מובאת להלן חטיבה של רקע תיאורטי ומושגי, הכוללת התייחסות להתפתחויות השונות בדיון סביב נושא הצדק החברתי בכלל, ובחברה היהודית (הלא אורתודוכסית) בפרט. כמו כן, עוסקת החטיבה התיאורטית בהכרת המקורות הקנוניים היהודים שזכו לפרשנויות שונות מפי ההוגים, וכן בהצגת מאפייניה הבסיסיים של האורתודוכסיה לגוניה, נושאים שלכולם תהיה משמעות בעת בחינת הרקע וההקשרים להגותם החברתית של ההוגים בהם מתמקד המחקר. במקביל, מובאת בחטיבת הרקע התיאורטי גם סקירה של עמדותיהם הכלכליות-חברתיות של הוגים בולטים בנצרות והקתולית והפרוטסטנטית בתקופה הנידונה, סקירה שאפשרה דיון משווה שנערך במהלך העבודה, ובעיקר בסיכום, בין ההגות של הדתות השונות בתחום החברתי.

לפני בדיקת ההגות החברתית של כל הוגה או כל בית מדרש, ניתנה סקירה ביוגרפית קצרה עליו, תוך התמקדות בעיקר בתפיסתו הכללית ביחס להתמודדות עם המודרנה. במקביל, בראשית כל פרק ניתנה סקירה קצרה וממוקדת, מעבר לסקירה הכללית שניתנה בחטיבה הראשונה, על מצבה הכלכלי-חברתי של החברה בה פעל ההוגה, על מידת הדומיננטיות של זרמים כלכליים-חברתיים בחברה הסובבת, וכן צוין גם מה היה היחס הכללי בין אנשי השמאל והימין החברתיים שפעלו באזור זה בתקופה הנידונה, לבין הזרם של האורתודוכסיה היהודית אליו משתייך ההוגה[1].

לאחר בירור ההקשרים השונים של ההוגה וסביבתו, נבדקה הגותו בתחום הכלכלי-חברתי. הואיל וכמובן, לא ניתן היה לסקור את כל הגותם של כל ההוגים, הרי בדיקת ההגות החברתית התבצעה באמצעות עיון השוואתי בכתבי ההוגים השונים תוך התמקדות בסקירה וניתוח של המקורות הבאים:

א. במידה וישנה התייחסות ישירה לנושא הכלכלי-חברתי, נבחנו הדברים לאור מאמרים שונים שנכתבו בידי ההוגה, תוך התייחסות ממוקדת לנושא.

ב. נבדקה הפרשנות לתורה של ההוגה בקטעים רלוונטיים לנושא החברתי, כמו תיאור חטאיהם של "דור הנבול" ו"דור הפלגה" המתואר בפרשת "נח", תיאור חטאיה של

[1] שמאל במשמעותו בעבודה זו הנו השמאל החברתי-סוציאליסטי שפעל בעולם ובחברה היהודית בשלהי המאה התשע עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה העשרים.

העיר סדום המובא בפרשת "וירא", פרשת "משפטים" ופרשת "קדושים" העוסקות במצוות שבין אדם לחברו בתחום הכלכלי, ופרשיות "ראה" ו"כי תצא" העוסקות במצוות צדקה. כמו כן, נבדקה פרשנותו של ההוגה לאיסור ריבית ולמצוות שמיטה ויובל, כמו גם התייחסותו לשיטתו הכלכלית של יוסף במצרים, כפי שהיא מתוארת בספר בראשית. יש להדגיש כי מעצם עיסוקה של העבודה בשאלות "הצדק החברתי" ולא "הצדקה", השתדלתי להתמקד בסוגיות הקשורות בנושאים הכרוכים בקביעת הסדרים ציבוריים כופים, ולא בעידוד מידת "החסד" הוולונטרית, אם כי פעמים רבות לא ניתן היה ליצור חיץ ברור בין הדברים.

ג. נבדקה הפסיקה ההלכתית בשאלות הרלוונטיות לנושא, כמו בנושא זכות השביתה, האמצעים לגביית צדקה בצורה לא וולונטרית וכדומה.

לאחר סקירת המקורות השונים, גובשו דבריו של כל אחד ואחד מההוגים לכדי גישה מסודרת לתחום, תוך בדיקת התייחסותו לכל אחת מהקטגוריות הבאות:

א. הדיון בשאלה האם פערי המעמדות (קרי, קיומם של העוני והעושר) הם תופעה מלאכותית שניתן לתקנה ולהעלימה בידי אדם, כפי שניתן להבין מהתפיסה הסוציאליסטית, או שמא מדובר במציאות המהווה חלק מהסדר האלוקי הרצוי אותו קבע הבורא, ולא ניתן, ואולי אף לא רצוי, לשנותה, כפי שניתן להבין מרעיונות הליברליזם והקפיטליזם.

ב. עוצמתה והיקפה של זכות הקניין – האם זכות הקניין הנה זכות מוחלטת או כמעט מוחלטת כמקובל בקפיטליזם, או שמא יש לחברה את האפשרות להפקיע את קניינו של האדם לטובת הנזקקים, כפי שסוברים הסוציאליסטיים.

ג. שאלת השיטה הכלכלית הרצויה – האם על קברניטי הציבור לכוון את הכלכלה כדעת חסידי השמאל החברתי, או שמא יש להותיר זאת לידי "היד הנעלמה" כדעת הימין.

ד. נושא זכויות העובדים וזכות השביתה-האם יש מקום לרגולציה משמעותית בתחום העבודה כסברת השמאל או שמא יש לדגול בחוסר רגולציה ובשוק חופשי כדעת הימין.

ה. היחס לגילוייו המעשיים של הסוציאליזם, תוך התמקדות בעצם הרעיון ובתפיסה המטריאליסטית ובתפיסה האתיאיסטית שהיו כרוכות בדרך כלל בתנועה זו.

ו. היחס לגילוייו המעשיים של הקפיטליזם, כפי שבאו לידי ביטוי בתקופת המחקר, בעיקר במדינות בהם שלטה התפיסה הקפיטליסטית בכיפה כמו ארצות הברית עד ימי ה"ניו דיל".

ז. במידה והייתה קיימת – הצגת חלופה יהודית מקורית לבעיות החברתיות שרווחו בתקופת פעילותו של ההוגה והבנת משמעותה על הציר שבין שמאל לימין מבחינה חברתית.

במסגרת המחקר, השתדלתי לבדוק את אותן סוגיות בקרב ההוגים השונים (אם כי לא כולם התייחסו לכל מכלול הנושאים), במגמה ליצור בדיקה זהה. כמו כן, במידה ומדובר בהוגה מרכזי המרבה לעסוק בבעיות היהדות והמודרנה, אך הגותו בנושא הכלכלי-חברתי הנה מועטת ביותר, נעשה מאמץ לתת הסבר גם לחוסר ההתייחסות שלו לנושא.

לאחר שנבדקה תפיסתו של ההוגה בתחום, נעשה מאמץ לבדוק את יחסי הגומלין בין עמדותיו לבין גורמים שונים שפעלו בסביבתו ועשויים היו להשפיע על תפיסתו ויצירתו בנושא, כפי שתואר לעיל.

ההוגים השונים סודרו על פי מרחבים גיאוגרפיים בעלי מאפיינים ייחודיים מבחינה כלכלית וחברתית, וביניהם המרחב המזרח אירופאי, המרחב המרכז אירופאי, המרחב הארץ ישראלי, המרחב הצפון אמריקאי והמרחב המזרחי והצפון אפריקאי. בסופו של הדיון בהוגים השונים בכל אחד מהמרחבים, נערך דיון משווה ביניהם, תוך ניסיון לעמוד על הלך הרוח המשמעותי בין ההוגים של המרחבים השונים ועל הסיבות לכך[2].

4. מסגרת המחקר

מבחינת תיחום הזמן, בחרתי תחילה לעסוק בתקופה שבין שנות השמונים של המאה התשע עשרה, התקופה בה החלו התנועות הסוציאליסטיות להשפיע באופן ממשי על ריכוזי היהדות האורתודוכסית באירופה, לבין סוף שנות השבעים של המאה העשרים, בהן החלה התפיסה הניאו-ליברלית לצבור תאוצה, ולהגיע לקראת סופה של מאה זו להגמוניה בחלק ניכר ממדינות העולם המערבי .

במהלך העבודה, נוכחתי לדעת כי מחקר שיטתי של מכלול ההוגים המשמעותיים לאורך כל תקופה זו הנו רחב מדי לעבודת דוקטורט אחת, ובעצה אחת עם מנחי העבודה, החלטתי לסיים אותה בשנת 1948, שנה בה הקמת מדינת ישראל, מחד, והיווצרות ההגמוניה של רעיון מדינת הרווחה במערב לאחר מלחמת העולם השנייה, מאידך, יצרו תנאי רקע שונים בתכלית מבחינת ההגות החברתית-כלכלית מהתקופה שקדמה לה.

צמצום זה (שחייב גם את תיחום פרקי המבוא לשנים אלו) אפשר סקירה ובדיקה של התקופה בה עמד הנושא החברתי במרכז סדר היום, אולם מתוך רצון להימנע מ"תפסת מרובה לא תפסת", הותיר מחוץ למחקר את ההתפתחויות שחלו בהגות האורתודוכסית בהקשר זה במחציתה השנייה של המאה העשרים. ההגות האורתודוכסית בשנים אלו, כמו גם ההגות שהתפתחה בנושא בשלהי המאה העשרים, אותה חקרתי במידה מסוימת במסגרת עבודת התזה שלי (לונדין, תשס"ז), ראויות למחקר העומד בפני עצמו, ועוד חזון למועד.

5. מצב המחקר

שלא כמקובל בעבודות דוקטורט, עבודה זו אינה מתמקדת בהגות החברתית-כלכלית של מספר הוגים בודדים, אלא עוסקת בכמה עשרות מהם מזירות פעולה שונות ומתקופות שונות. הצורך בעיסוק בהוגים רבים כל כך נבע משתי סיבות. הראשונה שבהן היא עצם הרצון לתת תמונת רוחב ולבצע טיפולוגיה ראשונית להגות האורתודוכסית בנושא זה, תמונה וטיפולוגיה, שלמיטב ידיעתי, לא ניתנו עד היום במחקר.

הסיבה השנייה היא העובדה הפשוטה, שאין ולו הוגה אורתודוכסי משמעותי אחד שהגותו בנושא הנה בעלת נפח מספיק למחקר ממוקד. עובדה זו אילצה אותי, כאמור, לעסוק בהוגים

---

[2] לעתים, שאלת התיחום בין המרחבים לא הייתה פשוטה, כמו במקרה של רבנים שהיגרו ממזרח אירופה לארץ ישראל או לצפון אמריקה, והתייחסתי למורכבות זו כאשר היא באה לידי ביטוי.

רבים, שעל רבים מהם נכתבו כבר עבודות ומחקרים שנגעו בצורה כזו או אחרת בהגותם החברתית, מחקרים שסייעו לי רבות בעבודתי.

בין המחקרים הממוקדים שהיו לי לעזר רב, ניתן למנות את מחקריו של בני בראון על החפץ חיים ויהדות מזרח אירופה (תשס"ו, 2012), את מחקריו של דוד פישמן על ישיבות המוסר (Fishman, 1988, 2009), את מחקריהם של שמואל חן (תש"ע) ומשה הלינגר (תש"ע(2)) על הרש"ר הירש ועל הרב מרדכי ברויאר, את מחקריו של הרב עזריאל אריאל על הראי"ה קוק (תשס"ה, תשע"א), את מחקריהם של דב שוורץ (2003, 1999, 1997, 1996) ואריה פישמן (תשל"ב, תשס"ג) על הפועל המזרחי. כמו כן, היו לי לעזר רב מחקרו של מיכאל בן אדמון (תשע"ג) על משה אונא, מחקרו של בועז הוס על הרב אשלג (2006), עבודתו של דוד זוהר על הרב הירשנזון (תשס"ג), מחקרו של משה הלינגר על הרבנים עמיאל ועוזיאל (תשס"ג) ועבודתו של ירון נעים על הרב כלפון הכהן (תשס"ט).

בכל אחד מהמקרים, השתדלתי לא להסתפק בספרות המשנית, אלא לבדוק את המקורות הרלוונטיים בכל אחד מההוגים, ולשמחתי, מצאתי מקורות רבים שהשלימו והוסיפו על המחקרים הקודמים. כמו כן, התייחסתי בעבודה להוגים שונים ש"חמקו" מעינו של המחקר עד היום, ודומני כי חשוב לבדוק מהי הגותם, כדי לתת תמונה מדויקת ככל הניתן ביחס להגות האורתודוכסית בתחום החברתי ולגורמים להיווצרותה. לבסוף, נותרה בידי המלאכה לבצע את ההשוואה בין ההוגים השונים על בסיס המקורות הראשונים והמשניים.

ספרות נוספת שהייתה לי לעזר רב, הייתה הספרות העשירה העוסקת בצורה רוחבית בנושאים חברתיים שונים בהגות היהודית לדורותיה. ראוי לציין כי גם ספרות זו שתצוטט לקמן בפרקי הרקע התיאורטי, ובראשה קובץ המאמרים החשוב בעריכתו של אהרן לוין (Levin, 2010), כמעט ולא התייחסה לקשר בין התפיסות הכלכליות-חברתיות שרווחו בקרב ההנהגה האורתודוכסית לבין הקשרי הזמן והמקום.

בסופו של דבר, נועד מחקר זה ליצור פרספקטיבה כוללת על ספקטרום הדעות ביחס לנושאים החברתיים בקרב האורתודוכסיה היהודית, וממילא, להגיע לבירור מסודר של חלקים נרחבים מתפיסת הצדק החברתי ביהדות בשלהי המאה התשע עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה העשרים. בירור זה, כך אני מקווה, עשוי לתרום לחקר האורתודוכסיה היהודית, כמו גם לחקר הפילוסופיה הפוליטית בסוגיית הצדק החברתי. כמו כן, הצעתי בסופו של דבר, שלד ראשוני למודל לחקר השפעותיהם של גורמים שונים על תפיסות כלכליות וחברתיות של הוגים דתיים. מודל זה עשוי לשמש ככלי משווה משמעותי בחקר התפיסה הפוליטית של דתות בכלל, ובתפיסתן הכלכלית-חברתית בפרט.

אני תפילה שעבודת דוקטורט זו אכן תרמה במידה זו אחרת לקידום המחקר בתחום זה, וכי היא תהווה פתח לעבודות נוספות ומעמיקות במחקר ההולך ומתפתח על הזיקה שבין תפיסות דתיות שונות להשקפות פוליטיות וחברתיות.

חטיבה 1

רקע תיאורטי

פרק א: היחס לצדק החברתי בעולם המערבי

אחד הנושאים המשמעותיים ביותר במחשבה הפוליטית הוא סוגיית הצדק החברתי[1]. עיקרה של סוגיה זו נסוב סביב השאלה, **מהן אמות המידה שעל פיהן אמורים המוסדות הציבוריים לחלק טובין ועלויות חברתיות בין אזרחים**. במישור המעשי, הדיון בנושא עוסק בשאלה, מהי מידת מחויבותה של המדינה לדאוג לצורכיהם החומריים של חבריה, ובעיקר של הקבוצות החלשות יותר מבחינה סוציו-אקונומית בתוכה. מחויבות זו מצריכה, כידוע, נטילת משאבים מבעלי האמצעים והעברתם לידי מעוטי היכולת. כמו כן, קשורה שאלה זו למידת מעורבותה של המדינה בהסדרים הכלכליים השונים המתקיימים בין תושביה, כמו גם לדיון בשאלה, האם הפער בין המעמדות הוא בגדר מציאות טבעית שאיננה ניתנת לשינוי, או שמקורו בפערים מלאכותיים ולא הוגנים שהחברה יכולה לצמצמם ואף להעלימם[2]. להלן אעמוד על הנקודות המרכזיות הנוגעות להתפתחות המחשבה המדינית המערבית בתחום זה מראשית העיסוק הציבורי המשמעותי בנושא במאה השמונה עשרה ועד לשנות החמישים של המאה העשרים, המועד בו מסתיימת התקופה הנדונה בעבודה זו[3]. נקודות אלו יהוו את הבסיס לבדיקת ההתייחסויות התורניות לשאלה לאילו מהתפיסות החברתיות כלכליות נוטה המחשבה היהודית האורתודוכסית כפי שבאה לידי ביטוי בתקופה זו.

א.1. הקפיטליזם והליברליזם הקלאסי

השיח הציבורי סביב שאלת מעורבותו של השלטון בחיים הכלכליים בכלל ובשאלת מחויבות החברה לנזקקים בפרט, החל להיווצר בעיקר בתקופת ההשכלה והנאורות בשלהי המאה השבע עשרה, עם התבססותה של התפיסה הליברלית והקפיטליסטית[4].

תפיסה זו, שלימים זוהתה עם "הימין" הכלכלי, הורכבה משלושה טיעונים בסיסיים:

א. זכות הקניין הינה זכות בסיסית שכמעט ואינה ניתנת להפקעה- כך טען ג'ון לוק, על בסיס השכל הטבעי וכתבי הקודש, כי באמצעות עמל כפיו מפקיע העובד את זכותם המשותפת של בני האדם למשאבי העולם "ורק הוא בלבד יוכל להיות בעל זכות ביחס למה שצורפה אליו עבודתו" (לוק, 1973: 22).

ב. ללא מעורבות ממשלתית הכלכלה תפעל בצורה האופטימלית לטובת הכל-תפיסה זו נתמכה בטיעונים אמפיריים מבית מדרשה של התועלתנות הבריטית, שהוגיה מימי אדם סמית וגישת

---

[1] על הטרמינולוגיה סביב השאלה מה פירושו המדויק של הביטוי צדק חברתי , ראה Fleischacker, 2004: p. 1, דהאן, 2007: 17-21.

[2] על השיח החברתי-כלכלי במערב נכתבה ספרות ענפה. סיכומים ממצים של הנושא, הן מבחינה פילוסופית והן מבחינה כלכלית, קיימים ב: גלבריית, תשל"ח, 1992, דורון, Oser & Brue, 1988; Sassoon, 1996 זיסר, 2000, גרזון, 2002, יסעור, 2003, Barry, 2005 ,Brighouse, 2004 דהאן, שם, היילברונר, 2012, וסנדל, 2012.

[3] סיוע פילנתרופי לנזקקים שבוצע בידי בעלי ההון או השליטים ממניעים פילנתרופים או פוליטיים, היה מקובל כידוע כבר בעת העתיקה ובימי הביניים, אולם בדרך כלל לא עוגן סיוע זה במסגרות נורמטיביות והיו נתון לרצונו הטוב של השליט. על תפיסות הצדק החברתי בעת העתיקה ובימי הביניים ראה אורבך, תשנ"ח:109, וינפלד, 1985: 26-33, 45-56, Lowery & Gordon, 1998, בסינגר, תשס"ז, Fleischacker, 2004: 17-52..

[4] ישנה מחלוקת ארוכת שנים במחקר מהי בדיוק הגדרתו של הקפיטליזם וממילא מתי ניתן לקבוע את ראשיתו. יש המגדירים אותו כיצור וסחר חופשי ללא הגבלות ממשלתיות ומקדימים אותו עוד לימי יוון ורומי, יש המאפיינים את הקפיטליזם כתפיסה הדוגלת ביצור רווח המושקע מחדש על מנת ליצור רווח עתידי ומאחרים את ראשיתו למאה השש עשרה, ויש המדגישים כארנסט וובר את ההיבט הרציונלי בעשייה הכלכלית למטרת רווח כמאפיין המרכזי שלו. כך או כך, ברור שבעת החדשה הלך הקפיטליזם שלוב זרוע עם הרעיונות הליברליים שהבטיחו את חופש העיסוק וזכות הקניין שבלעדיהם אין לו זכות קיום. על ההגדרות השונות לקפיטליזם ראה פורמנוב, 1970, אילוז,2002 : 8-12.

"היד הנעלמה" שפיתח, ועד לג'רמי בנת'אם (Bentham) וג'יימס מיל כמאה שנים לאחריו, האמינו כי חוסר מעורבותה של המדינה במשק והסתפקותה בתפקיד "שומר הלילה" יביא את "מירב התועלת למרב האנשים" על בסיס יחסי ההיצע והביקוש[5].

ג. פערי המעמדות הינם מצב טבעי שאין טעם וסיכוי לשנותו באופן דרסטי- בנושא זה היו חילוקי דעות בין ההוגים הליברלים ביחס לשאלת הטיפול בפערים אלו בכלל ובבעיית העוני בפרט. היו מביניהם שלא ראו בעייה בקיומם של העניים וטענו כדוגמת ברנר דה מנדוויל כי כדי להבטיח לחברה עושר "..חובה היא שהרוב הגדול יהיה בור ואף עני ...שמן התבונה יהיה להקל את עוניו אך שטות תהיה לרפאו" (אצל היילברונר 2012, 40,). תפיסה זו זכתה במהלך המאה התשע עשרה גם לגיבוים של חסידי שיטת "הדרוויניזם החברתי" שטענו כי טבע המציאות הוא שהמוצלחים יותר יזכו בעושר, והנחשלים יחיו במצוקה[6]. מנגד האמינו אחרים כי, גם אם פערי המעמדות אינם ברי ביטול הרי החברה צריכה לשאוף לצמצום מספר העניים הואיל "ואין החברה יכולה לדעת פריחה ועושר אם רוב הנמנים עימה הם עניים ומסכנים" (סמית,1997: 146) . בכל מקרה האמינו ההוגים הליברלים כי הדרך להשגת יעד זה היא באמצעות השפע האוניברסאלי המושג במשטר השוק החופשי שעתיד להתפשט לכל חלקי האוכלוסייה. עד להשגת יעד זה האמינו ההוגים הליברלים כי הדרך היעילה והאתית ביותר לצמצום בעיית פערי המעמדות והעוני היא באמצעות עידוד השכבות המבוססות לעסוק בצדקה ופילנתרופיה, באמצעות מתן סיוע ממוסד ומצומצם לעניים שאינם מסוגלים לעבוד כלל, וביצירת מסגרות ענישה ומעין "חינוך מחדש" לקבוצות שנתפסו כבלתי פרודוקטיביות במגמה להשיבם למעגל העבודה[7].

על בסיס הצדקות אלו זכתה התפיסה הליברלית הקלאסית שדגלה בסיסמה "תן לעשות" (Laissze faire) להגמוניה בעולם המערבי במהלך המאות השמונה עשרה והתשע עשרה[8]. בתקופה זו, חתרו הממשלות לעיסוק מינימלי בתחומי הרווחה, החינוך והבריאות, והשקיעו את משאביהן בשמירת הסדר, הביטחון והמִנהל בלבד. במקביל נמנעו השלטונות מרגולציה בתחום העבודה והסתמכו על שיטת השוק החופשי כבסיס להסדרת יחסי עובדים ומעבידים.

עובדה זו אפשרה את הורדת שיעורם של המסים, וכך העניקה לשכבות המבוססות תמריץ לעבודה ולצבירת הון כמעט ללא הגבלה. ראוי לציין כי במקבל לשיח הליברלי והקפיטליסטי, החלו הוגים שונים, כבר בתקופת המהפכה האמריקאית והמהפכה הצרפתית, לדרוש גם הענקת זכויות חברתיות לנזקקים והטלת הגבלות על ניצול תעסוקתי של ילדים ונשים. אולם, קריאות אלו לא זכו לתהודה ציבורית משמעותית עד לימי המהפכה התעשייתית[9].

---

[5] סמית, 1997. לניתוח הגותו של סמית, ראה ברקאי, 1995, היילברונר, 2012: 45-79.

[6] להרחבה על תפיסת הדרוויניזם החברתי והשפעתה על ההגות החברתית כלכלית, בעיקר בארצות הברית של המאה תשע עשרה, ראה אדמס-דייסון, 2010: 187-195, גוטפלד, 2006: 265-272.

[7] על התפתחות הסעד הממשלתי לנזקקים ביותר ראה Slack, 1990, זילברשייד, 2008: 116, פישר, 2000: 172-178.על חוקי העניים (Poor Law) ומדיניות הרווחה בתקופה הליברלית ברחבי אירופה, ראה Geremek, 1994, Boyer, 1995. להצדקת מדיניות מעצר העניים על פי תפיסת התועלתנות של בנתאם, ראה סנדל, 2012: 45-46, גרזון, 2002: 53-54.

[8] כידוע, בשלהי המאה העשרים עם התערערות ההגמוניה של משטר מדינת הרווחה חלה פריחה מחודשת בהגות הליברלית (שכונתה מעתה הנאו ליברלית) ומצדיקיה מבחינה נורמטיבית כהיאק ונוזיק ומבחינה אמפירית כפרידמן העלו מחדש את רעיונותיה על סדר היום. בשל סיומה של תקופת המחקר הנדונה בעבודה כמה עשורים לפני הרנסנס הניאו ליברלי אינני מתייחס לרעיונות אלו, והשפעתם על השיח ההלכתי בנושא, בשלהי המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת ממתינה למחקר המשך. לדיון ראשוני על השפעת ההגות הניאו ליברלית על השיח היהודי אורתודוקסי ראה לונדין,2007.

[9] כך קרא תומס פיין, מאבות המהפכה האמריקאית, לחינוך חינם ולקצבאות זקנה. ראה אדמס-דייסון, שם: 120. על התפיסה הסוציאליסטית במהפכה הצרפתית, ראה Forrest, 1981, רוז, 1989. על התפתחות חוקי העבודה כבר מראשית המאה התשע עשרה, ראה דורון, 1973: 161-167.

א.2. הסוציאליזם לגווניו

הפערים החברתיים שהלכו והתעצמו בעקבות המהפכה התעשייתית (1780-1830), כמו גם המצוקה הכלכלית שהלכה וגברה בקרב המעמדות הנמוכים, הביאו הוגים, סופרים ומדינאים רבים להרהר בשאלות כיצד ניתן לצמצם את המצוקה, האם שיטת השוק החופשי הינה אכן השיטה האופטימלית להשגת האושר למירב האוכלוסייה, והאם כללי חלוקת העושר הינם פרי של חוקיות קבועה או שהם תלויים בערכי החברה כפי שטען ג'ון סטיוארט מיל.

כך החלו הוגים אירופאים להתוות רעיונות לתיקון המצב החברתי, רעיונות שזכו לשם הכולל 'רעיונות סוציאליסטיים'. רעיונות אלו הורכבו בעיקר מטענה ולפיה יש לצמצם ואף לבטל את פערי המעמדות ובמשתמע מכך יש להפחית מחשיבותה של זכות הקניין. כמו כן סברו הוגים אלו כי החברה תהנה מאושר אופטימלי דווקא מתוך תכנון מאורגן ויחסי העובדים מעבידים חייבים לעבור שדרוג משמעותי לטובת העובדים.

מבין הוגים אלו ניתן למנות את ההוגים הקונסטרוקטיבים או האוטופסטיים שהאמינו כי ניתן יהיה להגיע להסכמה עם בעלי ההון על חלוקת עושרם עם כלל האוכלוסייה, וכי החברה האנושית תתארגן ברצון ברשת של קומונות. הוגים אחרים הגיעו מקרב החוגים האנרכיסטיים שקראו להחלפת המסגרות המדיניות המביאות לדיכוי כלכלי ופוליטי, במסגרות של חברה ללא מדינה, וכמובן תומכי הסוציאליזם המדעי מבית מדרשם של מרקס ואנגלס[10].

תומכי אסכולה זאת התבססו כידוע על תפיסה מטריאליסטית, הטוענת כי ההויה החומרית היא זו שקובעת את התודעה ולא להיפך, וכי ההיסטוריה האנושית הינה היסטוריה של קונפליקט מתמיד בין המעמדות המנצלים והמנוצלים, העומד כעת לפני סיומו הבלתי נמנע לטובת המנוצלים.

לדברי מרקס, התקוממותו של הפרולטריון כנגד הבורגנות ובנין העל התרבותי שהוקם על ידה, תביא בסופו של דבר ליצירתו של עולם שוויוני, בו יחיו כל בני אדם ברמת חיים נאותה, ייהנו מיגיע כפיהם ללא הניכור המלווה לעבודתם במערכת הקפיטליסטית, ויזכו לחיים מאושרים במסגרת החברה האל לאומית ואל מעמדית שבה , "כל אחד ייתן בהתאם ליכולתו, ויקבל מהחברה השיתופית את כל צרכיו" [11].

בשל נושא מחקר זה, ראוי להזכיר את העובדה כי מרקס ותלמידיו ראו את הדת כאחד המנגנונים המרכזיים המופעלים במודע או שלא במודע בידי האליטה, במטרה לדכא את ההמון הפרולטרי. באמצעות הדת, טען מרקס, מבטיחה האליטה הכלכלית להמון חיי עושר בעולם הבא, ובכך מסיחה את דעתו מבעיותיו המציאותיות ("אופיום להמונים"), ומדרבנת אותו לקבל על עצמו את פערי המעמדות ואת הניצול הכלכלי ("עמק הבכא") כגזרת שמים שאין להתקומם כנגדה[12].

---

[10] על התפיסות האוטופיסטיות, ראה: לוי, 1970, וורם, 1970, בובר, תשמ"ד, זילברשייד, 2008, גולדמן, 2009, שבייד, תשע"ג: 201-220. על הגישות האנרכיסטיות לגוניהן, ראה Graham 2005, ברנדייס, 2007: 94-99, יסעור, 2008. על תפיסתו של קרופטקין, מייסד האנרכו-קומוניזם, ראה Woodcock & Avakumović, 1990. על יחסה של היהדות לאנרכיזם, ראה שפירא, תשס"ט.

[11] לסיכום תמציתי של הגותו של מרקס ומקורותיה, ראה: אבינרי, 1967, Carver, 1991, דה שליט, 1994, זיסר, 2000: 163-190, וויין, 2005, היילברונר, 2012. לפיתוח הנאו מרקסיסטי של רעיונותיו של מרקס במאה העשרים ראה גרמשי, 2004, על אודות ביקורת התרבות הקפיטליסטית על פי אסכולת פרנקפורט, ראה Marcuse, 1958, יסעור-מי דן, 1993. על הנאו מרקסיזם ראה גם את גורביץ-ענב, תשע"ב: 669-674.

[12] ראה מרקס,1965: 65, לטענה כי התייחסותו של מרקס לדת הייתה מתונה יחסית, וכי השימוש הבוטה במונח "אופיום להמונים" נעשה בעיקר בידי ממשיכי דרכו במאה העשרים, ראה גולדמן, 2011.

תפיסה זו של מרקס, בנוסף לכלל תפיסתו המטריאליסטית, הביאו לעימות חזיתי בין חסידיו לבין המנהיגים הדתיים הנוצרים והיהודים, כפי שנפרט לקמן.

על רקע המשברים הכלכליים הקשים של מחצית המאה התשע עשרה, מצאו רעיונות אלו אוזן קשבת בקרב המוני פועלים ואינטלקטואלים שביקשו לשנות את פני החברה. המונים אלו דחקו את השאיפות האוטופיסטיות לתיקון החברה בהסכמה, לטובת הרצון לכפות הסדר באמצעים פוליטיים ומדינתיים[13]. במהלך המאה התשע עשרה, באה תפיסה זו לידי ביטוי בשתי גישות מרכזיות: הקומוניזם והסוציאל-דמוקרטיה.

הקומוניזם לגווניו האמין כי המציאות הנה מטריאליסטית לחלוטין, וממילא, היא תוכל להשתנות לטובה באמצעות שינוי דרמטי בנושא הכלכלי. התומכים בגישה זו חתרו למהפכה כפי שאירע בסופו של דבר בברית המועצות ובמדינות שונות ברחבי העולם באירופה ומחוצה לה.[14].

הניסיונות ליישום הקומוניזם הביאו לשיפור מסוים במצבן הכלכלי והחברתי של חברות שסבלו מחוסר יציבות ומפערים כלכליים תהומיים, ובכך סייעו רבות להטבת מצבם של מיליארדי אנשים ברחבי העולם. אולם, הטרור האכזרי, העריצות ושפיכות הדמים שנלוו לקומוניזם כמעט בכל מקום בו הוא פעל, כמו גם הפער בין הישגיו הצנועים יחסית מבחינה כלכלית לבין ההבטחות שהיו גלומות בו בדבר תיקון טוטלי של כל מדווי העולם, הביאו לאכזבה ולתסכול בקרב רבים מתומכיו[15].

המשנה הסוציאליסטית, שבסופו של דבר הייתה בעלת ההשפעה הרבה ביותר על המערב, הייתה המשנה **הסוציאל-דמוקרטית**. תפיסה זו נוצרה, למעשה, מחיבור של שני כיוונים שונים במחשבה המדינית בסוף המאה התשע עשרה.

מחד, פעלו ברחבי אירופה, הוגים סוציאליסטים רבזיונסטיים שהתמודדו עם העובדה, שבניגוד לתחזיתו של מרקס, לא הוליכה ההיסטוריה האנושית, עד סוף המאה התשע עשרה, באופן דטרמיניסטי לקראת מהפכה סוציאליסטית. נהפוך הוא – הטכנולוגיה והעושר הכלכלי, יחד עם יוזמות ממלכתיות לתמיכה במקרי הסעד, כמו גם עליית שיח הזהויות הלאומי המדגיש את המשותף בין חלקי העם ולא את המפריד, הביאו להעצמת הזדהותם של הפועלים עם הסדר הקיים ולדחייה למועד בלתי ידוע של רעיון המהפכה הפרולטרית.

בשל כך, נטען על ידי ראשוני הסוציאל-דמוקרטים, ובראשם היהודי-גרמני אדוארד ברנשטיין, כי יש לפעול מעתה למען שינויים הדרגתיים בתחומי הרווחה ובתנאי העבודה, שייטיבו את מצבם של הפועלים ושל השכבות החלשות. שינויים אלו עתידים להיעשות במסגרת הדמוקרטיה המערבית, תוך שמירה על חירויות היסוד של האזרחים בצורה הדרגתית[16]. אל החוגים "הרוויזיוניסטים" חברו גם גופים נוצריים שנרתעו מהרדיקליות המרקסיסטית, ובפרט

---

[13] הרעיונות האוטופיסטים נותרו ברי יישום בקומונות שונות שהתפתחו ברחבי העולם, אולם הם מילאו תפקיד זניח ביותר במערכה הפוליטית על אופי החברה. ראה גולדמן, 2009.

[14] על המהפכה הרוסית ומשמעויותיה, ראה מרטינה, 1973: 130-100, קאר, 1982, סמית, 2008, בראהן, 2009. המציאות הכלכלית-חברתית הייחודית לרוסיה, יחד עם היותה המרכז היהודי הגדול בעולם בתקופה זו, הביאו למעורבות יהודית אינטנסיבית בפעילות הקומוניסטית, מעורבות שהשפיעה רבות גם על ההגות האורתודוכסית בנושא, ועל כך, בגוף העבודה. לסקירת המודלים הקומוניסטיים השונים, ראה מרטיניה, 1973. על התפיסה המאואיסטית וייחודה, ראה ליברטל, תשס"ז: 73-142. על המאפיינים המשותפים לכל משטר קומוניסטי, ראה בראהן, 2009: 122-136.

[15] אכזבה זו באה לידי ביטוי באמירות הנוקבות של חסידי הקומוניזם לשעבר, כמו הסופר היהודי אוסטרי, ארתור קסטלר שדיבר על "האל שהכזיב" (קסטלר, 1953), ומילובאן ג'ילאס, מעמודי התווך של המפלגה הקומוניסטית היוגוסלבית, שטען כי "שום מהפכה אחרת לא הבטיחה כה הרבה וקיימה כה מעט" (ג'ילאס, 1958: 47).

[16] על הסוציאל דמוקרטיה ראה דורון, 1973, דה שליט, 1994

מיחסה לדת, וכן חוגים סוציאליסטיים שונים שחלקו על הדוגמטיות ששרתה בקרב המפלגות הקומוניסטיות השונות בתקופה זו.

אל הסוציאליסטים, שהבינו כי חזון הסוציאליזם המלא מבית מדרשו של מרקס אינו בר מימוש, חברו גם ליברלים, שטענו, דווקא מנקודת ראות ליברלית, כי זכויות האדם וחירותו אינן שלמות ללא מתן אפשרות לביטחון כלכלי מינימלי. עם זאת, הסתייגו חברי גישה זו שכונו "הפאבינים", ממהפכות מידיות, וביקשו לפעול בהדרגה למען מתן ביטחון כלכלי לכול[17].

הסוציאל-דמוקרטיה התעצמה במהלך העשורים הראשונים של המאה העשרים, בעיקר במדינות מערב אירופה, שם הלך המצב הכלכלי והשתפר ונציגי הפועלים במדינות אלו ניהלו דו-שיח בנושאים כלכליים וחברתיים עם השלטון. כחלק ממהלך זה, נוסדו כבר בסוף המאה התשע עשרה בגרמניה, מסגרות של ביטחון פנסיוני, מערכת בריאות ציבורית ושירותי חינוך לכול[18]. במקביל, צמחו בגרמניה, בצרפת ובבריטניה מפלגות פועלים וארגוני עובדים, ואלו ניהלו מאבק פוליטי בתוך המסגרת הפוליטית הפרלמנטרית.

בהדרגה, החלה התפיסה הסוציאל-דמוקרטית לחלחל גם לארצות הברית. שם, למרות הרקע האינדיבידואליסטי והקפיטליסטי המובהק שעמד בבסיס הקמתה של מדינה זו, כמו גם המצב הכלכלי השפיר יחסית שמנע תחילה התפשטות של רעיונות סוציאליסטיים, הלכה תנועת המחאה החברתית והתחזקה ובאה בסופו של דבר לידי ביטוי במסגרת המחאה הפופוליסטית של האיכרים ותנועת הרפורמה הפרוגרסיבית שגרמה אט אט לחקיקה סוציאלית מתונה גם בארץ שנחשבה עד עתה מעוז הקפיטליזם[19].

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, ירד מאוד כוחה של התנועה הסוציאל-דמוקרטית. כאשר היא נפלה טרף לרדיקליות הקומוניסטית מזה, ולפאשיזם ולנאציזם שהבטיחו את שיפור פני החברה כחלק מהשיח הלאומני המאחד מזה, אולם אירועי שנות השלושים ובעיקר תוצאותיה של מלחמת העולם השנייה הביאו להעצמתה של תפיסה זו שזכתה למעשה להגמוניה במדינות המערב.

א.3. עלייתה של מדינת הרווחה

התפיסה הסוציאל-דמוקרטית החלה לשוב ולהתעצם על רקע המשבר הכלכלי הקשה שהכה בעולם בכלל, ובארצות הברית בפרט, בשנת 1929. בניסיון להתמודד עם המשבר ובמסגרת מדיניות ה"ניו דיל" שהוביל הנשיא רוזוולט, נטו הממשלות במערב, שבחלקם נשלטו מעתה בידי מפלגות סוציאל דמוקרטיות, לאמץ תכניות רווחה נרחבות שהתבססו על מיסוי פרוגרסיבי ועל יצירת גירעונות ממשלתיים, זאת במגמה לסייע לאוכלוסיות שבמצוקה. במקביל החלו ממשלות רבות לאמץ את הצעותיו הכלכלן קיינס (Keynes), שטען כי אין להסתמך על "היד הנעלמה", אלא

---

[17] חברי התנועה הפביאנית קראה לעצמם בשם זה, לאור דרכו של המצביא הרומאי פבאיוס מקסימוס (Fabius Maximus), שנודע כמי שניהל קרבות השהיה ממושכים, שבסופם הצליח בהדרגה להכניע את יריביו. על התנועה הפביאנית, ראה Macbrayer, 1962. על השילוב בין התנועה הסוציאל-דמוקרטית לתנועה הליברלית בבריטניה, ראה טלמון, 1981: 71-80.

[18] ראה קטן, 2000: 15-30, זילברשייד, 2008: 117-118.

[19] על תקופת הקפיטליזם הפראי בארצות הברית של שלהי המאה התשע עשרה, תקופה הידועה כימי "הברונים השודדים" ועל הויכוח ההיסטוריוגרפי על דמותם ופעילותם של אילי ההון בתקופה זו, ראה גוטפלד, 2006: 265-277, על תנועת הרפורמה הפרוגרסיבית ראה נווה, 2007: 173-185, על הסיבות לאי התפשטות הסוציאליזם הקיצוני יותר והקומוניזם בארצות הברית, ראה Yellowitz, 1998, גוטפלד, 1989: 54-66, רבים ממנהיגי תנועת הפועלים בארצות הברית היו יהודים, ועל כך להלן.

יש להפעיל "יד גלויה" ממשלתית בכלכלה המודרנית, וכי על הממשלות להזרים כסף למשק במגמה לעודד את הייצור, ולפקח על הייצור והמסחר באמצעות חקיקה ענפה [20].

ארועי מלחמת העולם השנייה שחייבו מעורבות עמוקה וממושכת של הממשלות בניהול המשק, יחד עם המלצותיה של ועדת בווריג'ד (Beveridge) בבריטניה שעסקה בתכנון בניית החברה ליום שאחרי המלחמה, הביאו לאימוצה של תפיסת ביניים בין הקומוניזם לליברליזם הקלאסי. תפיסה זו בעלת האופי הסוציאל-דמוקרטי, ולפיה שומרת המדינה על זכות הקניין אך בד בבד היא מכירה באחריותה לרווחת אזרחיה ולהבטחת איכות החיים שלהם, וממשת אחריות זו הלכה למעשה, כוננה את מדינת הרווחה והפכה במידה רבה להיות הדומיננטית ביותר בעולם המערבי לפחות עד שנות השמונים של המאה העשרים [21].

יש להדגיש כי אימוץ התפיסה של מדינת הרווחה נבע, במידה רבה, גם מתחושת המחויבות של המדינה לאזרחיה לאחר הגיוס הטוטלי בימי המלחמה, מהפחד מהחלופה הקומוניסטית, וכן מתוך הערצה מסוימת למדיניות התכנון הרוסית, שנתפסה כמי שיצאה כמנצחת הגדולה של המלחמה. מדיניות הרווחה התאפשרה גם בשל מנגנוני השליטה והפיקוח על המשק שהתפתחו מאוד במהלך המלחמה, וגם בשל הסיוע האמריקאי הנדיב שאפשר את שיקומה של אירופה ושל אוכלוסייתה הצעירה ברובה לאחר המלחמה, מה שאפשר פריחה כלכלית משמעותית [22].

במחציתה של המאה העשרים זכתה אפוא מדינת הרווחה להגמוניה בחברה המערבית ותומכיה שעסקו רבות בהצדקתה גם מהבחינה הפילוסופית, בעיקר על בסיס הגותו של ג'ון רולס, דימו בדעתם כי החיפוש אחר הצדק החברתי בעולם המערבי הגיע בסופו של דבר אל היעד המאזן בין צרכי השוק החופשי לערבות האנושית ההדדית. כידוע, הגמוניה זו לא ארכה והתעוררות הניאו ליברליזם ועליית הגלובליזציה הביאו לדיון מחודש על עקרונות היסוד של מדינת הרווחה, אולם העיסוק בתקופה זו חורג ממתווה עבודה זו [23].

---

[20] על מדיניות הניו דיל והשלכותיה, ראה קטן, 2000: 15-30, נווה, 2007: 203-212, פרקר, 2009: 256-264. עם זאת, חשוב לציין, כי בדרך כלל גם בשיא המשבר, הקפידו הסוציאל-דמוקרטים שלא לדרוש הלאמה מלאה של אמצעי הייצור כמקובל בתפיסה הקומוניסטית, אלא להותיר את רובם של אמצעים אלו בידיים פרטיות, תוך מיסוי נרחב המאפשר מדיניות רווחה. ראה שמחון, 2012: 40-41. על תפיסתו של קינס ראה קיינס, 2006. על השפעתה ארוכת הטווח של תפיסת קיינס, ראה: Skidelsky, 2010, היילברונר, 2012: 262-303.

[21] על ועדת בווריג' ועל תהליכי ייסודה של מדינת הרווחה, ראה דורון, 1993, 1992, קטן, 2000, Clarke & Gewirtz, 2001, בן ישראל, 2006.

[22] על התפתחות מדינת הרווחה באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה, ראה Sassoon, 1996: 137-166, ג'אדט, 2009: 98-110, 440-445. על ביטויי ההגמוניה של מדינת הרווחה במחצית המאה העשרים, ראה יסעור-מי דן, 1993, 8-18, נווה, 2000: 80-86, 92-95, ג'אדט, 2009: 484-500. על השוואה בין התפיסות השונות של מדינת הרווחה, ראה דורון, 1992, CLasen, 1997, 2003, Cochrane & Clarke & Gewirtz, 2001, Wilensky, 2002: 61-82. על מערכות השיקולים השונות המשפיעות על אופייה של מדינת הרווחה, ראה Dobelstein, 2003.

[23] על הגותו של רולס ראה Rawls, 1971. בכתביו המאוחרים יותר, ביסס רולס את תפיסותיו תוך התייחסות לביקורת הליברטינית והקהילתית שהושמעה כלפיו – ראה Rawls, 1993, 2001. לסקירות על הגותו של רולס ועל השינויים שחלו בה, ראה Mulhal & Swift, 1993, אטיאס-הד, 2007, דהאן, 2007, הלינגר, תש"ע: 113-120. להצדקות פילוסופיות אחרות של מדינת הרווחה ראה Ackerma, 1980, ושל Barry, 1989, 2005, גלבריית, 1997: 27-59. ראה גם גביזון, 2004, וינריב, 2007: 192.

פרק ב: סוגיית הצדק החברתי במחשבה הנוצרית בעידן המודרני.

ב.1. מבוא

השיח הציבורי סביב שאלת הצדק החברתי השפיע, מאז המאה התשע עשרה, גם על עמדת המנהיגים הבולטים של הזרמים הנוצריים. עמדה זו הושפעה משני גורמים מרכזיים. הראשון שבהם הוא התמודדותם של מנהיגי הנצרות עם עליית המודרנה והחילון, כאשר השיח בנושא הצדק החברתי מהווה למעשה חלק מהתמודדות זאת, ואילו הגורם השני נובע מהתפיסה המסורתית של הנצרות ביחס לשאלת הצדק החברתי.

השילוב בין שני גורמים אלו, הביא להתפתחותם של גישות שונות לנושא, גישות שיהוו בסיס להשוואה עם התפיסה היהודית האורתודוכסית שהתפתחה בתקופה זו ובה נדון בהמשך העבודה. להלן אם כן, נציג את צורת ההתמודדות של הנצרות עם המודרנה ככלל, נדון בקצרה בהתייחסות המסורתית של הנצרות לבעיה ונבחן כיצד השילוב בין גורמים אלו הביא להיווצרותם של התפיסות השונות ביחס לנושא במסגרת תקופת המחקר הנדונה בעבודה זו, משלהי המאה תשע עשרה ועד סיומה של מלחמת העולם השנייה.

בפתח הדברים ראוי להדגיש כי כי בדיון במסגרת עבודה זו בכלל, ובפרק זה בפרט, אין בכוונתי להתמקד בערכי החסד והנתינה, ערכים שהחיוב שבהם מקובל על כל הדתות, והספרות הדתית לדורותיה ולגווניה מלאה בשבחם[24]. השאלה שבה אעסוק, היא בעיקר בשאלת החובה והאפשרות לכפות על החברה הסדרים של נתינה לנצרכים או הגבלות על הפעילות הכלכלית לטובת השכבות החלשות.

כמו כן, בחרתי לעסוק בהיבטים המרכזיים של הנצרות הקתולית ושל הנצרות הפרוטסטנטית בלבד. זאת בשל העובדה שהוגי הדעות היהודיים, שאת הגותם אסקור להלן, חיו בדרך כלל בתחומי השפעתן של נצרות אלו, והשפעות הדדיות בין-דתיות, אם ישנן כאלו, יהיו רלוונטיות לנצרות אלו בלבד[25].

ב.2.התמודדותה של הנצרות עם העידן המודרני.

מאז ראשיתה של תנועת ההשכלה, וביתר שאת, מאז ראשית המאה התשע עשרה, נקלעו הכנסיות הנוצריות במערב, ההנהגה הדתית היהודית, ומאוחר יותר, במידה ובהיקף שונה, הממסד המוסלמי, למשבר החריף ביותר בתולדותיהם. משבר החילון הפך את האמונה הדתית מאורח החיים הנורמטיבי של כלל האוכלוסייה לעוד אחת מהאופציות העומדות בפני האדם המודרני ("מודל השוק")[26]. מציאות זו הביאה לנטישה המונית של מאמינים, שעזבו את הנצרות הממוסדות לטובת אידיאולוגיות חילוניות, לצמצום דרמטי בכוחו של הממסד הדתי גם בקרב אלו שנותרו במחנה המאמינים, ובעיקר לירידה ניכרת בהשפעתה של האמונה הדתית על החיים הציבוריים

---

[24] על הקשר המובהק בין דת לפילנתרופיה בקרב כל הדתות, ראה כץ-חסקי-לוונטל, 2008.

[25] השיח האסלמי בנושא התעורר בעיקר במחציתה השנייה של המאה העשרים עם עלייתה של הכלכלה האסלמית וכינונם של מדינות הלאום המוסלמיות, תקופה הנמצאת מחוץ לתחומו של מחקר זה. במסגרת העבודה אדון גם בהגותם של ההנהגה האורתודוכסית של יהדות המזרח, אולם קשה למצוא השפעות משמעותיות של השיח האסלמי, שהיה זניח שלעצמו על הגות זאת כפי שנסביר בפרק הרלוונטי. על השיח הכלכלי באסלם ראה Tripp, 2006, Kuran, 2004, Choudhury, 1992, 2002, Henry & Rodny, 2004, Zaman, 2009,

[26] "מודל השוק" כבסיס להבנת התנהלות הדתות בתקופה המודרנית פותח בידי פיטר ברגר, ראה Berger, 1963.

ולהפיכתה לענייננו של הפרט, או לכל היותר, לפולקלור חסר השפעה ממשית על סדר היום הציבורי[27].

ההוגים והמנהיגים הדתיים נאלצו להתמודד בדרכים שונות עם המשבר, במגמה להישאר רלוונטיים ואטרקטיביים גם בעידן המודרני, בו האמונה הדתית במובנה המסורתי מהווה אופציה נוספת ולא ברירת מחדל. התמודדות זו גרמה לשינויים משמעותיים באופיין של כל הדתות, או למצער, בהתייחסותם של ראשי הדתות לבעיות השונות העומדות על סדר היום הציבורי, וביניהן, סוגיית הצדק החברתי[28].

הטיפולוגיה הידועה ביותר לסיווג מגוון תגובותיהם של ראשי הדתות לאתגר המודרנה והחילון, הנה של פיטר ברגר (Berger, 1971, 1992).

על פי ברגר, במסגרת התמודדותם עם המשבר, נקטו מנהיגי הדתות באחת מהאפשרויות הבאות:

א. דדוקציה – על פי ברגר, חלק ממאמיני הדתות בעידן המודרני, דגלו בהמשך נאמנות בלתי מתפשרת לאמונה ולצווים הדתיים, למרות אתגרי המודרנה. לפי דבריו של ברגר, שפותחו בכתביו המאוחרים, פעלו (ופועלים) חסידי גישת הדדוקציה באמצעות אחד משני המודלים הבאים:

1. צמצום הכרתי מסתגר – גישה הדוגלת בסוג של "גטו", כלומר, הסתגרות והימנעות ככל האפשר מכל מגע עם העולם המודרני, גם במחיר ויתור על הנוחות החומרית הנרכשת באמצעות מגע זה (להלן אציין גישה זו **כגישת ההסתגרות**).
2. צמצום הכרתי מתקיף – חסידים אחרים של גישת הדדוקציה דוגלים, על פי ברגר, בגישה הפוכה של אקטיביות ביחס לעולם המודרני. במסגרת גישה זו, אותה מכנה ברגר גם בשם "מסע צלב", פועלות קבוצות דתיות הרואות במודרנה לא איום אלא הזדמנות. קבוצות אלו טוענות כי יש לדת מענה לכל שאלות החיים המודרניות, וכי יש לכונן את החברה המודרנית, על כל גילוייה, על בסיס המורשת הדתית(להלן אציין גישה זו כגישת "ההשתלטות")[29].

ב. רדוקציה – על פי ברגר, היו ממנהיגי הדתות שניסו להתאים את האמונה הדתית לעידן החילון. התאמה זו נעשתה תוך שלילת הממד הטרנסנדנטי של המציאות והפיכת המושגים הדתיים למושגים בעלי משמעות חילונית. שיטה זו חייבה ויתור על חלק מהאמונות הקיימות במסורת הדתית שכבר אינן הולמות עוד את רוח המודרנה, ובמקרים רבים, הובילה בסופו של תהליך, להפיכת הדת ומצוותיה לפולקלור עממי לא מחייב.

ג. אינדוקציה – אופציה אחרת בה נקטו הוגים דתיים, הייתה הענקת לגיטימציה לצמצום המשמעות הדתית ממערכת הציוויים הרלוונטיים לעיצוב כל תחומי החיים הן ברמת

---

[27] במסגרת זו, אין בכוונתי לדון ברקע למשבר החילון, בסיבותיו ובהגדרותיו. כידוע, בשנים האחרונות, ישנו ערעור הולך וגדל על התזה של וובר ודירקהיים, לפיה החילון הנו תולדה בלתי נמנעת של המודרנה, בעוד המחקר המודרני יותר טוען כי המודרנה אפשרה גם תהליכים משמעותיים של תחייה והתחדשות דתית. לסקירה מקיפה ומעודכנת על תזת החילון ומבקריה, ראה היילבונר, תש"ס: 56-69, פיינר, תש"ע: 11-12, גודמן-פישר, 2004: 38-40, 347-354, 380-390, Wilson, 2012, ידגר, 2012: פרק א'.

[28] על יכולת השינוי של הנצרות וביטוייה בעידן המודרני, ראה שטדלר, 1996: 7-27.

[29] לניתוח הטופולוגיה של ברגר, ראה פיקאר, תשס"ז(2): 23-30, לטיפולוגיות דומות בשאלת התמודדות הדת עם המודרנה, ראה ספראי, 1999, רביצקי, תשנ"ו: 445-461, דון יחיא, תשס"ג: 192. הספרות על גישת "מסע הצלב" המזוה בדרך כלל עם הפונדמנטליזם היא עצומה, ועיון מעמיק בה חורג ממסגרת עבודה זו. על הפונדמנטליזם, ראה בין השאר במקורות הבאים: Appleby & Marty, 1993, Abdelnasser, 1994: 33-59, ליטבק, 1997, שאול, 1997, פורמן, 2002, אלמונד, אפלבי וסיוון, 2004, סיוון, 2005, לואיס, 2006, רות'וון, 2007, חטינה-קופפרשמידט, 2012.

הפרט והן ברמת הציבור, לאמונה דתית העוסקת בדרך כלל בהתנהלותו הרוחנית של הפרט ושהנה חסרת אמירה ביחס לנעשה בספֵרה הציבורית[30].

ישעיהו ליבמן (1982) פיתח את תפיסתו של ברגר, וטען כי ההוגים הדתיים שהלכו בדרך הרדוקציה או האינדוקציה השתמשו בשני מודלים לצורך יצירת המתאם בין המורשת הדתית וההוויה המודרנית.

1. **מודל ההסתגלות** – על פי התומכים במודל זה, אכן ישנה אמירה דתית ביחס לעיצוב החיים הציבוריים, אולם אמירה זו תואמת בדרך כלל את הערכים המודרניים. בשל כך, השקיעו התומכים במודל זה מאמץ עצום ביצירת הלימה בין הערכים הדתיים ובין הערכים המודרניים. מובן שמאמץ זה הגיע לעתים למציאות אבסורדית, כאשר הערכים המודרניים השתנו וחסידי המודל נאלצו להתאים את עצמם לשינוי זה.
2. **מודל המידור** – מודל אחר של חסידי האינדוקציה והרדוקציה לא ניסה להתאים את המסורת הדתית לערכים המודרניים, אלא הצהיר במפורש, כי יש ליצור הפרדה בין הערכים הדתיים הנוגעים לחיי הפרט, לבין החיים הציבוריים המתנהלים על פי הערכים המודרניים.[31]

להלן, במסגרת הדיון בהתנהלותם של ההוגים הנוצרים השונים ובהמשך גם היהודים, אל מול שאלת הצדק החברתי בעידן המודרני, אנסה לסווג את התמודדותם לאור הטיפולוגיה שהובאה לעיל.

ב.3. הנצרות ושאלת הצדק החברתי

ב.3.1. הנצרות הקתולית

התייחסותה של הקתוליות לשאלת העוני והעושר הינה מורכבת למדי. מחד, מייסדי הנצרות הכריזו, כי בניגוד לתפיסה המקובלת בעולם ההלניסטי, המצב החומרי איננו המדד הקובע את מעמדו וחשיבותו של האדם, וממילא חשיבותה של זכות הקניין הינה פחותה. נהפוך הוא – דווקא חסרי הרכוש, העניים והסובלים בעולם הזה הם הצדיקים שיירשו את העולם הבא. תפיסה זו שהוגדרה כבר בדרשת ההר המפורסמת של ישו, קידשה את העוני והתייחסה בחשדנות ובבוז לעשירים[32]. בהמשך לתפיסה זו המתכחשת לערכו של הרכוש, טענו ראשוני הנוצרים, כי האדם אינו זכאי לקניין כלשהו על אדמות, ורבים מהם אף חיו במסגרות קומונליות שונות ללא רכוש פרטי[33].

מאידך, עם מעברה של הנצרות מהרדיקליות הכפרית של תלמידי ישו לדת אוניברסלית נוסח פאולוס, הפונה גם אל האליטה הרומאית העירונית, עודנה התפיסה הרדיקלית בנוגע לממון. כתחליף לתפיסה השוללת לחלוטין את ההחזקה בנכסים כלשהם, פיתחו הוגים נוצרים את

---

[30] יש לציין כי לתפיסה זו, השוללת אמירה דתית ביחס לנעשה במישור הציבורי, ישנם שורשים קדם-מודרניים בעיקר בהגות הפרוטסטנטית. אולם, משבר החילון הביא להתעצמות עמדה זו בקרב הפרוטסטנטים ולהתבססותה גם בקרב הוגים קתולים ויהודים.

[31] הטיפולוגיה של ליבמן נועדה במקור לסיווג התגובות השונות של היהדות האורתודוכסית למודרנה, ואשתמש בה רבות להלן בהקשר זה. אולם היא עשויה לסייע גם בסיווג התגובות של הנצרות והאסלאם לבעיות אלו. למודלים נוספים בשאלת התמודדות הדת והמודרנה, ראה Eisenstadt, 1973: 329.

[32] ראה לוקס יח: "אשריכם העניים כי לכם מלכות האלוהים... נקל לגמל עבור בתוך נקב המחט, מבוא עשיר אל מלכות האלוהים."

[33] רעיונות קומונליים אלו הושפעו, ככל הנראה, מהמסורת האיסיית. על האיסיים ותפיסתם הקומונלית – ראה קליינברג, 1995: 22-23, שוורץ, 2009: 627, פלוסר, תשס"ד: 24-28. לערעור על דמותם של האיסיים ככת נזירית שיתופית, ראה אליאור, תשס"ט: 26-38.

הרעיון, שלפיו ישנה לגיטימיות לצבירת רכוש, ואף ניתן ליהנות מהעושר, זאת בתנאי שחלקים ממנו יימסרו לעניים או לכנסייה[34].

האמביוולנטיות בין "העוני המקודש" לבין הלגיטימיות לצבירת רכוש ליוותה את הנצרות לאורך כל ההיסטוריה. אמביוולנטיות זאת עמדה מאחורי היווצרות הנזירות לגוניה השונים, כמו גם מאחורי תנועות המינות של המאה העשירית[35], תנועותיהם של הדומיניקנים והפרנציסקאנים (מסדרי "הקבצנים") במאה השתים עשרה, ובמידה רבה, עמדה שאלה זו גם בבסיס ייסוד תנועות המחאה שהובילו לרפורמציה במאה השש עשרה[36].

המחאות שיצאו מקרב התנועות הרדיקליות כנגד עושרה של הכנסייה, עוררו תגובות נגד, שהביאו למידה מסוימת של דה-לגיטימציה לעוני ולעניים. כך, היו מראשי הכנסייה במאה הארבע עשרה, שטענו כי ישו ושליחיו בכלל לא היו עניים, והוגים קתולים החלו לטעון כי קיים הבדל מהותי בין עוני אותו מקבל האדם על עצמו מרצון, שיש בו קדושה, לבין עוני מאונס המלווה בתופעות שליליות[37]. דה-לגיטימציה זו לעניים הביאה לאבדן היוקרה, שלפחות ממנה נהנו עד עתה עניים בעולם הנוצרי, ולדימוֶם כחוטאים שאין להם כל דרך המובילה לישועה. העניים, על פי תפיסה זו, בניגוד לעשירים שיכלו לגאול את עצמם באמצעות צדקה, הנם נטולי כל אפשרות לגאול את עצמם, ונועדו לחיי עוני וכלימה בעולם הזה ובעולם הבא.

במקביל, הלכה וגברה עוצמתה של התפיסה, שטענה כי מתן צדקה עלול להביא למציאות שבה יימנע מהנזקק לעמוד ברשות עצמו, וכך יצא שכרה של החברה בהפסדה[38]. תפיסה זו שהחלה לרווח בנצרות לקראת העת החדשה, היוותה את הבסיס לתפיסות קיצוניות כנגד העוני, שבאו יותר מאוחר לידי ביטוי בכנסייה הפרוטסטנטית, ובמקביל, השפיעו לעתים על הכנסייה מלהימנע לעמוד לצד השכבות החלשות[39]. חשוב להדגיש כי בקרב הזרמים שהיו אדישים יחסית לשאלת הצדק החברתי בלטה התפיסה ולפיה בעיית העוני תתוקן "במלכות השמים" ואין צורך לתיקון חיי העולם הזה, תפיסה שכמובן לא הייתה מקובלת על מצדדי רעיון הצדקה ששאפו לתיקון עולם ולהשלטת צדק גם בעולם הזה[40].

---

[34] ראה ואלה, 2005: 123, Hengel, 1974. על הרקע ההיסטורי להתפתחות רעיון הצדקה בנצרות, על רקע מאבקה לקבלת לגיטימציה באימפריה הרומית, ראה בראהן, 2009. על הטרמינולוגיה שאפשרה את יישומה של מידת האהבה לאל דווקא באמצעות צדקה, ראה סינגר, תשס"ז: 12.

[35] הנזירות הציעה, למעשה, את הפתרון האולטימטיבי לאמביוולנטיות שהייתה כרוכה ביחס לעוני ולרכוש הפרטי, כאשר הציבור הרחב המשיך להרשות לעצמו את צבירת הרכוש, אך יחידי סגולה שנתמכו ונערצו על ידי הממסד והציבור, פרשו מן העולם וחיו בעוני מכוון. ראה ואלה: 2005: 130-136. על הנזירות, ראה פטריך, 1995, מנשה, 2006: כרך א, 179-269. על תפיסת העוני המקודש והדילמות שהתעוררו סביבו, ראה Little, 1978.

[36] על השפעתם של מנזרים אלו על החברה ועל יחסם לרכוש, ראה Lawrence, 1994: 224-228 ושייר, 1970.

[37] האמירה, לפיה ישו ושליחיו כלל לא היו עניים, מיוחסת לאפיפיור יוחנן העשרים ושניים, בשנת 1322 – אצל קלינברג, 1995: 138. ראהי לציין, כי למרות הצגת העניים מרצון כעניים המועדפים על ידי הכנסייה בתקופה זו, כאשר החלו תנועות אופוזיציוניות כמו הקתרים והפלאגלטים לעודד את חבריהן לוותר על כל רכושם מבלי להצטרף למסדרי הנזירים המוכרים, יצאה הכנסייה בזעם גם נגד תופעת העוני מרצון – ראה מנשה, שם: כרך ג: 281.

[38] ראה כץ, 1995: 35, בעיקר בהתייחס למחקריו של ארנסט טרולטש (Troltsch).

[39] ראה Mollat, 1986.

[40] התפיסה המאמינה בפתרון בעיית העוני רק "במלכות השמים" עמדה בבסיס ביקורתו הקשה של מרקס על הנצרות, בטענה כי היא מהווה אופיום להמונים, המרדים את ההמון המרושש בשם הדת, ומאפשר לעשירים להמשיך ולעושקו. על הפולמוס בשאלת מעורבותה של הכנסייה בפוליטיקה (שאלת האינווסטיטורה) נכתבה ספרות ענפה. לסיכום ממצה של הסוגיה, ראה אוזמנט, 1999. על התפיסות החברתיות-כלכליות של הכנסייה הנובעות מפולמוס זה, ראה אפרון, 2006, מנשה, תשס"ז: 123-187. . בין ההוגים שקראה לפעילות אקטיבית למען צמצום הפערים בעולם הזה, ניתן למנות את הבישופים הנוצריים בימיה האחרונים של הקיסרות הרומית המערבית, שביקשו מהקיסר לדאוג לפרנסת העניים על חשבון תקציב המדינה (בראהן, 2008), ואת ההוגה הנוצרי הגדול, תומס מאקוינס, שקרא להבטחת שכר הוגן לכול (Molony & Thompson, 2006: 146). כמו כן, יש לציין את פעילותה של הליגה הקתולית, שפעלה בצרפת במאה השש עשרה וקראה לשינוי חברתי מקיף בשם הדת (בר נביא, 1980).

על היחס לעוני ולעושר השפיעו גם תפיסות שונות בהגות הקתולית בשאלת היחס לעבודה. היו הוגים קתולים שראו בעבודה דבר מבורך, אולם הרוב ראו בה קללה הנובעת מחטאו של אדם הראשון. בדרך כלל, הרואים את החיוב בעבודה וביצירה, ראו בעין יפה יותר פעולות של צבירת רכוש כתוצאה מעמל הנעשה ביושר וממילא נתנו חשיבות גדולה לזכות הקניין . לעומתם, הרואים בעבודה כורח מבזה, נטו יותר לרומם את קרנם של העניים, כאלו שאינם שקועים בעבודה, וממילא, טרודים פחות בענייני העולם הזה, ועל כך יש לשבחם ולגבותם כלכלית על ידי כלל הציבור[41].

ככלל נראה איפוא כי הנצרות הקתולית על כל גווניה ראתה את פערי המעמדות כמציאת טבעית שלא ניתן לשנותה בעולם הזה , כאשר בין התפיסות השונות התקיימה מחלוקת עד כמה ניתן ורצוי להקל על העוני הנובע מפערים אלו. מחד, היו וישנם בנצרות הקתולית יסודות עמוקים הרואים בשלילה את תהליך צבירת הנכסים והתעצמות העושר, ממעטים בכוחה של זכות הקניין ומדגישים, בשל כך, את החובה לתת סיוע וחסד לנזקקים, ואף את רעיון השיתופיות. תפיסה זו הביאה לכך שתכופות, ראתה הכנסייה את עצמה כמזוהה עם החלשים והעניים חסרי הרכוש, ועמדה לימינם[42]. מאידך, התעצמותה החומרית של הכנסייה והמחלוקות בין הממסד הכנסייתי לזרמים הרדיקליים שביקשו לשוב אל יסודות הנצרות, הביאו גם לאווירה עוינת כלפי השכבות החלשות ולדה לגטימציה לכל תפיסה שביקשה לצמצם את זכות הקניין, להגביל את הכלכלה החופשית, ולחייב סיוע ממוסד לנזקקים מעבר לפילנתרופיה לשמה.

עם עלייתו של השיח בנושא הצדק החברתי אל קדמת הבמה הציבורית במהלך המאה התשע עשרה, נטתה הכנסייה בתחילה לתמוך בממסד הבורגני והקפיטליסטי. תמיכה זו התבססה, כאמור, הן על תפיסות שראו בעוני מידה מגונה שהלוקים בה הביאו אותה על עצמם, והן על התפיסה ההופכית, הרואה בחיוב את העוני ומבטיחה לסובלים בעולם הזה מלכות שמים. התוצאה הייתה היינו הך בשני המקרים: הצדקת המצב הקיים וראייתו כמציאות המעוצבת בידי האל, תוך עידוד הפילנתרופיה כפתרון המצמצם במידת מה את הבעיות.

התמיכה בקפיטליזם הייתה גם תולדת השמרנות הטבעית של הכנסייה והתנגדותה המובנית לכל השינויים שחוללו התנועות המודרניות מאז המאה השמונה עשרה, ובראשן, המורשת האנטי-קלריקאלית של המהפכה הצרפתית. חששה של הכנסייה מפני התנועות שקראו לשינוי חברתי, התעצם מאוד עם עלייתו של הקומוניזם מבית מדרשו של מרקס. קומוניזם זה, שהיה מטריאליסטי ואתיאיסטי מעצם הגדרתו ולא נרתע מלהתייחס אל הדת כאל אופיום להמונים, עורר בכנסייה שתי תגובות מנוגדות.

מחד, היו אפיפיורים והוגים שהכריזו מלחמת קודש על המרקסיזם ופסלו מכול וכול את עיקרי תורתו. אפיפיורים אלו טענו, כי אין שום הבדל בין הגוונים השונים של תנועות השמאל החברתי, והכתירו את כל הדוגלים בקומוניזם ובסוציאליזם, כחברים בתנועות כפירה. כך, הגדיר כבר בשנת 1878 האפיפיור ליאו השלושה עשר את הסוציאליזם כ"תנועה המנוגדת לכל סדרי עולם, העלולה להחריב את כל החברה האנושית", ואילו פיוס האחד עשר טען בשנת 1931, כי "אין

[41] ראה דבריו של תומס מאקווינס על העבודה כביטוי לגשמיות האדם ולהיבטים ה"בשריים" שבאישיותו, ועל ראיית החטא הקדמון כסיבה להופעת הרכוש הפרטי – אצל וובר, 1984: 36. במהלך ימי הביניים, גברה התפיסה הרואה בעבודה קללה, על זו הרואה בה ישועה. לדיון נרחב בנושא, ראה שטדלר, 1996: 48-74. על התנערותה של הנצרות בימי הביניים מרעיון "העבודה לשם רווח", ראה היילרברונר, 2012: 26-32.

[42] על רעיונות סמי-קומוניסטים בעולם הנוצרי בימי הביניים, ראה בראהן, 2009: 26-27.

שום אפשרות להיות קתולי וסוציאליסט בעת ובעונה אחת."[43] תגובה זו תאמה את מודל ההתנגדות למודרנה נוסח ברגר, כאשר למעשה, הכחישה הכנסייה את קיומן של הבעיות החברתיות שהולידה התנועה המודרנית, והעדיפה להתעלם מהן – "**להסתגר**", במונחי ליבמן, ולפעול למען המשך השמרנות הכלכלית והחברתית בחברה.

תגובה מסוג אחר הייתה התגובה **האפולוגטית או ההסתגלותית**, במינוחים של ליבמן. חסידי תגובה זו שללו כמובן את ההיבטים האתיאיסטים שבסוציאליזם, אולם טענו כי הבשורות החברתיות שהוא נושא עמו, כולן או חלקן, מבוססות למעשה על המורשת הנוצרית. בשל כך, טענו הוגים אלו כי אין סתירה בין מחויבות לצדק חברתי נוסח הסוציאליזם ובין הנצרות. נהפוך הוא – הכנסייה חייבת לתמוך בסוציאליזם, בשל העובדה שהיא אינה יכולה לעמוד מנגד אל מול העוולות שנוצרו באירופה על רקע המהפכה התעשייתית. מה עוד, שרבים מקרב הסובלים, בני המעמדות הנמוכים, היו קתולים אדוקים[44]. חסידי תגובה זו לא ראו בהיבט החברתי-פוליטי של התנועות הסוציאליסטיות המודרניות סוג של איום ובעיה, ופעלו ליצור תיאום בין המקורות הנוצריים לתפיסות הסוציאליסטיות, תוך ניסיון להתאים את המקורות הנוצריים לרוח הזמן.

מציאות זו – מחד, של התנגדות גורפת לסוציאליזם ולקומוניזם ושל חשדנות כלפי כל המקורבים אליהם אידיאולוגית, ומאידך, של גילוי אהדה לרעיונות התיקון החברתי וטענה כי מקורם של הטובים שבהם הוא בנצרות – תאפיין את תגובתה של הכנסייה הקתולית לתנועות לשינוי חברתי עד סוף המאה העשרים. תפיסה אמביוולנטית זו נוסחה לראשונה בצורה ברורה בשנת 1891 במסגרת איגרת רועים מיוחדת שכתב האפיפיור פיוס השלושה עשר במגמה להתמודד עם שאלת "הרכוש והעבודה".

באיגרת זו, הידועה כ-Rerum Novar, טען האפיפיור ששאלת העבודה והרכוש היא השאלה החשובה ביותר בדורנו, וחובתה של הכנסייה לדון בנושא ולעמוד לימין הנדכאים. האיגרת קראה לפעילות ולמחאה למען חקיקת חוקי עבודה הוגנים, והטילה על המדינה את החובה לדאוג למינימום של קיום לאזרחים. מאידך, עמד האפיפיור בכל תוקף על חשיבות הקניין הפרטי והסחר החופשי, ושלל מכול וכול את הסוציאליזם. כך קבע האפיפיור, "כי מנהגם של כל הדורות קידש את עקרון הבעלות הפרטית, באשר הוא תואם במובהק את טבע האדם, ובאשר הוא מסייע לשקט ולשלווה בקיומו של האדם." במסגרת האיגרת, תמך האפיפיור גם ברעיון הקורפורטיבי, ולפיו יקומו מוסדות אובייקטיביים שימונו על ידי המדינה וינווטו את סוגיית יחסי העבודה לתועלת כלל הציבור[45]. האפיפיור סיים את האיגרת בקריאה למאמינים להמשיך ולהעניק צדקה באופן וולונטרי כדי להשלים את המינימום אותו צריכה המדינה להעניק לנזקקים[46].

האיגרת של שנת 1891 כוננה למעשה את תפיסתו החברתית של הזרם המרכזי בכנסייה הקתולית. זרם זה, שכונה 'החשיבה החברתית הקתולית' (Catholic Social Teaching), דגל בסוציאליזם מתון, תוך רתיעה מכל גילוי של רדיקליות, אך תוך אימוץ המחויבות לשכבות החלשות כחלק מהמורשת הנוצרית. בעקבות האיגרת, ובעקבות קריאתו האישית של האפיפיור

---

[43] ראה בהרחבה: Molony & Thompson, 2006: 142-143.

[44] על נקודות ההשקה האפשריות בין החזון הסוציאליסטי לבין הדת הנוצרית בתחומים כמו החזון העתידי, התפיסה הקולקטיבית והמחויבות לצדק חברתי, ראה: Eisenstadt, 1975: 7-8.

[45] לימים, פותחה גישה זו בידי אנשי הפשיזם האיטלקי שכוננו את שיטת הקורפורציות. במסגרת השיטה, היו משרדים ממשלתיים שונים אמונים על נושא יחסי העבודה, וכפו הסדרים שונים על המעסיקים ועל הפועלים לתועלת המדינה. ראה בראהן, 2012: 189-191.

[46] לניתוח האיגרת, ראה: De Vries, 1998: 197, Misher, 1991: 148, אהרן, 1998: 15.

לפעילות פוליטית ברוח האיגרת, התפתחו תפיסות נוצריות שקראו לסולידריות חברתית תוך התנגדות לקומוניזם ולסוציאליזם הרדיקלי. תפיסות אלו עמדו בבסיס המפלגות הנוצריות דמוקרטיות השונות שפעלו באירופה מאז תחילת המאה העשרים (Forrester, 2006: 515).

בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, המשיכו הוגים קתוליים רבים להתייחס לתנועות הסוציאליסטיות באופן אמביוולנטי. מחד, המודעות לזכויות העובדים ולצמצום פערים הלכה וגברה, וגם גופים נוצריים נקראו להתמודד עם דרישות אלו. אך מאידך, המהפכה הבולשביקית והמערכה חסרת הפשרות בה פתחו הסובייטים נגד פעילותן של הנצרות הממוסדות, הביאו לעוינות עצומה בקרב המאמינים והממסד הקתולי כלפי הקומוניזם, הסוציאליזם וגילוייהם[47].

על רקע מציאות סותרת זו, המשיך להתחזק מעמדן של מפלגות נוצריות דמוקרטיות ושל תנועות של "כנסיות עובדים", שקראו לתיקונים חברתיים מדורגים ומוסכמים, תוך התנגדות נחרצת לפעילות רדיקלית. תפיסה זו התחזקה בשנת 1931, כאשר פרסם האפיפיור פיוס האחד עשר את האיגרת "בשנת הארבעים" (Quadragesimo Anno), במלאת ארבעים שנה לאיגרת של לואי השלושה עשר.

באיגרת זו שפורסמה בעיצומו של המשבר הכלכלי העולמי, חזר האפיפיור על שני עקרונות היסוד – התנגדות נחרצת לסוציאליזם ולקומוניזם, שהוגדרו על ידו כתנועות כפירה, ומאידך, קריאה לפעילות וחקיקה למען החלשים ולביצור זכויות העובדים[48]. כך אם כן, נקטה הנצרות הקתולית לאורך כל התקופה שקדמה למלחמת העולם השנייה, מדיניות שנעה בין תמיכה בשמרנות הימנית שדגלה במדיניות השוק החופשי, לבין רגישות הולכת וגוברת למציאות החברתית הבעייתית, ובהתאם, תמיכה והכלה של רעיונות שהגיעו מבית מדרשו של השמאל החברתי.

בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה על רקע ההגמוניה של מדינת הרווחה, שידוד המערכות הכנסייתי במסגרת "ותיקן 2", והיווצרות תנועת "תיאולגית השחרור" בדרום אמריקה מחד, והלחימה בקומוניזם האתיאסטי מאידך, עברה הכנסיה תמורות מעניינות ביחסה לשאלת הצדק החברתי, אולם תקופה זו חורגת מתחומיו של מחקר זה.

ב.3. 2. הנצרות הפרוטסטנטית

התפיסה הפרוטסטנטית בנושא הצדק החברתי הינה קשה להגדרה אף יותר מזו של הקתולית בשל העובדה שהפרוטסטנטיות מעצם טיבה אינה יחידה דתית אחת הסרה למשמעתו של הממסד, והיא חסרה אפילו נוהל מסודר של קביעת הלכה. מציאות זו אינה מאפשרת להציג תפיסה ברורה וכוללת של הפרוטסטנטיות כמעט בשום נושא. בשל כך, גם בנושאים הכלכליים-חברתיים, ניתן למצוא בקרב הפרוטסטנטים מנעד רחב של דעות, מחסידים נלהבים של הקפיטליזם ועד קומוניסטים רדיקליים, המשתיתים את אמונתם על יסודות הרפורמציה. עם זאת, בכפוף להסתייגות הנ"ל, דומה שניתן להדגיש מספר עקרונות המשותפים לרוב הזרמים הפרוטסטנטיים שהשפיעו על השקפתם בנושא.

---

[47] על הפעילות הברוטלית של הקומוניזם ברוסיה נגד הכנסייה ומוסדותיה, ראה סמית, 2008: 173-174.

[48] על התפיסות הקתוליות ביחס לנושא החברתי בין שתי מלחמות עולם, ראה Molony & Thompson, 2006. יש הטוענים כי ההתנגדות הטוטלית של הוותיקן לקומוניזם עמדה מאחורי תמיכתם של פיוס האחד עשר ויורשו, פיוס השנים עשר, באיטליה הפשיסטית ובגרמניה הנאצית. ראה Phayer, 2000: 54-57.

העיקרון הראשון הוא שאלת היחס לחיי המעשה. בעוד שבקתוליות קיימת הפרדה ברורה בין הקודש והחול, וראשיה ראו בדרך כלל בעבודה הכרח מגונה, הדגישו לותר וממשיכיו את הצורך בראיית החיים על כל היבטיהם כמכלול אחד של קדושה, הביאו לקידושם של ערכים כדוגמת חריצות ועבודה. מציאות זו העניקה גושפנקא לפעילות כלכלית נמרצת, ובהמשך, גם ללגיטימציה מלאה לצבירת רכוש ועושר, וממילא, גם לקדושת הקניין הפרטי[49].

עיקרון שני המשפיע על היחס לעוני ולעושר, הנו רעיון "הגזרה הקדומה" (פרדסטינציה – Predestination), שהנו בעל משקל משמעותי במחשבה הפרוטסטנטית. על פי תפיסה זו, שהגיעה לשיא התפתחותה בידי קלוין ותלמידיו, משקפת המציאות את רצון האל, המעניק עושר והצלחה לנבחריו, וחיי סבל לאלו שאינם ראויים בעיניו. תפיסה זו טענה כי העניים הם האשמים הבלעדיים במצבם, ועֶזרה להם, בוודאי כזו הממוסדת על ידי החברה, מנוגדת לרצון הא-ל[50]. מובן שעל רקע תפיסה זו, אין שום צורך ושום היתר לצמצם את פערי המעמדות ולבצע שינויים יזומים במצב החברתי-כלכלי.

השילוב בין התפיסה המקדשת את כל היבטי החיים ובין סוגיית הגזרה הקדומה, עמד בבסיס חיבורו הידוע של מקס וובר: "האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם". בחיבור זה, שמאז צאתו לאור בראשית המאה העשרים, אינו מפסיק לעורר דיונים סוערים על תקפותו בקרב סוציולוגים בכל רחבי העולם, טען וובר כי עקרונות היסוד הפרוטסטנטים שצוינו לעיל, עמדו בבסיס התפיסה הקפיטליסטית של המדינות הפרוטסטנטיות במהלך העת החדשה. לדבריו, עודדה תפיסת הגזרה הקדומה את המאמינים בה להוכיח לעצמם ולזולתם כי הם הנבחרים בידי הא-ל[51]. ההוכחה הטובה ביותר לבחירה זו הנה כמובן ההצלחה החומרית, זאת תוך התייחסות אפאתית משהו לחסרי הרכוש, שמצבם מעיד עליהם כי הם מקוללים בידי הא-ל ושלכל היותר יש לסייע להם בצורה פילנתרופית. תפיסה זו, יחד עם ראיית העבודה כיצירה דתית, הביאה לחריצות, ליעילות, לתכנון, וממילא גם להצלחה כלכלית משמעותית. בנוסף לכך, טען וובר, כי הדרישה הפרוטסטנטית להקדיש את כל החיים לאל בכל רגע נתון, הביאה את מאמיניה לצניעות בהליכותיהם, וכך נוצר שילוב של רווח כלכלי ללא בזבוז מיותר, שילוב שבגינו הלך הקפיטליזם והתעצם (וובר, 1984)[52].

מנגד, ראוי לציין, כי גם אם התפיסה הנ"ל הייתה הדומיננטית במחשבה הפרוטסטנטית הרי לא כל החברות הפרוטסטנטיות, ובודאי לא כל מנהיגיהן התיאולוגיים, תמכו בתפיסות שתוארו לעיל בנושאים הכלכליים-חברתיים. רבים, ובראשם תלמידיו של יעקב ארמיניוס (Jacobus Arminius), הסתייגו מתפיסת הגזרה הקדומה, בטענה שהיא מונעת מהאדם להגיע למציאות של תיקון תשובה וגאולה (Bangs, 1971), וממילא, לא הסכימו לקבל את ההסתכלות על

---

[49] על המחלוקת בין הפרוטסטנטים לקתולים בנושא העבודה, ראה שטדלר, 1996: 31-32.

[50] על התבטאויותיהם הנחרצות של בכירים בכנסייה האוונגליסטית הבריטית בזכות הכלכלה החופשית וכנגד עזרה ממוסדת לעניים, ראה Forrester, 2006: 515.

[51] תומכיה של גישה זו האמינו ברובם בגישת "שתי הממלכות" של לותר וקלוין ולפיה יש לאסור על מעורבות של הדת בחיי המדינה וממילא אין לפעול באמצים פוליטיים לשינוי המצב החברתי ממניעים דתיים

[52] על הרקע לכתיבת ספרו של וובר, ראה פרגוסון, תשע"ג: 270-274. התזה של וובר הותקפה, כאמור, כמעט מרגע פרסומה. המרקסיסטים טענו כי לא ייתכן שהתפיסה הרוחנית תקבע את המציאות הכלכלית. היסטוריונים שונים טענו כי הצגת העובדות בתזה אינה מדויקת, וחוקרי תרבויות משווים, שבדקו את תקפותה של התזה כמעט בכל חברה ותרבות בעולם, ממשיכים עד היום לאושש או להפריך אותה. לסקירה של הביקורות על וובר, ראה באחרית הדבר של שמואל איזנשטדט לתרגום לעברית של האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, ראה וובר, 1984: 91-128. ראה גם Marshall, 1983, צוקרמן, 1985, רוטנברג, 1994: 26-32, Hoffman, 2006: 81-85, Becker & Woessmann, 2009. סילבר,תשנ"ה, לוין,תשל"ח: 237-240

העניים כחוטאים, וטענו בזכות החמלה והסיוע לנזקקים. אחרים שהשתייכו בעיקר לכיתות הפורשות מהרוב הפרוטסטנטי, אף משכו לכיוונים רדיקליים יותר, וקראו על סמך הבנתם את כתבי הקודש, למציאות של קידוש העוני ושל שוויון כלכלי מלא[53].

על רקע מורשת זאת ואל מול תהליך המודרניזציה והחילון שפקד אולי יותר מכל אזור אחר בעולם את הארצות הפרוטסטנטיות במאה התשע עשרה, התגבשו בכנסייה הפרוטסטנטית שני מחנות, שבמידה רבה קיימים עד היום: המחנה הליברלי והמחנה האוונגליסטי שמרני[54]:

א. המחנה הפרוטסטנטי הליברלי – מחנה זה התגבש בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה, ומהווה דוגמה מובהקת למודל "**ההסתגלות**" של ליבמן שתואר לעיל. אנשי מחנה זה, שהשתייכו ברובם למעמד הגבוה והמשכיל במערב אירופה וארצות הברית, הפנימו את מרבית רעיונותיהם של תנועת ההשכלה ושל ממשיכיה, ומזוהים עד היום במידה רבה עם עמדות השמאל הליברלי. (אריאל, 1992, Hadely, 2006).

תומכיו של מחנה זה הזדהו יותר ויותר עם כוחות "הנאורות" באירופה ובצפון אמריקה, ופעלו לקידום האינטרסים של השכבות החלשות. הוגים אירופאים שונים מאנשי זרם זה, התארגנו במהלך המאה התשע עשרה, במסגרת התנועה העולמית הסוציאליסטית הנוצרית, שאנשיה קראו לכנסייה לתמוך במאבקי העובדים וברעיונות הסוציאליסטיים תוך התנגדות לאתיאיזם הכרוך בהם[55].

תפיסה זו באה לידי ביטוי בעיקר עם הקמתה של תנועת "הבשורה החברתית" (Social Gospel) בארצות הברית בראשותו של וולטר ראושנבוש (Walter Rauschenbusch), ומאוחר יותר בהנהגתם של קרל ברת' הגרמני (Karl Barth) וריינהולד ניבור האמריקאי (Reinhold Niebuhr).[56] אנשי תנועה זו היו ממובילי המאבק הפרוגרסיבי נגד הקפיטליזם הבלתי מרוסן (הטרסטים), ששלט בארצות הברית בסוף המאה התשע עשרה, ומאוחר יותר, היו מהתומכים הנלהבים ביותר במדיניות הניו דיל של הנשיא פרנקלין דלאנו רוזוולט.

אם נסכם את התפיסה המקובלת על המחנה הליברלי, נראה שלמרות העובדה שברובו נמנה חבריו של מחנה זה עם השכבות האמידות בחברה, נטו המשתייכים אליו לתמוך בדרך כלל בשמאל החברתי המתון. תפיסה מתונה זו הלמה את השקפותיהם של החלקים הליברליים בחברה, שאליהם ניסה זרם זה להתקרב במסגרת תפיסת ההסתגלות וקבלת המודרנה בה נקטו

---

[53] במהלך המאות השש עשרה והשבע עשרה, התפתחו בקרב המאמינים הפרוטסטנטים מאות רבות של כיתות ותת-כיתות שהשתייכו בדרך כלל לאנאבפטיסטים (Anabaptism), ופעלו כקומונות ברחבי אירופה ובצפון אמריקה, וכונו מאוחר יותר בכינוי: מבשרי הסוציאליזם האוטופי. המשתייכים לזרמים אלו טענו כי התנ"ך והברית החדשה מחייבים שיתופיות מלאה ברכוש, ואחדים מהם, כמו ההוטרים (Hutrian Brethren), אף טענו, כי יש להימנע בכל מחיר מעיסוק במסחר, בשל העושק המובנה הכרוך בעיסוק בו (כץ, 2007: 17-26, Hofer, 2004).

[54] יש לציין כי בשל אופייה של התנועה הפרוטסטנטית, כל אחד ממחנות אלו מחולק לגוונים ולקבוצות רבות שלא כאן המקום לעמוד על ההבדלים ביניהם. מחנה נוסף שלא מצאתי לנכון להתייחס אליו במסגרת דיון זה, הוא מחנה הכנסיות הפורשות. מחנה זה כולל את כל הקבוצות האנבפטיסטיות לגוניהן, שהתמודדו עם המודרנה בעיקר באמצעות פרישה מן העולם. חלקן, כמו האיימיש (Amish), התנתקו לחלוטין ממאפייניו של העולם המודרני, ואחרות ניסו ליצור לעצמן דרך אוטונומית תוך טיפוח כתבי הקודש ואמונות ייחודיות משל עצמן. לענייננו, קבוצות אלו אינן עוסקות בדרך כלל בעניינים מדיניים, ופועלות לטיפוח אוטופיה פנימית ברוח אמונתן. קבוצות אלו אמנם נוטות לחיים קומונליים ולהשקפות סוציאליסטיות, אולם בשל חוסר רצונן להשפיע על כלל החברה, בחרתי שלא להתייחס אליהן. להרחבה על קבוצות אלו, ראה עובד, 2001, כץ-ג'והן, 2007, נויברגר, 2010.

[55] על תנועות אלו, ראה David, 2006: 150-162, דורון, 1973: 125-126. לניתוח מעניין של התנועה המתודיסטית (Methodism) באנגליה של ימי המהפכה התעשייתית במאה תשע עשרה ושל זיקתה למאבק החברתי של הפועלים, ראה Thompson, 1966.

[56] על תנועת הבשורה החברתית ראה Curtis, 1991, אריאל, 1995: 410, על ראהשנבוש ראה Minus, 1988. על ניבור ותפיסתו הכלכלית-חברתית, ראה ניבור, תשס"ד, Clark, 2009., על קרל ברת' ראה Forrester, 2006

אנשיו. חשוב לציין כי במסגרת קבלת המודרנה, תמכו אנשי זרם זה בעמדות ליברליות גם בנושאי דת וזכויות אדם, כאשר נוצרה למעשה קוהרנטיות מלאה בקרב אנשי מחנה זה, בין התמיכה בעמדות ליברליות בנושאי דת וזכויות אדם לבין נטייה שמאלה מבחינה חברתית.

ב. **המחנה האוונגליסטי השמרני** – בניגוד למחנה הליברלי, מתנגדים אנשי זרם זה בתוקף לרעיונות המודרנה, ורואים חשיבות רבה בהיצמדות לערכי המסורת הנוצרית, גם אם הם אינם עומדים במבחן הרציונליות המודרנית. בקרב מחנה זה, בולטת המחויבות להכנת העולם לבואו של ישו באמצעות השלטת רעיונות הנצרות בעולם (מודל "**מסע הצלב" וההרחבה והשתלטות** של ברגר), תוך התבססות על מקורות הנצרות הראשוניים (פונדמנטליזם)[57].

התייחסותם של בני המחנה האוונגליסטי לנושא הכלכלי חברתי הייתה שונה מזו של עמיתיהם הליברלים, ובדרך כלל נטו חבריו של מחנה זה לתמוך בעמדות הימין הכלכלי ומצדדי השוק החופשי ומאוחר יותר בשלהי המאה העשרים ביססו תיאולוגיה שיטתית המצדיקה את התפיסה הליברטינית מבחינה דתית[58].

במחקר מקובל כי נטייתם של האוונגליסטים לתמוך בימין הכלכלי נבעה משתי התפתחויות שחלו בראשית המאה העשרים:

א. עם התרחבות הפער בין הגישה הליברלית לשמרנית, נוצרה באופן טבעי בקרב האוונגליסטים רתיעה מזיהוּם של ערכים שנתפסו כ"מתקדמים" על ידי הציבור החילוני או על ידי הזרמים הדתיים הליברליים. ערכים אלו, שביניהם הייתה המחויבות לשינוי חברתי, הפכו בשל כך לבעייתיים בעיני השמרנים, גם אם קודם לפילוג עם הליברלים הם היו מקובלים גם על המחנה השמרני (אריאל, 1991).

ב. ריאקציה למהפכה הקומוניסטית – נראה כי המהפכה ברוסיה והפאניקה שהיא עוררה בארצות הברית, הידועה בשם "הסכנה האדמה" (Red Scare), הביאו לרתיעתם המוחלטת של השמרנים מכל זיהוי עם מאבק חברתי כלשהו. המהפכה והמדיניות האכזרית של השלטון הבולשביקי כלפי הנצרות הביאו לתפיסת הבולשביזם כמעשה שטן, וכל הזדהות אתו או עם תומכיו המתונים יותר מקרב הסוציאליסטים, נתפסה כמעשה כפירה (Ribuffo, 1983, אריאל, 1995).

ב.4. סיכום

השאלה הגדולה היא, כמובן, מה משקל המשתנים השונים בקביעת התפיסה הכלכלית-חברתית של כל אחד מהזרמים הדתיים. מעיון בהגות של הקבוצות הדתיות אותן סקרנו לעיל, נראה כי ניתן להגיע למסקנות הבאות:

א. **המורשת הדתית הקדומה לא מהווה שיקול משמעותי בתפיסה הכלכלית-חברתית בזמן המודרני.** כך, אנו מוצאים אהדה לרעיונות סוציאליסטיים גם בקרב הקתולים, הרואים בעוני

---

[57] על האוונגליסטים, ראה אריאל, 1991, 1992, 1995; Martin, 1996.

[58] בשלהי המאה הי"ט היו כמה זרמים אוונגליסטים שהזדהו עם רעיונות פרוגרסיביים אולם משקלם הלך ופחת, ראה גודמן-פישר, 2004: 383.חשוב להדגיש כי בשונה מהשגשוג שפקד את האוונגליסטים בשלהי המאה העשרים, הרי במהלך רוב התקופה הנדונה בעבודה זאת, תפקדו האוונגליסטים כקבוצת שוליים מתגוננת שהקדישה את רוב מרצה למאבק כנגד המתירנות והחילון שפשו ברחבי העולם הפרוטסטנטי. עיסוקם בנושא זה לא הותיר להם זמן רב מדי לעיסוק בנושא הכלכלי חברתי, ולמרות תמיכתם בימין הכלכלי הנושא לא היה בראש מעיינהם. מציאות זו השתנתה בשלהי המאה העשרים כאשר האוונגליסטים עמדו במידה רבה בראש החץ של הליברטיניים בארצות הברית.

מציאות הראויה לתיקון, וגם בקרב הפרוטסטנטים הליברלים, האמונים על המורשת הקפיטליסטית.

ב. המצב הכלכלי חברתי של האוכלוסיות שבקרבם פועלים ההוגים הדתיים לא מהווה משקל משמעותי בקביעת תפיסתם בנושא הכלכלי. כך אנו מוצאים הוגים בעלי נטיה סוציאליסטית או קפיטליסטית הן בדרום אירופה הקתולית המתאפיינת במציאות כלכלית קשה יחסית והן במערב אירופה או צפון אמריקה המשגשגות.

ג. **היחס העקרוני למודרנה משפיע על התפיסה הכלכלית-חברתית.** אכן, הגישה הרווחת בקרב זרמים דתיים שונים, משפיעה על קבלה או על דחייה של התפיסות הכלכליות המזוהות עם המודרנה. כך, המחנות הליברליים יותר, הן בקרב הקתולים אחרי מלחמת העולם השנייה, הן בקרב המחנה הפרוטסטנטי הליברלי, נטו באופן עקרוני להכיל (בעיקר באמצעות טכניקת ההסתגלות) את הרעיונות המודרניים שזוהו בדרך כלל עם הסוציאליזם. לעומתם, קבוצות שנטו להסתגרות (כמו הכנסייה הקתולית בראשית המאה העשרים), נטו במידה מסוימת להזדהות עם התפיסות השמרניות הימניות. במקביל, קבוצות שנטו להרחבה והשתלטות (כמו האוונגליסטים), התנגדו בדרך כלל לסוציאליזם, וטענו בדרך כלל בעד רעיונות הימין.

ד. **למידת העימות עם הסוציאליזם על רקע דתי ישנה השפעה משמעותית .** נראה כי, יותר מכל גורם אחר, השפיעה מידת העוינות בין הסוציאליסטים והקומוניסטים לבין הממסד הדתי, על יחסו של האחרון לנושאים החברתיים. במקומות בהם תפס העימות בין אנשי השמאל לנאמני המסורת מקום משמעותי (כמו בקרב הקתולים לפני מלחמת העולם השנייה או האוונגליסטים שחרדו מפני "הסכנה האדומה"), נמצאה בקרב אנשי הדת נטייה ברורה לימין. עם זאת באזורים בהם היה קיים אמנם עימות בין הדת לסוציאליזם אך הוא לא היה חריף במיוחד (כמו באזורים הקתולים באירופה שאחרי מלחמת העולם השנייה או האזורים הפרוטסטנטים הליברלים) התנגדו רבים ממנהיגי הזרמים הנוצריים לסוציאליזם ולעמדותיו האתיאיסטיות, אך לא ראו בו מוקצה מחמת מיאוס, ונטו לאמץ חלק נכבד מרעיונותיו.

להלן, אנסה לבדוק האם התגובה היהודית אורתודוכסית לנושא החברתי דומה במאפייניה למאפיינים שצוינו לעיל, ואשוב ואדון בהשוואה הבין-דתית במסגרת הסיכום.

פרק ג: המורשת היהודית בשאלת הצדק החברתי – בין מצוות הצדקה לזכות הקניין .

שאלת התייחסותה של ההנהגה היהודית האורתודוכסית לסוגיית הצדק החברתי במאה העשרים, מחייבת הכרות עם המסורת היהודית בתחום זה. המסורת בנושא כפי שהיא באה לכדי ביטוי הן במישור הנורמטיבי, קרי בספרות הקנונית היהודית, והן במישור האמפירי כלומר בהסדרים המקובלים בפועל בקהילות ישראל.

כפי שנראה לקמן, מסורת זו הינה מורכבת וניתנת במידה רבה לפרשנות משני הכיוונים, הן זה הסוציאליסטי או יותר מדויק הסוציאל דמוקרטי, המחייב משק מפוקח ומחויבות חברתית משמעותית כלפי השכבות החלשות, והן הקפיטליסטי הדוגל בכלכלה חופשית והמתמודד עם מצוקות החברה באמצעים פילנתרופיים רצוניים. להלן נציג את המקורות המרכזיים הרלוונטיים לשתי הגישות, מקורות שבמקביל להשפעתם של גורמים נוספים, יעמדו בבסיס העמדות השונות שביטאו המנהיגים האורתודוכסיים במאה העשרים ביחס לשאלת הצדק החברתי[59].

ג.1.מסורות ההולמות את הגישה הקפיטליסטית

ג.1. 1. היחס לעבודה- המקורות היהודיים המסורתיים רואים בחיוב רב את עבודת הכפיים ואת יכולתו ומחויבותו של האדם להתפרנס מיגיע כפיו, ודברי שבח לעבודה מופיעים פעמים רבות בתנ"ך, במשנה ובתלמוד. על בסיס יחס חיובי זה לעבודה, הן כמפרנסת את האדם בכבוד והן כמסייעת ליישוב העולם, מסתייגים חז"ל פעמים רבות מ"עוני מרצון", ויוצאים בחריפות כנגד אלו הנמנעים מעבודה, ובשל כך, הם מתפרנסים מהצדקה שאינם זקוקים לה[60].

ג. 1. 2. היחס לעוני ולעושר- במסורת היהודית קיימת בדרך כלל לגיטימיות מלאה לצבירת רכוש ולהוספת נכסים, בתנאי שהדבר נעשה בדרכי יושר. זאת בניגוד לאתוס הקתולי, הרואה את אידיאל הקדושה דווקא אצל העניים (אורבך, תשנ"ח: 114). כך, טוען מארק כהן במחקרו על העוני בקהילות היהודיות בימי הביניים, כי: "נראה כי הרעיון העקבי ביותר במקורות הרבניים הוא שהעוני נחשב תמיד לפורענות, לעולם לא קדוש או מרומם. קשה למצוא רמז כלשהו למעלתו של העוני בהגות היהודית" (אצל אליסון-גרברג, תשע"א: 40).

על רקע תפיסה זו, לא עודדו המקורות היהודיים ויתור מוחלט מרצון על הרכוש, כנהוג בנזירות הנוצרית. במסגרת תקנות אושא, אסרה הסנהדרין על הוצאה של יותר מעשרים אחוז מרכוש האדם לצורכי צדקה (תלמוד בבלי כתובות, נ, ע"א), והגמרא אף טוענת כי "עני חשוב כמת"

---

[59] לסיכום המקורות המרכזיים בנושא זה, ראה בין השאר: אחיטוב, תשנ"א, ויגודה, 2004, זולדן, תשס"ז: 361-437, פורת ושטרן, 2009, אריאל, תשס"ט, תש"ע: 298-312, הלינגר, תש"ע (2), הגר-לאו, 2010, Pleins, 2001, Levin, 2010, אישון, תשע"א.

[60] על היחס החיובי לעבודה בתנ"ך, במשנה ובתלמוד, ראה אסף, תשמ"ה: 33-66, פריש, 1999, הגר-לאו, תשע"ג: 4-148. תפיסה זו באה לידי ביטוי, בין השאר, בדברי רבי חייא על: "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים" (בבלי ברכות ח), ראה גם המשנה בפאה ח, ט. במקביל, דורשת הגמרא מהאדם להוריד את רמת חייו למינימום ולהימנע מקבלת סיוע מאחרים – "עשה שבתך חול ואל תזדקק לבריות" (בבלי, פסחים, קיב).. על מחויבות האדם להגיע לעצמאות כלכלית ראה את דבריו החריפים של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מתנות עניים, י,ח.

(בבלי נדרים, ס, ע"ב)[61]. יתרה מכך, המסורת היהודית ראתה בחיוב רב עושר והצלחה חומרית. אבות האומה ונביאיה תוארו כעשירים מופלגים (בראשית כד, א, בראשית כו, יד, בראשית ל, מג, בבלי נדרים, ל, ע"א), ואף אחת מהתכונות הנדרשות להשראת שכינה, היא העושר (תלמוד בבלי שבת, צב, ע"א).

ג.3.1. חשיבות השמירה על הקניין - התורה שבכתב והתורה שבעל פה מקדישות מקום נרחב לחובת הזהירות בשמירה על קניינו של אדם, ומדגישות את החשיבות בשמירה אף על רכוש מועט. התורה אוסרת כל סוג של גזל או גנבה, ישירים או עקיפים, מחייבת להשיב רכוש שאבד, ואף אוסרת, במסגרת עשרת הדברות, על מחשבה הכרוכה ברצון האדם ליטול את רכוש חברו[62]. התורה אף אוסרת על מתן עדיפות לעניים במקרים של התדיינות משפטית בינם לבין בעלי ממון, וזאת למרות הנטייה הטבעית להעניק סוג של "העדפה מתקנת" לחסרי היכולת במקרים אלו[63].
התורה שבעל פה דנה באריכות, בעיקר במסכתות סדר "נזיקין", בסוגי הקניין השונים, בתחולתו ובהיקפיו המדויקים של הקניין ובאיסור לפגוע בקניין האדם מכל סיבה שהיא. הגמרא אף מתלבטת בשאלת ההיתר לפגוע ברכושו של האדם לצורך הצלת נפשות או בשל אינטרסים לאומיים חיוניים, כמו בעת מלחמה – כל זאת בשל הרצון לשמור על קניינו של האדם כמעט בכל מחיר[64].

ג. 2. מסורות ההולמות את הגישה הסוציאל דמוקרטית[65].

ג. 2. 1. הכבוד לעני: בניגוד לתפיסה הפרוטסטנטית או חלק מהתפיסות הקתוליות , שראתה בהצלחה כלכלית אות להצלחה רוחנית והתייחסה אל העניים כאל חוטאים, הרי ביהדות, לפחות ברמה הנורמטיבית, מעולם לא היוותה ההצלחה הכלכלית יסוד לצדקנותו של אדם, אלא התפרשה כסוג של מחויבות מיוחדת שהוטלה על האדם האמיד, שאל לו לראות בה סיבה לגאווה מיוחדת.
תפיסה זו, הרואה בהצלחה הכלכלית ובצבירת ההון סוג של מחויבות לניצול ההון למטרות צדקה וחסד, השפיעה גם על שאלת היחס לעניים ועל האיסור לבזותם ("היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה" – בבלי נדרים, פא, ע"א). זאת מתוך הבנה שמצבם הכלכלי, בדיוק כמו מצבו של האדם האמיד, אינו אומר דבר על מעלתם האמתית[66].

ג. 2. 2. מניעת עושק - שלושים ושש פעמים מצווה התורה לא לענות את הגר, היתום, והאלמנה – היסודות החלשים בחברה הפטריארכאלית המקראית. התורה, שהייתה מודעת היטב לניצול ולעושק העלולים להיות מנת חלקם של חסרי המגן, חזרה והדגישה פעם אחר פעם את

---

[61] בימי בית שני, היו קיימים בעם ישראל זרמים שקראה לוויתור על הרכוש הפרטי, לחיים שיתופיים ולעוני מרצון במינון כזה או אחר. הבולטים שבזרמים אלו, היו חלק מה"חסידים" בתקופה שלפני פרוץ מרד החשמונאים בסוף המאה השנייה לפני הספירה, ובשלב מאוחר יותר ובאופן שיטתי ונרחב יותר, האיסיים שתפיסתם הכלכלית השפיעה מאוד על הנצרות הקדומה. על החסידים, ראה בן שלום, 2008. על האיסיים, ראה לעיל עמ' 26. קשה לומר שזרמים אלו השפיעו השפעה ניכרת על החברה היהודית במהלך הדורות.
[62] ראה, בין השאר, שמות כ, יב-יג, שמות כג, ג, דברים כב, ב ומקורות רבים נוספים.
[63] "לא תשא פני דל" (ויקרא יט, טו).
[64] ראה תלמוד בבלי, בבא קמא, ס, ע"ב. לסיכום ממצה על החשיבות המיוחסת לשמירת האדם על קניינו בהלכה, ראה ליפשיץ, 2004, ברנדס, תשע"ג (2): 121-141. על תפיסת המשפט העברי, הרואה בפעולת הקניין פעילות שהנה בגדר חוק טבע שכמעט לא ניתן לבטלו, ראה ווזנר, תשס"ח.
[65] או למצער אינם הולמות את הגישה הקפיטליסטית הקלאסית
[66] ראה את הגדרתו של אחיטוב (תשנ"א: 151) לכך "שביהדות, צבירת ההון הנה בעלת ערך אינסטרומנטלי בלבד".

האיסור לענותם. איסור זה גובה באיום, שלפיו הבורא בעצמו, ה"עושה משפט יתום ואלמנה" (דברים י, ח), ייפרע מאלו שינצלו את חולשתם. מסר זה הופיע אין ספור פעמים גם בדברי הנביאים והשפיע על חכמי ההלכה לדורותיהם לעמוד לימינם של בני השכבות החלשות, בשעה שבעלי זרוע ובעלי ממון ביקשו לעושקם שלא בצדק, כגון על ידי הטלת רובו של עול המסים דווקא על העניים או במעשי גזל כאלו או אחרים בחסות החוק[67]. עם זאת, חשוב להדגיש, כי בכל המקרים בהם מדובר על מניעת עושק במקרא ובספרות חז"ל, לא מדובר על סוג כזה או אחר של צדק חלוקתי, אלא על הקפדה על דיני היושר והקניין, כגון מניעת גזל החלשים בידי האמידים, חלוקה שוויונית יותר של הנטל וכדומה

ג. 2. 3. תנאי עבודה- במקורות רבים בתורה, הודגש הצורך לשמור על כבודו, תנאי חייו ופרנסתו של העובד. התורה חידשה את מושג ימי המנוחה, אסרה על הלנת שכר (ויקרא יט, יג), חייבה את הציבור לדאוג לשכר ראוי לעובדי הציבור והמקדש (רמב"ם שקלים ד, ז), ולדעת חלק מהפוסקים, חייבה להעניק פיצויים לעובד במקרה של פיטורים (דברים טו, יב-טו, ספר החינוך מצווה תפז) ולתנאים רבים וחשובים נוספים לטובת העובד[68]. בתורה מופיעה גם התייחסות יחידאית מבחינת הזכויות , בוודאי על רקע ספרות התקופה, לעובדים יהודים ובמידה מסוימת גם כלפי עובדים נוכריים, הממוקמים בתחתית הסולם החברתי: אלו שנמכרו או מכרו את עצמם לעבדים[69]. עם זאת, יש להדגיש כי בתחום יחסי העבודה, נתנה ההלכה משקל רב מאוד לנורמות החברתיות הקיימות ("מנהג המדינה") כקובעות את ההסדרים האופרטיביים ביחסי עובד ומעביד[70]. במקביל, חשוב לציין כי כללי ההגנה על העובד הופיעו במקביל לדרישה מהפועל לעבוד בהגינות ולשמור על מוסר עבודה גבוה מאוד, האוסר על בזבוז זמן, ולו מינימלי, בעת העבודה והמחייב שמירה קפדנית על רכוש המעביד[71].

ג.2. 4. פיקוח על המחירים - בדרך כלל, נטו חז"ל שלא להתערב בפעילות הכלכלית, אולם הם לא נרתעו מלעשות זאת בשעה שחשו כי נוצרה מצוקה כללית הדורשת התערבות. כך, קבעה ההלכה כי הסוחרים אינם רשאים להעלות מחירים על מוצרי היסוד רמב"ם, הלכות מכירה יד, ד), מעל תעריף שיקנה להם לכל היותר עשרים אחוזי רווח, וכמו כן, נקבע כי אין לייצא מארץ ישראל מוצרי יסוד, זאת במגמה להותיר בארץ מלאי מספיק שימנע עליית מחירים[72]. במקביל, דאגו חז"ל

---

[67] ראה ישעיהו נד, יד, ישעיהו א, כז, ירמיהו כב, ב-ג, ירמיהו לד, זכריה ז,י, ובעוד מקורות רבים נוספים. לסקירת המקורות בנושא בספרות החז"לית, ראה לאו, 2010: 7-17. לראיית סיפור יציאת מצרים כבסיס ללחימה כנגד העושק באשר הוא, ראה וולצר, 1993. על משמעותה המקראית של הדרישה למניעת עושק, ראה שרלו, 2010. בעניין הדרכים למניעת עושק בעת תשלום מסים, ראה בזק, תשכ"ד. כמו כן, ראה שציפסקי, 1993: תפ"ו-תקמ"ב. על פולמוס סוער בנושא באיטליה בימי הביניים, ראה זלדס, תשס"ד: 165-168. לתיאור מחויבותם של גדולי ישראל למחות כנגד עושק וגזל, ראה את דבריו של הרב סולובייצ'יק בספרו "איש ההלכה" – סולובייצ'יק, תשמ"ט: 79-80.

[68] "אמר רב: פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום.... דכתיב כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (תלמוד בבלי, בבא מציעא, י). אמירה זו של הגמרא היוותה מקור לדיונים רבים לגבי הלגיטימיות ההלכתית לזכות השביתה במסגרת יחסי העבודה במשק המודרני. ראה ויגודה, 2004: 273.

[69] ראה את דברי ירמיהו בנושא (ירמיהו לד) ואת פעילות נחמיה לשחרור העבדים (נחמיה ח). לסקירת דיני העבד העברי ומשמעותם החברתית, ראה הגר-לאו, 2010, אורבך, תשנ"ח: 179-228, רוקח, 2012., על היחס ההלכתי לעבדים נוכרים, ראה פדרבוש, תשס"ה: 143-185, רביב, תשס"ז.

[70] ראה בבא מציעא, פרק ז, משנה א.

[71] לסיכום דיני העבודה במשפט העברי, ראה ורהפטיג, תשכ"ט, אסף, תשמ"ה: 69-93, Tamari, 1987: 126-159, כהן, תשמ"ח: פרק ח, פריש, 1999: 62-88, פדרבוש, תשס"ה: 184-185, זולדן, תשס"ז: 452-473, כסלו, 2010, ברנדס, תשע"ג, תשע"ג (2): 166-168, Rapp, 2010.

[72] ראה תלמוד בבלי, בבא בתרא, פט, ע"א, רמב"ם משנה תורה, הלכות גנבה ח, כ.

ורבני ישראל במשך הגלות לתקן תקנות שונות שימנעו הוצאות מיותרות הכרוכות בטקסים הכרוכים בקיום המצוות, בשעה שהבחינו שמימושם של טקסים אלו מרושש את הציבור[73].

ג.2. 5. הגבלות על תחרות חופשית- דיונים רבים בספרות ההלכתית הוקדשו לסוגיית "לא תסיג גבול רעך" (דברים יט, יג), שהורחבה בידי חז"ל לאיסור על הסגת גבול לא רק פיזית, אלא גם בתחומי המסחר. חז"ל דנו ארוכות בשאלת האיזון בין הצורך לסייע לציבור באמצעות תחרות חופשית, ובין הרצון שלא למוטט עסקים קטנים וותיקים[74]. בסופו של דבר, נפסק כי התחרות ההוגנת מותרת, אך במידה והיא נעשית מראש במקום בו אחד המתחרים לא יוכל לשרוד, או אם במסגרת התחרות אחד הצדדים "שובר את הכלים" ומשתמש לדוגמה במחירי היצף, הרי תחרות זו אסורה[75].

ג. 2. 6. איסור ריבית - אחד האיסורים המשמעותיים הקיים בהלכה ביחס לנושא החברתי-כלכלי, הוא איסור הריבית. איסור זה (דברים כג, כ), , נועד למנוע יצירת פערים חברתיים רחבים מדי בין האמידים המלווים לבין השכבות החלשות הנזקקות להלוואות[76]. בשל העובדה שאיסור זה חל רק על הלוואה בריבית לישראל ובשל חוסר מוצא תעסוקתי אחר, פנו רבים מהיהודים לעסקי הלוואות לנוצרים ומוסלמים. עובדה זו הובילה את היהודים להיות בין מייסדי הבנקאות המודרנית, אך עודדה כמובן היווצרות של רגשות שנאה כלפיהם[77]. התפתחותו של המשק המודרני, התלוי במידה רבה באשראי ובריבית, הביאה את חכמי ההלכה ליצירת פתרונות יצירתיים שישמרו את האיסור אך יאפשרו גביית חובות והסתמכות על אשראי ("היתר עסקא"). פתרונות אלו זכו לביקורת מצד חכמים אחרים, שטענו שכך נעקרת המצווה ממקומה[78].

ג. 2. 7. שמיטה ויובל- בין המקורות החשובים ביותר לדיון על התפיסה הכלכלית-חברתית ביהדות, ניתן למנות את סוגיית השמיטה והיובל.

מצוות השמיטה (ויקרא כה, א-ז) מורה, כידוע, על הפסקת הפעילות החקלאית בשדות ועל הפקרתם לכול, מדי שבע שנים. כמו כן, כוללת המצווה את החובה לשמוט כספים (דברים טו, א-ו) ולא לגבות הלוואות שזמן פירעונן חל בתקופת שנת השמיטה. קיומה של מצווה זו בחברה שכלכלתה התבססה בעיקר על חקלאות, גרם מדי שבע שנים לעצירת המירוץ הכלכלי, ויצר סוג של שנת שבתון שבה הכול זוכים בבעלות משותפת על הקרקע ופירותיה. מצווה זו היוותה כר פורה להשערות ולתפיסות על המסר הכלכלי-חברתי של היהדות, בשעה שהוגים שונים ביקשו

---

[73] כך הוטלו הגבלות על היקף ההוצאות לחתונה, על ההוצאות הכרוכות בהלוויית המת, ואף הושעה לזמן מה המנהג לאכילת דגים בשבת לאחר האמרת מחירים לא סבירה. על תקנות אלו, ראה: שציפסקי, 1993: תעח-תפז, שפרבר, תשס"ח: 136-146. על פיקוח על המחירים ככלל, ראה רקובר, תשמ"ח, שער ראשון.

[74] ראה משנה בבא מציעא, ד, יב, תלמוד בבלי בבא בתרא, כא, ע"ב, שולחן ערוך, חושן משפט, סימן רכח, יח.

[75] על סוגיית התחרות החופשית בהלכה, ראה רקובר, תשמ"ח, שער רביעי, ליברמן, תשמ"ט, תשס"ד, ורהפטיג, תש"ן: 119-178, תמרי, תשנ"ד, פרק רביעי, קינן, תשס"ו.

[76] עם זאת, הקפידו חז"ל לתקן תקנות שונות שיחייבו את הלווים להחזיר את חובותיהם. ראה רמב"ם, הלכות מלווה ולווה יז, ט.

[77] על הריבית כגורם משפיע על יחסי יהודים, נוצרים ומוסלמים, ראה סטאו, 1997: 206-222. להבנת הדומיננטיות היהודית בעסקי הריבית כנובעת מסיבות דתיות ותרבותיות פנימיות, ראה אקשטיין-בוטיץ'יני, 2013, פרק 8.

[78] על שאלת הריבית בהלכה, ראה סולובייצ'יק, תשמ"ה, דריפוס, תשנ"ד, כץ, 1995: 35-40, אנצ'ולוביץ, תשס"ה, בן נון, תשס"ט, Callen, 2010, Lister, 2010. לסיכום השיטות השונות המאפשרות לקיחת ריבית באמצעות היתר עסקא, ראה סדן, תשע"ג.

להתמודד עם אתגרי החברה המודרנית בתחום זה, כאשר רבים מהם הצביעו על תפיסות סוציאליסטיות הגלומות במצווה זו[79].

דין אחר, שלא ברור אם מומש אפילו בימי בית ראשון, הנו דין היובל. דין זה (ויקרא כה, יא-כה) "איפס" למעשה מדי חמישים שנה את כל נכסי הנדל"ן, וחייב את הרוכשים קרקעות במהלך היובל, או את אלו שנאלצו לעזוב את נחלתם, לשוב אל נחלתם הראשונית, נחלה אותה קיבלו אבותיהם בחלוקה שוויונית עם הכניסה לארץ ישראל. כמו כן, שוחררו ביובל כל העבדים העבריים, וניתן להם לשוב למשפחותיהם.

רעיון היובל מנע למעשה את היווצרותה של אליטה כלכלית הצוברת בידה מקרקעין במשך דורות. למרות העובדה שאין בידינו תיעוד או דיון הלכתי מפורט האם ומתי בוצעה מצווה זו, הרדיקלית ביותר מבין מצוות התורה הקשורות לנושא הכלכלי-חברתי, שימש רעיון היובל כהשראה להוגים רבים, דתיים ושאינם דתיים, בעת דיונם בשאלות עיצובו של המודל הכלכלי הרצוי בחברה המודרנית[80].

ג. 2. 8. מצוות הצדקה: מצוות הצדקה הנה אחת מהעקרונות המכוננים של היהדות, ובמידה רבה, מהווה מסד לכל הדיון על התפיסה היהודית בנושא הכלכלי-חברתי[81]. על פי מצווה זו מחויב האדם (ולא רק כהמלצה כללית בעד פילנתרופיה) להעניק מהונו לנזקקים[82].

מצווה זו מופיעה בגילויים שונים כבר במקרא. כך, צווה כל יהודי בשנים מסוימות להעניק לעני מעשר מיבוליו (דברים כו, יב), להותיר בשדה לקט, שכחה ופאה מהם נהנו העניים (ויקרא יט, ט-י), ולקיים את מצוות השמיטה והיובל, שהביאו, כאמור, לשמיטת חובות, לביטול רכישות מקרקעין ולהפקרת השדות במשך שנה תמימה, ולהעניק מממונו לנזקקים (דברים טו, ז-ח).

המקום המשמעותי הניתן למצוות צדקה במסורת היהודית, בא לידי ביטוי גם בדברי הנביאים, שדרשו מהעם לדאוג לסעד לנזקקים כבסיס לכפרה על חטאיהם (ישעיה נח, ו-ז), ובדברי חז"ל על כך ששקולה צדקה כנגד כל המצוות (תלמוד בבלי, בבא בתרא, ט, ע"א) ובמקורות רבים נוספים[83].

מעיון במקורות עולה כי לפחות מאז סוף ימי בית שני נוצרה מסגרת קהילתית שבה "כופין על הצדקה" (בבלי, בבא בתרא, ח, ע"ב), כלומר, נציגי הציבור הנם בעלי סמכות לקחת בכפייה ממון ונכסים מהאדם הפרטי לצורכי הנזקקים[84].

---

[79] לסיכום הנושא, ראה: רוזנסון, תשנ"ה, אדרי, תשס"ז. לדיון ממצה בהיבטים החברתיים של השמיטה, ראה הכהן, תש"ע.

[80] לדיון ממצה על הפרשנויות השונות לדין היובל ודרכי יישומן, ראה פורת, תשס"ג, Rosenberg & Weiss, 2010. להסבר מצוות היובל כמסד לבניית כלכלה לאומית בריאה, ראה ברמן, תשס"ט: 47-52.

[81] במהלך הדורות, בעיקר במעבר מתקופת בית ראשון לשני, חלו ככל הנראה, שינויים בהגדרה המדויקת של המילה צדקה. ראה הלינגר, 2000: 17-18. במסגרת עבודה זו, השתמשתי במילה צדקה במשמעותה המקובלת.

[82] ישנם במקרא מספר ציווים כלליים, הקוראים לאימוץ נורמות מוסריות ולאלטרואיזם, כגון "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח). ציווים אלו כוללים, לפי חז"ל, ציווי להתנהגות הוגנת ולהפגנת חסד, חמלה ורחמים כלפי הזולת, אולם הם אינם כלולים בתוך מסגרת המצוות הנורמטיביות הניתנות לכימות (לפחות בידי אדם) ולכפייה. ראה גרין, תשמ"ד. על הדיון העקרוני בהלכה היהודית לגבי האיזון בין זכות הקניין למחויבות לעשות בו שימוש לטובת הזולת, ראה בר שאול, תשמ"ח, Singer, 2000, הלינגר, תש"ע: 132-133.

[83] ראה, בין השאר, את דבריו הנוקבים של הנביא עמוס כנגד פערי המעמדות שהתפתחו במלכות ישראל בת זמנו – עמוס ו, ה-ו.

[84] על התפיסות השונות לגבי מועד מיסוד מערכת הצדקה בסוף ימי בית שני והסיבות לכך, ראה: Loewenberg, 2001, אורבך, תשנ"ח: 97-123. לסקירה מקיפה על הלכות צדקה ועל היבטי הכפייה הכרוכים בה, ראה: רמב"ם הלכות

דיונים מסועפים ומורכבים התפתחו סביב הגדרת מצבו המדויק של העני הזכאי לקבל תמיכה מהקהילה. בסופו של דבר, התפתח בקהילות ישראל מודל, ולפיו דאגה הקהילה לקיום בסיסי לעניים שחיו מתחת לקו עוני מוחלט, כלומר, לכאלו שלא הצליחו להבטיח לעצמם קיום מינימלי. מתן אמצעי המחיה לקיומם של עניים אלו מומן על ידי המיסוי שהוטל על הקהל לצרכים אלו[85].

במקביל, פיתחה ההלכה את מושג האביון. הגדרה זו ניתנה לאדם שירד מנכסיו, ומלבד תמיכה כלכלית לצורך קיומו, הוא נדרש לתמיכה נוספת שתסייע בשימור, ולו סמלי, של מעמדו הקודם, זאת כדי לרכך מבחינה נפשית את עוצמת התרסקותו הכלכלית. כדי להשיג מטרה זו, מספרת הגמרא, כי יש לדאוג לעני שהיה רגיל לרמת חיים גבוהה, "אפילו לסוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו" (תלמוד בבלי כתובות, סז, ע"ב). חיוב זה לדאגה לעני, שעוניו הנו בעיקרו יחסי או סובייקטיבי, היה ככל הנראה, חלק מאופייה הוולונטרי של הצדקה, המסור ליחיד ולא לכלל[86].

עם זאת, יש לציין שהן מדברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים והן מהעולה ממקורות הלכתיים אחרים, לא לגמרי ברור כיצד נוהלה מערכת הצדקה בישראל, אילו מחלקיה התבססו על תרומות וולונטריות, ואילו על מיסוי אותו גבתה הקהילה. אי בהירות זו תיתן פתח לפרשנויות שונות, שינסו ליישם את המודלים אותם מציעים הרמב"ם ושאר הפוסקים, למערכת הרווחה במדינה המודרנית בהתאם לגישות החברתיות השונות[87].

ג.2. 9. מתן שירותים חברתיים-מצוות הצדקה, שכאמור, זכתה למיסוד לפחות מאז סוף ימי בית שני, כללה בתוכה גם מערכת של שירותים חברתיים. שירותים אלו ניתנו בדרך כלל על ידי מוסדות הקהילה לא על בסיס אוניברסלי, אלא לנזקקים בלבד. כך הוקמו מערכות מוסדות של "התמחוי" ו"ההקדש", שנועדו להבטיח מזון ודיור מינימלי לנזקקים.

בקהילות רבות, התנהלו ויכוחים מרים (הדומים להפליא לוויכוחים בחברה המודרנית) סביב השאלה, אילו שירותים מחויבת הקהילה להעניק, ואילו אמורים להינתן באופן וולונטרי. בוויכוחים אלו, ביקשו העשירים שנשאו בעולם של המסים, לצמצם את ההוצאות, ואילו העניים והרבנים ביקשו להרחיב את מחויבותה של הקהילה לתחומים רבים. בסופו של דבר, ברוב המקרים, נוצר מצב שבו סיפקה הקהילה את השירותים הבסיסיים, בעיקר מזון ודיור, ואילו הצרכים האחרים סופקו במסגרת "החברות" – קבוצות וולונטריות שחבריהן זכו לסטטוס חברתי מכובד עקב סיוען לנזקקים בתחומי רווחה שונים[88].

שאלת הפרשנות לעובדה שבכל קהילות ישראל פעלו "חברות", נתונה במחלוקת היסטוריונים, המזכירה מאוד את המחלוקות על תפקידם של ארגוני המתנדבים והפילנתרופים

מתנות עניים, פרקים ז-י, שולחן ערוך, יורה דעה, סימנים רמ"ז-רמ"ח. לניתוח תפיסת הצדקה של הרמב"ם, ראה זנבר, 2012. לסקירה ממצה של דיני צדקה בהלכה, בדגש על הכפייה הכרוכה בהם, ראה בר אילן, תשנ"א.

[85] על הדיונים ההלכתיים בשאלת הגדרת העוני והחלוקה בין עוני מוחלט, אתו צריך הציבור להתמודד, ועוני יחסי, שהטיפול בו הנו וולונטרי יותר, כמו גם על הדרכים לקביעת קו העוני על פי התורה, ראה הלינגר, 2000: 35-90, מדן, 2010: 133-164, הכהן, תשע"א: 272-278.

[86] להבנת חובת האמפתיה כלפי הנזקק, מתוקף היותו אדם וחלק מקהילת הברית האנושית או היהודית, ולהבנת משמעותה של חובה זו לגבי מחויבותו של היחיד לתת צדקה, ראה שגיא, תשס"א. על היבטי האחווה היהודית הנובעים מקיום מצוות הצדקה, כפי שהם באים לידי ביטוי במשנת החסידות, ראה חלמיש, תשל"ח: 130-134.

[87] להבהרת השוני בין סוגיה השונים של הצדקה: האישית הוולונטרית והקהילתית המחייבת, ראה בהרחבה את דיונו של ברנדס, 2011: 89-209, להצגת מודל מודרני של מערכות הסעד הציבורי, לאור ניתוח אפשרי של מערכת הצדקה על פי דברי הרמב"ם והגמרא, ראה הלינגר, תש"ע (2).על השאלה העקרונית של אנלוגיה בין פסיקות בנושאים פוליטיים בימי התנ"ך או במסורת הפסיקה היהודית בקהילות בגולה, לבין הצורך ליישם פסיקות אלו בחייה של מדינה מודרנית יהודית ריבונית, ראה שרלו, תש"ע (2). עיקר הדיון בנושא חשוב זה נעשה לאחר הקמתה של מדינת ישראל, ובשל כך הוא חורג ממסגרת עבודה זאת.

[88] לסקירה על מערכות הרווחה בחברה היהודית, ראה ברגמן, תש"ד, כץ, 1986: 184-194, Tamari, 1987: 244-277.

בחברה המודרנית. יש הרואים בפעילותן תעודת כבוד לפעילותה של הקהילה היהודית, שהצליחה לתת מענה וולונטרי במקומות שבהם יד הקהילה, מסיבות אובייקטיביות של עומס הוצאות, קצרה מלהושיע. מאידך, יש הטוענים כי תפוצתן הנרחבת של ה"חברות" מעידה על הצלחתם של העשירים למנוע באופן כמעט מוחלט סיוע לנזקקים ממוסדות הקהילה, תוך הטלתו על כתפי הפילנתרופיה המקומית[89].

בסופו של דבר, בין אם נעשה הדבר במסגרת מחייבת או במסגרת וולנטרית, הקהילות היהודיות אכן דאגו לנזקקים באופן שעורר התפעלות גם בעיני השלטונות הזרים[90]. מערכות הצדקה פעלו בצורה זו או אחרת, בכל קהילות ישראל בתפוצות, ומומנו ממיסוי ישיר או באמצעות היטלים על מוצרי מזון[91]. את המצב הזה סיכם הרמב"ם: "מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישראל שאין להן קופה של צדקה" (הלכות מתנות עניים ג, ט).

הסדרים חברתיים אלו מנעו, ככל הנראה, את קיומה של תסיסה חברתית משמעותית בקרב המעמדות הנמוכים. מפעם לפעם, עלו אמנם תנועות שניתן להבחין בהגותן ברעיונות רדיקליים מבחינה חברתית, כגון תנועת חסידי אשכנז במאה האחת עשרה, או היבטים מסוימים בתנועת החסידות המזרח אירופאית במאה השמונה עשרה, אולם היבטים אלו במחשבתן של התנועות הנ"ל לא הביאו למאבק חברתי ומעמדי נוקב בחברה היהודית[92].

חשוב להדגיש כי אין להציג תמונה אידילית ואוטופית של המציאות בקהילות היהודיות בסוגיה החברתית-כלכלית. בצד הפעילות החברתית הנרחבת, התבסס בקהילות ישראל גם מעמד של "גבירים", שלעתים קרובות, רדו בעניים והתייחסו אליהם בזלזול[93]. עניים, בעיקר אלו שלא היו מבני הקהילה, נתקלו תכופות בעוינות, וספרות ההשכלה היהודית, כמו גם כתביהם של בעלי המוסר, מלאים בתיאורים של מעשי עושק ועוול מהם סבלו בני השכבות החלשות[94]. עם זאת,

---

[89] לראיית מפעל החברות כמודל מופתי של קהילה מגובשת ותומכת, ראה Choen, 2000. לביקורת על החברה היהודית לאור תפוצת החברות, ולראיית העצמת פעילותן כפועל יוצא של היחלשות הקהילה, ראה פרנקל, תש"ע: 232-225, עסיס, תשס"ד: 146-149, בונפיל, תשס"ד: 207-210, בן נאה, תשס"ז: 207-219, בן נאה, תשע"א: 105-111, ויינשטיין, תשע"א: 265-267.

[89] בשונה משאר שירותי הרווחה, נועדו שירותי החינוך לכלל האוכלוסייה, והקהילה ראתה את עצמה כמחויבת לפחות ברמה הנורמטיבית, לדאוג לכך שגם הילדים שהוריהם אינם יכולים לממן את חינוכם, יזכו לחינוך ולו ברמה הבסיסית ביותר. מציאות זאת הביאה את החברה היהודית לממדי אוריינות שלא היה להם אח ורע בחברה הנוצרית או המוסלמית, ובמקביל סייעה מאוד בשמירה על רציפות המסורת והישרדות הקהילה. חשוב לציין, עם זאת, כי נורמה אבסולוטית זו נבעה לאו דווקא מהפנמת הכלל כי זכותו של כל אדם לקבל חינוך, אלא יותר ממצוות תלמוד תורה, מצווה שבמהלך ימי בית שני הפכה מחובה אישית ומשפחתית לחובה קהילתית.לסקירה על מערכת החינוך היהודית ודרכי מימונה, ראה כץ, 1986: 213-230, זק, תשע"ג.

[90] על פעילות הסעד של הקהילה היהודית בימי בית שני, ראה ספראי, תשס"א: 154-159. על יחסו של השלטון הרומאי למערכת זו, ראה ויגודה, 2004: 220, המצטט את יוליאנוס קיסר שהביע את התפעלותו מהיהודים, שדואגים לנצרכים "ואינם מניחים לאף לא אחד מהם לחזר על הפתחים".

[91] על מערכות הצדקה בקהילות ישראל, ראה בספרו הקלאסי של ברגמן, תש"ד, שסקר את מנגנוני הכפייה לצוך צדקה ואת חלוקת הכספים בקהילות ישראל לדורותיהן, וכולל פירוט רב על מסגרות הרווחה. כמו כן, ראה בורנשטיין, 1985: 288-302, הלינגר, 2000, אליסון-גרברג, תשע"א. על פעילות הסיוע לנזקקים בקהילות באימפריה העותומאנית בראשית העת החדשה, ראה בן נאה, תשס"ז: 200-223. על החברות ברוסיה הצארית, שהתרכזו סביב בתי הכנסת וכונו "קאבצנאנסק", ראה אלרואי, תשס"ד: 200. לניתוח מבנה מערכות הרווחה בקהילות ליטא בראשית המאה התשע עשרה, ראה זלקין, תשס"ב. על מערכות הסיוע בתימן, ראה גימאני, תשע"א.

[92] על חסידות אשכנז ככלל, ראה דן: תש"ן. לגבי תפיסתם החברתית של חסידי אשכנז והשאלה האם תפיסה זו הושפעה מהרדיקליות החברתית של חלק ממסדרי הנזירים הנוצרים בתקופה זו, ראה בער: תרצ"ח: 27-30, Scholem, 1941: 90-94, בן ששון, 1984: 177-197, קניאל, תשס"א: 301-305. לדיון דומה בדבר קיומן של קהילות שיתופיות בקרב המקובלים במאה השמונה עשרה, ראה יהב, 2011, 15-16. גם במקרה זה, נראה שמדובר בקבוצות אזוטריות. מחלוקת ארוכת שנים קיימת בין חוקרי החסידות המזרח אירופאית בשאלה מהי תפיסתה החברתית, ואדון בנושא זה בפרק על החסידות ותפיסתה החברתית במאה העשרים.

[93] על יחס מזלזל ופוגעני כלפי העניים בחלק מהקהילות בימי הביניים, כתוצאה מהפנמת נורמות קתוליות בנושא זה, ראה בן נאה, שם: 200-207.

[94] על פערים חברתיים בקהילות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה, ראה קפלן, תשמ"ח, גוגנהיים, תש"ן, הורביץ, 1995: 209-231, אלון, 1995: 28-30.

תופעות אלו לא זכו ללגיטימציה ציבורית או רבנית, ועוצמתן עלתה או שככה בהתאם לנסיבות הספציפיות של כל קהילה.

ג.3. סיכום

המורשת היהודית העולה מהסקירה הקצרה הנ"ל הינה מורכבת. מחד, ברור שבמורשת היהודית ניתן מקום חשוב לזכות הקניין, בדרך כלל לא נוצרה דה לגטימציה לעושר ולחיים של עמל ועבודה, ומערכת הצדקה כמצווה מחייבת בדרך כלל לא התקרבה להיקפים המקובלים בתפיסות הסוציאליסטיות או במדינת הרווחה. מאידך מחייבת המורשת היהודית מתן תנאים סבירים לעובדים, מגבילה במידה מסוימת את התחרות החופשית, ממסדת את מוסד הצדקה ולו במשמעותו המינמלית ומחנכת לעזיבה מסוימת של הרדיפה אחר הרכוש במסגרת השמיטה והיובל.

מציאות מורכבת זאת העולה מארון הספרים היהודי עמדה בפני ההנהגה היהודית האורתודוכסית בשעה שזו נדרשה לנקוט עמדה בשאלות השיח החברתי שעמדו על סדר היום הציבורי במהלך המאות התשע עשרה והעשרים. הסקת מסקנות ממורשת זאת הייתה מלווה לא פעם, כפי שנראה בהמשך המחקר, בסכנה של אנכרוניזם בין פסיקות ותפיסות הרלוונטיות לחברה בה ברירת המחדל הייתה "הממשלה הקטנה", לבין הדיון הציבורי בנושא במהלך המאות התשע עשרה והעשרים שראה באופן שונה לחלוטין את תפקידיה של החברה והמדינה. במקביל עמדתה של המנהיגות האורתודוכסית בנושא זה נדרשה יותר ויותר לרגל מעורבותם העמוקה של יהודים רבים בשתי קצות הקשת הפוליטית בהקשרה החברתי –הן בקרב הנהנים מפרות הקפיטליזם ובמידה מסוימת ממצדיקיו, והן ביתר שאת בקרב מנהיגי הסוציאליזם כפי שנפרט בפרק הבא.

פרק ד: היחס לשאלת הצדק החברתי בחברה היהודית בעידן המודרני - בין קפיטליזם לסוציאליזם.

ד.1. מבוא

בחינת תגובותיהם של מנהיגי האורתודוכסיה לזרמים הכלכליים-חברתיים השונים מאז סוף המאה התשע עשרה, אינה יכולה להתנהל במנותק מתיאור התהליכים שהתחוללו בחברה היהודית הלא אורתודוכסית בתקופה זו.

בפרק זה, אתאר בקצרה את ההתפתחויות בנושא זה בחברה היהודית משלהי המאה השמונה עשרה עם עליית הקפיטליזם במובנו המודרני, וכלה במועד הקמתה של מדינת ישראל, האירוע בו מסתיים מחקר זה. כשאעסוק בהמשך העבודה בנושא של העמדות האורתודוכסיות השונות, אתייחס לא אחת להשוואה בין עמדות אלו לבין העמדות הלא אורתודוכסיות.

ד. 2. היהודים והקפיטליזם

עליית הקפיטליזם וההגמוניה של התפיסה הכלכלית הליברלית שרווחה במאה התשע עשרה, היטיבו עם יהודים רבים[95]. יהודים אלו, שפעלו בעיקר במרכז אירופה ובמערבה השתלבו היטב בשוק החופשי וביזמות הכלכלית ובדומה לעמיתיהם הלא יהודים הקדישו חלק לא מועט מהונם לפעילות פילנתרופית לצד תמיכה בעקרונות השוק החופשי והסתייגות ממעורבות המדינה בתחום הכלכלי חברתי[96].

השאלה המעניינת לענייננו, שעשויה הייתה לכאורה להשפיע על עמדתם של ההוגים האורתודוכסיים בנושא, היא האם ההשתלבות היהודית בכלכלה הקפיטליסטית, נובעת מהאתוס היהודי המסורתי שרק המתין לשעת הכושר עם מתן האמנציפציה, או שמא להיפך, המסורת תמכה יותר בכיוונים חברתיים ודווקא החילון יחד עם המסורת היהודית של העיסוק במסחר הם שאפשרו את הפריצה לכלכלה הקפיטליסטית (גוטויין, תשנ"ב: 354-355)

המענה לשאלה זו תלוי בויכוח ממושך שנערך דווקא בין חוקרים לא יהודים שהצלחתם הכלכלית של היהודים מעל ומעבר למשקלם היחסי באוכלוסיה במשק הקפיטליסטי, משכה את תשומת ליבם ועוררה מחלוקת שנמשכה עשרות רבות של שנים בדבר הזיקה הקיימת בין היהדות לקפיטליזם.

מחלוקת זאת במידה רבה הייתה תלויה בשתי שאלות-ראשית מהי הגדרתו המדויקת של הקפיטליזם ושנית מהי הדרך שבאמצעותה ניתן לבחון את התייחסות היהודים לנושא, האם יש לעשות זאת באמצעות קורפוס המקורות ההלכתי שאמור לכאורה ליצור את האתוס היהודי

---

[95] על ממדי ההצלחה היהודית בחברות הקפיטליסטיות באירופה במאה התשע עשרה ראה סלזקין,תזס"ט, 61-65

[96] בין מפעלי הפילנתרופיה היהודים הגדולים ניתן לציין את מפעליה של משפחת רוטשילד ואת פעילותה של חברת כל ישראל חברים. לתמיכתה של משפחת רוטשילד בכך ש"גמילות חסדים היא ענין אישי של מצפון ולא נושא שהמדינה צריכה לדאוג לו" ראה וילסון,1991:207-206.

בתחום זה, או שמא יש לבדוק את הדברים מבחינה אמפירית לאור מעשי היהודים בפועל בעת החדשה.

הראשון שעסק בנושא בצורה משמעותית היה מרכס. מרכס, שזיהה את הקפיטליזם עם תאוות הממון האנוכית והבלתי יצרנית טען (1844) כי קיים קשר ייחודי בין היהדות, היהודים והקפיטליזם[97]. נאמן לשיטתו בדבר ההתייחסות להוויה כקודמת לתודעה, טען מרכס כי את יחסם של היהודים לקפיטליזם יש לבחון לאור המציאות האמפירית ולא הנורמטיבית, ובשל כך "אין לפרש את הפעילות הכלכלית של היהודי כמשתקפת מדתו אלא את דתו כמשתקפת מפעילותו הכלכלית" וממילא יש לבחון "לא את היהודי של שבת {=כלומר האתוס הדתי} אלא את היהודי של החול"{=הפעילות הכלכלית הממשית} (מרכס,1965: 58-59). עם זאת, למעשה, התייחס מרכס כן לאתוס היהודי, קרי למורשת הנורמטיבית, תוך טענה כי הוא משקף בפועל את המציאות האמפירית, וטען כי מורשת זאת ולמעשה מציאות זאת תואמת את רוח הקפיטליזם (גוטויין, תש"ן: 423).

מסקנתו החד משמעית של מרכס היא ברורה- היהדות היא הקפיטליזם בהתגלמותו: "מהו הבסיס החילוני של היהדות? הצורך המעשי והתועלת העצמית, מהו פולחנו החילוני של היהודי? הסחר מכר, מהו אלוהיו החילוני של היהודי? הממון" (מרקס, 1965 :59)[98]. דבריו של מרכס, בדבר זיהוים של היהודים כסוכניו וכמוטביו הראשיים של הקפיטליזם, גם אם לא ממציאיו, התקבעו בתודעה הציבורית וגרמו לתלמידיו הלא יהודים והיהודים של מרכס לזהות את היהדות כסוג של אגואיזם חומרי ממנו צריכה האנושות להשתחרר, עמדה שהשפיעה במידה רבה על יחסם השלילי למורשת היהודית. (שרביט,2013: 658).

חשוב להדגיש כי על פי מחקריו של דניאל גוטויין (תש"ן, תשנ"ה) מאוחר יותר שינה מרכס את התייחסותו לסוגיית היהדות והקפיטליזם. על פי גוטויין, בכתביו המאוחרים יותר טען מרכס כי דווקא הפרוטסטנטיות היא מייצגת הקפיטליזם. היהודים, על פי מרכס המאוחר, טוען גוטויין, שימשו כסוג של כלכלת מיעוט ולא כלכלה של יזמות ופיתוח השוק החופשי. לדברי מרכס היהודים שימשו ומשמשים כסוחרים קדם קפיטליסטיים וכמלווים בריבית, נגדם הוא יוצא בחריפות רבה, אך גם בקרבם קיימים פערי מעמדות ופרולטריון סובל כמו בקרב יהודי ירושלים העניים, כך שקשה לטעון כי הקפיטליזם הינו אימננטי ליהדות (גוטויין, תש"ן: 436)[99]. גוטויין מסביר מעבר זה כמעבר מעיון בערכים ואמירות נורמטיביות של המורשת היהודית לבירור אמפירי יותר המצביע על המנעד הכלכלי הרחב הקיים בקרב היהודים שאינו מצביע בהכרח על זיהוי עם הקפיטליזם, מעבר שתאם את התקרבותו של מרכס לרעיונות המטריאליזם ההיסטורי. כמו כן לדברי גוטויין שינה מרכס את דעתו ביחס להגדרת הקפיטליזם ושם את הדגש לא רק על תאוות הרווח, אלא על הארגון התעשייתי והיחסים החברתיים הנובעים ממנו, נושא שתפקיד היהודים בו היה זניח. (גוטויין, תשנ"ה, 75-76)

---

[97] כאמור הביטוי קפיטילזם נכנס לשימוש רק מאוחר יותר, מרכס התייחס בדבריו לערכיה של הבורגנות הליברלית שמאוחר יותר הוגדרו כקפיטליזם.

[98] יש להדגיש כי ראיית היהודים כסוכניו הראשיים של הקפיטליזם נפוצה כבר בקרב ראשוני הסוציאליסטיים, על יחסו של פוריה ליהודים ראה ברקאי,1999: 15-19, על דברי משה הס (בתקופה הקדם ציונית שלו) על תפקידה השלילי של היהדות בפיתוח הכלכלה החופשית והפראית ראה אטינגר: 1985: 20. על הקשר הייחודי בין היהודים למסחר ראה את אטינגר (1985) המביא שיטת מונטסקיה בנושא ואת צימרמן (1985) המצביע על הוגים גרמנים שונים בראשית המאה התשע עשרה שטענו טענה זו.

[99] גוטויין מציע הסברים שונים לתמורה שחלה בהשקפתו של מרכס,ביניהם השלמה יחסית עם זהותו היהודית, ראה גוטויין,תש"ן: 419-420.

ההבדל בין תפיסתו של מרכס המוקדם למרכס המאוחר בא לידי ביטוי בצורה משמעותית בהרבה במחלוקת בין מקס וובר לוורנר זומברט. וובר טען כזכור בספרו המפורסם משנת 1905 כי הקפיטליזם, במשמעותו כארגון רציונלי של החברה האנושית התעשייתית על בסיס עבודה חופשית הינו תולדה של האתיקה הפרוטסטנטית.

בהתייחסותו ליהודים מתייחס וובר בעיקר להיבטים הנורמטיביים של תרבותם ודתם, וטוען כי המצוות הדתיות בודדו את היהודים משאר האומות, והאדיקות אליה הם נדרשו מבחינה דתית מנוגדת להתמודדות רציונלית עם העולם. שני גורמים אלו לדברי וובר הותירו את היהודים בתפקיד מסורתי של מיעוט התופס עמדה שולית בחברה, ונהנה מרווחי מלחמה, קבלנות ממשלתית וספוקלציות כאלו ואחרות, אך כקבוצת Pariah (מיעוט) שולית לא היה יכול ליצור את הקפיטליזם במובנו כארגון רציונלי. (וובר:1984, 192)

בעקבות ספרו של וובר יצא בשנת 1911 ספרו של וורנר זומברט על הקפיטליזם והיהדות. זומברט, שהיה ממתנגדיו הגדולים של הקפיטליזם זיהה את הקפיטליזם עם הרצון להפקת הרווחים ובניגוד לוובר טען כי היהודים הם האחראים להיווצרות הקפיטליזם[100]. בספרו מתייחס זומברט למסורת היהודית ומנסה להראות כיצד היא תרמה לעליית הרעיון הקפיטליסטי באמצעות הדגשת המופשט והעלאת חשיבות הרציונליות כמו גם הדגש שניתן ביהדות לסוגים מסוימים של סגפנות חילונית המתוגמלת ברכוש ארצי (Sombart: 1982, 192-249)[101]. עם זאת את עיקר מאמציו מקדיש זומברט להוכחות אמפיריות על תרומתם של יהודי אירופה לקפיטליזם מאז ימי האנוסים וטען כי הם הגורמים הכמעט בלעדיים להחייאת חיי המסחר באירופה. תרומה זו מיוחסת בידי זומברט בעיקר לתכונותיהם הגזעיות של היהודים כעם נווד בעל "דם קל"[102].

בערוב ימיו ניסה וובר לענות לזומברט וחזר וטען בסקירתו על היהדות (שהיתה מעמיקה בהרבה מזו של זומברט) כי בתוקף זרותם ומודורתם של היהודים מכלל החברה הם לא יכלו להיות ממייסדי הקפיטליזם (ברקאי,1999). וובר חזר וטען כי השמרנות היהודית הלא רציונלית אינה יכולה לדור בד בבד עם עקרונות הקפיטליזם שכל ענינו הארגון הרציונלי של העבודה (גוטויין,תש"ן: 442)[103]

לסיכומו של הויכוח בין מרכס, ורנר וזומברט על היהודים והקפיטליזם, דומה שמכנה אחד משותף לכולם והוא העוינות היחסית כלפי היהודים. עוינות שגרמה למרכס (לפחות המוקדם) ולזומברט לזהות את היהדות עם הקפיטליזם אותו הם ראו כגורם שלילי ואילו וובר שהתייחס לקפיטליזם בעין טובה יותר עשה כל מאמץ כדי לא לנכס אליו את היהודים ולייחסו לפרוטסטנטים.

דומה שההסתכלות על הקפיטליזם כגורם חיובי או שלילי השפיעה לפחות במידת מה על התייחסותם של היסטוריונים וסוציולוגיים יהודים לויכוח בין ורנר וזומברט. אלו מהם, בעיקר יוצאי מזרח אירופה שהיו מקורבים במידה כזו או אחרת להשקפות סוציאליסטיות העדיפו לצאת בתוקף נגד גישתו של זומברט, ולטעון בדומה לדברי וובר כי היהדות והקפיטליזם הינם מנוגדים

---

[100] לימים התקרב זומברט לזרם הרומנטי בפילוסופיה הגרמנית ובערוב ימיו הזדהה עם הנאציזם כתנועה שתתמודד עם השחתת המידות אותה גרם הקפיטליזם. על זומברט והשקפותיו ראה ויסטריך, תשנ"ה, ברקאי,תשס"ט.

[101] מבקריו היהודים של זומברט הדגישו את הבורות שהפגין בניתוח המקורות היהודים, בורות שנבעה מחוסר ידיעת עברית ומהכרה שטחית בלבד של המקורות, ראה ויסטריך, תשנ"ה: 86

[102] דומה שלא קשה במיוחד להוכיח את עוינתו של זומברט ליהודים, למרות שחלקם התלהבו מדבריו על היהדות, על רקע בירור תכונותיהם הגזעיות. על התבטאויות קשות אחרות של זומברט כלפי היהודים ותלישותם הפוליטית והכלכלית ראה גורדון,תשס"ז: 27-29.

[103] לסיכום הויכוח בין וובר לזומברט ומשמעותו ראה גוטויין,תשנ"ה: 65

במידה רבה זה לזה[104]. אחרים, בעיקר היסטוריונים יהודים שפעלו בארצות הברית הקפיטליסטית העדיפו דווקא לאמץ את דברי זומברט ולהצביע בגאווה על היהודים כמחוללי הקפיטליזם.

בין התומכים בזיהוי שבין יהדות וקפיטליזם ניתן למנות את ההיסטוריון היהודי אמריקאי סאלו בארון שהאריך להוכיח כי היהדות הן באמירותיה הנורמטיביות בעיקר כפי שבאו לכדי ביטוי בתלמוד ובספרות ימי הביניים, והן במישור האמפירי של חיי היהודים בתפוצות השונות, הטיפה לחיי מסחר, חינכה לחשיבה מופשטת ולעמל כפיים, ראתה בחיוב את העושר הסתייגה מהעוני כאידיאל ובכך הפכה את היהודי ל"הומו אקונימקוס" בעולם הימי בינימי הנוצרי והמוסלמי.[105]

תומך נלהב נוסף בזיהוי נוסח זומברט של היהדות עם הקפיטליזם היה גורג' מוסה. מוסה, שבמקרה או שלא במקרה השתייך למשפחה אמידה מקרב יהודי גרמניה והשתקע לאחר המלחמה בארצות הברית הקפיטליסטית, האריך להוכיח בעיקר מבחינה אמפירית כי היהודים היו אכן מחלוצי הקפיטליזם הגרמני , וגם בקרבם התפתחה מעין "אתיקה פרוטסטנטית". עם זאת מוסה ממעט בהשפעת המסורת הדתית על נטייתם של היהודים לקפיטליזם, ותולה את קרבתם להשקפה הקפיטליסטית בנסיונם רב השנים במסחר ובמאפייני כלכלת המיעוט שהתפתחה בקרבם (mosse,1989:33-23)[106].

כנגד בארון יצא יצחק בער (תרצ"ח) שטען כי בימי הביניים וראשית העת החדשה הייתה ההנהגה הרוחנית בעם היהודי ברובה שמרנית או מיסטית. תפיסות עולם ששתיהם לא יכולות להלום את עולם היוזמה הכלכלית הקפיטליסטי. מתנגד נוסף לזיהוי בין יהדות וקפיטליזם היה יעקב כץ. כץ שבמחקרו הגדול על החברה היהודית בימי הביניים (1958) , עסק רבות בפעילותם הכלכלית של היהודים, הן בהיבט הנורמטיבי של המסורת היהודית לגווניה והן בהיבט האמפירי של ביטוייה של הכלכלה היהודית.

לדברי כץ, מבחינה דתית, לא היה קיים ביהדות אידיאל של עוני מלכתחילה, אולם גם רעיון העושר לא טופח כערך משמעותי, ובוודאי לא בסגנון קלוויניסטי הרואה בו ערך דתי כשלעצמו (כץ, 1958 :89) . כץ מדגיש את העובדה כי ההגבלות הדתיות ביהדות (שבת, איסור על ריבית בתוך הקהילה היהודית, הגבלות על קשר עם גויים) הקשו על ההתפתחות הכלכלית ורק עם פריקת עולה של הדת במאה שמונה עשרה ותשע עשרה הצליחו היהודים לפרוץ לעולם הקפיטליסטי. גם ברמת החשיבה הרציונלית והחינוך למשמעת ולצניעות, נושאים אותם ראה זומברט כמשמעותיים בחינוך היהודים לאור דתם לחיים קפיטליסטיים, טוען כץ כי ההשפעה של מידות אלו על הכלכלה הינה זניחה. לדבריו, כל עוד לא מתלווה לעקרונות אלו, אמירה דתית מפורשת בזכות צבירת ההון כפי שהיה אצל הפרוטסטנטים, הרי אין לדת השפעה משמעותית על עיצוב האתיקה הכלכלית הנורמטיבית וממילא היא אינה יכולה לסייע לגיבושה של התפיסה הקפיטליסטית (כץ, 1958: 90).

דבריו של כץ גובו בדבר חוסר ההלימה בין המסורת היהודים לעקרונות הקפיטליזם גובו גם על ידי תלמידו מרדכי לוין (תשל"ח) שבדק את הספרות הרבנית האירופאית במאות השבע עשרה והשמונה עשרה והצביע על המקום הרב הניתן בספרות זאת לגורמים אי רציונליים,

---

[104] ניתן להסביר את לנטייה הרווחת בקרב האינטלקטואלים היהודים להסתייג מזיהוי היהדות והקפיטליזם, גם מהנסיון להתחמק מהדימוי האנטישמי שזיהה את היהדות עם הקפיטליזם במובנו שלילי. ראה Muller ,2010

[105] ראה בארון,תשכ"ו, כרך ג: 100-107, כרך ה: 153-158. לתפיסה דומה בקרב ההיסטוריונים היהודים אמריקאים בני זמננו המזהים את היהדות עם הקפיטליזם ראה Korb in:2012

[106] גוטויין (תשנ"ב) בביקורתו על מוסה טוען כי מוסה מנסה מבחינות רבות למצות את היתרונות שוובר וזומברט יחדיו ולהתעלם מחסרונותיהם, דבר שגורם לתזה שלו למעט סתירות פנימיות. עיין בהרחבה במאמרו המקיף בנושא.

לחוסר האינדיקציה לראיית העושר כגורם משמעותי במצבו הרוחני של האדם, להעדפת הייעוד הרוחני על פני החומרי וראיות נוספות המצביעות על אי ההלימה בין המסורת היהודית הנורמטיבית לבין עקרונות "האתיקה הפרוטסטנטית" העומדת ביסוד הקפיטליזם על פי וובר[107].

מסקנתם של כץ ולוין הינה ברורה. המסורת היהודית בסך הכל אינה הולמת את עקרונות השוק החופשי, פולחן העבודה והצדקה הבאה לידי ביטוי בצורה פילנתרופית ולא ממוסדת. הצלחתם של היהודים בעולם הקפיטליסטי נובעת אם כן לא מדבקותם במסורת הדתית, אלא **נהפוך הוא**, דווקא בשל התרחקותם מהמסורת עם פרוץ האמנציפציה.(כץ, 1995: 45). עמדה זו באה לידי ביטוי במחקרים שונים בדבר חוסר הזיקה בין הדת לבין פעילותם הכלכלית של האנוסים בהולנד במאה השש עשרה שתוארו בידי זומברט כחלוצי הקפיטליזם, כמו גם בטענתו של ברקאי כי שדווקא היהודים שפרשו מהדת הצליחו לנצל את פירות הקפיטליזם, בעוד במקומות בהם נשארה האוכלוסייה יחסית קרובה למסורת כמו במזרח אירופה, הם דווקא נפגעו מהכלכלה הקפיטליסטית (ברקאי,תשנ"ה: 63) [108]

במקביל לשלילת הזיקה בין המסורת היהודית הנורמטיבית לקפיטליזם טוענים כץ ותומכיו כי גם הקשר בין הכלכלה היהודית המסורתית לקפיטליזם הינו קלוש למדי (כץ,1958: 65-61). עמדה זו באה לידי ביטוי גם במאמריהם של שמואל אטינגר על הכלכלה היהודית (1985), של נחום גרוס (1995) וברקאי (תשס"ט, 1999) שתיארו את הכלכלה היהודית ככלכלת מיעוטים קלאסית של "אנשי ביניים", ללא ייחוד יהודי משמעותי, ושל ויסטריך (תשנ"ה: 86), שהסביר כי הצלחתם היחסית של היהודים במדינות הקפיטליסטיות לא נבעה מזיקתם לקפיטליזם אלא פשוט מכך שהקפיטליזם לווה בפלורליזם ודמוקרטיה שהורידו את ההגבלות מעל היהודים ונתנו להם את האפשרות לתפקד בצורה יעילה יותר.

במסגרת הדיון על היהדות והקפיטליזם יש לציין כי בניגוד לציבורים היהודים שתמכו בסוציאליסטים שכפי שנציין לקמן היו פעילים ביותר מבחינה הגותית ופוליטית, הרי היהודים תפקדו כפעילים כלכלית במחנה הקפיטליסטי אך בלטו פחות בקרב הנהגתו הפוליטית או מצדיקיו הפילוסופיים[109]. המקרה היחיד בו כן פותחה הגות יהודית שניתן להגדירה כקרובה יחסית לתפיסות הליברליות קפיטליסטיות היה במשנתו הכלכלית חברתית של זאב ז'בוטינסקי בשנות השלושים של המאה העשרים, שהשפעתה במאבקה על עיצוב דמותו הכלכלית של הישוב היהודי המתחדש בארץ ישראל, הייתה מצומצמת מאוד עד לשלהי המאה העשרים[110]. מאוחר יותר

---

[107] דבריו של לוין כוונו בעיקר נגד מאמרו של חיים הלל בן ששון (1959) . בן ששון, שדווקא היה מקורב לתפיסות הסוציאליסטיות של הפועל המזרחי, הביא ראיות מרובות מהגותם של רבני פולין בימי הביניים ולפיה בספרות היהודית ניתן מקום רב ומכובד ליוזמה הכלכלית ולהשגת רווחים, עד כדי דמיון רב לתפיסה הקלוויניסטית בהקשר להערצת העושר ואף התייחסות פרובלמאטית לעוני

[108] ראה גם כץ, 1995: 45. דברים דומים נטענו במחקר בהתייחסו לפעילותם הקפיטליסטית של האנוסים, שאותם ראה זומברט כאחד הגורמים היהודים המשמעותיים בהפצת הקפיטליזם. קפלן (תשנ"ה) מעיר כי זיקתם של האנוסים ליהדות התבטאה רק בהיבטים רליוגזיים ולא הייתה שום השפעה דתית על השקפתם הכלכלית ואילו יובל מדגיש כי האנוסים אמנם ראהיים להחשב בין מייסדי הקפיטליזם, אך עשו זאת דווקא בשל ניכורם למסורת הדתית בכלל והיהודית בפרט. ראה יובל, 2014: 418. על ההשתחררות מ"עול ההלכה" כגורם שאפשר את הפריצה היהודית לעולם הקפיטליסטי ראה גם Pensler,2001.

[109] יתכן והדבר נבע מעצם עיסוקם ופעילותם של היהודים "הקפיטליסטים" כאנשי עסקים, מציאות שלא הותירה להם זמן ורצון לפעילות פוליטית, יתכן והדבר נבע מהפסיביות היחסית האופיינית למחנה הליברלי בניגוד למהפכנות הסוציאליסטית, ויתכן שהמחנה הליברלי האירופאי היה בשל פחות לקלוט יהודים לשורותיו מאשר הסוציאליסטים שוחרי אחוות העמים

[110] על תפיסת ז'בוטינסקי בנושא הכלכלי, ראה אבינרי, 1980: 201-204, בילסקי, 1988: 97-118, בילסקי, 2001. על ביקורתו הקשה של ז'בוטינסקי על הסוציאליזם, ראה שושני, תשס"ב, תשס"ד, נטקוביץ, תשע"ג.

בשלהי המאה העשרים יבלטו יהודים רבים בהגות הניאו ליברלית שהתפתחה בעיקר בארצות הברית אבל עיסוק בהגותם חורג ממסגרת זו.

שתי האסכולות הלא יהודיות זומברט (ומרכס המוקדם) ותומכיו מקרב ההיסטוריונים היהודים האמריקאים מזה ומנגד וובר ותומכיו מקרב מרבית ההיסטוריונים הישראלים מזה, חלוקים איפה בשאלה מהי מידת ההלימה בין היהדות לעקרונות הקפיטליסטים, שלצורך דיוננו מתמקדים בשאלת הכלכלה החופשית ושאלת הסיוע הפילנתרופי לעומת זה המדינתי. לכאורה, תמיכה של רוב ההוגים האורתודוכסיים שפעלו בתקופה בה עמדו שתי האופציות על סדר היום בתפיסות קפיטליסטיות או סוציאליסטיות אמורה לסייע להכרעה במחלוקת הנ"ל. אולם, הבנת הרקע לדבריהם של ההוגים האורתודוכסיים בנושא לא תהיה שלמה ללא בדיקת הקשר הייחודי שנוצר בין העולם יהודי לא רק לקפיטליזם, אלא גם, ובעיקר לסוציאליזם.

ד.3. היהודים והסוציאליזם

ד.3. 1. תפוצת הסוציאליזם בעולם היהודי.

מראשיתו של הסוציאליזם במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, ועד שקיעתו היחסית ברבע האחרון של המאה העשרים, בלטו בקרב הוגיו ומנהיגיו מספר ניכר ביותר של יהודים, וזאת ללא שום יחס לשיעורם היחסי באוכלוסייה. מנהיגים אלו צמחו ברובם מקרב יהדות מזרח אירופה ושלוחותיה ברחבי העולם, וניתן לחלקם לשתי קבוצות עיקריות: סוציאליסטים ממוצא יהודי, שזהותם היהודית לא השפיעה על פעילותם ועל תפיסתם הסוציאליסטית (לפחות לא באופן מודע), ואנשי התנועות הסוציאליסטיות היהודיות.

בין הסוציאליסטים ממוצא יהודי ניתן לכלול יהודים רבים שעברו תהליך חילון מואץ או הושפעו ממגמות התבוללות מסוימות. יהודים אלו, אף שלא המירו את דתם, התנכרו לזהותם היהודית וביקשו להמירה בזהות אוניברסלית של עולם המחר הסוציאליסטי, זאת מתוך אמונה כי זהותם היהודית הנה חסרת משמעות, והם עצמם מהווים חלק בלתי נפרד ממעמד הפועלים האירופאי העל-לאומי[111].

בין מנהיגים אלו, ניתן למנות את האידיאולוגים של גישות סוציאליסטיות רדיקליות ומתונות מהקומוניזם ועד לסוציאל-דמוקרטיה כשהידועים שבהם היו פרדיננד לאסאל, קרל מרקס, לייב טרוצקי, ורבים אחרים שגדשו את הנהגת המפלגות הסוציאליסטיות והקומינסטיות מעל ומעבר למשקלם היחסי באוכלוסיה[112].

---

[111] התכחשותם של יהודים אלו לזהותם היהודית לא מנעה מהאנטישמים לתקוף מנהיגים אלו על רקע מוצאם, האשמות שאילצו את הסוציאליסטים היהודים להתמודד עם זהותם היהודית בדרכים כאלו ואחרות. על דרכי ההתמודדות השונות של המנהיגים הסוציאליסטים עם זהותם היהודית, ראה סלומון, 1987, Jacobs, 1992. על הגישות השונות בהיסטוריוגרפיה היהודית, האם לראהת מהפכנים אלו כחלק מההיסטוריה היהודית, ראה פרנקל, 1999. על הדיון בתנועות המהפכניות הרוסיות בשלהי המאה התשע עשרה, כיצד להתייחס למהפכנים היהודים, ראה ויטל, 2006.

[112] על המנהיגים היהודים הסוציאליסטים והקומוניסטים במחצית הראשונה של המאה העשרים, ראה שאלתיאל, תשמ"ג, סלומון, 1987, בן אליעזר, תשס"ז: 118-120, וינברג, 2007, רוקאווי, 2007, צימרמן, תשס"ז: 29-33. על היקף

לעובדה שליהודים היה משקל כה דומיננטי בתנועות הסוציאליסטיות השונות (עובדה שננסה להסבירה לקמן), גם אם בתודעתם הם לא היוו עוד חלק מהעם היהודי, הייתה השפעה רבה על דעת הקהל הכללית והיהודית. דעת קהל זו ראתה בהם מודל לחיקוי, או לחלופין לגינוי, וממילא, השפיעה פעילותם גם על מערכת השיקולים של המנהיגים האורתודוכסים שעסקו בנושא.

במקביל לסוציאליסטים ממוצא יהודי פעלו התנועות הסוציאליסטיות היהודיות שחבריהם ביקשו להמשיך ולדבוק בזהותם היהודית, אך במקביל, בעיקר בשל מצבם הכלכלי הקשה של יהודי מזרח אירופה, היו אוזניהם קשובות לקריאות לשינוי המצב ולכינון צדק חברתי. סיבה נוספת להקמתם של תנועות אלו הייתה האנטישמיות הגוברת, שלא פסחה גם על הארגונים הסוציאליסטיים[113].

מבין התנועות הסוציאליסטיות היהודיות בלטו שתיים מרכזיות:

הראשונה תנועת "הבונד" שנוסדה בשנת 1897, והפכה במהלך השליש הראשון של המאה העשרים לתנועה הפוליטית היהודית הגדולה ביותר במזרח אירופה[114]. אנשי תנועה זו פעלו למען שלוש מטרות מרכזיות: מאבק למען מעמד הפועלים כחלק מהמהפכה האוניברסלית, השגת שוויון מוחלט ליהודים על בסיס אזרחי וכינון אוטונומיה יהודית תרבותית בקהילות היהודיות במזרח אירופה[115].

התנועה השנייה הייתה הציונות הסוציאליסטית שאנשיה ביקשו לשלב בין הסוציאליזם לציונות. שילוב זה נתפס כמתבקש בשל ההנחה כי המאמץ הקולקטיבי הנדרש למימוש החלום הציוני, לא יתאפשר ללא ערבות הדדית וגוון כזה או אחר של שיתופיות כלכלית, וכי הפרויקט הציוני מאפשר הזדמנות יחידה במינה לבנות חברה יש מאין ללא פערי מעמדות ושאר צרותיו הכלכליות של העולם הישן[116].

ההגות הציונית סוציאליסטית, שהתפתחה במהלך עליית הפועלים במסגרת העליות השנייה והשלישית, הביאה בראש ובראשונה ליצירתו של הקיבוץ[117]. במקביל ביקשו אנשיה של הציונות הסוציאליסטית למצוא את הדרך לכינון חברה סוציאליסטית בארץ כולה. היו ביניהם שדגלו בדרך

ההשתתפות של היהודים בתנועה הסוציאליסטית ברוסיה, ראה ויטל, 2006, סלזקין, 2009: 198, 106. על היהודים בתנועה הקומוניסטית העולמית, ראה בראהן, 2009: 152-154.

[113] על הרקע להיווצרות ארגוני הפועלים היהודיים ועל מצבו של הפועל היהודי בתקופה זו, ראה קנטור, שם: 46-50, פרנקל, תשס"ח: 42-51. כאמור, ארגונים אלו פעלו להטבת תנאי העבודה, ולא ביקשו לחולל שינוי כולל בחברה. על חייו והגותו של מייסד הסוציאליזם היהודי ברוסיה, אהרן ליברמן (1845-1880), ראה פרנקל, שם: 5-84. על התהליך שעברו הסוציאליסטים היהודים, מאינטרנציונליזם מרקסיסטי להקמת תנועות לאומיות, ראה ברטל, תשנ"ג, שמעוני, תשס"א: 154-158, ויטל, 2006.

[114] על פעילות הבונד ברוסיה, ראה קנטור, שם: 75-150, אייזנשטט, 1974, פרנקל, תשמ"ט, פלד, 1997, גיטלמן, תש"ס, בלטמן, 2001, בן אליעזר, תשס"ז: 125-132, פרנקל, תשס"ח: 74-96.

[115] על שאלת הזהות היהודית של הבונד, ראה ברטל, תשנ"ד, פלד, 1997, גורני, תשס"ה, פרנקל, תשס"ח: 102-100, Mala, 2010. על המאבקים הכלכליים והמעמדיים בהם היה מעורב הבונד בתוך החברה היהודית, ראה שמעוני: תשס"א: 166-167, פרנקל, שם: 114-119. על חיסול הבונד ברוסיה לאחר המהפכה הקומוניסטית , ראה גלברד, 1995. על הבונד בפולין, ראה צור, תשס"ה, בן אליעזר, תשס"ז: 133-136, בלטמן, תשנ"ו: 26-30, ברזילי, 1994: 192-206, בלטמן: 2001. על הבונד בימי השואה, ראה בלטמן, תשנ"ו.

[116] לניתוח הגותם של ראשוני הציונות הסוציאליסטית סירקין והס, ראה אבינרי, 1980: 145-161, אטינגר, 1998, שמעוני, תשס"א: 158-167. ראה אבינרי, תשמ"ו. לתיאור יוזמות להתיישבות שיתופית כבר בימי היוזמות ההתיישבותיות של בני היישוב הישן והעלייה הראשונה, ראה לוז, 1962: 21-120. על השילוב בין המרקסיזם והציונות בתפיסת בורוכוב, ראה אבינרי, 1980: 161-173, שמעוני, שם: 167-176

[117] במלאת מאה שנים לתנועה הקיבוצית, יצאו מספר ספרים וקובצי מאמרים המסכמים את ממצאי המחקרים הרבים שנעשו על הקיבוץ. בין הבולטים בקבצים אלו, ניתן לציין את ברנדייס, 2007, ניר, 2008, חלמיש-צמרת, תש"ע, זקס: 2010, גולדמן, 2012, פז-ישעיהו, 2012, לתיאור ביקורתי של ההיסטוריה הקיבוצית ראה שפירא, 2013.

הסוציאליזם האוטופי והאמינו בתיקון חברתי וולונטרי שייעשה במסגרות קיבוציות קטנות יחסית, ויקיף אט אט את כל החברה באופן וולונטרי[118]. אחרים נטו לכיוון המרקסיסטי של יצירת כלים פוליטיים, שבסופו של יום, ינהיגו בארץ כולה משטר סוציאליסטי. קבוצות אלו ראו במסגרות הסוציאליסטיות הקיבוציות "האוטופיסטיות" מעין מסגרת ביניים המכשירה אוונגרד שבבוא היום ישלוט בארץ כולה. לצורך כך, פעלו אנשי תנועת העבודה ליצירתם של מוסדות שנועדו להפוך את כלל החברה היהודית בארץ לחברה שוויונית ושיתופית – מוסדות כדוגמת גדוד העבודה וההסתדרות הכללית של העובדים, על ארגוניה השונים[119].

בסופו של דבר בחרו רוב אנשי תנועת העבודה ב "סוציאליזם הקונסטרוקטיבי" – תפיסה פרגמטית הטוענת כי יש לפעול לצורך השגת היעדים הלאומיים והמעמדיים בעת ובעונה אחת, וכי "אין מעמד הפועלים גואל עצמו, אלא אם כן האומה כולה נגאלת עמו," כדברי ברל כצנלסון, גם אם פירוש הדבר הוא מיתון האידיאל הסוציאליסטי הטהור ונכונות לשילוב בין משק עובדים ריכוזי לבין יזמה חופשית[120]. במסגרת תפיסה זו, נוצר שילוב סוציאל-דמוקרטי בין שוק חופשי יחסית של בעלי ההון למערכת הפיקוח של המדינה (או של ההסתדרות ושל מוסדות היישוב היהודי בתקופה שקדמה לה) על המחירים, על תנאי העבודה ועל מערכות התשתית המרכזיות, זאת תוך ראיית העובדים וארגוניהם כמובילי המשק ותוך כינון מערכת רווחה מקיפה[121].

מוקד חשוב נוסף של פעילות סוציאליסטית יהודית היה בארצות הברית. גלי ההגירה היהודית למדינה זו בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, הביאו ליצירתם של ארגוני פועלים יהודיים, שאנשיהם היו ממובילי המאבק החברתי בארצות הברית בתקופה זו[122]. ארגונים אלו נוסדו בעיקר על הרקע המצוקה הקשה אליה נקלעו המוני המהגרים, וכן על רקע המורשת הסוציאליסטית שמהגרים רבים הביאו עמם ממזרח אירופה[123].

סיוע משמעותי למאבקם למען זכויות העובדים קיבלו הפועלים היהודים מפעילותו של לואיס ברנדייס. ברנדייס, מראשי הקהילה היהודית הוותיקה בארה"ב והיהודי הראשון שמונה להיות שופט עליון, היה בתחילה יהודי מתבולל שדגל באתיקה הפרוטסטנטית הקלאסית ובשיטת השוק החופשי. אולם, מעורבותו כבורר בסכסוכי העבודה בין המהגרים היהודים לבין בעלי המפעלים, הביאה להתקרבותו ליהדות, לציונות ולתפיסות רווחה וצדק חברתי, אותן ינק ממקורות יהודיים וניסה ליישמן בתפקידיו השונים כאחד ממובילי המדיניות הפרוגרסיבית בארצות הברית.

---

[118] בין מציגי הרעיון הקיבוצי כהתגשמות המלאה של הסוציאליזם האוטופי, בלט מרטין בובר, שאמנם לא היה חבר קיבוץ, אך היה מתומכי ומעריצי ההתיישבות השיתופית. ראה בובר, תשמ"ד: 157-236, גולדמן, 2012.

[119] לתפיסת ההסתדרות כמכשיר לעיצוב כלל החברה בארץ ולהבנת השינויים שחלו בתפיסה זו במשך השנים, ראה צחור, 2007: 66-85. החלוקה בין שתי זרועותיה של תנועת העבודה מתבססת על דבריו של שבייד, תשע"ג: 238-327.

[120] ראה שפירא, 1981, כרך א: 177-182, כרך ב: 380-386. יש לציין כי הפרשנות של כצנלסון ותומכיו למושג הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי הייתה שונה מזו שניתנה לו באירופה במאה התשע עשרה (לעיל עמ' 10). ראה שבייד, שם.

[121] על הסיבות להחלטתו של בן גוריון למתן את תפיסתו המרקסיסטית, ראה שפירא, 1984: 115-156, 258-292, גורני, 1988. על תפיסתה החברתית והכלכלית של מפא"י עד קום המדינה, ראה אביזוהר, 1990: 107-123, קולת, תשס"ח: 398-312, גורני, תשס"ח: 153-154, ליסק, תשנ"ה: 177-181, 2009: 9-118. על המחלוקות בשאלת יחסי העבודה בין העובדים למעסיקים, ראה בראהן, תשע"ב: 191-193. על המחלוקות שליוו את כינונם של מוסדות הרווחה של היישוב היהודי בתקופת המנדט, ראה מוניקדם, 2005: 456-480.

[122] לסיכום המחקר על ההגירה לארצות הברית, מאפייניה וסיבותיה בהקשר החברתי, ראה אלרואי, תשס"ח, תשס"ט.

[123] להסברים שונים על היווצרות תנועת הפועלים היהודים בארצות הברית, ראה פרנקל, תשמ"ט: 504-515, Hesrberg, 1999: 39-41, Rischin, 1998, רוקוואי, 2007, מנור, 2008: 14-27.

ברנדייס שהפך לאחת הדמויות הנערצות בקרב יהדות ארצות הברית עד היום, ייצג מודל חדש של יהודי אמיד, שלמרות השתייכותו הסוציולוגית לקבוצה הנהנית מפירות השוק החופשי, נוטה לסוציאליזם מתון או לליברליזם רווחתי. מודל זה הלך והתעצם בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה, כאשר המוביליות החברתית שהביאה להיעלמות הפרולטריון היהודי, יחד עם ההסתייגות מהקומוניזם הסובייטי, שגברה לאחר מהפכת 1917, הביאו לצמצום כוחם של הרדיקלים הסוציאליסטיים בחברה היהודית ולעליית כוחם של הליברלים הרווחתיים[124].

יש לציין כי גם ראשי התנועה הרפורמית בארצות הברית, שהשתייכו ברובם לעילית הבורגנית, הגדירו כבר במצע פיטסבורג בשנת 1885, את אחת ממטרות התנועה בארצות הברית כהשגת צדק חברתי, וכדבריהם:

> בתיאום גמור עם רוח החוקה של משה, השואפת להסדיר את היחסים בין העשיר לעני, רואים אנו חובה לעצמנו ליטול חלק במשימה הגדולה של העת החדשה – לפתור, על יסוד הצדק והצדקה, את הבעיות העולות מן הניגודים והעוולות שבארגונה הנוכחי של החברה (אצל מאיר, 1989: 448)[125].

אירועי השפל הגדול בסוף שנות העשרים הביאו להקצנה מסוימת לכיוון השמאל החברתי בתפיסתם של יהודי ארצות הברית, אולם זו התפוגגה בשעה שמדיניות ה"ניו דיל" של רוזוולט זוהתה עם תפיסה סוציאל-דמוקרטית, ואפשרה ליהודים להחזיק בתפיסה שמאלית מתונה תוך הזדהות עם השלטון. הזדהות זו הפכה בשנים אלו לנטייתם המסורתית של היהודים לתמוך במפלגה הדמוקרטית[126].

הנטייה הכללית בקרב יהודים לא דתיים, ובפרט בקרב בני הדור הצעיר, לתמיכה בתנועות השמאל החברתי, לא פסחה גם על ריכוזים יהודיים אחרים בעולם. במחצית הראשונה של המאה העשרים, נוסדו ארגוני פועלים יהודיים גם בריכוזי המהגרים מרוסיה במערב אירופה, והרעיונות הסוציאליסטיים זכו לאהדה מסוימת גם בקרב חלק מהקהילות היהודיות בארצות המזרח. בקהילות אלו נעשו ניסיונות מקומיים לארגן את הפועלים היהודים למאבק על תנאי עבודתם, וצעירים יהודים רבים הצטרפו, בעיקר לאחר מהפכת 1917, לתנועות הקומוניסטיות והסוציאליסטיות השונות[127].

---

[124] "האימה האדומה" – Red Scare – ששררה בארצות הברית בשנות העשרים, ומאוחר יותר בשנות החמישים, הביאה להסתייגות, ואף לרדיפה כלפי כל סממן סוציאליסטי או קומוניסטי. על גילוייה של תופעה זו ועל משמעותה לגבי תנועות השמאל היהודיות, ראה וינגרטן: תשס"ד: 175-177. עם זאת, חשוב לציין, כי כמו באירופה, גם בארצות הברית המשיכו היהודים בתקופה שבין שתי מלחמות עולם, לבלוט בהנהגת תנועות רדיקליות משמאל, אולם יהודים אלו התכחשו בדרך כלל לזהותם היהודית, וכוחם בקהילה היהודית הלך ופחת, בעיקר לאחר הסכם ריבנטרופ-מולטוב לשיתוף פעולה בין ברית המועצות הסטליניסטית לגרמניה הנאצית. על ההתפתחויות שעבר השמאל היהודי באמריקה, ראה צוקר, תש"ם: 23, בוהל, 2007, Liab man, 1979.

[125] ראה גם במאיר, 1989: 329-332, 355-359 על יחסי הגומלין בין היהדות הרפורמית לבין התנועות האמריקאיות שפעלו למען תיקון חברתי, במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים.

[126] ראה דבריו של א.קהאן, עורך העיתון היהודי סוציאליסטי, פארווערטס, שטען כי יש להעניק לרוזוולט כרטיס חבר במפלגה הסוציאליסטית (אצל ברוט, 1995: 261). על ההזדהות היהודית עם המפלגה הדמוקרטית וסיבותיה, ראה רוזנר, 2011, פרק 5.

[127] על ההתארגנויות היהודיות סוציאליסטיות במערב אירופה, שחלקן, כאמור, הורכבו מיהודים שהשתלבו ונטמעו בתוך התנועות הסוציאליסטיות, וחלקן הורכבו מיהודים שהמשיכו להדגיש את יהדותם ולאומיותם, ראה וינברג, 2007, הייד, 2009. על הסוציאליזם בקרב יהודי סלוניקי, ראה בן אוריה, תשל"ב, הדר: תשס"ו. על התנועות הסוציאליסטיות בקרב יהודי דמשק, ראה הראל: תשס"ז. על היהודים בתנועה הקומוניסטית בעיראק, ראה מאיר, 1998. על פעילותם במצרים, ראה גינת, תשס"ח, וכן Laquer, 2004.

ד.3.2. – הקשר בין היהודים והשמאל החברתי

מציאות זו של דומיננטיות השמאל בכל המרכזים היהודיים בעולם, מעלה את השאלה: מדוע הייתה משיכה כה עזה של רוב הציבור היהודי הלא אורתודוכסי לתנועות השמאל החברתי?

קולמוסים רבים נשתברו בניסיון לתת מענה לשאלה זו. ודומה שניתן לחלק את התשובה לשתי גישות. הראשונה היא הגישה הפוליטית חברתית הטוענת כי היהודים נטו לסוציאליזם בשל מצבם הכלכלי חברתי שהלך והורע מאז ראשית המאה העשרים[128]. גישה זו, שבמידה רבה הינה מרקסיסטית טיפוסית, התולה את צמיחת הקומוניזם בתנאים סוציו-אקונומיים, תיתן מענה במידה מסוימת לצמיחתה של תנועת הפועלים היהודית ההמונית במזרח אירופה ובארצות הברית, שם סבל ההמון היהודי בתקופה זו מחיי עוני ודלות, אולם תותיר בעינה את השאלה, מדוע יהודים בני המעמד הבינוני ומעלה, תושבי מרכז אירופה ומערבה, בלטו בכזו עוצמה בקרב התנועות הסוציאליסטיות.

בשל כך, ניתנו לשאלה זו מספר תשובות נוספות: היו שהצביעו על רצונם של היהודים שהתנערו מזהותם הדתית, להיות שותפים ביצירתו של עולם חדש, בו לא יהיה מקום לניכור ועוינות בין עמים, מציאות שתפתור מאליה את בעיית האנטישמיות. רצון זה הוא שקירב אותם לחלומות האינטרנציונאליסטיים של הקומוניזם והסוציאליזם. טענה דומה מייחסת את האהדה לשמאל, לרצונם המשותף של השמאל ושל היהודים בסדר חדש בעולם, שיקעקע את הסדר השמרני הוותיק בו לא היה מקום ליהודים להתפתח. אחרים טוענים, כי באופן מסורתי, לחמו תנועות השמאל בגזענות ובאנטישמיות מאז ימי פרשת דרייפוס ועד תקופת השואה, והדבר עורר באופן טבעי את אהדת היהודים אליהן, בוודאי כאשר מנגד, גברה מאוד האנטישמיות בחוגים הימניים והלאומניים באירופה[129].

הטענה המעניינת ביותר שניתן להגדירה כ"גישה התרבותית" והקשורה מאוד ליחסה של האורתודוכסיה לנושא, הוגדרה על ידי יעקב טלמון כ"נברוזה היהודית" (טלמון, תשמ"ט, א: 224-215), כלומר, משיכתם הטבעית של היהודים לרצון לתיקון עולם ולצדק. על פי טענה זו, גם היהודים שהשליכו מאחורי גוום את המחויבות לתורה ולמצוות, לא יכלו להתנער מהמורשת היהודית ארוכת השנים של המחויבות לצדק, לשוויון ולטיפול בחלש ובנזקק. מורשת זו, ובעיקר הגוון המשיחי שבה, השואף לתיקון עולם, תלווה יהודים בעלי זהות חילונית, כמו גם מהפכנים המתנכרים ליהדותם או מדחיקים אותה לאורך כל המאה העשרים. ה"נברוזה" באה לידי ביטוי, בין השאר, בדבריו של אהרן שמואל ליברמן, מראשוני הסוציאליזם היהודי ברוסיה:

לנו היהודים אין הסוציאליזם זר, הקהילה-קיומנו, המהפכה-מסורותינו, הקומונה-יסוד התורה, שנתגלמה בחוקים ומשפטים{בהם נאמר}שאין הקרקע נמכר לצמיתות, בחוק היובל והשמיטה, שוויון, אחווה וכדומה. משטרנו החברתי הקדום – האנרכיה, קשרינו ההדדיים בכדור העולם – האינטרנציונל. ברוח עמנו חונכו וגדלו הנביאים הגדולים של זמננו: מרקס, לאסאל ואחרים. נלך בדרכם (אצל וולפנזון, 1975: 15).

---

[128] ראה את דברי פול זוודסקי אצל שרביט, 2013: 673 ואת דברי אברהם ליאון (אצל גוטוויו,תשנ"ד)

[129] על הסיבות למעורבותם של היהודים בתנועות הסוציאליסטיות השונות, ראה גם צוקר, תש"ם: 23, סלומון, 1987: 23-9, פרנקל, תשמ"ט: 307, 161, 131, Frankel, 2004: 4-5, ויטל, 2006: 210, שושני, תשס"ד: 94, קולת, תשס"ח: 315-314.

דברים דומים אמר לב שטרנברג, מבכירי האנתרופולוגים הסובייטים, שהכריז כי מימוש הקומוניזם: "הריהו כאילו אלפי נביאי ישראל קמו מקברותיהם השכוחים כדי לקלל שוב בלהט דברם את אלו המגיעים בית בבית, שדה בשדה, ולהשמיע את קריאתם הבוערת לצדק חברתי."[130]

יתכן כי סקירת תפיסתם של ההוגים היהודים האורתודוכסיים, תסייע גם בהבנת היקף "הגן הסוציאליסטי" במורשת היהודית, לפחות כפי שהוא נתפס בעיני מנהיגי החברה המסורתית, ול כך נדון בהמשך העבודה.

ד. 3. 3. השמאל היהודי והשאלה הדתית

נקודה חשובה נוספת, העולה מסקירת פעילותן של התנועות הסוציאליסטיות היהודיות במחצית הראשונה של המאה העשרים, היא **העובדה שכמעט כולן לחמו ככל יכולתן בדת ובמסורת היהודית.** העוינות לדת באה לידי ביטוי בפריקת עול מצוות בצורה קיצונית ומתריסה, על ידי סוציאליסטים רבים שגדלו במסגרת דתית, וכן בכתיבה ובהגות כנגד הדת ומוסדותיה, כמו גם בפעולות כנגד הדת וסמליה[131]. תופעה זו הייתה נפוצה במיוחד בקרב המצטרפים לתנועות הלא יהודיות, שהתכחשו לחלוטין לזהותם היהודית, ולעתים אף סייעו ברדיפתה, תופעה שהגיעה לשיאה בפעילותה של "היבסקציה" ברוסיה הסובייטית אך באה לידי ביטוי גם בקרב התנועות הלאומיות היהודיות, ובראשן, הבונד והציונות הסוציאליסטית לגוניה[132].

מה גרם, אפוא, לעוינות הקשה מצד התנועות הסוציאליסטיות לדת, ובעיקר לממסד הדתי ?

היו שתלו זאת בזיהוי היהדות עם הקפיטליזם (הסמל הבולט כאן היה משפחת רוטשילד), לפחות במערב אירופה ובאמריקה, וממילא, מתנגדי הקפיטליזם בקרב החברה היהודית הסתייגו מהזהות ומהתרבות המסורתיות שייצגו כביכול את הקפיטליזם. היו שתלו זאת בדימוים של הרבנים כמזדהים עם תפיסת השמרנות ועם מעמד ה"גבירים" העושקים את ההמונים, דבר שהביא להתנגדות ולעוינות כלפי הממסד הדתי[133].

טיעונים אלו הנם בעייתיים משהו, בשל העובדה שבעלי ההון היהודים היו מתי מעט, וחיו ברובם מחוץ לאזורי הפעילות היהודית הסוציאליסטית. גם זיהוים של הרבנים עם הממסד הנו בעייתי למדי. נכונה העובדה שהרבנים נטו לשמרנות, וזוהו לעתים (ובהחלט לא תמיד) כמי שאינם

---

[130] מצוטט אצל סלזקין, 2009: 109. על השורשים היהודיים של תנועת הפועלים החילונית, ראה גם ארז, 1975. על המסורת המשיחית היהודית כרקע למשיכתם של היהודים לתנועות אנרכיסטיות וסוציאליסטיות, ראה שפירא, תשע"ב. על ראיית המהפכנים היהודים ברוסיה הקומוניסטית את עצמם כממשיכי הנביאים, ראה רוטנברג, 1994: 67. על המורשת היהודית כבסיס למהפכנות החברתית, ראה גם רוזנברג, תש"ע. ראה שם את הציטוט של צ'רצ'יל, שראה במהפכה הסוציאליסטית ביטוי ל"נשמת העם היהודי" (עמ' 13). ראה גם את דבריו של סורין בדבר תחושותיהם של המנהיגים הסוציאליסטים היהודים שהם נושאים את דבר הנביאים Sorin:,1985, 32-26'.

[131] על מנהגם של הרדיקלים היהודים בבריטניה לקיים נשפים רועשים דווקא ביום כיפור, ראה גרטנר, תשנ"ד: 81-78. על התבטאויותיהם ומעשיהם של הסוציאליסטים היהודים ברוסיה בנושא זה, ראה ארז, שם: 129. על העוינות האנטי-דתית של הבונד בפולין, ראה בלטמן, 2001: 516. לתיאור ספרותי של יחסם העוין של הסוציאליסטים היהודיים לדת, ראה אפלפלד, 2012: 86-89. על יחסה של הציונות הסוציאליסטית בארץ ישראל לדת וסמליה, ראה כנעני, 1976, לוז, תשמ"ה: 252-268, צור, 2002. על יחסו העוין של מנהיג תנועת העבודה, דוד בן גוריון, לדת, ראה צמרת, תשס"ג. על היחס של הארגונים הסוציאליסטים באמריקה לדת היהודית, ראה שפירא, שם: 93. עם זאת, ראהי לציין כי התרבות הפוליטית האמריקאית הביאה בהדרגה להתייחסות מתונה יותר של הסוציאליסטים לדת, לפחות יחסית למתרחש באירופה או בארץ ישראל – ראה גרטנר, שם: 93. בקרב יהדות המזרח, בה העימות הדתי-חילוני היה באופן כללי מתון יחסית, לא היו עימותים חזיתיים בין אנשי השמאל לרבנים או למנהיגי הדת. לדוגמה על יחס הקומוניסטים היהודים בעיראק למסגרות הדתיות, ראה קזז, תש"ן: 211.

[132] על פעילותה של היבסקציה – המחלקה היהודית של המפלגה הקומוניסטית בראשית ימיה של רוסיה הסובייטית, שעשתה כל מאמץ כדי להילחם בסממנים הדתיים של היהדות, ראה אלטשולר, 1981: 292-303.

[133] בארץ ישראל היו לעוינות זו סיבות נוספות, בהן אדון לקמן בפרק על ארץ ישראל.

רוצים להרגיז את בעלי ההון. אך בסופו של דבר, ביהדות לא היה קיים ממסד דתי אמיד כדוגמת הכנסייה, ורוב הרבנים נמנו עם בני דלת העם. אכן, רוב הרבנים נטו, בשלב כזה או אחר, לפעול נגד התנועות הסוציאליסטיות, כפי שאתאר בהמשך העבודה, אולם פעילות זו הייתה ברוב המקרים פועל יוצא של העוינות הסוציאליסטית לדת, ולא הגורם לה.

לאור האמור לעיל, נראה כי הסיבה לעוינות הסוציאליסטית לדת הנה אחרת. ייתכן מאוד שמקורה של עוינות זו הוא בהזדהות הסוציאליסטים היהודים עם התפיסות המרקסיסטיות, שחינכו את תומכיהן לבחון את העולם בעיניים מטריאליסטיות לחלוטין ולבוז לכל דת באשר היא, מאחר שהיא משמשת כ"אופיום להמונים"[134]. ייתכן שהדבר נבע מהרצון הסוציאליסטי ל"מהפכה באשר היא", ובהיעדרם של ממסד פוליטי יהודי או של בורגנות ראויה לשמה, נותרה המסורת היהודית כיעד המרכזי לאיבת המהפכנים. כך טען ברל כצנלסון, כי "הרבולוציונר היהודי, אשר קצרה ידו להגיע לידי ניצחון סוציאלי במציאות היהודית, מגלה את המקום הנוח ביותר להתקפה: את המסורת היהודית על תוכני האמונה וההווי שלה" (אצל כנעני, 1976: 39).

אולם, מעל הכול, נראה שמקורה של העוינות הסוציאליסטית לדת הנו בהיותה של התנועה הסוציאליסטית סוכנת מרכזית של תהליך החילון, שביקשה להוביל את עם ישראל לעבר עולם אמונות ודעות חדש, עולם שבמרכזו האדם, יכולותיו ואושרו, ולא הא-ל. דברים אלו באו לידי ביטוי, בין השאר, בכתביו של נחמן סירקין, שטען כי: "הדת המעשית משחיתה את השכל היהודי ואת הנפש היהודית, חוצה בפני כל פעילות עצמאית וכובלת את העם בכבלי עבדים. הציונות הסוציאליסטית רוצה לפזר אפלה זאת" (אצל כנעני, שם: 43). הצגה זו של העימות בין הסוציאליזם היהודי לדת, כקרב על השליטה בתודעה היהודית, או כנסיון להציג חלופה מלאה למסורת היהודית ולתודעתה המשיחית ופחות כעימות הנובע מסיבות הנוגעות באופן ישיר לנושאים חברתיים, תהיה כמובן בעלת השלכות משמעותיות על יחסה של ההנהגה האורתודוכסית לרעיונות השמאל החברתי[135].

במקביל למלחמתם בדת ובמסורת, ביקשו הסוציאליסטים היהודים החילוניים לנכס את המסורת הדתית לצורכיהם, וסמלים וטקסים דתיים הוסבו לטיפוח הרעיונות הסוציאליסטיים או הציונים-סוציאליסטיים, זאת תוך עיקור משמעותם הדתית[136]. מעשים אלו נעשו פעמים רבות ממניעים פוליטיים, מתוך מגמה לגייס אוהדים לסוציאליזם בקרב החוגים המסורתיים, ובעיקר בקרב בני הישיבות, שנתפסו כאוונגרד שכדאי לגייסו. עם זאת, נראה כי מעשים אלו נבעו בעיקר מהיכרותם של רוב הסוציאליסטים בוגרי החינוך הדתי עם הפולקלור היהודי ומרצונם ליצור כלפי הסביבה וכלפי עצמם סוג של לגיטימציה, להיותם ממשיכים ראויים, ואף מובילים, של המסורת

---

[134] להרחבת הדיון בנוגע לסיבות לעוינות הסוציאליסטים היהודים לדת, ראה סלומון, 1987: 13, ברטל, תשנ"ד: 27.

[135] על רצונם של אנשי השמאל היהודים (בדגש על הציוניים שבהם) לחלן את המשיחיות הדתית המסורתית, ראה בלפר, תשס"ד: 153-161

[136] הדוגמה הידועה ביותר לפעילות כגון זו, היא השימוש בתיאורי יציאת מצרים וחג הפסח כחג חברתי של הנאבקים לחירות הפועלים. לתיאור דימויים ודוגמאות בנושא, ראה מנור-פרידמן, תשנ"ד: 119. פעילות דומה הייתה הניסיון לתאר את כל תולדות ישראל כסוג של מלחמת מעמדות, ניסיון שבא לידי ביטוי בכתביהם של חיים ז'לטובסקי, מראשי הבונד, ושל רפאל מהלאר, איש הציונות הסוציאליסטית. ראה פרנקל, תשמ"ט: 603, 303. לשימוש בפרודיות על התפילות ובפולקלור היהודי לקידום הרעיון הסוציאליסטי, ראה ארז, 1975: 123-125. לתיאור הציונות הסוציאליסטית כממשיכת דרכה של היהדות, ראה חן, 1988. על בניית התרבות היהודית החלופית ויצירת "הדת האזרחית" הציונית בעיקר בידי אנשי תנועת העבודה בארץ ישראל, ראה Libman & Don Yehiya, 1983, ch.3, זעירא, תשס"ב: 344-201.

היהודית[137]. מובן שמעשים ועמדות אלו לא הוסיפו לפופולריות של התנועות הסוציאליסטיות החילוניות בעיני הממסד הדתי.

עם זאת, חשוב לציין שהלהט האנטי-דתי בקרב התנועות הסוציאליסטיות הלך ושכך, ככל שהרדיקלים בארץ ישראל ובעולם איבדו את כוחם, וככל שגדל דור צעיר שכבר לא חווה בעצמו את הכפירה והעימות עם הממסד הדתי, ויחסו לדת הושתת על בורות, אדישות, ולעתים אף על סוג של אמפתיה כלפי הדת, בעיקר לאחר השואה[138].

מחציתה השנייה של המאה העשרים הביאה בכנפיה שתי מהפכות שהשפיעו מאוד על יחסה של החברה היהודית הלא אורתודוכסית לנושא הכלכלי-חברתי. הראשונה והחשובה שבהם הייתה כמובן הקמתה של מדינת ישראל, כאשר לראשונה מזה למעלה מאלפיים שנה, נאלצה החברה היהודית להתמודד עם ניהול מדינה המוגדרת כיהודית והמתנהלת כמסגרת ריבונית, על מכלול בעיותיה ויכולותיה הכלכליות-חברתיות. המהפכה השנייה התחוללה בארצות הברית, שם התרחש שינוי דרמטי במעמדם הכלכלי של בני הדור השני והשלישי להגירה, שינוי שבמהלכו נעלם כמעט לגמרי הפרולטריון היהודי, והיהודים הפכו לאחת הקבוצות האמידות ביותר במדינה.

שני תהליכים מהפכניים אלו היו כמובן בעלי משמעות אדירה מבחינת השאלה הכלכלית-חברתית, ועמדו גם ברקע התייחסותם של מנהיגי האורתודוכסיה היהודית לשאלות הכלכליות-חברתיות בתקופה זו, אולם כאמור, ההתייחסות לתהליכים חשובים אלו הנה מעבר לגבולותיו של מחקר זה.

המורשת היהודית המורכבת מרעיונות שניתן להגדירם כסמי קפיטליסטיים לצד מורשת ענפה של אתוס הצדק החברתי, הצלחתם של יהודי המערב להשתלב בכלכלה הקפיטלסטית ולתמוך בעמדותיה, לצד הבולטות הרבה של היהודים בארגונים הסוציאליסטיים על יחסם השלילי בדרך כלל לדת, כל אלו, כמו גם שאלת מצבם הכלכלי חברתי של הקהילות היהודיות, עשויים היו להשפיע על התפיסה האורתודוכסית בנושא. אולם, לפני שניגש לבדיקת עצם תפיסה זו נבהיר בקצרה את מאפייניה של האורתודוכסיה היהודית, מאפיינים העשויים גם הם להחשב כברי השפעה על תפיסתה הכלכלית חברתית.

[137] על הרצון לגייס את בחורי הישיבות לסוציאליזם, ראה פרנקל, 2007: 20. על תפיסת תנועת העבודה את "מוסר הנביאים" הסוציאליסטי כציווי המרכזי של היהדות, ראה שפירא, תשס"ו: 9-11.

[138] על הוויכוח בין הרדיקלים למתונים יותר בקרב אנשי הציונות הסוציאליסטית ביחס לדת, ראה כנעני, 1976, אלמוג, תשנ"ב, שפירא, תשנ"ב, קולת, תשס"ח: 226. על שינוי היחס לדת בעקבות השואה, ראה דון יחיא, תש"ם.

פרק ה: התפתחות האורתודוכסיה היהודית לגווניה והתמודדותה עם אתגרי המודרנה והריבונות

ה.1. מבוא

החברה האורתודוכסית היהודית, העומדת במרכזה של עבודה זו, עברה במהלך מאה וחמישים השנים האחרונות, תהליכים מורכבים שהשפיעו במידה רבה על יחסה לסוגיית הצדק החברתי. להלן נסקור בקצרה את הגדרתה ואופייה של חברה זו, ונעמוד על ציוני הדרך המרכזיים בהתפתחותה, הרלוונטיים לענייננו.

ההיסטוריון יעקב כץ ותלמידיו היו הראשונים שהגדירו את האורתודוכסיה – החברה היהודית הדתית המחויבת להלכה, שהתפתחה במרכז אירופה מאז המחצית הראשונה של המאה התשע עשרה – לא כחברה מסורתית, אלא כחברה בעלת תרבות ומאפיינים חדשים, שנועדו להתמודד עם תהליכי החילון והמודרנה שזעזעו את העולם היהודי. על פי כץ, נוצרה חברה זו כאשר תהליכי החילון הביאו לקריסתן של שתי הנחות היסוד עליהן הייתה החברה המסורתית בנויה: ההנחה כי הציבור היהודי כולו מקבל את ההלכה כנורמה מחייבת, וההנחה כי יש למנהיגי הקהילה אמצעים לכפות את מרותם על הסרים מדרך ההלכה.

העובדה כי שתי הנחות אלו איבדו את אחיזתן במציאות בשל התהליכים שעבר העם היהודי במהלך המאה התשע עשרה, הביאה את מנהיגי הקהילות המסורתיות ליצירת דרך חדשה המותאמת יותר ל"מודל השוק", כביטויו הידוע של ברגר, כלומר, למציאות בה הדת הנה אופציה ולא אפשרות מחייבת. על פי כץ, על רקע מציאות זו, החלו מנהיגי הקהילות לקבוע כללים חדשים שלא היו נפוצים בעבר בין שומרי המצוות, ושנועדו לאפשר התמודדות עם המצב החדש. שומרי התורה והמצוות שנענו לכללים חדשים אלו, כונו במהלך המאה התשע עשרה בביטוי מושאל מהנצרות: אורתודוכסים – נאמני הדרך המסורתית[139].

כץ טוען כי החברה האורתודוכסית מדגישה תמיד את הצורך בהחמרה הלכתית כמעט בכל התחומים, בהעצמת כוחו של הפוסק ובהפיכת המנהג להלכה מחייבת, וזאת במגמה ללכד את השורות ולהימנע מהיסחפות אחרי תהליכי החילון. המחקר כיום מציג תמונה מורכבת יותר, ולפיה, התפתחו באורתודוכסיה מגמות שונות בהתאם לטיב האתגרים שעמדו בפניה, ובהתחשב בתנאי הזמן והמקום. בשל כך, מקובל היום לתאר את האורתודוכסיה כ"משפחה" בעלת מכנה משותף בסיסי, אך עם גוונים ודעות שונים בהקשר לדרכי ביטויו של מכנה משותף זה[140].

לצורך הגדרת האורתודוכסיה במסגרת מחקר זה, בחרתי בהגדרתו של ברויאר, שלפיה האורתודוכסיה כולה מסכימה עקרונית על "שלילה עקרונית של כל ניסיון לערער בחיי האמונה והמעשה את דת ישראל ההיסטורית – כפי שנמסרה בכתב ובעל פה ונכתבה בשולחן ערוך, זאת

---

[139] לתיארוך ראשיתה של האורתודוכסיה בעיני כץ, ראה כץ, תשנ"ב: 9-20, Halbertal, 2002, שלמון, תשס"ח: 73-76. בשנים האחרונות, מתגברות הדעות, לפיהן מהווה האורתודוכסיה במידה רבה המשכיות לחברה המסורתית, מסיבות שונות, וזאת בניגוד לדעתו של כץ, שראה בה תנועה מודרנית המנותקת מהחברה המסורתית. ראה רוזנברג, תשס"ו, שגיא, תשס"ו, סורוצקין, תשע"ב.

[140] להגדרת מאפייני האורתודוכסיה לפי כץ, ראה כץ, שם, סמט, תשס"ח: 22-28. לדיון נרחב בשאלת הגדרת האורתודוכסיה ולהצגת הגישות השונות בתחום, ראה את קובץ המאמרים של פרזיגר, רביצקי ושלמון, תשס"ו. להתפתחויות בחקר האורתודוכסיה, ראה קפלן, תשס"ט. על ההיבטים הארגוניים השונים הקשורים ביכולתה של חברה מסורתית להפוך לאורתודוכסית, ראה זלקין, תשס"ו: 429.

תוך בקשת דרכים חדשות כדי להיענות להתמודדויות שנוצרו בעולם המודרני" (ברויאר, תשס"ו: 85). **הגדרה זו תשמש אותי לצורך הקביעה אילו הוגי דעות ייכללו במסגרת מחקר זה על האורתודוכסיה**[141].

הגוונים השונים שהתפתחו במהלך השנים בחברה האורתודוכסית, נבדלו זה מזה בעיקר בצורת התייחסותם לשני האתגרים המרכזיים שאיימו על המשך קיומה של היהדות המסורתית: המודרנה, ובמיוחד אחד מגילויי המודרנה: הופעת הלאומיות.

ה.2. ההתמודדות עם המודרנה

המודרנה הייתה כרוכה בתהליכי חילון מואצים, בראיית כל שינוי כדבר חיובי, ובאמונה מלאה בקדמה האנושית, תוך הדגשת חשיבות התבונה והביקורתיות, זאת בניגוד למקובל ביהדות המסורתית. המודרנה העמידה בפני האורתודוכסיה, כמו גם בפני שאר הדתות בהן דנתי לעיל, מספר אפשרויות[142].

הראשונה שבהן היא תפיסת **הגטו או ההסתגרות**, כהגדרתו של ליבמן (1982) תוך יצירת סגירות תרבותית והיבדלות חברתית. תפיסה זו פותחה בידי החת"ם סופר בהונגריה, ובעיקר בידי תלמידיו, שמיסדו את התפיסה האולטרא-אורתודוכסית. נאמניה של תפיסה זו דגלו ביצירת מסגרות חברתיות בעלות מגע מינימלי עם החברה הכללית או עם החברה היהודית הלא אורתודוכסית הסובבת. מצדדי התפיסה השלימו עם התפוררות הקהילה המסורתית, ופעלו ליצירת חיץ תודעתי בינם לבין הפורשים מדרכי המסורת.

כמו כן, נמנעו תומכי גישה זו מלימודי חול ומהיכרות עם תפיסות מערביות, הקפידו על הבלטת מאפיינים ייחודיים, בעיקר סביב נושא הלבוש, והבליטו מאוד את הנאמנות להלכה, כפי שהיא באה לידי ביטוי בשולחן ערוך. במקביל, הדגישו מצדדי גישה זו את חשיבות מנהג הציות לרבנים, ודגלו בגישה שמרנית כוללת, לפחות ברמה ההצהרתית, ולפיה "חדש אסור מן התורה"[143]. חלק ממצדדי התפיסה המצמצמת, שזכו לאחר מלחמת העולם השנייה לתואר "החברה החרדית", פעלו בהונגריה ובגרמניה למען היפרדות מהקהילות היהודיות הלא אורתודוכסיות ולמען יצירת קהילה אורתודוכסית נבדלת, הכוללת אך ורק את הנאמנים לדרך ההלכה[144].

במזרח אירופה, לעומת זאת, לא התקבלה דרך זו של פיצול הקהילות, ובמקומה, נוצר מודל "הישיבה" כמסגרת מתבדלת וטוטלית, מבחינת נאמנותה לתורה ולהלכה, הבאה לידי ביטוי לא רק במסגרות החינוכיות, אלא גם בחיי היום-יום[145]. מודל זה יהפוך, עם העתקתם של מרכזי היהדות החרדית ממזרח אירופה למדינת ישראל ולארצות הברית, ל"מודל המובלעת", כהגדרתה

---

[141] הגדרה חשובה נוספת היא של רביצקי, תשס"ז, המדגיש את התנגדותה של האורתודוכסיה לשינוי כנורמה חיובית ואת התייחסותה החשדנית לקדמה האנושית. בשל מורכבות הדיון בשאלה מהי משמעותה של ההתנגדות לשינוי, העדפתי את הגדרתו של ברויאר.

[142] למודלים שונים בהתמודדות האורתודוכסיה עם המודרנה, ראה בן רפאל ובן חיים, 2006: 288-289, רביצקי, תשס"ו, פרידמן, 2007. על הדיון הכללי בתגובות הדתות למודרנה, ראה לעיל עמ' 81.

[143] במקביל להתקדשות המנהגים באשר הם, החל בחברה החרדית תהליך שבמסגרתו גברה הפסיקה ההלכתית הכתובה, המחמירה בדרך כלל, על מסורות משפחתיות וקהילתיות. ראה את מאמרו של פרידמן, 2003.

[144] על יצירת החברה האולטרא-אורתודוכסית בהונגריה ועל השפעותיה של מורשת חברה זו על החברה החרדית כיום, ראה Silver, 1992, כץ, 1995, פרידמן, 2007, פרזיגר, תשס"ח.

[145] על הסיבות לכך שפירוד הקהילות לא התחולל במזרח אירופה, ראה בראהן, תשע"א: 20-208. על מודל הישיבה כמודל של התבדלות טוטלית, ראה וקסמן, תשס"ח: 182.

המפורסמת של מרי דאגלאס, (Douglas, 1993) כלומר, לחברה היוצרת התבדלות גיאוגרפית ותרבותית מחברת הרוב החילונית, במגמה לשמור על ייחודה[146].

התפיסה השנייה בהתמודדות עם המודרנה הייתה של אלו שקראו להקפדה על נאמנות מלאה להלכה, אך במקביל, ראו בחיוב רב את המודרניזציה וגילוייה, וטענו בזכות השתלבות מלאה באליטות המערביות, תחת הסיסמה "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". תומכי תפיסה זו, שבדרך כלל כונו אנשי **הניאו-אורתודוכסיה** והשתייכו לחוג תלמידיו של הרש"ר הירש בגרמניה של שלהי המאה התשע עשרה[147], נחלקו על פי הטיפולוגיה של ליבמן (1982) אותה תיארתי לעיל, לשתי קבוצות מרכזיות:

א. תומכי תפיסת **ההסתגלות** – ההולכים בדרך זו פועלים להתאמת המסורת למודרנה, תוך מאמץ אינטנסיבי, באמצעות כתיבתה של ספרות ענפה, ליצור הלימה בין הערכים הדתיים והמודרניים. תפיסה זו אפיינה מאוד את האליטה הניאו-אורתודוכסית, ומאוחר יותר, חלקים בציונות הדתית, שביקשו באמצעות יצירה זו, לגבש כלפי פנים וכלפי חוץ, לגיטימציה לנאמנות דתית בעולם המודרני[148].

ב. תומכי דרך **המידור** – שמשמעותה היא יצירת הפרדה בין התחומים הדתיים לחיים המודרניים, ללא כל השפעה של הדת על חיי היום-יום ועל התפיסות הפוליטיות והחברתיות. על פי המחקר, אפיינה תפיסה זו את רוב אנשי התנועה הניאו-אורתודוכסית בגרמניה, ובמידה מסוימת, גם את ממשיכי דרכם בארצות הברית ובארץ ישראל, והיא הובילה לבינוניות דתית שהתקשתה לעמוד מול הביקורת החרדית מזה, ומול הקרבה ההולכת וגדלה לתרבות החילונית מזה[149]. עם זאת, חשוב לציין כי בין המשתייכים לתפיסת המידור, יש להבחין בין "אורתודוכסים של נוחות" – יהודים אורתודוכסים המנהלים אורח חיים דומה לזה של חילוניים ובעלי סטטוס כלכלי-חברתי דומה, מבלי שהם מטרידים את עצמם בשאלות אידיאולוגיות, לבין אורתודוכסים מודרניים, המודעים אידיאולוגית לשיטת המידור, ותומכים בה מתוך הכרה מלאה, זאת בשל עמדתם כי דרך זו היא הדרך הדתית האופטימלית[150].

ג. תפיסה נוספת של אנשי האורתודוכסיה הייתה תפיסת **ההרחבה והשתלטות**, כלומר, שילוב של מודרניזציה של המקורות עם עמדה טהרנית הסבורה כי הכול כבר נמצא במקורות המסורתיים (הלינגר, תשס"ב: 14). נאמני גישה זו ביקשו להחיל את הערכים הדתיים על העולם המודרני, תוך שימוש נרחב ביכולות המודרניות בעיקר בתחומי הטכנולוגיה, המנהל והתקשורת, וזאת מבלי לקבל את רוב הערכים המקובלים על מעצביו של עולם זה. קבוצות אלו נטלו את הרעיונות והסוגיות שהעלו האידיאולוגיות המודרניות, והציגו להם תשובה אמתית או דיאלקטית משלהן על פי מקורות הדת. מציאות זו אפיינה מתי מעט מקרב הוגי הניאו-אורתודוכסיה, ובאה לידי ביטוי בעיקר בקרב הראי"ה קוק ותלמידיו. העדנה לתפיסה זו הגיעה, למעשה, רק במחציתה

---

[146] ליישום מודל המובלעת על חברות דתיות בנות זמננו ברחבי העולם, ראה סיוון, 2004: 29-108. להשוואה בין תפיסת המובלעת החרדית לקבוצות פונדמנטליסטיות אחרות ברחבי העולם, ראה קפלן, 2007: 23-28.

[147] לסיכום המחקר בנושא הרש"ר הירש, ראה חמיאל, 2011. עוד על הרש"ר ודרכו, ראה בפרק המוקדש למשנתו החברתית.

[148] ראה הלינגר, 2002 (2): 142-181.

[149] על מאפייני המידור ועל השלכותיו הבעייתיות מבחינה דתית בקרב החברה הניאו-אורתודוכסית בגרמניה, ראה ברויאר, תשנ"א, צור, תשנ"ח: 841-851.

[150] הבולט מבין האורתודוכסים המודרניים הדוגלים במידור מלכתחילה, היה ישעיהו ליבוביץ בהגותו המאוחרת. ראה ליבוביץ, 1975: 247-248, שגיא, תשס"ו: 30-32. על ההבדלים בין גישה זו לגישות החרדיות ומשמעותם, ראה וקסמן: תשס"ח. על ההבדלים בין תפיסת המידור האידיאולוגי לעומת המידור מטעמי נוחות, ראה Heilman & Cohen, 1989: 39.

השנייה של המאה העשרים, כאשר החלה הציונות הדתית במדינת ישראל לעסוק, גם אם במידה מצומצמת בשאלת הקמתה ועיצובה של מדינה החיה על פי כללי ההלכה.

חלוקה עקרונית זו ביחס למודרנה הנה כמובן בעלת משמעות ליחס כלפי תנועות מהפכניות ורעיונות חברתיים, המהווים חלק בלתי נפרד מתהליכי המודרנה, ואתייחס לכך במהלך העבודה.

ה.3. ההתמודדות עם הלאומיות

האתגר השני שעמד בפני האורתודוכסיה, היה אתגר הלאומיות היהודית המתחדשת, בעיקר בהקשרה הציוני. הציונות העמידה את האורתודוכסיה בפני התמודדות מורכבת. מחד, מדובר בתנועה המבקשת להשיב את עם ישראל לארצו, או למצער, לסייע בפתרון בעיית האנטישמיות שהטרידה את האורתודוכסים לא פחות מאשר חלקים אחרים בעם. שאיפות אלו נראו כעולות בקנה אחד עם תפיסות מסורתיות וחיוביות, וכמחייבות לכאורה תמיכה אורתודוכסית מלאה. מאידך, ברור היה לכול שהציונות הנה תנועה מודרנית המושפעת מההשכלה ומהלאומיות האירופאיות, ושראשיה ומגשימיה משתייכים רובם ככולם לקבוצות החילוניות, שבדיוק מהן ביקשה האורתודוכסיה להיבדל.

מציאות זו יצרה מחלוקת נוספת באורתודוכסיה בין אלו ששללו את התנועה הלאומית כתנועת כפירה, לבין אלו שמצאו צידוקים תיאולוגיים ופרקטיים לתמיכה בה למרות בעיותיה. יש לציין שמחלוקת זו לא חפפה בתחילה באופן מלא את המחלוקת בשאלת היחס למודרנה, והיו מקרים בהם שוללי המודרנה היו מחסידי הלאומיות, בעוד ניאו-אורתודוכסים התנגדו ללאומיות בכל כוחם[151]. אולם בהדרגה, נוצרה חפיפה, שהביאה בסופו של דבר לזיהוי בין ציונות דתית לאורתודוכסיה מודרנית ולזיהוי החברה החרדית כאנטי-ציונית[152].

בקרב הציבור האנטי-ציוני, שלימים יכונה בשם החברה החרדית, בלטו שתי תפיסות ביחס לציונות. האחת שהייתה דומיננטית בעיקר בקרב חסידויות הונגריה, שללה את הציונות התיאולוגית, על רקע האיסור לפעול אקטיבית למען השיבה לארץ עד בוא המשיח, זאת ללא קשר לחילוניות של ראשי הציונות[153].

לעומת זאת, הגישה השנייה לא התנגדה לעלייה לארץ, אך שללה שיתוף פעולה עם חילוניים. שלילה זו התעצמה, לאחר שהקונגרס הציוני בשנת 1911, הכריז כי הציונות חותרת גם

---

[151] ראה את דיונו של סילבר, 2003, על דמותו של הרב עקיבא יוסף שלזינגר, שהיה מדובריה הקיצוניים ביותר של האולטרא-אורתודוכסיה, ובד בבד היה ממבשרי הלאומיות. לעומתו, טוען דון יחיא, 2009, כי כל שוללי המודרנה התנגדו לציונות מראשיתה. בקרב מצדדי המודרנה רווחה התמיכה בציונות למעט חלק מתלמידי הרש"ר הירש, שדגלו בתפיסות אנטי-ציוניות, בעקר כתוצאה מהשפעת האווירה האנטי-ציונית שרווחה בקרב כלל יהודי גרמניה. ראה גם מירון, 2009: 58.

[152] מציאות זו קיימת גם כיום, למעט חוגים חרדיים מסוימים ביהדות ארצות הברית, המתאפיינים בפתיחות למודרנה אך גם מתנגדים לציונות. במסגרת זו, אין בכוונתי להיכנס לפולמוס בשאלה, מהי ההגדרה של ציונות בעיני הציבור החרדי, ואסתפק בהגדרה המקובלת של הציונות, כתנועה הפוליטית השואפת להקים מדינה יהודית בארץ ישראל ולדאוג לרווחתה ולהעצמתה.

[153] לשם הנוחות, אשתמש בהגדרה 'חרדים', גם בתקופה שלפני מחצית המאה העשרים, למרות העובדה שכאמור, בתקופה זו, יחס הביטוי להקשרים אחרים מאלו הקיימים כיום. על התפיסה התיאולוגית של חסידויות הונגריה, שהסתמכו על האמרה התלמודית "שלא יעלו בחומה", ראה רביצקי, תשנ"ג: 60-110, סורוצקין, 2004. על הטרימנילוגיה שמאחורי המושג "חרדים", ראה בראהן, תשס"ד: 22.

לשינוי תרבותי, ולא רק מדיני, בעם היהודי, החלטה שהביאה בין השאר להתארגנות המחנה החרדי במסגרת מפלגת "אגודת ישראל" בשנת 1912[154].

חשוב להדגיש עם זאת, כי למרות ההתנגדות העקרונית לציונות, עם התעצמות המעשה הציוני במהלך שנות העשרים והשלושים, נקט הזרם המרכזי של היהדות החרדית שהיה מאורגן במסגרת "אגודת ישראל", מדיניות של שיתוף פעולה מסוים, גם אם לא נלהב במיוחד, עם התנועה הציונית, או למצער, מדיניות של "ישיבה על הגדר" ביחס למעשה הציוני, וההתנגדות המסיבית לרעיון הציוני נותרה בדרך כלל נחלתם של חסידי הונגריה ושלוחתם בארץ ישראל[155].

אל מול הגישה החרדית, התפתחה בקרב הציבור האורתודוכסי הציונות הדתית. במסגרת תנועה זו, התפתחו שתי גישות שתמכו בשיתוף פעולה עם הציונות. אחת מהן, בראשותו של הרב ריינס, סברה, לפחות באופן מוצהר, שהציונות הנה מפעל הישרדות פיזי של העם היהודי, שלמעשה, אין לו ערך חיובי או שלילי מבחינה רוחנית, ולכן אין מניעה מלחבור אליו[156]. זרם זה השתלב בהדרגה במפעל הציוני, וממנו התפתח לימים גם זרם משנה של תנועת "הפועל המזרחי", ששילב סוציאליזם מתון והשקפה ציונית דתית. אנשי הציונות הדתית הקימו סדרה של מוסדות תורניים, תרבותיים וחינוכיים, וסייעו בהתגבשותה של "הברית ההיסטורית" בין תנועת העבודה לבין הציונות הדתית, ברית שסייעה לתנועות הציוניות דתיות להיות שותפות בהנהגת היישוב היהודי, אם כי במעמד של "כינור שני"[157].

הזרם השני שפעל במסגרת הציונות הדתית, היה זרם הציונות האמונית או הגאולית מבית מדרשו של הראי"ה קוק.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שפעל בליטא, ובעיקר בארץ ישראל, בשלושת העשורים הראשונים של המאה העשרים, הציע בכתביו הרבים התייחסות שונה לשאלת שיתוף הפעולה עם החילוניים. לדעת הרב קוק ותלמידיו, הציונות אינה תנועה חילונית שנועדה להצלת העם, אלא חלק מהותי מתהליך הגאולה, אף על פי שהוא נעשה בידי חילוניים, ולכן יש לשתף עמה פעולה, במגמה לקרב את מעברה לשלב הגאולה הדתית. במסגרת תפיסה זו, עסק הרב קוק רבות בניסיון לחבר בין הנורמות התורניות והמסורתיות לבין התמורות העצומות בחיי עם ישראל: המעבר לתקופה המודרנית והחזרה לציבוריות יהודית הצועדת לקראת חידוש החיים המדיניים.

במסגרת זאת, חולל הרב קוק מהפכה של ממש בלימודי המחשבה היהודית, בתפיסת העולם ההלכתית ובאידיאל האתי הנדרש מהיהודי המאמין בתקופה זו. הרב זכה להערכה מרובה מקרב כל שדרות הציבור, ובוודאי מקרב אנשי המזרחי והפועל המזרחי, אולם השפעתו הציבורית בימי חייו הייתה מצומצמת[158]. לאחר פטירתו של הראי"ה, נדחקה "ישיבת מרכז הרב", שהונהגה בידי תלמידיו ובנו, לשולי הציבוריות הדתית לאומית, ולהגות שהתפתחה בקרב תלמידיו, הגות

---

[154] על התפיסות השונות במחנה החרדי בראשית המאה העשרים ביחס לציונות, ראה לוז, תשמ"ה, שלמון, תשס"ו: 11-38.

[155] על מדיניותה של אגודת ישראל כלפי המעשה הציוני בימי המנדט, ראה פונד, תשנ"ט: 64-212.

[156] בשנים האחרונות, הולכת וגוברת הנטייה במחקר לייחס גם לרב ריינס, ולא רק לרב קוק, ראייה משיחית של הציונות למרות חילוניותה. מחקרים אלו טוענים כי אמירותיו המינימליסטיות ביחס לציונות נאמרו במגמה לא לעורר כעסים בחברה החרדית הלא ציונית. להצגת הדעות השונות, ראה הלינגר, תשס"ה (3): 353-365.

[157] לסקירת הרקע להיווצרות הציונות הדתית לענפיה השונים, ראה שוורץ, 1999, 2003, שמעוני, תשס"א: 118-153. הספרות המפורטת יותר תובא בעת ההתייחסות ליחסה של הציונות הדתית לגוניה לשאלה החברתית.

[158] מאות מחקרים נכתבו על הרב קוק ותורתו, ובחלקם אדון כאשר אבחן את תפיסתו החברתית.

שהעצימה את היסוד המשיחי בציונות, על רקע השואה והקמת המדינה, כמעט ולא היה הד ציבורי.

ה.4. פעילותה של האורתודוכסיה במרכזים השונים של העולם היהודי

עד שנות הארבעים של המאה העשרים, פעלה, כאמור, האורתודוכסיה על שני ענפיה תוך התמודדות מורכבת עם אתגרי המודרנה והחילון. התמודדות זו התקיימה, כאמור, בהונגריה ובגרמניה כבר במהלך הרבע הראשון של המאה התשע עשרה, בתוקף היותן המדינות הראשונות בהן נאלצו החברות המסורתיות להתמודד עם תהליכי האמנציפציה, תהליכים שאפשרו את חדירת המודרניזציה לחברה הדתית. מאוחר יותר, החלה האורתודוכסיה לפעול גם במזרח אירופה, כאשר במחקר קיימת התלבטות מתי בדיוק החלה פעילות זו.

יש הטוענים כי פעילות ההנהגה הרבנית ברוסיה במחצית המאה התשע עשרה אל מול תנועת ההשכלה יכולה כבר להיחשב כפעילות אורתודוכסית, ולעומתם, יש הסוברים כי יש למקם את ראשית האורתודוכסיה רק בשלהי המאה התשע עשרה, עם עליית האידיאולוגיות החילוניות הגדולות של הסוציאליזם והציונות. אידיאולוגיות אלו גרמו לכך ש"החצרות החסידיות" מזה, ועולם ה"מתנגדים" הישיבתי מזה, אימצו את האורתודוכסיה במאבקם נגד תהליכי החילון הגוברים[159]. בעבודה זו, אצעד בדרכם של מצדדי הגישה השנייה, ואבדוק את התייחסותה של האורתודוכסיה לנושא הצדק החברתי משלהי המאה התשע עשרה, ולא קודם לכן.

החברה האורתודוכסית התפתחה בהדרגה גם בארצות הברית, שם התמודדו הרבנים עם תהליכי שחיקה משמעותיים בשמירת המצוות של המהגרים ממזרח אירופה. תהליכים אלו, שנגרמו כתוצאה מאילוצי פרנסה, מהשפעת התרבות האמריקאית ומהדומיננטיות של החילוניות והרפורמה בקרב הקהילות הוותיקות בארצות הברית, אילצו את הרבנים ליצור מודל של אורתודוכסיה מודרנית יחסית, שהתאימה פעמים רבות את סגנונה לאורח החיים האמריקאי, זאת במגמה להשאיר את שומרי המצוות בתוך הקהילה הדתית. אורתודוכסיה זו, שדעותיה גם בתחום הכלכלי הלמו בדרך כלל את התפיסות האמריקאיות המקובלות והנושא האידיאולוגי ככלל תפס בה מקום הולך ופוחת, לא הצליחה לעמוד מול גלי החילון, וכוחה הצטמצם מאוד עד שנות הארבעים של המאה העשרים[160].

בשנים האחרונות, קיימת בקרב חוקרי האורתודוכסיה מחלוקת סביב השאלה, האם החברה היהודית הדתית שפעלה בארצות המזרח, אימצה גם היא מאפיינים אורתודוכסיים כאשר היא באה במגע עם המודרנה, או שמא היא נותרה כחברה מסורתית בעלת תגובות מתונות יותר בהתמודדותה עם אתגריה של העת החדשה. צבי זוהר במחקריו טען כי מסורת הפסיקה וההנהגה הרבנית בארצות המזרח הייתה לאורך כל ההיסטוריה מתונה ובעלת יכולת להכיל גם תופעות ותנועות שלא עלו בקנה אחד עם רוח ההלכה. על פי גישה זו, חכמי ארצות המזרח ניהלו דיאלוג מתון עם המודרנה, לא שינו את פסיקותיהם ודעותיהם על בסיס עקרוני המתנגד לכל שינוי, אלא

---

[159] סמט, תשס"ח: 33-45, שלמון, תשס"ו וזלקין, תשס"ו טענו כי יש למקם את ראשית האורתודוכסיה רק בסוף המאה, אולם שלמון, תשס"ח חזר בו מדבריו, ונטה למקמה כמחצית המאה מוקדם יותר.

[160] על היווצרות האורתודוכסיה בארצות הברית ועל תפקוד רוב מוחלט של חלקיה כאורתודוכסיה מודרנית עד לשנות הארבעים, ראה קפלן, 2002, סרנה, תשס"ו, קפלן, 2006: 306-307, רפאל, 2006, פרבר, תשס"ז, פרזיגר, 2011: 240-244.

דנו בכל מקרה לגופו, וממילא, מנעו עימות בין דתיים וחילוניים, ונתנו מקום גם לאידיאולוגיות ורעיונות שמקורם לא היה על טהרת הקודש.

בנימין בראון טען כנגד זוהר, כי תדמיתם המתונה של חכמי המזרח נבעה מכך שבארצות המזרח, בשל ריחוקן מאירופה, לא היה איום המודרנה משמעותי כל כך, וממילא לא הצריך תגובה נוקשה מקרב מנהיגי הקהילה המסורתית. לדברי בראון, בשעה שנתקלו חכמי המזרח בתופעות של חילון אגרסיבי כמו ביישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת המנדט, תגובתם הייתה קנאית לא פחות מזו של עמיתיהם האשכנזים, וזאת עוד לפני התעצמות ההשפעה האשכנזית על רבני המזרח לאחר קום המדינה.

לענייננו, מחלוקת זו חשובה בהקשר לשאלת היחס של חכמי המזרח לתנועות החברתיות, יחס שהושפע מהחילון שהתלווה לתנועות אלו, ונדון בנושא זה במקומו[161].

אם נסכם את הדברים בקצרה, הרי שערב מלחמת העולם השנייה, התארגנה היהדות שומרת המצוות בעולם במסגרות אורתודוכסיות שונות. במזרח אירופה, במרכזה ובקרב חלק מבני יישוב היהודי בארץ ישראל, נטו רוב שומרי המצוות להשתייך למסגרות אולטרא-אורתודוכסיות, שמנהיגיהן ראו בחשדנות רבה את התנועות המודרניות לגוניהן, וחתרו לבידול ולהסתגרות. לצדן, פעלו בהיקפים מצומצמים יותר, הוגים ומנהיגים ניאו-אורתודוכסיים וציונים דתיים, שקיבלו בסובלנות רבה חלק מהאידיאולוגיות החילוניות תוך אימוצן במעטפת דתית ("הסתגלות") או התייחסות אליהן ללא קשר לזהות הדתית וההלכתית ("מידור"). מציאות דומה התקיימה גם בארצות המזרח ובארצות הברית, שם העדיפו מנהיגי האורתודוכסיה, מסיבות שונות, לא להתעמת יותר מן הנצרך עם העולם החילוני, והיו סובלניים יותר ביחס לתפיסות חילוניות.

יש לציין כי בכל האזורים ובכל השיטות לא הייתה הצלחתה של האורתודוכסיה מזהירה במיוחד, וגלי חילון המשיכו לסחוף את בני הדור הצעיר לעבר התנועות המודרניות – התנועה הלאומית והתנועה הסוציאליסטית שהסעירו את העולם היהודי בתקופה זו. מובן שתיאור מציאות זה יסייע גם בהבנת תגובתם של מנהיגים אורתודוכסיים שונים לתנועות החברתיות, כפי שאפרט בהמשך.

מציאות זו השתנתה במידה רבה במחצית המאה העשרים. האירועים הדרמטיים של שנות הארבעים, ובראשם השואה והקמת מדינת ישראל, הביאו לשידוד מערכות בעולם היהודי בכלל, ובקרב התנועות האורתודוכסיות בפרט. שינויים אלו, ובתוכם היווצרותה של חברת הלומדים החרדית, התמודדותם של רבני הציונות הדתית עם אתגר הריבונות, ומאוחר יותר, פעילותה של תנועת ש"ס החרדית ספרדית כתנועה מובילה בנושא החברתי והתפתחויות שונות באורתודוכסיה היהודית בארצות הברית, השפיעו באופן משמעותי גם על היחס לנושא החברתי, אולם מפאת קוצר היריעה, ימתינו נושאים אלו למחקרי המשך[162].

---

[161] על מחלוקת זוהר-בראהן, ראה זוהר, תשס"א: 360-361, תשס"ב, וכן רצבי, תשס"ו, התומך בגישתו. לסיכום דעותיו של בראהן, ראה בראהן, תשס"ו, 2006. להסבר דומה לתפיסת בראהן, הרואה את התגובה של חכמי המזרח למודרנה כתלויה בהקשר ובמקום, ראה דשן, תשס"ט: 381.

[162] על חברת הלומדים ומשמעויותיה, ראה לעיל עמ' 54. על התמודדותם של רבני הציונות הדתית עם הניסיון לעצב את אופייה של המדינה בהתאם להלכה, ראה שטרן, 2004, דוד, 2005, רביצקי, תשס"ז, שרלו, תש"ע. לסקירה מסכמת על כלל הניסיונות לעיצוב המדינה ברוח ההלכה, ראה בעיקר כהן, תשנ"ח, וכן גייגר, תש"ס. על השיח הציוני דתי בנושא החברתי בשלהי המאה העשרים ובראשית המאה העשרים ואחת עמדתי בהרחבה בעבודת התזה שלי (לונדין: תשס"ז). לדיון על ש"ס ומשמעויותיה החברתיות, ראה: פלד, 2001, רביצקי, תשס"ו, בן רפאל ובן חיים, 2006, פיקאר, תשס"ז, ליאון, תשס"ט. על ההתפתחויות בחברה האורתודוכסית בארצות הברית במחצית השנייה של המאה העשרים, ראה גרינברג, 2010: 249-252, פריזרגר: 2011, גונן, 2000: 30-36.

התפתחות האורתודוכסיה לגוניה השונים, לצד ההתפתחויות הכלכליות-חברתיות השונות בעולם המערבי בכלל ובחברה היהודית בפרט, יעמדו כרקע לבדיקת הגותם של הוגים אורתודוכסיים מרכזיים לאורך המאה העשרים בנושא הצדק החברתי, ואת הגותם ואת השפעת גורמי הרקע עליה אבדוק במסגרת עבודה זו.

חטיבה 2

המרחב המזרח אירופאי – 1880-1939

פרק א: מבוא

הקהילות היהודיות במזרח אירופה בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, היו המקום בו נאלצה ההנהגה האורתודוכסית להתמודד, יותר מכל מקום אחר בעולם היהודי, עם התנועות הקוראות לשינוי חברתי-כלכלי. להלן אנסה לעמוד על תוצאותיה של התמודדות זו, כפי שבאו לידי ביטוי בכתביהן ובהגותן של כמה מהדמויות המרכזיות בקרב ההנהגה האורתודוכסית בתקופה הרלוונטית.

למרחב היהודי במזרח אירופה,היו בהקשר לנושא בו אנו דנים כמה מאפיינים יחודיים.

ראשית, שטחי רוסיה ושטחי פולין שבשליטתה, בשלהי המאה תשע עשרה ובשליש הראשון של המאה העשרים, היו האזור התוסס ביותר בעולם בהקשר לשאלה החברתית. תסיסה זו באה לידי ביטוי בשני מישורים, הראשון היה מצבם הכלכלי הקשה של מרבית יהודי מזרח אירופה, ואילו השני היה פעילותן של התנועות המהפכניות שפעלו באזור משלהי המאה התשע עשרה ועד שנת 1917, וביתר שאת, במסגרת אירועי מהפכת אוקטובר הסובייטית והשלכותיה[1].

אירועים אלו, השפיעו בצורה דרמטית על התייחסותו של הציבור היהודי במזרח אירופה לשאלה החברתית. בקרב ציבור זה, שכאמור סבל בדרך כלל ממצב כלכלי ירוד ביותר ומקיפוח מתמשך תחת שלטון הצאר, זכו תנועות השמאל החברתי לאהדה רבה[2]. אהדה זו הביאה להצטרפותם של צעירים יהודים רבים, שקיוו לעולם חדש וטוב יותר, לתנועות המהפכניות. מציאות זו הביאה את השמאל היהודי לגווניו לשיא פריחתו, ותומכיו דגלו בדרך כלל באידיאולוגיה רדיקלית, שקראה למימוש מלא או כמעט מלא של ביטול הקניין הפרטי, ובמאבק מתמיד, ותכופות אלים, כנגד השלטון עד למהפכה המיוחלת[3].

במקביל יש לזכור, כי בקהילות היהודיות במזרח אירופה, היה הסוציאליזם כרוך כמעט תמיד בעמדה עוינת לדת ולמסורת. עמדה זו, שמקורותיה בתפיסה הכללית הקוראת "עולם ישן עדי יסוד נחריבה", בהנחות המטריאליסטיות שבבסיס הסוציאליזם, בתפיסה האנטי-דתית של המרקסיזם ובזיהוים של אנשי הדת כבעלי הברית של האליטה הכלכלית, הביאה באופן טבעי לעימות מתמיד בין ההנהגה הרבנית לתנועות הסוציאליסטיות[4].

עימות זה נבע, במידה רבה, גם מתפיסתם של הרבנים, כי תמיכה בתנועות המהפכניות תעורר את זעם השלטון כנגד היהודים, וגרוע מכך, כי הצלחת המהפכה תביא לאי יציבות שלטונית, מציאות שממנה יסבלו בראש ובראשונה היהודים[5]. תפיסה זו, הרואה בסוציאליזם

---

[1] מצבם הכלכלי הקשה של יהודי מזרח אירופה נגרם כתוצאה מעלייה דרמטית בהיקף האוכלוסייה היהודית, לצד תהליכי תיעוש, אורבניזציה, קיפוח מכוון ואנטישמיות מקומית, שגרמו להידרדרות משמעותית במצבם הכלכלי של היהודים. ראה, בין השאר, קנטור, תשכ"ט: 17-24, אטינגר, 1994, בראהן, תשס"ו: 507-509, אלרואי, תשס"ד: 37-48, תשס"ח: 23-57, צור, תשס"ח: 39-41. לתפיסה הטוענת כי המצוקה לא הייתה כה נוראית, וכי היא הועצמה בהיסטוריוגרפיה מסיבות אידיאולוגיות, ראה מינץ, תשנ"ח: 253-258.

[2] לצד הפרולטריון היהודי התפתחה בסוף המאה התשע עשרה שכבה דקה של בעלי הון בקרב יהודי רוסיה, אולם גודלה והדומיננטיות שלה בחיים הציבורים היו מזעריים בהשוואה לנעשה בקרב יהודי מערב אירופה ומרכזה.

[3] על הממדים האדירים של התפשטות הרעיון הסוציאליסטי בקרב הנוער היהודי ברוסיה, ראה סלזקין, 2009: 170-171.

[4] על הסיבות לעוינות הסוציאליסטים לדת, ראה לעיל בפרק המבוא על הסוציאליזם היהודי.

[5] על רצונם של הרבנים לא לעורר את זעם השלטון, ראה ארז, 1975: 131. על קריאותיו של ר' יחיאל מיכל אפשטיין, הפוסק הליטאי הידוע בסוף המאה התשע עשרה, שלא להמרות בשום פנים את פי השלטונות, ראה Fishbane, 2001: 251-255.

סכנה כשלעצמו, מלבד היותו סוכן חילון וכפירה, הביאה את רבני מזרח אירופה, רובם ככולם, לגלות לאורך כל התקופה הנדונה, התנגדות נחרצת לסוציאליזם לגוניו.

העימות בין הממסד הרבני לבין חברי התנועות הסוציאליסטיות בא לידי ביטוי בצורות שונות. בין השאר, נישאו דרשות כנגד הסוציאליזם, רבנים מרכזיים איימו כי מחוללי שביתות ינודו ויוחרמו מקרב הקהילה, ולעתים, כפי שטוען דוד פישמן (Fishman, 2009), במאמרו על התמודדות רבני רוסיה עם הסוציאליזם הרדיקלי בשנותיה הראשונות של המאה העשרים, גלשה ההתנגדות לסוציאליסטים מצד הרבנים, גם לקריאה להסגירם לשלטונות. קריאה זו לא נענתה בדרך כלל, בשל הטאבו היהודי המסורתי על הסגרה לשלטון, ובשל קשרי המשפחה של המהפכנים עם החברה היהודית[6].

אירועי המהפכה הקומוניסטית בשנת 1917, עליית הבולשביקים ומלחמת החרמה שהכריזו השלטונות הסובייטיים על הדתות, ובכללן על הדת היהודית, העצימו את ההתנגדות הרבנית לכל מה שריח סוציאליזם נודף ממנו. ההנהגה הרוחנית היהודית ברוסיה נמלטה ברובה לפולין, אשר בעקבות מלחמת העולם הראשונה, קמה כמדינה עצמאית, ושומרי המסורת הנותרים ברוסיה נרדפו על נפשם או הלכו והתבוללו[7].

גם מנהיגי האורתודוכסיה שהצליחו להימלט לפולין, לא הגיעו בתקופה זו שבין שתי מלחמות עולם, אל המנוחה ואל הנחלה. לצד התבוננותם בבעתה בנעשה מעבר לגבול הרוסי, הם נאלצו להתמודד גם עם הנעשה בקהילה היהודית בפולין גופא. קהילה, בה צברו התנועות הסוציאליסטיות היהודיות – "הבונד", כמו גם התנועות הציוניות סוציאליסטיות שלא הסתירו את עוצמת סלידתן מהמסורת הדתית – עוד ועוד תומכים, רבים מהם מקרב בני הדור הדתי הצעיר[8].

להלן אנסה לבחון האם מעבר להתנגדות וגינוי כללי לסוציאליזם, ובעיקר למלחמתו בדת, גיבשו מנהיגים בולטים באורתודוכסיה, שפעלו בזירה המזרח אירופאית בתקופה שעד פרוץ מלחמת העולם השנייה, עמדה משלהם בנושא הכלכלי-חברתי, וכן מה היו הגורמים לגיבושה של עמדה זו.

יש להדגיש כי כל ההוגים האורתודוכסים המתוארים לקמן ראו את מצוות הצדקה כערך מכונן בהוויית החיים היהודיים, ורובם ככולם נודעו כאנשי חסד בעצמם. אי לכך, מטרתי אינה לבדוק מהי עמדתם ביחס לנושא החסד והצדקה כשלעצמו, אלא לוודא, גם על בסיס התייחסותם לנושא החסד והצדקה, מהי עמדתם, ביחס להצעות הפוליטיות השונות לקביעת הסדרים חברתיים ומנגנוני כפייה במינון כזה או אחר, שיאפשרו את הסדרת הבעיה החברתית.

---

[6] על ניסיונם של הרבנים לשבור שביתות שנערכו ביזמת ארגונים סוציאליסטיים בראשית המאה בווילנה וביאלסטוק, ועל האמצעים שננקטו לשם כך, ראה קנטור, תשכ"ט: 46-48, ארז, 1975: 133. על הסגרת מהפכנים בידי הרבנים, ראה Fishman, 2009: 235-237, המצטט את דבריו של הרב מייזל, רבה של לודז', שקרא להסגיר את אנשי הבונד ואת הסוציאליסטים לשלטונות, ואף המליץ למשטרה לזהות את המהפכנים, על בסיס היעדרה של ציצית מבגדיהם. על אי ההיענות לקריאה זו, ראה שם: 255-256, וכן פרנקל, תשמ"ט: 168.

[7] על תהליך ההתבוללות המואץ שעבר על היהודים תחת השלטון הסובייטי, ראה סלזקין, 2009: 248-251. על העימות בין הציבור הדתי שנותר ברוסיה לבין השלטונות הסובייטים, נכתבה ספרות ענפה. לסיכום הדברים, ראה Fishman, 1992, המתאר את האירועים שפקדו את היהדות הדתית ברוסיה בשנות העשרים, ואת מאבקו הנואש של רבי יוסף יצחק שניאורסון, מנהיג חסידות חב"ד, לשמירת הגחלת היהודית. על פעילותה של היבסקציה שלחמה נגד המסורת היהודית, ראה אלטשולר, 1981.

[8] מעטים מבני הדור הצעיר הצטרפו לתנועות הסוציאליסטיות הדתיות, כמו הפועל המזרחי, בהן אדון לקמן, אולם מספרם בטל בשישים לעומת הנוהרים אחר התנועות החילוניות. מה עוד שגם חברי התנועות הציוניות דתיות לא נתפסו בעיני ראשי הישיבות והממסד כממשיכים נאמנים של דרך האבות.

פרק ב: "החפץ חיים" – להישאר יהודי תמים

ב.1. דמותו ופעילותו של החפץ חיים

הרב ישראל מאיר הכהן פופקא מראדין, המכונה, כמקובל בעולם הרבני, על שם ספרו, "החפץ חיים", הוא הידוע מבין גדולי התורה שפעלו במזרח אירופה בשליש הראשון של המאה העשרים. החפץ חיים (1839-1933) לא כיהן אמנם מעולם בכהונה רבנית רשמית, ואף לא הנהיג בפועל את הישיבה שבראשה עמד. אולם, חיבורו ההלכתי, "המשנה ברורה", שזכה להגמוניה בקרב החוגים הלא חסידיים ביהדות מזרח אירופה, הספרות המוסרית הנרחבת שיצאה תחת ידו, ובמרכזה, ספרי "החפץ חיים" ו"שמירת הלשון" העוסקים בענייני לשון הרע ורכילות, ובמידה רבה, גם אריכות ימיו ואורח חייו הסגפני, הפכו אותו לדמות משמעותית ביותר בעולם המסורתי המזרח אירופאי, כמו גם לאחד ממנהיגיה התורניים של מפלגת "אגודת ישראל" שנוסדה בשנת 1912.[9]

החפץ חיים היה מודע היטב להתמודדויות הרוחניות של בני דורו. בניסיון לתת מענה לבעיות אלו, הוא טרח לכתוב ספרי הלכה ומוסר לציבור הדתי במזרח אירופה, כמו גם לקבוצות שהלכו והתרחקו מאורח החיים המסורתי, כדוגמת החיילים היהודים בצבא הרוסי (ספרו "מחנה ישראל"), יהודים שהיגרו לארצות הברית (ספרו "נדחי ישראל") והצעירות המתבוללות בערי פולין (ספרו "טהרת ישראל"). בחיבוריו אלו, נמנע החפץ חיים מלהתעמת ישירות עם טיעוני הכופרים, בטענה ש: "מי ששאב לתוכו את רוח הכפירה, לא יועילו כל תרופה" (חומת הדת, ד).

החפץ חיים לא התלהב במיוחד גם מניסיונות אורתודוכסיים שונים לשילובם של רעיונות מודרניים בד בבד עם נאמנות למסורת, באופן שיאפשר התמודדות עם המשבר בחברה. אי לכך, הוא הסתייג, או לפחות נמנע מלתמוך במפורש ברעיונותיה של תנועת המוסר, שקראה לרפורמה חינוכית בישיבות, והתנגד בתקיפות לניסיונות ניאו-אורתודוכסיים של שילוב לימודי קודש וחול.[10]

כתחליף, ביכר החפץ חיים לפנות לבעל הבית היהודי הפשוט ולחזקו ביסודותיה של האמונה התמימה ובצורך לראות את כל אתגרי הדור כגילוייו המסורתיים של היצר הרע, עליו יש להתגבר. במגמה להשיג מטרה זו, הרבה החפץ חיים להציג את הסיבות האמתיות לכפירה, כסיבות שאין בהן חדש (תאוות, צרכים כלכליים), ולתת להן מענה באמצעות שימוש במדרשי חז"ל ובמשלים שונים הלקוחים מהווי החיים היהודי במזרח אירופה.

בספריו, מועלה על נס שוב ושוב היהודי התמים והפשוט, המנהל את חייו על פי ההלכה ללא תהיות או שאלות מיותרות.[11] תפיסת התמימות, המהווה את תרומתו המשמעותית להתמודדות האורתודוכסיה עם המודרנה, באה לידי ביטוי גם במשנתו ההלכתית – הן בחיבורו ההלכתי המקיף, "משנה ברורה", והן בשאר חיבוריו ההלכתיים.

---

[9] על תולדות החפץ חיים, ראה Heckman, 1973, לונדין, תשס"ג, ובמחקריו של בנימין בראהן המצוינים לקמן. כרבים מגדולי התורה, זכה גם החפץ חיים לספרות הגיוגרפית ענפה. ראה ישר, תשנ"ז, נשרי, תשנ"ט. ההפניות לכתבי החפץ חיים הן על פי מהדורת כל כתבי החפץ חיים השלם, תש"ן.

[10] על מידת זיקתו של החפץ חיים לתנועת המוסר ניטש ויכוח ארוך שנים. כותבי תולדותיה של תנועת המוסר, ובראשם הרב דב כץ, ראה בחפץ חיים את אחד מראשי התנועה, וכץ אף הקדיש לדמותו כמעט כרך שלם בסדרת הספרים "תנועת המוסר" (כץ, תשנ"ו). מנגד, עמנואל אטקס (תשמ"ב: 203) ובראהן (תשס"ו: 525) התנגדו לקביעה זו (על תנועת המוסר עצמה, ראה לקמן). על הסתייגותו של החפץ חיים משילוב תורה ודרך ארץ, ראה ספריו "תורת הבית" ו"חומת הדת".

[11] תפיסת האמונה התמימה של החפץ חיים תוארה בהרחבה בידי אליעזר שבייד (תשל"ז: 12-14), ובעיקר במחקריו המקיפים של בנימין בראהן על דמותו של החפץ חיים (תשס"ה, תשס"ו, תשס"ז, Brown, 2007). לתיאור תמציתי של תפיסת האמונה התמימה והשלכותיה, ראה בעיקר בראהן, תשס"ה: 433-436.

בחיבוריו אלה, חתר החפץ חיים למסד את כל תחומי החיים במסגרת ההלכה, ובכך להתוות בפני היהודי הפשוט את הדרך הטובה ביותר להמשכיות המסורת, תוך התעלמות מרוחות הכפירה[12]. אמרותיו ופסיקותיו "הקמעונאיות" של החפץ חיים, כפי שמגדיר אותן בראון (תשע"ב, 2: 797), אינן עוסקות בדרך כלל בהתמודדות עם השאלות העקרוניות הגדולות שעמדו בפני בני תקופתו, אלא בפרטי הלכה ובדברי מוסר, המורים ליהודי הפשוט להתמיד בדרך המסורת בכל תחומי חייו מבלי לפנות ימין ושמאל. ככזה, מהווה החפץ חיים דוגמה קלאסית לדוגלים בשיטת **"ההסתגרות"**, שעניינה דחייה כמעט מוחלטת של המודרנה וערכיה והיצמדות לנורמות הדתיות המסורתיות.

ב.2. תפיסתו החברתית של החפץ חיים

עיון בכתביו השונים של החפץ חיים עשוי לשפוך אור על דעתו בנושא המאבק החברתי שהיה כה דומיננטי בימיו. על דעתו בתחום זה, ניתן ללמוד בעיקר על סמך התייחסותו לבעיית העוני, וכן על סמך חיבוריו ההלכתיים בנושאים שבין אדם לחברו, ובראשם, ספרו "אהבת חסד".

ב.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

התייחסות לתופעת העוני, מופיעה לא פעם בכתבי החפץ חיים, וזאת תוך הדגשת הנקודות הבאות:

1. **העוני הנו תופעה דטרמיניסטית** – בניגוד לסוציאליזם לגוניו, הקורא למיגור תופעת העוני תוך הבנת תנאי היווצרותה, מדגיש החפץ חיים כי העוני הנו גזרה אלוקית שאין לנסות ולהתמודד עמה. לדבריו, חלוקת העוני והעושר אינה יכולה להיות מובנת בידי בני תמותה. לטענתו, התמהים על כך כי: "העני עולה על העשיר במעשיו הטובים, ומדוע ה' מסתיר פניו ממנו", דומים לאורחים המגיעים לבית כנסת ותמהים על סדר הכיבודים הניתן למתפללים, מבלי לדעת את הרקע וההיסטוריה של כל אחד מהמתפללים. כך, לדבריו, גורלם של העשירים והעניים קשור ל"סוד הגלגולים ומחצב הנשמות", והזוכה להבין סודות אלו, "היה רואה שנשמת העשיר כבר נצרפה בניסיון העוני, והעני היה בגלגול הקודם עשיר שקפץ ידו מצדקה" (שם עולם, שער שמירת השבת, פרק א, יג).

לעתים, הוסבר העוני בידי החפץ חיים כאחד מסימני הגאולה הממשמשת ובאה (שם עולם, שער ההתחזקות, פרק יב, ל) או כעונש על הרמייה בה נוהגים חלק מהסוחרים, כשבגינם נענש כלל ישראל, בשל העובדה ש"כל ישראל ערבים זה לזה" (שפת תמים, יא). כך או כך, העוני לפי דברי החפץ חיים, הנו נתון שאינו בשליטת בני האדם.

תפיסה דטרמיניסטית זו באה לידי ביטוי גם בדבריו כנגד החפצים להגר מעבר לים במגמה לשפר את מצבם הכלכלי, דבר שלא יעלה בידם, לדבריו, בשל העובדה "דמי שמזלו מן השמים להיות עני ודחוק, לא יועילוהו כל גבולות הארץ לעשרו ולהיפך" (נפוצות ישראל, מה). גם בכתביו ההלכתיים המתייחסים להלכות צדקה, טוען החפץ חיים כי מצוות הצדקה לא נועדה לתקן את המצב החברתי בעולם, אלא רק לקיים את מצוות ה'. אי לכך, מעדיף החפץ חיים את גישת

[12] על דרכו ההלכתית של החפץ חיים בספרו "משנה ברורה", ראה: Brown, 2007 ,Fishbane, 1991.

הרמב"ם, לפיה יש להעניק מעט להרבה עניים, ובכך לקיים מצוות רבות ולאפשר לנותן הצדקה לפתח את מידת החסד שבו, מאשר להעניק הרבה לעני אחד, ובכך לחלצו ממצבו הכלכלי[13].

תפיסה זו, הקוראת לקבל את העוני כגזרה משמים, משתלבת היטב עם ידיעותינו על חייו האישיים של החפץ חיים. זאת עקב נטייתו לחיי עוני והסתפקות במועט, נטייה שהביאה להפיכתו לימים, לאחת מדמויות המופת שסייעו ביצירת המיתוסים המכוננים של תומכי תפיסת העוני מרצון בחברת הלומדים החרדית האשכנזית בארץ ישראל[14].

דומה שאין צורך לתאר את ההבדל התהומי בין תפיסה זו, המקבלת את העוני כנתון טבעי ואינה נלחמת נגד עצם קיומו, לבין התפיסות הסוציאליסטיות, הקוראות לתיקון העולם ולשינוי פניה של המערכת הכלכלית. ניתן לראות גם דמיון מסוים בין הסבר זה לבין תפיסותיהם של חסידי הקפיטליזם הפרוטסטנטים, הטוענים כי העוני הנו תופעה הנגזרת בידי הבורא, ולכן אין לנסות לשנותה, אם כי בניגוד לתפיסה הפרוטסטנטית, מדגיש החפץ חיים כמובן את חשיבות מתן הצדקה, כפי שאפרט להלן.

2. **העוני כתוצר של רדיפה אחרי מותרות:** במקביל לתפיסה הרואה בעוני את גזרת האלוקים, יוצא החפץ חיים בכתביו פעמים רבות בחריפות רבה נגד החומרנות והמרדף אחרי רמת החיים (ה"לוקסוס" בלשונו), הגורם להעצמת העוני. בשל כך, הוא קורא בחיבורו ההלכתי "ביאור הלכה", לכל אדם "לנהל הוצאות ביתו בחשבון כפי ערך הרווחתו ולא יותר" (ביאור הלכה, סימן תקכ"ט). יתרה מזאת, לדברי החפץ חיים, עומדת בקשת המותרות גם בבסיס החינוך החילוני ההרסני הניתן לילדי ישראל, זאת בשל רצון ההורים להעניק לילדיהם כישורים שיאפשרו רמת חיים גבוהה:

> מתבונן בנפשו {האב} איך ומה לעשות, איזה עצה שלא יפסק הנהגה נאה זו לדור בדירות רחבות גם מבניו אחריו... ועל כן {אומר האב} אראה להנהיגו בהנהגה חדשה שלא כדרך אבותינו, שהיה עיקר רצונם ליתנם לחדרי תורה, ואני אתננו ללימודים חדשים, שיהיה מלומד גדול בכל לשונות הגויים ובחכמת הרפואה ובמדידה, שזה קרוב הדבר שאגיע למטרתי הנ"ל {השגת מקצוע מכובד}, וידוע שללימוד כזה הרבה מחבריו היושבים שם מחללים שבת, וכן שאר איסורי תורה הפקר בעיניהם, וגם הוא במשך הזמן נעשה כמותם בכל העניינים, כי התערב עימהם וילמוד ממעשיהם, וכל זה גרם לו פרי הלוקסוס של אביו (שם עולם, חלק ב, נב).

במקומות רבים אחרים, טען החפץ חיים, כי בקשת המותרות היא המניע המרכזי להגירה (הבעייתית, לדעתו) לאמריקה ולמחלוקות הרבות בעם היהודי, ובקיצור – המרדף אחר המותרות גורם כמעט לכל צרות הדור: "ריבוי ההוצאות ומותר המלבושים שנעשו קבע בעוונותינו הרבים ודין{וזה} גרמא לנו בזמננו כל הצרות וכל התלאות" (שפת תמים, עמ' יט)[15].

החפץ חיים מקפיד אפוא להציג את העוני כתוצר של גזרה משמים ושל רדיפה אחר מותרות. באמצעות תפיסה זו, שכדרכו של החפץ חיים, נעשית באמצעות בירור מסורתי בשפה עממית של עקרונות האמונה התמימה, מתמודד למעשה החפץ חיים עם האתגר הסוציאליסטי, שקרא לפעילות אקטיבית למען שינוי פני החברה. המשמעות הפוליטית העולה מדבריו, הנה

---

[13] אהבת חסד, יג.

[14] על חיי העוני של החפץ חיים, שבאו לידי ביטוי בפתיחת חנותו אך ורק עד שיהיו בידו צורכי השבוע הבסיסיים ובסגירתה מיד לאחר מכן, ראה ישר, תשנ"ז, כרך א: 38-49.

[15] על בקשת המותרות כמניע להגירה, ראה נדחי ישראל: סד-סה. על המותרות כגורם לעוני, ראה שפת תמים, ד.

ברורה למדי: אין צורך ואין טעם בפעילות פוליטית אקטיבית לשינוי פני המצב הכלכלי, אלא יש להעניק צדקה כמצווה על פי התורה, ובמקביל, להסתפק במועט ולקרוא לישועת הא-ל.

ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

התפיסה שתוארה לעיל, ולפיה, העוני הנו במידה רבה תופעה דטרמיניסטית שאין אפשרות לשנותה, אינה סותרת, על פי החפץ חיים, את חובתו של האדם לסייע לנזקקים. נהפוך הוא – החפץ חיים היה מגדולי המעוררים לעשיית צדקה וחסד, וחלקים ניכרים מהספרות ההלכתית והדרשנית שיצאה תחת ידו, עוסקים בתחומים שבין אדם לחברו, ובראשם הלכות לשון הרע והלכות החסד. חשוב מכך, בכתביו ישנו ניסיון כמעט תקדימי לנסח את אמירותיה המוסריות של התורה כאמירות הלכתיות מחייבות ומפורטות. **ניסיון זה מעתיק את תפיסת החסד מתחום האמירה הפילנתרופית האמורפית ללא חיוב משפטי, לעבר הגדרות ברורות ומחייבות לכלל ולפרט**[16].

להלן אבדוק את המחויבות למתן צדקה, ובמשתמע, גם את ההגבלות על זכות הקניין האישית הנובעות מכך, כפי שהן עולות מכתבי החפץ חיים, כדי לראות האם קיימת הלימה בין תפיסה זו לבין יחסו של החפץ חיים לנושא העוני והעושר בו דנו לעיל.

לצורך דיון זה, אתמקד בעיקר בספר "אהבת חסד" שיצא לאור בשנת 1888, והפך לאחד הספרים המכוננים בספרות התורנית העוסקת בענייני צדקה וגמילות חסדים. בספר זה מביא החפץ חיים בהרחבה מאות מקורות מספרות ההלכה והאגדה לדורותיה המחייבים צדקה וחסד, ומציג משנה הלכתית סדורה בסוגיות כדוגמת: החובה לתת הלוואה לנצרכים, הצורך בייסוד חברות לגמילות חסדים להיבטיה השונים, והיבטים כאלה ואחרים של מצוות הצדקה. כמו כן, עוסק הספר בהרחבה באיסור הלנת שכר ובהיבטים שונים של יחסי עובד ומעביד.

ניתן להסביר את עיסוקו של החפץ חיים דווקא בתחומים אלו, פשוט מתוך רצון לעסוק בתחומים הלכתיים שהעיסוק הציבורי וההלכתי בהם לקה בחסר. עיסוק זה היה על בסיס תפיסתו של החפץ חיים, שלפיה, יש לסייע בהתפתחותם של "יהודים פשוטים" המקיימים את כל התורה ללא גילוי יחס של העדפה כלפי מצווה זו או אחרת[17]. דברים אלו משתמעים גם מדברים שנאמרו בשמו כנגד "יהודי הצדקה", כלומר, אנשי השמאל היהודי המנסים להציג את המצוות בעלות הגוון הסוציאליסטי כעיקר היהדות. לדבריו, "צדקה הרי עושים גם הגויים! הבגלל זה היה זקוק ריבונו של עולם לבחור בעם ישראל מכל העמים? צדקה הרי אינה אלא אחת מן המצוות הרבות שיהודי צריך לקיים" (ישר, תשי"ח, חלק ג: תתקנ).

אולם, ייתכן ובכל זאת קיים קשר בין הופעת הספר לאירועי התקופה. כך משתמע גם מדבריו של החפץ חיים עצמו בחתימה לספר "אהבת חסד", כאשר הוא מסביר את הצורך בכתיבת הספר, וזאת בשל התעצמות העוני מחד, ועליית העושר מאידך:

> בימים הראשונים היה צריך האדם למחייתו דבר מועט, שבזה המועט היה לו די להשתכר כדי להחיות נפשו ונפש ביתו. מה שאין כן היום, שההכרחיות הרבה יותר, וממילא צריך האדם לפרנסתו כדי להחיות נפשו... וכן, כי לפעמים לא היה מצוי עשירות בעולם כמו

---

[16] על תפיסת "ההלכיזציה של המוסר" בכתבי החפץ חיים, ראה רוטנברג, תשס"ה: 325-337, ובהרחבה – Brown, 2008.

[17] באותה מידה, ומתוך רצון לסייע בקיום כל מצוות התורה, עסק החפץ החיים רבות בקריאה ללימוד ענייני הקרבנות – תחום הלכתי ותורני שהיה מוזנח לדעתו ללא צדק, וללימוד נושאים נוספים שבדרך כלל לא היו במוקד סדר היום ההלכתי. ראה פתיחתו לספר "תורה אור".

בזמננו, שמצוי ברוך ה' עשירים גדולים ובעלי בתים חשובים... ואף שיש עתה גם כן עניים הרבה יותר נגד זה, הלא זה גופא מוסיף יותר חיוב על העשירים לעזרם בעת דחקם, ואם כן, איך נוכל לאמור שחיוב הצדקה שווה עתה כמו מלפנים... והרבה הרבה מהמעות הולכים על יתרונות בני אדם במלבושים יקרים ודירות יקרות... ולא תהא מידת צדקה וחסד קל בעיניו מאחד מיתרונותיו{הוצאותיו למותרות} (אהבת חסד: קמה).

לדברי החפץ חיים, פער המעמדות ההולך ומתרחב, כאשר מחד, "העשירות מצוי בעולם", ומנגד, העוני וצורכי החיים מרובים יותר ("ההכרחיות הרבה יותר"), מציאות זו מחייבת את העשירים להגדיל את הסיוע הניתן לנזקקים. עובדה זו, יחד עם המציאות העגומה שבה העשירים מרשים לעצמם לחיות חיי מותרות ולא להאזין לשוועת אחיהם, מחייבת דווקא את הדור הנוכחי לתת מקום גדל והולך למצוות הצדקה.

דברים אלו מצטרפים לדברי החפץ חיים גם במקומות אחרים בספר זה. כך גם בפתיחה לספר, בה הוא מונה את עשרות המקומות בתנ"ך בהם מצוינת מעלת החסד, מדגיש החפץ חיים את מחויבותם של העשירים דווקא בדור הזה לדאוג לנזקקים. מעניינים במיוחד דבריו על התנהלותו הכלכלית של יוסף במצרים. לדבריו, כל עניינה של פרשה זו "היא כולה מעניין חסד שבין איש לרעהו, שצריך כל אחד להחיות אנשים ולכלכלם כפי כוחו, כי מי היה כופה ליוסף שישתדל לקנותם, אם לא דבר זה" (אהבת חסד: ג). כלומר, על פי החפץ חיים, ישנה **חובה** על העשירים להתארגן ולכלכל את מעשיהם בתבונה, כדי לבנות מערכת סיוע לעניים כפי שעשה יוסף. במקום אחר טוען החפץ חיים בפירוש, שצבירת ממון הנה דבר מצווה, זאת בתנאי שכוונת האדם האמיד היא לנצל את ההון למטרות חיוביות: "כגון שכוונתו ליקח עסקים תחת רשותו כדי להמציא מלאכה לעניי ישראל שישתכרו להחיות נפשם, שכל זה הוא בכלל צדקה ומעולה ממנה" (משנה ברורה, רלא, סימן קטן, ח).

אם ננקוט בגישה, שלפיה עיסוקו של החפץ חיים בנושאים החברתיים, לא נבע אך ורק מהרצון לעסוק בכל תחומי התורה הנשכחים, אלא גם מתוך התייחסות למתח החברתי העכשווי, הרי שלפנינו התייחסות שונה ומשלימה לבעיות הכלכליות-חברתיות.

על פי התייחסות זו, חוסר התוחלת בהעברת העוני מן העולם, איננו פוטר את האדם האמיד מלנסות ולצמצם כמיטב יכולתו את הפערים העכשוויים הקיימים. כידוע, החפץ חיים פעל בחברה, שלאחר ביטול מוסדות הקהל ברוסיה, הייתה חסרת יכולת אכיפה לגביית מיסוי המיועד למימון מערכות רווחה. מציאות זו חייבה את החפץ חיים להותיר את המחויבות למתן צדקה, במישור ההלכתי הפונה אל הפרט, אולם נראה שאם הדבר היה אפשרי, הוא בהחלט היה תומך בהמשך המסורת, ולפיה יש להטיל מיסוי לצורכי רווחה ולמען צמצום הפער בין המעמדות, גם אם הדבר פוגע בזכויות הקניין של האדם האמיד.

ב.2.ג. זכויות העובדים

נושא זכויות העובדים תופס מקום נכבד בכתביו של החפץ חיים, ובעיקר בספרו "אהבת חסד". נושא זה והקשר בינו לבין אירועי התקופה, נחקרו במאמרו של בני בראון (תשס"ו): "הלנת שכר בפסיקת החפץ חיים: לקראת מודרניזציה של דיני העבודה ההלכתיים?"

לדברי בראון, החפץ חיים בספרו מחולל מהפכה בהתייחסות ההלכתית ליחסי עובד-מעביד. לדבריו, עד כתיבת הספר, תפסו רוב הפוסקים את יחסי העבודה על בסיס יחסים חוזיים שסוכמו מראש בין העובד למעביד כשני צדדים שווים, כאשר היה צורך לעמוד בדקדקנות רבה על שמירת

תנאי החוזה ביניהם מבלי להעדיף איש על רעהו. לעומת זאת, החפץ חיים, ככל הנראה בהשפעת הדיון הציבורי על שאלת יחסי העבודה שהתחולל בדורו, נטה יותר לראות ביחסי עובד-מעביד יחסים אי שוויוניים, בהם העובד הוא החלש יותר, ולפיכך במקרים של ספק, יש לנטות לטובתו.

בראון מנה את החידושים ההלכתיים אותם פיתח החפץ חיים, בהלכות יחסי עובד-מעביד בספרו זה, יחסית לספרות ההלכתית שקדמה לו, והגיע למסקנה כי בשנים עשר תחומים הרחיב החפץ חיים את זכויות העובד לעומת זכויות המעביד, בעוד בשלושה מקרים בלבד ניתן ללמוד מספרו חידושים הלכתיים שהם לטובת המעביד. בין החידושים המשמעותיים שלו, שאינם מופיעים או אינם משתמעים באופן ישיר מדברי הגמרא והפוסקים שעסקו בעניין, ניתן למנות את הרחבת איסור הלנת שכר גם לגבי קטינים, את הטלת החובה על המעסיק לממש נכסים במידה ואין לו כסף זמין לשלם לעובד, את ביטול הפטור מאיסור הלנת שכר מחמת היעדרות המעביד ועוד (בראון, תשס"ו: 509-516).

האם הושפע אפוא החפץ חיים מהדיון הסוער שהתנהל בימיו ברחבי העולם התעשייתי על תנאי העבודה? האם מהווה הספר תגובה לעליית התנועה הסוציאליסטית היהודית, ואולי ניסיון אפולוגטי להראות לחסידיה האנטי-דתיים כי תורת ישראל נותנת מענה לדרישותיהם[18]?

לדברי בראון, התשובה על כך היא במידה רבה חיובית. לדבריו, לא ניתן להתעלם מהעובדה כי החפץ חיים מגביר מאוד את העיסוק בתחומים החברתיים בכלל, ובנושא תנאי העבודה בפרט, יחסית לקודמיו בספרות ההלכה. כמו כן, סביר שגם נטייתו לפסוק במקרי ספק לטובת העובד, אינה יכולה שלא להתפרש כמושפעת מהאווירה הציבורית בתקופתו. לטענתו, הושפע החפץ חיים מהמתחולל בסביבתו, וקיבל במידה רבה את דרישותיהם של הפועלים לנקוט סנקציות פליליות כנגד מעסיקים הפוגעים בתנאי עבודתם. סנקציות אלו "תורגמו" בידי החפץ חיים, הפונה לחברה שאיננה בעלת סמכויות ענישה, לאיסור תורה, השקול בעוצמתו בחברה היהודית לענישה פלילית בחברה הכללית (שם: 505).

לדברי בראון, החפץ חיים לא נקט פעילות דרסטית לטובת השכבות החלשות, אך בהחלט חולל שינוי משמעותי בתחום: "החפץ חיים שלא היה מהפכן מטבעו, לא חולל אפוא מהפכה בתחום דיני העבודה, אך הוא חולל תמורה חשובה ושקטה בהסבו את תשומת הלב הרבנית והציבורית אל הנושא ובהטותו את המגמה הפסיקתית באופן מובהק לטובת העובד" (שם: 538).

עם זאת, לדעתי, יש לסייג מעט את הדברים. חשוב להדגיש כי החפץ חיים בספרו מתמקד במילוי מחויבויותיו של המעביד כלפי העובד, ובתחום זה, הוא אכן מרחיב במידה רבה את זכויות הפועלים יחסית לשיח ההלכתי שהיה קיים בנושא עד ימיו. עם זאת, נמנע החפץ חיים מלהזכיר ולהכיר בזכות השביתה. נהפוך הוא – לדברי בראון, משתמע מדברי החפץ חיים שהוא אינו שבע רצון מהתארגנויות פועלים ומשביתות מאורגנות (בראון, שם: 531-536). החפץ חיים גם אינו מתייחס לעצם עבודתם של קטינים, למכסת שעות העבודה ולנושאים רבים אחרים שעמדו על סדר היום הסוציאליסטי בתחום יחסי העבודה. ייתכן שלא היו לחפץ חיים, "אלא מה שעיניו רואות", ובשל העובדה ששביתות היו אסורות ברוסיה הצארית ועבודת קטינים הייתה נורמטיבית, הוא לא מצא לנכון להתייחס לסוגיות אלו, אולם הדבר עדיין אומר דרשני.

החפץ חיים, אם כן, נותן מקום נרחב ביותר לזכויות העובדים. האם הדבר נבע מרצונו להרים את קרנה של מצווה שרבים זלזלו בה, או שמא ביקש לתת מענה לגל הסוציאליסטי

---

[18] על מאבקי הפועלים להטבת תנאי העבודה בכלל, ועל ביטוייו של המאבק ברוסיה הצארית בתקופה בה כתב החפץ חיים את ספרו בפרט, ראה בראהן, תשס"ו: 503-508 ובהפניותיו המרובות.

בתקופתו? האם התמקדותו בהלנת שכר, ולא בשאר דיני העבודה, נבעה מהעיסוק הציבורי שהיה ממוקד בנושאים אלו, או שמא מתפיסת עולם שאיננה רוצה להרחיב יתר על המידה את זכויות הפועלים? להלן ננסה לתת מענה לשאלות אלו מתוך שקלול מכלול התייחסויותיו של החפץ חיים לסוגיה החברתית.

ב.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

החפץ חיים הכיר היטב את הסוציאליזם, הן בעת פעילותו כפוסק ומחנך בראשית המאה העשרים בערי ליטא ופולין, והן בשנות המהפכה הבולשביקית, כאשר הוא ותלמידיו נותרו ברוסיה הסובייטית עד בריחתם לפולין בשנת 1921[19]. עם זאת, אין בידינו התייחסות ישירה בכתביו המרובים לרעיונות הסוציאליסטיים ולדרכי יישומם. תלמידיו אמנם תיארו בזיכרונותיהם מפגשים כאלה ואחרים, שהתרחשו בעת שהותו ברוסיה, בינו לבין נציגי השלטון הסובייטי. במפגשים אלו, לפחות על פי דברי תלמידיו, הוא הטיח בנציגי השלטון, כי משנתם ומעשיהם מבוססים על גזל ללא שום הצדקה, ובשל כך, הוא סירב לקבל מידם סיוע[20]. כמו כן, במהלך שנות העשרים של המאה העשרים, הרבה החפץ חיים לפנות באיגרותיו ליהודי עולם, בקריאה לסייע לציבור הדתי הנרדף בברית המועצות, אולם גם כאן, לא ניכרה שום התמודדות שיטתית עם הרעיונות הסוציאליסטיים שכה הטרידו את סביבתו[21].

ב.2.ה. סיכום עמדתו של החפץ חיים בנושא החברתי

ראינו לעיל כי החפץ חיים מביע עמדות די ברורות בנושא העוני והעושר ולפיהם מדובר במציאות שאינה ברת שינוי, מאידך נראה החפץ חיים כמי שנוטה לחייב מנגנוני כפייה על הצדקה ועוסק בהרחבה בזכויות העובדים. עם זאת, הוא אינו מתייחס ישירות לאף לא אחת מהסוגיות החברתיות שעמדו על סדר היום בזמנו, ואף אינו מתייחס כלל לתפיסות הקפיטליסטיות והסוציאליסטיות או לשאלת השיטה הכלכלית הרצויה שרווחו בתקופתו. כיצד ניתן אפוא לסכם את התייחסותו של החפץ חיים לעמדות הקפיטליסטיות ולעומתם לאתגר הסוציאליסטי?

למרות חוסר ההתייחסות הישיר בדבריו, ברור כי החפץ חיים הסתייג מאוד מפעילותם הפוליטית של הסוציאליסטים, בעיקר בהקשרה האנטי-דתי, הן לפני המהפכה, ובוודאי לאחריה[22]. כמו כן, לא עולה מדבריו תפיסה של צדק חברתי של מה שלימים, בעקבות ההגות הסוציאל-דמוקרטית, יהפוך ל"מדינת רווחה" נרחבת. נוסף לכך, כזכור, דבריו בנושא העוני אותם ציטטנו לעיל, ברורים ביותר, וקשה לראות בהם תמיכה כלשהי בגישות סוציאליסטיות הקוראות לשינוי המבנה החברתי במגמה למגר כליל את העוני ואת פערי המעמדות. מנגד, הקדיש החפץ חיים את רוב מרצו לדרבון הציבור לעשיית צדקה וחסד, ופעל נמרצות להכנסת המחויבות למצוות אלו, כמו גם להכנסת איסור הלנת שכר לתוך תבניות הלכתיות מחייבות.

---

19 בריחתם של החפץ חיים ותלמידיו מרוסיה לפולין הפכה לאחד הסיפורים ההרואיים המשמעותיים ביותר בקרב הציבור הדתי והחרדי – ראה ישר, תשנ"ז, כרך א: 465-472.

20 שם: 465, 463. יש לקחת אמירה זו בעירבון מוגבל, בשל טיבה של הספרות ההגיוגרפית.

21 ראה הכהן, ספר מכתבים ומאמרים, חלק ב: קי-קכד, ישר, תשנ"ז, כרך ב: 564-572. החפץ חיים שקל לשלוח מכתב לאפיפיור ולהציע מאבק משותף כנגד "מלכות הסאוויעטין שעושה נאצות גדולות נגד הבורא יתברך ורוצים להשכיח שם הבורא מהעולם". בסופו של דבר, המכתב לא נשלח – ראה ישר, שם: 570.

22 בראון דן במאמרו בשאלת ההתייחסות של החפץ חיים לארגוני הפועלים בסוף המאה, ומוכיח מקריאתו של החפץ חיים להתארגנות הפועלים בצורות מסורתיות סביב בתי כנסת ולהתארגנויות של גמילות חסדים, את הסתייגותו הרבה מקיומן של מפלגות הפועלים הפוליטיות. ראה בראהן, שם: 533-536.

נראה כי **החפץ חיים אינו יוצא כנגד הסדר החברתי. הוא מקבל כמובנת מאליה את מציאות העושר והעוני, ובכך הוא חלוק לחלוטין על התפיסות הסוציאליסטיות**. מאידך, דוגל החפץ חיים ב"קפיטליזם בעל פנים רחומות", בו מחויבים האמידים כנורמה חברתית, ואולי גם כחובה דתית חוקית (עד כמה שניתן להקיש זאת מדברי החפץ חיים, המתייחסים לחברה חסרת מנגנוני כפייה, לשאלת מיסוד מנגנון המיסוי לצורכי רווחה), להעניק מרווחיהם לשכבות החלשות ולבוא לקראתן במסגרת תנאי העבודה. בהקשר זה, ניתן לדמות את גישתו של החפץ חיים לאותם ליברלים בשלהי המאה התשע עשרה, שהפנימו את הביקורת הסוציאליסטית על המחיר הקשה של הקפיטליזם ועל כך שהתפיסות הליברליות הקלאסיות התעלמו בקלות רבה מדי מהסבל של המוני הפועלים. אותם ליברלים חתרו עקב כך לצמצום הפערים הכלכליים ולחיזוק הרגישות החברתית זאת תוך שמירה על הסדר הכלכלי הבסיסי והטבעי וההבנה כי פערי המעמדות ככלל אינם ברי ביטול.

מסקנה נוספת אותה ניתן להסיק מדברי החפץ חיים, היא העדפתו להצגת "שיח החובות" המקובל בתפיסה היהודית, כחלופה לדרישת הזכויות המקובלת בשיח הסוציאל-דמוקרטי והליברלי הרווחתי. על פי שיח הזכויות, רשאי העני לדרוש מהעשיר (באמצעות מנגנוני המיסוי של המדינה) סיוע לצורך צמצום הפערים, כחלק מהזכויות הסוציאליות המגיעות לו. לעומת זאת, על פי שיח החובות, על העני לא להתמרד כנגד מר גורלו, ולעשות כל מאמץ שביכולתו לעשות לשיפור מצבו, באמצעות הורדת רמת החיים.

מנגד, מחויב העשיר, אך רק מכוח המסורת הדתית שהוא חלק ממנה, ללא קשר למעשי העני, לסייע לו בדרכים שונות על פי הנחיות התורה הכרוכות בנושא, בעיקר בסיוע פרודוקטיבי, כדוגמת הענקת הלוואות ומתן תנאי עבודה הוגנים. יש להדגיש כי מחויבות זו של העשיר, אף אם תוביל לשיפור מצבו של העני, לא זו מטרתה, ובכל מקרה, אין מדובר כאן בשינוי דרסטי היוצר חברה שוויונית ממש, או אף שוויונית בנוסח מדינת הרווחה הסוציאל-דמוקרטית. את האיזון בין חובות העשיר וחובות העני, וממילא את בניית החברה הצודקת, יש להותיר בידיו של הא-ל. בהקשר זה נראה כי ניתן למקם את החפץ חיים, במידה רבה הנציג האולטימטיבי של השמרנות ההלכתית היהודית, בעמדה הקרובה בהרבה לקוטב הקפיטליסטי, גם אם הרחום יחסית, מאשר לכל סוג של מהפכנות בעלת גוון סוציאליסטי, גם אם מתונה.

ב.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתו של החפץ חיים בנושא החברתי

את הגורמים המרכזיים שהשפיעו על השקפת עולמו של החפץ חיים בתחום החברתי, ניתן לחלק לשניים. לדעתי, ראשית לכול, השפיעה על החפץ חיים השקפת עולמו המסורתית והשמרנית. מבחינת השקפת עולם זו, עולם כמנהגו נוהג, ויש לקיים מצוות ולהרבות במעשי תורה וחסד כמימים ימימה. במסגרת תפיסה מסורתית זו, ביקש החפץ חיים, מחד, להעצים את כוחם של מצוות ומנהגים שלא זכו לתשומת הלב הציבורית הראויה, ומאידך, להתמודד, כדרכם של רבנים בכל הדורות, עם מצוקות עכשוויות נפוצות. זו הייתה הסיבה העיקרית לעיסוקו האינטנסיבי בנושא החברתי: רצון לרומם מצוות שנזנחו ולהתמודד עם מצוקה כלכלית שהתעצמה מאוד בתקופה זו בקרב החברה המסורתית. לפעילות זו לא היה שום קשר למערכה הפוליטית שהתנהלה בעולם הכללי וברחוב החילוני סביב הנושא החברתי.

על פי תפיסה זאת, התנועות הסוציאליסטיות נתפסו בעיניו של החפץ חיים כסוג של כופרים ומינים (ובוודאי לאחר המהפכה), וככאלה שאין שום טעם להתייחס לדבריהם[23]. נהפוך הוא – החפץ חיים, כמי שדגל בתפיסת **ההסתגרות**, נמנע מלתת כל סוג של לגיטימציה לשיח המודרני בנושא זה, כמו בכל נושא אחר[24]. במקומות המועטים שבהם ניתן להסיק מדבריו היגד כלשהו ביחס לפעילות הפוליטית שהתחוללה בתקופה זו, בהקשר החברתי, הוא מסתייג ממנה (כמו מהתארגנויות פועלים או משביתות), ומבכר תמיד לשוב אל המסגרות המסורתיות של צדקה, גמילות חסדים ודיני העבודה לאור ההלכה. תפיסה זו הביאה את החפץ חיים לדגול בגישה המסורתית, שלפיה, קיום העושר והעוני הנו גזרת הבורא, ועל האדם פשוט לקיים את מצוותיו בנושא זה, כמו בכל נושא אחר.

אפשרות שנייה היא לטעון, כפי שטוען בראון, כי החפץ חיים היה מודע היטב לשיח החברתי בן זמנו. ידיעה זו הביאה אותו להדגשת המצוות החברתיות, ולפסיקה בעלת אופי חברתי בתחום דיני העבודה. גם במסגרת גישה זו, הסתייג החפץ חיים משינויים רדיקליים ברוח הסוציאליזם בן זמנו, והוא ממקם את עצמו בקרב הדוגלים בקפיטליזם "הרחום", זה המחויב לצדקה ולעבודה הוגנת.

ראוי לציין שגם על פי גישה זו, אין בכתבי החפץ חיים נימה אפולוגטית כלשהי המתייחסת לשיח החברתי הכללי. עובדה זו מצביעה על כך, שגם אם נטען שהחפץ חיים מצא לנכון להתייחס לתמורות הזמן, הרי שהדבר נעשה בעקיפין ובאמצעות היצמדות לאמירות הלכתיות ותורניות הקיימות ממילא, ולכל היותר, תוך הדגשת יתר של נושאים שבעבר הודגשו פחות. בסופו של דבר, קשה לראות בהגותו של החפץ חיים בהקשר זה, התמודדות ישירה עם בעיות החברה בהקשר הכלכלי בכלל ועם עליית הסוציאליזם בפרט, ובוודאי, לא קריאה לפעילות פוליטית משמעותית לצורך שינוי הסדר החברתי הקיים. למותר לציין שעל פי גישה זו לא התייחס החפץ חיים לטענות בעלות גוון קפיטלסטי שתומכיהם לא היו קיימים כמעט במרחב בו פעל.

---

[23] על יחסו של החפץ חיים "לכופרים ולמינים", ראה בראהן, תשע"ב.

[24] על דרכי התמודדותו של החפץ חיים עם המודרנה והחילון, באמצעות מודל "האמונה התמימה", ראה בראהן, תשס"ה, לונדין, תשס"ז.

פרק ג: ישיבות המוסר – המהפכה האמתית היא בתורה

ג.1. דמותם ופעילותם של ראשי ישיבות המוסר

סוג אחר של התמודדות עם עליית הסוציאליזם התחולל בעולם הישיבות המזרח אירופאי, ובעיקר בישיבות ליטא, שהיוו את רוב מניינו ובניינו של עולם זה[25]. ישיבות אלו, שעד היום, רובו של עולם התורה היהודי מעוצב במתכונתן, טיפחו את העיון האנליטי במסכתות מסוימות מהתלמוד הבבלי, כדרך לחיזוק היכולת הלמדנית של בחור הישיבה. במקביל, עסקו בישיבות אלו בבירורן של דרכים חינוכיות שונות להגברת האמונה ויראת השמים בקרב תלמידיהן, זאת בעיקר ברוחה של תנועת המוסר.

תנועת המוסר נוסדה במהלך שנות הארבעים של המאה התשע עשרה בידי רבי ישראל סלנטר. התנועה נועדה לתת מענה לגלי ההשכלה ששטפו את יהדות רוסיה והאיצו את תהליך החילון, ובמקביל, לפעול לתיקון עוולות חברתיות שנפוצו בקהילות וגרמו למשכילים ולדור הצעיר לטעון, כי המשך שמירה על המסורת, פירושו הזדהות עם מעשי עוול וריקבון מוסרי. במגמה להתמודד עם בעיות אלו, קרא רבי ישראל סלנטר לציבור למסד לימוד אינטנסיבי וקבוע מתוך התלהבות עצומה ("בהתפעלות") של טקסטים העוסקים בענייני יראה ומוסר.

באמצעות הקריאה ללימוד המוסר, ביקש הרב להוסיף לבירור הלמדני המסורתי הנעשה בעת לימוד התורה, גם ממד פסיכולוגי-נפשי של העצמת הרגש, וכך לאפשר ללומדים התמודדות מוצלחת עם טענות ההשכלה ופיתוייה. במקביל, קרא רבי ישראל להקפדה יתרה על המצוות שבין אדם לחברו, זאת מתוך רצון לטפח יהודי, המקפיד על קלה כבחמורה במצוות שבין אדם למקום, אך גם רגיש לכל עוול חברתי[26].

רבי ישראל סלנטר כשל בניסיון להפיץ את השיטה בקרב "בעלי הבתים" (הגברים שאינם לומדים בישיבה והעובדים למחייתם, כאשר רובם אינם תלמידי חכמים), שמעצם טיבם וגילם, לא נמשכו לשיטות רדיקליות הדורשות מהאדם להגיע לשלמות. אולם, בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, החלו תלמידיו לייסד ישיבות שהתבססו על שיטת המוסר. בישיבות אלו הוחלט, כי לצד הלימוד האינטלקטואלי המעמיק בתורה, יש לקבוע זמן ומאמצים לתיקון מוסרי. בישיבות אלו נקבע לימוד קבוע ב"התפעלות" בספרי מוסר, נערכו בירורים חינוכיים מקיפים על הדרך לטיפול בכוחות האדם וביצריו, והושם דגש רב על החינוך למצוות שבין אדם לחברו. ישיבות המוסר פיתחו גם את משרת "המשגיח" המוסרי, ששוחח עם התלמידים לעתים תכופות על דרכים להתגבר על פיתויי היצר ותחבולותיו, ובמקביל, יצר קשרים אישיים הדוקים עם התלמידים, פיקח על מעשיהם והדריך אותם באופן פרטני בעבודת ה'.

שתי האסכולות הבולטות בתנועת המוסר היו אסכולת קלם-סלבודקה מזה, ואסכולת נובהרדוק מזה. אסכולת קלם-סלבודקה פותחה על ידי תלמידו של רבי ישראל סלנטר, רבי שמחה זיסל זיו מקלם, ועל ידי תלמידו של רבי שמחה זיסל, רבי נתן צבי פינקל מסלבודקה[27]. על פי אסכולה זו, יש להעמיד במרכז החינוך המוסרי את תפיסת "גדלות האדם". אסכולה זו סברה כי

---

[25] על היקף לימוד התורה בישיבות ליטא בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, ראה זלקין, תשס"ז.

[26] תולדותיה של תנועת המוסר נכתבו בהרחבה על ידי כץ, תשנ"ו. על ייסודה של תנועת המוסר, ראה בעיקר ספרו של אטקס, תשמ"ב, וכן שטמפפר, תשס"ה: 270-277, גלמן, תשע"ב: 117-119.

[27] לימים, עבר חלק מישיבת סלבודקה לחברון, ולאחר פרעות תרפ"ט, עברה הישיבה לירושלים. בשנות השמונים של המאה העשרים, נחלקה ישיבה זו לשתי ישיבות, כשהמרכזית שבהן היא בגבעת מרדכי בירושלים והיא מהווה את אחת משלוש הישיבות הליטאיות החשובות ביותר, לצד פוניבז' ומיר.

חינוך התלמיד להבנת גדלותו ועוצמתו של האדם, יגרום לו ליטול אחריות על מעשיו, וממילא, יהפוך אותו לאדם וליהודי טוב יותר, המחוסן מפני פיתויי היצר והחומרנות, כמו גם מפני רוחות הכפירה. לעומתם, בנובהרדוק הוביל ר' יוסף יוזל הורוביץ גישה הפוכה ופסימיסטית יותר ביחס ליכולתו של האדם לעמוד אל מול יצרו, שעל פיה חונכו התלמידים באמצעים רדיקליים להתעלמות מהשפעת החברה הסובבת, לשבירת המידות, לפרישות ולהבנת שפלותו של האדם אל מול הבורא[28].

כמו כל חידוש, עוררה שיטת המוסר התנגדות רבה מצד ראשי ישיבות ורבני ערים. ביקורת זו נבעה מהחשש שמא לימוד המוסר יאפיל על לימוד התורה הקבוע, כמו גם מביקורת על מעשים רדיקליים שרווחו בעיקר בישיבת נובהרדהוק. הפולמוס על המוסר התסיס את עולם הישיבות, וגרם לא אחת למהומות בקרב התלמידים, לנטישתם של רבנים, ראשי ישיבות ומשגיחים מוסריים, ואף לפילוגן של ישיבות רבות[29]. בסופו של דבר, בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, זכו ישיבות המוסר להשפעה רבה בעולם הישיבות המזרח אירופאי, וכמעט כל הישיבות בליטא ובפולין קיבלו על עצמן את עקרונות התנועה, כאשר לעתים ראשי הישיבות הליטאיות עצמם היו בעלי שיטות מוסריות חשובות.

במהלך שנות קיומן של ישיבות המוסר במזרח אירופה, נאלצו ראשיהן למצוא דרכים חינוכיות וארגוניות שונות כדי להתמודד עם אתגרים רוחניים וחינוכיים שהלכו והחריפו. בין בעיות אלו בלטו האצת החילון, התעצמות הסוציאליזם היהודי והציונות, המשברים הכלכליים והשינויים הטכנולוגיים. השפעתם של תהליכים אלו התעצמה, כאשר הם התחוללו במסגרת קבוצות מרוכזות של מאות נערים מוכשרים, צמאי דעת ונמרצים שאכלסו את עולם הישיבות הליטאי. מובן שריכוזם של מאות הצעירים היה גם מקור משיכה אטרקטיבי לאנשי התנועות החילוניות, שניסו בכל כוחם לשכנע את הצעירים להצטרף לשורותיהן[30].

מקומו של הסוציאליזם לא נפקד בקרב התנועות שהשפעתן חלחלה לישיבות והעמידה את ראשיהן בפני אתגר חינוכי מורכב. לדבריו של הרב יהודה אונטרמן, לימים הרב הראשי לישראל ומתלמידי ישיבת טלז, כמעט בלתי ניתן היה לראשי הישיבות לעמוד אל מול הסחף הסוציאליסטי. בפרקי זיכרונות שפרסם הרב אונטרמן משנות לימודיו בישיבה, הוא מתאר כי ההתלהבות הסוציאליסטית שאחזה בבחורי הישיבות, הביאה אף לאלימות שמנעה את התערבותם של הרבנים והמחנכים:

> הנוער היהודי בכללו נתפש לשיטה של מינות וכפירה תחת הדגל של מפלגות ריבלוצנריות {מהפכניות} שונות. זרמים שונים התלכדו יחד, והיו לנחל שוטף שגרף בכוח את כל מה שהיה ניצב בדרכו... היו כאן גם כוח מושך של תנועה רבלציונרית... בשלהבתה הבוערת, וגם הקסם של הסוציאליזם... עם דגל הצדק העולמי שלה, בצירוף רוח של מרד ואפיקורסות בכלל... הרבנים והחרדים בכלל התאנחו בסתר, אבל מן הנמנע היה להתחיל בפעולה כללית כנגד זה, כי כל תנועה קלה הייתה כרוכה בסכנת נפשות ממש (אונטרמן, תשל"ג: יח).

---

[28] על ישיבות המוסר, ראה כץ, תשנ"ו, ברויאר, תשס"ד: 57-60, אטקס-טיקוצ'ינקי, 2004: 20-4, שטמפפר, תשס"ה: 269-360. על שיטת סלבודקה, ראה בראהן, תשס"ז (2). על שיטת נובהרדהוק, ראה אושפיזאי, תשמ"ט, Fishman, 1988, גרין, 2009. על טלז, ראה קליבנסקי, תש"ן. על סלבודקה, ראה טיקוצ'ינ'י, 2011. על היבטיה החינוכיים השונים של תנועת המוסר לגלגוליה השונים, ראה רוס, תש"ן.

[29] על פולמוס המוסר, ראה כץ, תשל"ב, ברויאר, שם: 380-382, אטקס, תשס"ז: 223-232.

[30] ראה אטקס, תשס"ז: 224. על קריאתו של אהרן ליברמן, מייסד הסוציאליזם היהודי ברוסיה, להפעיל מאמצים מיוחדים במגמה לשכנע דווקא את בחורי הישיבות להצטרף לסוציאליזם, ראה פרנקל, 2007: 20.

בספרות הזיכרונות של תלמידי הישיבות מסופר על רבים מהתלמידים שהפכו לסוציאליסטים, עזבו את הישיבה והשקיעו מאמצים מרובים למשוך אחריהם בחורי ישיבות נוספים, תופעה שהובילה לעתים לתגרות אלימות בין תלמידי הישיבה ובינם לבין הבוגרים שהפכו לסוציאליסטים[31]. אירועים אלו הגיעו לשיאם במהלך מהפכת הנפל והמהומות שפקדו את רוסיה בשנת 1905. במהלך השנה, הצטרפו תלמידים רבים לזרמים הסוציאליסטיים, ובמקביל, נערכו ניסיונות של צעירים סוציאליסטים להשתלט בכוח על אולמות הלימוד בישיבות, לערוך במקום כינוסים ולהשמיע את דבריהם.

כך אירע בישיבת מיר, כאשר אנשי הבונד, התנועה היהודית סוציאליסטית (בוגרי ישיבות ברובם...), השתלטו תוך איום בנשק על הישיבה, לאחר שהמשגיח שרף באח עלוני תעמולה של התנועה (צינוביץ, תשמ"א: 333-373). כך אירע גם בטלז ובסלבודקה ובישיבות רבות נוספות (כץ, תשנ"ו, כרך ה: 25-26). ראוי לציין כי תחושתם של ראשי הישיבות כי תלמידיהם נמשכים אחר הסוציאליזם, הביאה לאימוץ שיטת המוסר גם בישיבות שלא עשו זאת עד אותה תקופה, זאת מתוך הנחה שאימוץ המוסר יאפשר חינוך תורני טוב ועמיד אל מול אתגרי התקופה.

יש להדגיש כי האווירה המהפכנית היוותה זרז לאווירת חירות כללית בישיבות, גם בלי קשר לסוציאליזם עצמו. כך כותב בזיכרונותיו אחד מתלמידי טלז: "סערת המהפכה וקסמי ההשכלה החרידו את משכנות ישראל והגיעו עד הישיבה... איזמל המבקר שהותר, לא ידע גבולות. עצם החירות לשאול ולסתור, היה בו כבר כדי להוציא את הנער, מגן העדן הזוהר של אמונת ילדות תמימה ושלמה כאשר חרמש השאלה מתהפך על ראשו"[32].

תיאור זה הולם גם את דבריו של חוקר ישיבות ליטא, שאול שטמפפר, המתאר את מחאות התלמידים שפרצו במספר ישיבות על רקע חילופי אישים בראשות הישיבה או על רקע הכנסת שיטת המוסר לתוכן. מחאות אלו היו חסרות תקדים בהיקפן ובעוצמתן, וכללו השבתה של הישיבות, תגרות אלימות והשלכת ספרים. לדעת שטמפפר, ניתן להבין תופעות אלו על רקע העובדה, שגם אלו שנותרו נאמנים לתורה ולמצוות, "אימצו דפוסי התנהגות מן החברה הסובבת", השרויה בתהליך של תסיסה מהפכנית, ולא קיבלו יותר בהכנעה את הוראות הרבנים (שטמפפר, 2005: 345).

מציאות זו של עימות חזיתי עם התנועות הסוציאליסטיות, חייבה את ראשי הישיבות לתגובה. בכתביהם של ראשי ישיבות המוסר בליטא ובפולין, ניתן למצוא עקב כך התייחסויות שונות לשאלה החברתית בכלל, ולרעיונות הסוציאליסטיים בפרט ולהלן נדון בהתייחסויות אלו.

במסגרת עבודה זו, בדקתי מדגם מייצג מכתביהם של הבולטים מבין בעלי המוסר שפעלו בשלהי המאה התשע עשרה ולאורך השליש הראשון של המאה העשרים. הוגים אלו הנם:

א. הרב שמחה זיסקינד ברוידא (זיו) – "הסבא מקלם" (1824-1898) – מתלמידיו של הרב ישראל סלנטר וממעצבי הדור הראשון של ישיבות המוסר. כאמור לעיל, הנהיג הרב זיו בישיבת קלם את תפיסת "כבוד האדם", המרוממת את האדם וייחודו, ובכך מצביעה על האחריות המוטלת עליו[33].

---

[31] מזיכרונותיו של ברוך שולמן, "הרוח המהפכנית בישיבות טלז ושאדוב בשנים 1905-1906" – (נכתבו ככל הנראה, בשנות העשרים) אצל טיק'ינסקי-אטקס, 2004: 274-290. ראה גם את העדות של בוגר ישיבת מיר על כך שרוב תלמידי הישיבה אהדו את הבולשביקים, "כי בהם ראה אותם האנשים הבאים לפתור את הבעיות הסוציאליות ללא כל פשרות" – אצל פישמן, תש"ן: 60.

[32] זיכרונותיו של מאיר שלי, ממקימי העיתון דבר, אצל אטקס-טיקוצ'ינסקי, 2004: 267.

[33] על אישיותו ושיטתו, ראה כץ, תשנ"ו, כרך ב.

ב. הרב יוסף ויזל הורוביץ – "הסבא מנוברדהוק" (1850-1920) – גם הוא מתלמידיו של ר' ישראל סלנטר וממעצבי הדור הראשון של ישיבות המוסר. הוא הוביל בישיבתו קו של חינוך רדיקלי לנאמנות מוחלטת לתורה ולמצוות ולפרפקציוניזם הלכתי ומוסרי[34].

ג. הרב נתן צבי הלוי פינקל – "הסבא מסלבודקה" (1849-1927) – מייסד ישיבת סלבודקה, ומי שיזם לימים את העלאתה לארץ ישראל ואת הפיכתה לישיבת חברון. גם הוא קידם תפיסה חינוכית, שעיקרה העצמת האדם וגדולתו[35].

ד. הרב יוסף לייב בלוך (1860-1929) – מאנשי הדור השני של ישיבות המוסר, שכיהן מראשית המאה העשרים עד סוף שנות העשרים כראש ישיבת טלז[36].

ה. הרב שמעון שקאפ (1860-1939) – מחשובי תלמידי החכמים בדור שלפני השואה ומהיצירתיים שבהם. כיהן כראש ישיבה בטלז ובגרודנה, וזכה להשפעה רבה בעולם הישיבות המזרח אירופאי[37].

ו. הרב משה רוזנשטיין (1881-1941) – תלמידו של החפץ חיים, שכיהן במשגיח בישיבת לומז'ה. הוא נחשב במידה רבה כממשיך דרכו של "החפץ חיים" בנושא הצורך באמונה תמימה[38].

ז. הרב אלחנן וסרמן (1874-1941) – מגדולי תלמידיו של החפץ חיים שכיהן כראש ישיבת ברנוביץ בפולין, מהבולטים שבתלמידי החכמים בפולין ערב השואה וממעצבי האידיאולוגיה החרדית האנטי-ציונית[39].

להלן, אנסה, על בסיס מדגם מייצג של ציטוטים מכתבי אישים אלו, לעמוד על הנקודות המרכזיות בהגותם של אנשי תנועת המוסר בנושא החברתי.

ג.2. תפיסתם החברתית של ראשי ישיבות המוסר

ג.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

כל אנשי תנועת המוסר הדגישו בכתביהם את הצורך בעשיית חסד ובמתן צדקה. רבים מהם הגדירו את החסד כתכלית הבריאה, ועסקו רבות בחובת האדם להידמות לבורא באמצעות עשיית חסד ללא גבול[40]. עם זאת, לא מצאתי בכתביהם התייחסות לשאלה העקרונית בדבר עצם קיומם של פערי המעמדות, כמו גם בדבר היכולת של בני תמותה להעלימם מהמציאות או לצמצמם באופן משמעותי. אף על פי כן, מתוך דבריהם ביחס לחובת הצדקה, ניתן להסיק כי אנשי המוסר רואים בעוני מציאות שאינה בת חלוף, שעיקר עניינה הוא לזכות את בעלי ההון במצוות הצדקה ובמעשי חסד. דברים אלו משתמעים מכתביהם של החשובים שבמעצבי דרכה של תנועת המוסר – הסבא מקלם והסבא מנוברדהוק.

הסבא מקלם (ר' שמחה זיו ברוידא), שפעל בעיקר בשלהי המאה התשע עשרה, מדגיש פעמים רבות את חובתו של האדם האמיד לראות את עושרו כפיקדון שנועד אך ורק לצורך מתן צדקה ועשיית חסד: "כי לא יסבור האדם {האמיד, כי הוא} עושה חסד עם המקבל, אבל נהפוך הוא

---

34 על נובדרדהוק, ראה לעיל הערה 27, וכן בראהן, תשס"א: 192-206, גרין, 2009, טיקוצ'ינסקי, 2011: 227-235.

35 על דמותו, ראה כץ, תשנ"ו, חלק ג.

36 על דמותו של הרב בלוך, ראה אלטמן, תשס"ב. חלק מההפניות לכתבי הרב בלוך נעשו על פי דבריו בעמ' 112-126.

37 על דמותו של הרב שקאפ, ראה רוזנטל, תש"ס. על דרכו הלמדנית האנליטית הייחודית, ראה שגיא, תשנ"ה, 1998, ווזנר, תשס"ז,

38 על דמותו, הגותו והשפעתו, ראה בראהן, תשס"ט.

39 על תפיסתו התיאולוגית, ראה פיקאז', תש"ן: 335-337.

40 ראה לדוגמה את ספרי "אור הצפון" של הרב פינקל, הסבא מסלבודקה, שהרחיב מאוד בנושא.

– כי כל ברכתו של העשיר הוא רק בגלל הדבר הזה, ורצה הקב"ה לזכות העשיר בזכות הצדקה שתהיה לו ברכה מן השמים" (ברוידא, תשנ"ז, ב: קכט). תפיסה זו הביאה גם את הרב ברוידא לצאת כנגד אמירות קפיטליסטיות, הטוענות כי מצוקת העניים נובעת מעצלותם. לדבריו, במקרים בהם מוכח כי אכן העני יכול להתפרנס בזכות עצמו, הרי חובה על האדם האמיד לכפות על העני, מתוך דאגה של "כאב הדורש טובת בנו", להפסיק ולהתפרנס מן הצדקה. אולם, לדבריו, על האמיד לבדוק עם עצמו היטב היטב, האם אמירות אלו נובעות מרצון אמתי לתיקון החברה, או שמא מדובר בהצדקה לצרות עין, שאין בינה ובין הרצון לתקן את דרכי העני ולא כלום:

> העני הדורש על הפתחים, חובה על האדם לפרנסו, ואין מדרך המטיב {האדם האמיד} לומר לעני: מה לך ליהנות מאחרים, לך עשה ואכול, יען שאינו יודע אם באמת דורש טובת זולתו או רק מחמת שעינו צרה בעני הוא מדבר, וגם אולי העני אינו יכול לעשות מחמת חולי... אבל אם היה יודע שבאמת העני יכול לעבוד עבודה, וגם בטוח בעצמו שלא מחמת צרות עין ידבר... היה כדאי לומר לעני, לך עשה ואכול, כאב הדורש טובת בנו (ברוידא, תשס"א: פב).

התייחסות קיצונית לחובה המוטלת על הציבור לפרנס את העניים כמעט בכל מחיר, מובאת בכתביו של בן תקופתו של הרב ברוידא, הרב הורוביץ, הסבא מנוברדהוק. הרב הורוביץ, שכאמור לעיל, דרש מתלמידיו להביא לידי ביטוי בצורה הרדיקלית ביותר את אמונתם בהשגחת הבורא, הטיף בין השאר להסתמכות מלאה על מידת הביטחון. הסתמכות זו, על פי פרשנותו, כללה הימנעות מרכישת פרנסה מסודרת והסתמכות מתמדת על הציבור, שיממן את חייהם של העוסקים בתורה ובמצוות באופן טוטלי.

מדרך הטבע, נדרש הרב הורוביץ לשאלת העול המוטל על הציבור בשל כך ("דוחקא דציבורא"), ותשובתו בנושא, בספרו "מדרגת האדם", הנה חד משמעית. לדבריו, האדם מסתמך על כך שהקב"ה ידאג לפרנסתו, גם אם הוא לא ידאג לה בדרך הטבע: "אין לו לחשוש לדוחקא דציבורא, מאחר שהוא תקיף באמונתו {ואינו מתפרנס בדרך הטבע} שאוכל מדרחמנא {מידי הבורא}, ובמציאות, אין הציבור נותן לו כלום, וכל מה שיש לו הוא רק בגדר מתנת ה'..." (הורוביץ, תשס"ב: קפז).

לדברי הרב הורוביץ, הציבור המעניק צדקה לאדם זה, בעצם "אינו נותן לו כלום", בשל העובדה שהוא מהווה צינור עקיף בלבד להעברת הפרנסה מהבורא לאדם. ראוי להדגיש כי מדברי הרב הורביץ לא נראה שמדובר בהכרח בלומדי תורה, אלא כל אדם השם יהבו במידה אמתית ומלאה על מידת הביטחון ומקדיש את חייו לעבודת ה', זכאי "להנות מהציבור". תפיסה זו מעניקה, אם כן, לגיטימציה מלאה להמשך איסוף הכספים לצדקה, תוך שהיא שוללת טענות קפיטליסטיות על חובת העני לדאוג לפרנסתו, לפני שהוא "מטיל את עצמו על הציבור".

בהקשר זה, ברור כי על פי ציטוטים אלו, קיימת מחלוקת בין הסבא מסלבודקה והסבא מנוברדהוק. הראשון דורש מהעני היכול לעמוד בכך, לדאוג לפרנסתו, בעוד שהאחרון טוען בזכות מידת הביטחון, המאפשרת לאדם גם להטיל את כלכלתו על הציבור, ללא חשש, והדבר כמובן הולם את גישתה הכללית של אסכולת נוברדהוק למידת הביטחון. בכל מקרה, גם לפי דבריו של הסבא מנוברדהוק, ניתן להסיק כי הסדר הכלכלי הקיים, על פערי המעמדות הכרוכים בו, הנו סביר ונכון. פערים אלו נועדו לזכות את האדם האמיד באפשרות לתת צדקה, וממילא, מתייתר לו הצורך לשנות את המציאות באופן טוטלי או להמיט את אשמת העוני על מבנה החברה ועל העושק המתבצע בידי האמידים.

ג.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

שאלת משמעותו של הקניין והדיון על היקפו ועל היכולת הציבורית לפגוע בו, באה לידי ביטוי הן בכתביהם הדרשניים והן בכתביהם ההלכתיים והלמדניים של ראשי תנועת המוסר.

בכתבים אלו ניתן להבחין בשני כיוונים. מחד, ישנם זלזול בקניין ודרישה מהאדם, כפי שכבר הוזכר לעיל, לראות בקניינו אך ורק פיקדון שניתן לו מידי הבורא. כך מתאר הסבא מקלם, בביקורתיות רבה, את הכאבים הנגרמים לאדם שניטל ממנו כספו, לאחר שזה לא היטיב להבין כי מדובר בסך הכול בפיקדון זמני. לדברי הרב ברוידא, פיקדון זה, רק לצורך סדר הבריאה ורק בשל הבנתו המוגבלת של האדם, מוצג כקניין, אולם אין להצגה תיאורטית זו של מושג הקניין ולמציאות האמתית ולא כלום. ככל שהאדם ייטיב להבין זאת, טוען הרב ברוידא, כך יקל עליו להתמודד עם אבדן ממונו:

> בשעה שהאדם מרבה את כספו, הרי הם נהפכים כחלק מעצם הווייתו, משום שבשעה שנלקח ממנו, הרי מתעצם הכאב, מאחר שמרגיש שנלקח ממנו החלק מעצמו... הרי הכאב הוא רב ועצום, מאחר שהממון כבש את לבו, אולם לפי האמת, אין הממון נחשב קניין עצמי, אלא שהם באים מתוך דמיון של כללי הבריאה לכל דבר כדי שיהיה שייך לו, הרי צריך לשם כך לקניין, ובלי קניין, אין הדברים נחשבים כשלו. ובשעה שהם נעקרים ממנו, הרי בכך בא הכאב... מאחר שהוא כ"כ {כל כך} נקשר אליהם... אבל לאחר זמן מרובה, הרי הוא נוכח לדעת לפי האמת שאין הממון נחשב כשלו, אלא שהם משמשים רק ככלים... ומתוך כך, הצער חולף ממנו ונמחק הכאב (ברוידא, תשנ"ה: 202).

תפיסתו של הרב ברוידא מפגינה אפוא זלזול והסתייגות מרעיון הקניין, זלזול היכול בקלות להעניק לגטימציה לגישות סוציאליסטיות. מאידך, בני הדור השני לישיבות המוסר, שיש להניח שהיו חשופים הרבה יותר לתסיסה הסוציאליסטית, בוחרים להאיר את תפיסת הקניין באור שונה לחלוטין. כך כותב הרב בלוך, בספרו "שיעורי דעת":

> עניין קנייני האדם אינו רק חוק שנקבע לסידור החברה, {שבמסגרתו} כשאדם רוכש איזה חפץ באחת מדרכי הקניינים, עובר החפץ לרשותו ולשלוט בו כרצונו, אלא שבאמת עניין הבעלות הוא התקשרות של עצם הדבר לבעליו, המתהווה על ידי הקניין המאגד את החפץ עם זה שקנהו ...חלות קניין מהווה מציאות בעצם החפץ ומקשרו אל האדם שהוא שייך לו מעתה ... (בלוך, תש"ע, א: רלב-רלג)[41].

תפיסה זו, הנראית הפוכה במאה ושמונים מעלות מדבריו של הסבא מקלם, טוענת כי למעשה הקניין ישנה משמעות משפטית והלכתית בעלת עוצמה אדירה. עוצמה זו הופכת, לא רק לצורך "סידור החברה", אלא מבחינה אמתית, את הקניין לחלק בלתי נפרד מישותו של האדם. תפיסה זו, המדגישה את הקשר שאיננו ניתן לניתוק בין האדם לבין קניינו, ומעתיקה את הדיון על מהות הקניין משאלת ההסכמה החברתית, לעבר הבנת הקניין כמשהו אימננטי המהווה חלק מישותו של האדם, איננה יכולה כמובן לעלות בקנה אחד עם תפיסות סוציאליסטיות.

תפיסה דומה עולה מחיבורו הגדול של הרב שמעון שקאפ: "תורת הקניינים". בחיבור זה, שהפך להיות אחד הספרים המכוננים בדיונים ההלכתיים על מושג הקניין, טוען ר' שמעון, כי הקניין הנו דבר טבעי ובסיסי ואוניברסלי. לדבריו, הקניין הנו סוג של חוק טבע, וזיקתם של הבעלים לנכסיהם החוקיים הנה בעלת תוקף משפטי טבעי, אף ללא הציווי התורני שלא לגזול[42]. חשוב

---

[41] ראה ניתוחו של ווזנר, תשס"ח: 48-49 לקטע זה וההשוואה שהוא עורך בינו לבין תפיסתו של הרב שמעון שקאפ.

[42] עיון מעמיק בתפיסתו של ר' שמעון בנושא מזקיק עיסוק נרחב בסוגיות משפטיות והלכתיות, ואין מקומו במסגרת עבודה זו. על תפיסתו של ר' שמעון שקאפ בנושא הקניין, ראה שגיא, תשנ"ה, ווזנר, שם.

להדגיש כי הצגת הקניין כעיקרון אוניברסלי, כפי שמגדיר זאת ר' שמעון: "דמה שנוגע לדיני המשפטים, אין חילוק נכרי מישראל" (אצל שגיא, 1998: 338), איננה מובנת מאליה ושנויה במחלוקת הלכתית. ייתכן שגם הדגשה זו של ר' שמעון הושפעה בצורה זו או אחרת מהרצון להתמודד עם השיח הסוציאליסטי המערער במידה רבה על הלגיטימיות של זכות הקניין באשר היא.

חשוב לציין, כי במישור המעשי, סביר שלא תהיה מחלוקת בין הסבא מקלם לרב בלוך ולרב שקאפ. שלושתם ידגישו את הערך הגדול של שמירת הקניין, ובמקביל, שלושתם יודו בצורך בתיעול הקניין לצורך מעשי צדקה וחסד, תוך הבנה שהרכוש הנו, בסופו של דבר, פיקדון מידו של הקב"ה[43]. עם זאת, הדגשים השונים שניתנו לנושא הקניין, בין שלהי המאה התשע עשרה לבין שנות העשרה והעשרים של המאה העשרים על תסיסתן הסוציאליסטית, עשויים להצביע על הצורך בהדגשת מסרים בדבר חשיבות השמירה על זכות הקניין, כנגד המסר הסוציאליסטי, הדגשה שנצרכה פחות בימיו של הסבא מקלם.

ג.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה

אחת המחלוקות הבולטות בין התפיסה הקפיטליסטית לסוציאליסטית, היא השאלה מהו המודל הכלכלי הרצוי: האם "יד נעלמה" – מדיניות של שוק חופשי וחוסר מעורבות ממשלתית במשק תביא רווחה לכול, או שמא חובה על המדינה לנהל ולתכנן את הכלכלה, ובכך להתגבר על עיוותיה. התייחסות נרחבת לנושא מופיעה בפירושו של הרב בלוך לפרשת מגדל בבל וחטא דור הפלגה (בראשית יא, א-ט)[44].

בפירושו לפרשייה זו, מנסה הרב בלוך לענות על השאלה הידועה: מה היה בעצם חטאם של אנשי דור הפלגה, דור שמצטייר מהמקרא כמי שביקש לפעול בצוותא לתיקון מדווי העולם:

> וגם חשבו והבינו בחכמתם שאם תשלוט ביניהם אחדות מוחלטת ואיגוד גמור, וכל אחד בכוחותיו המיוחדים ישתדל למצוא תחבולות בעד האנושיות בכלל, אפשר למצוא אמצעים נגד הפורענויות הרבות המוכנות לו לאדם היחידי מחולאים ומשאר פגעי עולם ... והנה לפי הנגלה לעין, אין כאן שום חטא ועוון בבקשם תחבולות איך להינצל מפגעי העולם (בלוך, תש"ע, כרך א: רמז-רנה).

על כך עונה הרב בלוך:

> אבל הבורא ברוך הוא ראה וידע שבבקשת האמצעים האלה טמון רגש רע: החפץ להשתחרר מהשגחה ולא להיות מוטל תחת הנהגת ה', רק להנהיג את חייהם בעצמם בכוחות המסורים לידם, וכי אין בכוח האדם להביא בחשבון כל הסיבות והעניינים הנסתרים בחוק העתיד... כי הגאולה אי אפשר להביא על ידי תחבולות בני אדם, ואי אפשר לדעת אותן, נעלם ונסתר הוא עניין הגאולה... וכמו שראינו כבר פעמים הרבה, שעל ידי זה שחפצו בדרכים שונות להביא את הגאולה, נתרחקו מדרך האמת והדת הנכונה, וכמו שאנו רואים גם בדורנו, שעל ידי זה שחפצו להביא את הגאולה בכוח עצמי, נתרחקו בני דורנו מדרך התורה והאמונה, וגרמו לכמה פורענויות ולשפלות הדור, ועל ידי זה נתרחקו מן הגאולה כמה מעלות, ה' ירחם (שם).

---

[43] ראה לדוגמה דבריו של ר' שמעון שקאפ בהקדמה לספרו "שער היושר", על החובה המוטלת על האדם להבין, כי הקניין הנו פיקדון הניתן לו מידי הקב"ה לצורכי עשיית מעשי חסד.

[44] פרשת מגדל בבל ודור הפלגה הפכה למוטיב מרכזי בהתקפותיהם של אנשי האורתודוכסיה על הקומוניזם. למיטב ידיעתי, הרב בלוך הוא הראשון שהלך בכיוון זה, וכמה שנים מאוחר יותר, צעד בעקבותיו הרב עמיאל – ראה לקמן עמ' 237 יש הטוענים כי כבר האברבנאל בפירושו לתנ"ך תיאר את דור הפלגה כבעלי תפיסה קומוניסטית, וייתכן כי פירושו זה היה המקור לדבריו של הרב בלוך. ראה הרוי, תשע"ב: 221-223.

תפיסת התכנון הכולל לחיים הציבוריים, כדי להביא "גאולה" באמצעים מטריאליים, לדברי הרב בלוך, הייתה הדרך בה ביקשו אנשי דור הפלגה למרוד בשליטתו של הקב"ה בעולם ולמצב את עצמם כבעלי יכולת לפתרון כל בעיות תבל בעצמם. גישה זו, אליבא דהרב בלוך, מלבד היותה סוג של כפירה הראויה לעונש בפני עצמה, היא בגדר שטות מסוכנת. לדבריו, "אין בכוח האדם להביא בחשבון כל הסיבות והעניינים הנסתרים" הכרוכים בניהול ענייני העולם, עניינים העשויים לסכל את כל מחשבותיו ותכניותיו, וממילא, ההסתכלות על העולם כאובייקט שהאדם יכול לעצבו כרצונו, הנה בגדר גאווה מטופשת ומסוכנת. תפיסה זו מוצדקת אמפירית על ידי הרב בלוך, מתוך הסתכלות על "דורנו, שעל ידי זה שחפצו להביא את הגאולה בכוח עצמי, נתרחקו בני דורנו מדרך התורה והאמונה, וגרמו לכמה פורענויות ולשפלות הדור."

למי מתכוון הרב בלוך בדבריו?

בתשובתו, ייתכן שהרב בלוך מכוון לעקרונות היסוד של החשיבה המודרנית, לתנועה הציונית, לחסידי הטכנולוגיה הגאים במהפכה המדעית, אולם יותר מכול, נראה שהוא מכוון ישירות לתומכי האידיאולוגיה המרקסיסטית הדטרמיניסטית, שהיו כה דומיננטיים בעת אמירת דבריו[45].

דבריו של הרב בלוך על אי היכולת להבין את כל מורכבות התהליכים המתחוללים בעולם, וביקורתו על החורבן הנגרם בידי דוחקי הקץ הסוציאליסטיים, המבקשים לתלות הכול בכוחם ובעוצם ידם, מזכירים במידה מסוימת את טיעוניהם של המצדדים בשוק החופשי. אלו, כזכור, הרבו ומרבים לטעון בדבר יתרונותיה של "היד הנעלמה", המנהלת את הכלכלה באורח טבעי, שכל מעורבות של תכנון חברתי וממשלתי בה עלולה רק להזיק. אמנם, הרב בלוך והפוסעים בעקבותיו רואים ב"יד הנעלמה" את פעילותו של הא-ל, ולא את ביטויה של הזכות הליברלית לקניין, אולם התוצאה מבחינת התמיכה בשוק החופשי היא זהה.

אם נדייק יותר, ניתן לטעון כי דברים אלו של הרב בלוך תואמים את מה שלימים יכנו אנשי "הניאו-שמרנות" בסוף המאה העשרים, בשם "השקפה גדורה" – השקפה ולפיה, טבע האדם אינו יכול להשתנות באורח רדיקלי, ואת הרווחים המוסריים והחברתיים יש להשיג במסגרת מגבלות המצב הקיים, ולא לנסות לפרוץ את גדרות העולם וטבע האדם ולנסות לכפות על העולם מציאות, חיובית בכוונותיה ככל שתהיה, המנוגדת ל"גדר" העולם הנורמלי (סואל, 2001: פרק 2). תפיסה שמרנית וזהירה זו תחזור, כפי שנראה עוד לקמן, בכתביהם של רבים מבין הרבנים שהתמודדו עם עליית הסוציאליזם.

בדומה לרב בלוך, יוצא גם הרב רוזנשטיין בספרו "אהבת מישרים", כנגד אלו המנסים לשנות בכוחם סדרי עולם והמתיימרים לכונן סדר חדש. הרב רוזנשטיין, שאמר את דבריו במהלך שנות השלושים של המאה העשרים, בשעה שניתן היה כבר להבחין בפירות הקומוניזם, הנו בוטה בהרבה מהרב בלוך. בדבריו, הוא אף אינו נמנע מלנקוב הפעם בשמם המפורש של המהפכנים ולייחס למעשיהם סוג של טירוף:

> אם נחקור הסיבה העיקרית המביאה לאנשים ידועים לעשות מהפכה בעולמם ולעזוב שבילי עולם אשר הלכו כל גדולי עולם... ללכת בדרכי החושך והשקר... לפי דעתי, הסיבה האמתית היא החפץ והרצון להתרומם ולהתנשא על כל חכמי עולם... כי חשקה נפשם לעשות להם שם עולם בחכמתם והמצאת שכלם... כמו שאי אפשר לעשות מהפכה בעולם הגשמי ולהרוס יישובו של עולם אשר הנהיגו אנשי העולם עד עתה, ולחדול לחרוש ולזרוע, לבנות

[45] שיחותיו של הרב בלוך המופיעות בספרו "שיעורי דעת", אינן מתוארכות, אולם רוב שיחותיו נאמרו ככל הנראה, בשנות העשרים, בשעה שכבר ניתן היה לראהת את הכשלים והאסונות הכרוכים ביישום "הגאולה" הקומוניסטית.

ולנטוע, לאכול ולשתות... וכל כיוצא בהם, לא נמצא בכל דור משוגע כזה אשר יתנשא רוחו לעשות זאת, כי נראה ההיפך, שבכל דור ודור יתאמצו חכמי הדור לא להרוס את אשר בנו דורות לפניהם, כי אם להוסיף על בניינם ולהגדיל יישובו של עולם... כן המנהג הזה בעולם הרוחני... משוגע האיש הזה אשר יתנשא רוחו להרוס ולעקור מה שבנו דורות לפניו... והנה עתה בארץ רוסיה נראה אמיתות דברינו (רוזנשטיין, אהבת מישרים, תשס"ב: רח).

הרב רוזנשטיין מייחס למעשה המהפכנות, כאמור, סוג של חוסר אחריות, ואף טירוף המנוגד כולו לדרך העולם. לדבריו, הדרך היחידה להתקדמות העולם הנה הדרך האבולוציונית הטבעית, המסתמכת על בניינם של הדורות הקודמים ואינה שואפת להחריבו. חשוב להדגיש, כי הרב רוזנשטיין הנו כה בטוח בכישלונה של המהפכה שביקשה לשנות סדרי עולם, עד כדי כך שבקטע זה הוא אינו יוצא נגדה, אלא, על בסיס ההנחה שמדובר בכישלון ברור, הוא משתמש בה כדוגמה מרתיעה מפני מהפכות בתחום התורני[46].

נקודה ראויה לציון היא כי הן הרב רוזנשטיין והן רוב רובם של ההוגים שפעלו במזרח אירופה אינם מחווים דעה על הגישות הסוציאל דמוקרטיות המתונות שפעלו בימיהם. ייתכן שהסיבה לכך היא הבולטות של התפיסות הרדיקליות יותר בקרב הציבור היהודי, וייתכן כי ההוגים האורתודוכסיים הניחו, כי גם הסוציאל-דמוקרטים בימיהם רואים בתפיסתם רק שלב ביניים בדרך לרדיקליזם המרקסיסטי, ובשל כך, העדיפו לרכז את מאמציהם למאבק בו.

ג.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בני הדור השני והשלישי לישיבות המוסר, שראו לנגד עיניהם את הסוציאליזם בהתגשמותו ברוסיה הסובייטית מזה, ואת התעצמותו במזרח אירופה היהודית מזה, לא נמנעו מלתקוף חזיתית את הסוציאליזם ואת הנחות היסוד העומדות בבסיסו.

1. בעיית הכפייה והאלימות

אחת הטענות המרכזיות של ראשי ישיבות המוסר כנגד הסוציאליזם, הייתה הסתייגותם מהכפייה, מהאלימות ומתפיסת "המטרה מקדשת את האמצעים", שהייתה מקובלת על רבים מחסידיו של הסוציאליזם. כך כותב הרב אלחנן וסרמן, ראש ישיבת ברנוביץ, לפועלים חרדים בארץ, המתלבטים האם להצטרף לפעילותה של ההסתדרות למען עבודה עברית (תוך השבתת מפעלים שאינם נענים לקריאה זו). בדבריו החריפים (כדרכו), הוא מתייחס אל השיטה הבולשביקית (ובמשתמע, אל מחקיה מקרב המחנה הסוציאליסטי) כאל טרור וכאל "חורבן העולם":

הלא גם הבולשביקים אומרים שהטקטיקה שלהם היא לטובת בניין העולם, ומה היא תוצאת שיטתם? בניין או חורבן העולם? הטקטיקה של טרור, בכוחה רק להרוס ולא לבנות... העמדת ארץ היא רק על ידי משפט, ומבלעדיה, אין לארץ להתקיים... ומקור השיטה היא מתורת הבולשביקים, ואל לכם להחזיק בתורה טמאה זו (וסרמן, תשמ"ז: צ-צא).

תפיסה זו של ראשי ישיבות המוסר, הרואה את הדרך לתיקון העולם רק באמצעות "העמדת ארץ על ידי משפט" והמסתייגת מהאלימות לגוניה, יצאה לעתים כנגד האלימות והטרור כשלעצמם, ולעתים כנגד התפיסה הבסיסית המביאה למעשי אלימות אלו, קרי, התפיסה הקולקטיביסטית המצדיקה פגיעה קשה בפרט וברצונותיו, למען צורכי הכלל. תפיסה זו, שהייתה זו שאפשרה

[46] מדבריו של הרב רוזנשטיין לא ברור האם הוא יוצא כנגד תהליכי החילון או כנגד מחלוקות כאלה ואחרות בחברה הדתית, אך מה שחשוב לענייננו, הוא השימוש בקומוניזם כדוגמה שלילית.

בביטוייה הרדיקליים את הופעתן של עמדות המצדיקות כל אמצעי לצורך מימוש המהפכה ותיקון העולם, זכתה להתייחסות מעניינת בכתביו של ר' שמעון שקאפ.

התמודדות זו באה לידי ביטוי בהקדמה לספרו הלמדני החשוב, שנכתב ככל הנראה בשלהי מלחמת העולם הראשונה: "שערי יושר". בהקדמה זו, פיתח ר' שמעון שקאפ את תפיסת עולמו ביחס למעמדם של לומדי התורה בפרט, וביחס לתפקידו של האדם בעולמו בכלל. מדבריו, ברור למדי שהוא מתכתב עם האווירה הציבורית שיצרו התנועות הקולקטיביסטיות, ובראשן הסוציאליסטיים. בתחילת דבריו, נראה כי הוא מאמץ גישה זו ו"מיישר קו" עם הגישות הקולקטיביסטיות, כדבריו: "שיהיו כל עבודתנו ועמלנו תמיד מוקדשים לטובת הכלל. שלא נשתמש בשום מעשה ותנועה, הנאה ותענוג, שלא יהיה בה איזה עניין לטובת זולתנו..." (שקאפ, תשע"א: א).

עם זאת, מסתייג הרב שמעון שקאפ מיד מתפיסה רדיקלית זו, המבטלת את הפרט מפני צורכי הכלל, תפיסה המזכירה מאוד את השיח הרווח בחוגים הסוציאליסטים הרדיקליים בחברה היהודית ברוסיה. לעומת תפיסה זו, מדגיש ר' שמעון, כי טבע האדם הנו אהבת עצמו. לדבריו, תשוקת אהבת עצמו, הבאה לידי ביטוי גם ביצר הרכושנות וברצון להשגת עושר וקניין פרטי, הנה תכונה הנטועה באדם בידי הבורא, ואין שום סיכוי לשרשה ולהעלימה:

> אמנם אם יאמר האדם להכניע את טבעו להגיע למידה יתירה עד שלא יהיה בנפשו שום מחשבה ושאיפה להיטיב לעצמו, וכל שאיפותיו יהיו רק להיטיב לאחרים, ובאופן כזה, תהיה שאיפתו להגיע לקדושת הבורא יתברך. בכל הבריאה והנהגת העולם, רק להיטיב לנבראים ולא לעצמו יתברך כלל וכלל, שבהשקפה ראשונה, היה אפשר לומר שאם יגיע אדם למדרגה זו, יגיע לתכלית השלמות. ולכן הורו לנו חז"ל במדרש זה שלא כן הוא, אבל מה שרוצה מאתנו אינו באופן זה, שהרי הורה לנו רבי עקיבא בבבא מציעא דף סב, ע"א: "חייך קודמים"{"חייך קודמים לחיי חברך" – כלומר, על האדם להעדיף, במקרים של חוסר ברירה, את חייו על פני אלו של חבריו}... ועוד יש מקום שביסוד בריאת אדם, נטע הבורא יתברך בו תשוקת אהבת עצמו במידה גדולה מאוד... (שם)

מהי, אם כן, הדרך הרצויה על פי התורה? האם כניעה לנטייה האנוכית הטבעית (ובמשתמע, סוג של ליברליזם ושיח זכויות), או שמא, היסחפות אחרי התפיסה הקולקטיביסטית האידיאליסטית המבטלת את האדם הפרטי, וממילא, אינה מתייחסת לרצונותיו, ולעתים אף לחייו? הפתרון שמוצא ר' שמעון שקאפ, הוא השילוב בין הנטייה האנוכית הטבעית לבין חובת השעבוד והנתינה לקולקטיב, זאת באמצעות הרחבת מושג "האני":

> והנה אם בהשקפה ראשונה, רגשי אהבת עצמו ורגשי אהבת זולתו הם כצרות זו לזו, אבל עלינו להשתדל להעמיק בזה, למצוא הסגולה המאחדת אותם, אחרי כי שניהם דורש ה' מאתנו. וסגולה זו היא, שיתברר ויתאמת אצל האדם איכותו של ה"אני" שלו. כי בזה יימדד מעלת כל האדם לפי מדרגתו. האיש הגס והשפל, כל "אני" שלו מצומצם רק בחומרו וגופו. למעלה ממנו, מי שמרגיש ש"אני" שלו כולל את כל עם ישראל. שבאמת כל איש ישראל הוא רק כאבר מגוף האומה הישראלית... ועוד יש בזה מעלות של איש השלם, ראוי להשריש בנפשו, להרגיש שכל העולמות כולם הוא ה"אני" שלו, והוא בעצמו רק כאבר קטן בתוך הבריאה כולה. ואז גם רגש אהבת עצמו עוזר לו לאהוב את כל עם ישראל ואת כל הבריאה כולה... אם תהיה הרגשתו מאומתת, שכללות הבריאה הוא האדם הגדול, והוא גם כן כאבר קטן בגוף הגדול הזה, אז רם ונישא גם ערכו הוא. שבמכונה גדולה, גם מסמר היותר קטן, אם רק משמש כלום להמכונה, הוא דבר חשוב מאוד. שהכלל בנוי מפרטים, ואין בכלל אלא מה שיש בפרט (שם).

ר' שמעון טוען, אם כן, כי שומה על האדם לא להעלים את האני שלו לטובת הכלל, אלא להרחיב את "האני", עד שיכלול בתוכו את הכלל כולו במעגלים הולכים ומתרחבים. תפיסה זו מציגה מודל מעניין, השולל את הליברליות, המעמידה את היחיד וצרכיו במרכז, כמו גם את התפיסות הקולקטיביסטיות, הדורשות מהיחיד לוותר על רצונותיו, אישיותו וצרכיו הכלכליים למען האינטרס הכללי. ראוי לציין כי ר' שמעון אינו שולל לחלוטין בקטע זה את התפיסות הקולקטיביסטיות. נהפוך הוא – דבריו על "היות כל איש ישראל אבר מגוף האומה הישראלית" הנם אמירה קולקטיביסטית מובהקת, אולם הוא מדגיש את הצורך בהבחנת הייחודיות האינדיבידואלית ובהכרה העצמית במעלתו של כל אחד ואחד כבסיס וכמסד לתפיסה הקולקטיביסטית.

דומה שהעובדה שר' שמעון השתמש במפורש במשל המסמר הקטן המהווה חלק מהמכונה הגדולה, משל שהוא וכדוגמתו היו חביבים מאוד על התנועות הבולשביקיות בימי לנין וסטלין, אינה מקרית. ר' שמעון מבין היטב את החיוב ואת האטרקטיביות שבביטול העצמי למען צורכי הכלל, ביטול שכפסע בינו לבין כפייה ואלימות כלפי האחר. מאידך, מתוקף היותו מייצג היהדות המסורתית, בה קיימים יסודות קולקטיביסטיים חזקים, הוא אינו יכול כמובן להציג תפיסות ליברליות המציבות את האני במרכז.

כך, מחד, הפתרון שמציע ר' שמעון, ולפיו על האדם להזדהות עם הכלל דווקא מתוך תחושת "האני" שבו, נותן מענה להתלהבותם של בני הנוער (ובתוכם, מן הסתם, תלמידיו) שנמנו על התנועות הקולקטיביסטיות, ומאידך, הוא מתרה בשומעי לקחו מפני ביטול העצמי, ובהמשך לכך, מפני האלימות ומחיקת רצונו החופשי של האחר. ר' שמעון, כאמור, הכיר היטב את האלימות המהפכנית, הן מימי המאבקים עם הסוציאליסטים בישיבת טלז בראשית המאה, והן בימי המהפכה הבולשביקית שהתחוללה בעצם ימי כתיבת ספרו. מסר זה, הרואה את החיוב שבמסירות האידיאליסטית מבלי לדון בתכניה הספציפיים, אך מאידך, מזהיר בעקיפין מפני האלימות והסיכונים הכרוכים בה, היה במידה רבה הלקח שביקש ר' שמעון להעביר לתלמידיו על רקע התקופה הסוערת. סביר כי דבריו המעורפלים של ר' שמעון בנושא לא היו בעלי השפעה מרובה על תלמידיו שנהו אחרי רוחות המהפכה, אולם לענייננו דומה כי מדבריו אלו של ר' שמעון ניתן לראות את יחסו השלילי לרעיון ביטול הפרט והלגיטימציה לאלימות, בד בבד עם נאמנותו ליסודות הקולקטיבסטיים הקיימים ביהדות.

2. בעיית המטריאליזם

סוגיה אחרת אליה התייחסו ראשי תנועת המוסר, הייתה הסוגיה החומרנית (המטריאליסטית), שהייתה כרוכה ברעיונותיה של התנועה הסוציאליסטית. העמדת מרכז חייו של האדם על ההוויה החומרית, כפי שאמר מרקס, ולא על התודעה הרוחנית, לא יכלה כמובן לדור בכפיפה אחת עם תפיסות תורניות. גם התחושה הרווחת בקרב המהפכנים ואוהדיהם, ולפיה, שינוי המציאות היחיד יכול להתחולל רק באמצעות אקטיביזם פוליטי, והעיסוק הרוחני בעניינים מופשטים הנו בזבוז זמן, הייתה לצנינים בעיני ראשי הישיבות. התפיסה הטוענת כי השינוי האמתי בעולם מתבצע רק באמצעות השינוי בתחום החומרי, וממילא, ללימוד התורה ולעבודת ה' אין ערך משמעותי, היוותה

כמובן איום קשה ביותר על המשך נאמנותם של תלמידי הישיבות למסורת. כדי להתמודד עם גישה זו, הרבו בעלי המוסר להדגיש בפני תלמידיהם, כי ההתמקדות בנושאים החומריים והחשיבה שיש צורך בשינוי פוליטי מעשי ולא בעבודה רוחנית, בטעות יסודן. כך התמודד הרב בלוך עם תלמידיו שהתקשו להישאר באולם הישיבה בשעה שברחוב הרוסי המה הסער:

> כשרואים שבעולם נפעל ואירע דבר-מה, נדמה כי שם הוא המקום שיכולים לעשות ולפעול, ושם פועלים ופה {בישיבה} חסר זה... אמנם, האיש שיש לו ידיעות בהוויות העולם, יודע כי כל זה {הפעלתנות המהפכנית} סיר נפוח ...אך הדמיון מרמה את האדם, כי שם, רק שם, אפשר לעשות ולפעול גדולות, וזה מצטייר בלבו ונעשה בעיניו כל כך גדול וחשוב, עד שנדמה לו שכל העניינים שהוא עסוק בהם{לימודיו בישיבה} – כלא הם.. (בלוך, תש"ע, כרך ב: ס-סא).

בדברים אלו שולל הרב בלוך את הטענה, שלפיה העשייה האמתית, קרי האקטיביזם הפוליטי, נמצאת מחוץ לכותלי הישיבה, זאת באמצעות תיאורה של עשייה זאת כ"סיר נפוח", כלומר, דבר חסר ערך, המוצג כחשוב בהרבה מכפי שהוא באמת. בהמשך דבריו, מדגיש הרב בלוך שוב ושוב את העובדה שהשינוי האמתי והמשמעותי בעולם מתקיים באמצעות לימוד התורה בין כותלי הישיבה, ושכל האירועים הפוליטיים הם, במקרה הטוב, מלבושים חיצוניים שהנם חסרי ערך לעומת העשייה הרוחנית. הרב בלוך מדגים עמדה זו גם באמצעות קריאה בפרשת המגפה שפקדה את בני ישראל במדבר ושנעצרה באמצעות הבאת הקטורת על ידי אהרן הכהן (במדבר יז, ו-יד).

הרב בלוך פונה לתלמידיו, ותמה בשאלה רטורית, מה החשיבות בסוג הלבוש שלבש אהרן הכהן בעת הקטרת הקטורת, לעומת עצם הבאת הקטורת וריצוי הקב"ה מכעסו. כך, לדבריו, יש להתייחס למציאות גם כיום, כאשר הפעילות הפוליטית המהפכנית הנה, לכל היותר, דומה ללבושים החיצוניים של אהרן הכהן, ואילו לימוד התורה הוא הקטורת החיונית להצלת העם והעולם: "ובקטורת שלנו, שהיא רק הרבצת תורה ודעת ויראת ה', יכולים אנו לעצור בעזרת ה' בעד המגפה, ומי יוכל לחשוב בעת כזאת אודות מלבושים יפים?" (שם: סא-סב)

במקביל, לטיעונים המדגישים את חשיבתה של העבודה הרוחנית, על פני הפעילות החומרית, התמודדו ראשי הישיבות עם טענתם של תומכי הסוציאליזם, ולפיה הם הם הדואגים לצדק ולמוסר, בעוד הממסד הרבני וראשי הישיבות, עקב התמקדותם בעולם הרוחני, נוטים לזלזל במציאות הגשמית, ובכך למעשה, מתעלמים מהסבל העולמי ונותנים יד למעשי עושק ועוול.

התמודדות ראשונה עם טענה זו באה לידי ביטוי כבר בכתבי הסבא מקלם, ר' שמחה זיו ברוידא, בשלהי המאה התשע עשרה, עם עליית הסוציאליזם. בדבריו, הוא מדגיש את הצורך לא רק בעצם נתינת הצדקה, אלא גם בארגונה, במיסודה ובחלוקתה בצורה יעילה ("סדר טוב לכל העניים"). בהקשר זה, מציין הסבא מקלם בביקורתיות רבה, כי ארגון הצדקה הוא נקודה חלשה במקצת בקרב שומרי התורה ("היראים"), מציאות הגורמת לכך שדווקא נוטשי התורה ("השפלים") הם אלו שידם רב להם בארגון יעיל של מוסדות צדקה וחסד:

> ...ולכן מוטעים גם היראים שאינם יודעים לעשות מאומה, כי אינם בקיאים בטיב העולם, ונסתעף הדבר הזה, יען כי השפלים מסרו עצמם כל חייהם לגופם הכלה, לכן סוברים היראים שזה הדרך שלא ידע הוויות העולם כלל. אבל זה טעות, כי מצינו שדיין צריך להיות פיקח ...על כן, חובה על האדם להיות איש יודע בהוויות וטיב העולם ולעשות הכול לשם שמים (ברוידא, תשס"א: לז).

לדברי הרב ברוידא, הסיבה ש"היראים שאינם יודעים לעשות מאומה", כלומר, אינם יודעים לנהל בצורה יעילה ואפקטיבית את ענייני הצדקה והתיקון החברתי, נובעת מהרצון שלא לחקות את השפלים (כלומר, הכופרים) העוסקים כל חייהם בנושאים גשמיים ("גופם הכלה"), וממילא, מיומנים יותר בהוויות העולם. מציאות זו מעניקה ליראים לגיטימציה לחיים מנותקים, כלומר, להתחזקות ברוחניות ולרתיעה מכל התעסקות ממשית בענייני העולם והחברה. הרב ברוידא, בהתאם למסורת תנועת המוסר שראתה חשיבות עליונה בעיסוק גשמי בענייני צדקה וחסד, יוצא כנגד גישה זו, וקורא גם ליראים להבין בענייני העולם, כדי לנהל את ענייני הצדקה ביעילות ובחכמה[47].

אגב ביקורתו על היראים, מותח הרב ברוידא ביקורת חריפה על נוטשי התורה, שאמנם מתמחים בניהול הוויות העולם, כלומר, בניהול נושאים חומריים, אך הדבר לא נעשה בשל מעלתם. נהפוך הוא – התמקדותם בנושאים חומריים שפלים מביאה לעיסוק בלעדי בנושאי החומר. לעיסוק זה ישנם יתרונות רבים, אולם ברור שלא הוא אמור להיות הנושא המרכזי בחייו של היהודי המאמין.

דברים חריפים נאמרו על ידי הרב בלוך, כמה שנים מאוחר יותר, בשעה שהסערה הסוציאליסטית הייתה בשיאה. בניגוד לסבא מקלם, נמנע הרב בלוך מלהציג את יתרונותיהן של הקבוצות החילוניות המטריאליסטיות ולהעביר ביקורת על הציבור המסורתי. כתחליף לכך, הוא מעביר ביקורת נוקבת על מה שנתפס כמוסריות יתר של הציבור החופשי, וטוען שמוסריות זו נובעת דווקא משפלותם ומתיחום עולמם אך ורק לנושאים חומריים:

> יש אשר ההתלהבות וההתפעלות במידת ההטבה לבני אדם נראית יותר אצל החופשי, ובעבור זה, נדמה כי הוא מיטיב יותר, מפני שהוא מרגיש את עשיית הטוב עם בני אדם לדבר היותר נשגב ונעלה "לנומר" האחרון{לדרגה העליונה}, המעלה הכי עליונה בחיים הרוחניים, כי הלא אין לו מושג יותר נאצל מזה, תחת אשר המאמין בה' מוצא לפניו הרבה דברים נעלים ונכבדים שאליהם הוא נושא את נפשו, כגון: עבודת חיזוק האמונה, אהבת ה', מסירות נפש בעד קדושת שמו יתברך ועוד רבות כאלה דברים נעלים ונשגבים. אשר על כן, הדברים הנחשבים אצל החופשי לתכלית הטוב ומדרגה הכי עליונה בשלמות האדם, הם אצל היראי רק אחת מהחובות הרבות המוטלות על האדם (בלוך, תש"ע, כרך ב: מט).

אל מול הטענה, שלפיה "החופשי הוא המיטיב יותר", מדגיש הרב בלוך את נחיתותם של החופשיים, שעולמם הרוחני מתמצה אך ורק במידת ההטבה לאחרים, זאת בניגוד ליראי השמים, בעלי השאיפות הרוחניות הגדולות בהרבה, שמבחינתם, ההטבה לאחרים היא "רק אחת מהחובות הרבות המוטלות על האדם".

יש להדגיש כי הרב בלוך אינו יוצא ישירות כנגד המסרים והרעיונות של התנועות החברתיות, ואף אינו מכחיש את העוצמה החיובית הכרוכה במעשיהן, הגורמת לכך שפעילותן בתחום תיראה כמשמעותית יותר מאשר זו של בני התורה. התנגדותו או התמודדותו עם תופעה זו היא באמצעות הכנסתה לפרופורציות והדגשה כי העולם הסוציאליסטי מצמצם את עצמו לתחום אחד בלבד, ורק בשל כך, נתפסת פעילותו בתחום זה כמשמעותית וחשובה מזו של העולם התורני. בניגוד לכך, בקרב בני העולם התורני, הנושא החברתי הנו בסך הכול סעיף אחד מסדר יום עמוס, משמעותי וחשוב בהרבה מזה של הסוציאליסטיים החומרניים. מובן שתפיסת המציאות בצורה זו, המציגה את בני התורה כעסוקים בדברים חשובים ומקיפים בהרבה מהסוציאליזם

---

[47] כמו באמרתו הידועה של הרב ישראל סלנטר: "הגשמיות של חברי (שאתו אני עושה חסד) הנה הרוחניות שלי". ראה גם בראהן, תשס"ז (2), וראה שם עמדות דומות של הרב פינקל (הסבא מסלבודקה).

המצומצם, שומטת את הקרקע מתחת לטענות על עליונותם המוסרית של הסוציאליסטים לעומת בני התורה.

הביקורת על החומרנות הסוציאליסטית הגיעה לשיאה בדבריו של הרב רוזנשטיין בשנות השלושים. לדבריו, העיסוק בתחומים החומרניים והניתוק מהרוחניות הביאו את המאמינים בגישות אלו אל עברי פי פחת. הוא טוען שחוסר התוחלת בבניין עולם ללא זיקה רוחנית, מביא להרס העולם ולמציאת אלטרנטיבות שהנן בגדר מעשי טירוף. כך, לדבריו, "רוב אנשי העולם לא מוצאים נחת רוח בחייהם... ואינם משימים על לבם שהחיסרון הוא בהם, שאינם חיים לפי דרך האמת. על כן, כאשר שומעים מאיזה משוגע ותועה רוח חדשה, חוטפים אותו בשתי ידיים..." (רוזנשטיין, תשס"ב: רי). הפתרון הרצוי הוא, כמובן, נאמנות לדרך התורה המסורתית, המבטיחה שלווה והצלחה הן בחיים הרוחניים והן בחיים הגשמיים.

עם התעצמותה של התנועה הסוציאליסטית, הלכה וגברה, אם כן, הביקורת של בעלי המוסר על הממד החומרי העומד בבסיסה של תפיסת הסוציאליסטים. ביקורת זו החלה בהצדקת עיסוקו הלא מקצועי והלא אינטנסיבי דיו של הציבור הדתי בנושאים החברתיים, יחסית לציבור הסוציאליסטי, בטענה שזה האחרון משקיע מאמצים רבים בתחומים החברתיים, בשל העובדה שאלו הם תחומי החיים היחידים המוכרים לו. לעומתו, הציבור הדתי רואה בתחומים אלו ערך חשוב, אולם הוא מפזר את מאמציו החומריים והרוחניים גם על פני שאר תחומי התורה, וממילא, אינו יכול להרשות לעצמו התמקדות בתחום החברתי, כפי שעושים החופשיים. בהמשך, עם התעצמות העימות עם הסוציאליזם, הועלתה טענת הניתוק מהממד הרוחני, כסיבה להעדר המוסריות, ואף כגורם להיצמדות לרעיונות עוועים רדיקליים, כדוגמת הבולשביזם, המביאים עמם חורבן ושכול.

3. בעיית הכפירה

למותר לציין, כי דגל הכפירה שהונף בידי הסוציאליסטים, לפני ימי המהפכה, במהלכה ולאחריה, הביא להתקפות חריפות מאין כמותן מצד ראשי הישיבות על הסוציאליזם ועל כל הקרוב לו. לשם הדגמה, נשתמש בכמה מאמירותיו החריפות של הרב וסרמן, שבשנות השלושים, ראה כבר נגד עיניו את גזרות היבסקציה ברוסיה ואת פעילות המשטר הסטליניסטי[48]. על רקע מציאות זו, לא נמנע הרב וסרמן מלכנות את הקומוניסטים: "היעווסעקעס הנמצאים במדינה האדומה... מי שיצאו מזרע עמלק" (וסרמן, תשנ"א: ג), וטען שאם היה אפשרי, "מן הראוי היה להילחם נגדם בזרוע ממש במסירות נפש להריגה... אבל אנשי אמונה אבדו, ואיננו יכולים לעשות זאת בעצמנו" (שם: ז). בפסקה מפורסמת אחרת, תקף הרב וסרמן את הסוציאליזם והציונות, והאשים אותם בלא פחות מהופעת הנאציזם:

> בימינו אלה, בחרו להם היהודים בשתי עבודות זרות אשר להם יקריבו את קרבנותיהם: הסוציאליזם והנציונליזם... וראה זה פלא, בשמים הרכיבו את שתי העבודות זרות לאחת: נציונל-סוציאליזם, ויצרו מהן מטה זעם איום המכה ביהודים בחמת רצח בכל קצות הארץ (וסרמן, תשמ"ט: 35-36)[49].

---

[48] על פעילות היבסקציה, ראה לעיל עמ' 77

[49] על השוואת הציונות לבולשביזם, על כל המשמעויות השליליות הנובעות מכך כפי שבאה לידי ביטוי בדרשותיו של ר' אלחנן וסרמן, ראה פרידמן, 1999: 449-450.

ג.2.ה. סיכום עמדתם של ראשי ישיבות המוסר בנושא החברתי

אם נסכם את התייחסותם הכוללת של ראשי ישיבות המוסר לנושא החברתי, נראה כי מלבד אמירות כלליות ונרחבות חשובות כמובן כשלעצמן, על מידת החסד, הרי שראשי הישיבות נאמנים לתפיסה שמרנית למדי של הנושא הכלכלי-חברתי. בהגותם של ראשי הישיבות אין קריאה לפעילות לביטול פערי המעמדות בחברה, אלא להיפך – סוג של מתן לגיטימציה למצב הקיים, המאפשר לבעלי ההון למלא את ייעודם כאנשי חסד.

אמנם, חשוב לציין כי תפיסה זו איננה באה לידי ביטוי רק בהימנעות מקריאה לתיקון כולל של פערי המעמדות, אלא גם בעמידה על זכויותיהם וכבודם של העניים. כך מצינו בדבריו של הסבא מקלם, אזהרות שלא לאמץ את הגישה הליברלית הקיצונית, הרואה בעניים הולכי בטל (למעט אם הדבר מוכח), ואילו בגישה הנובהרדוקאית הקיצונית, על הציבור לממן ללא שום פקפוק את פושטי היד (בתנאי שהם עושים זאת מתוך "מידת הביטחון"), ובכך להעניק במידה מסוימת לגיטימציה לעוני מרצון.

במקביל לקריאה למלא את רצון התורה במתן צדקה וחסד, חלה תמורה מסוימת בגישתם של בעלי המוסר לרעיון זכות הקניין, כאשר הראשונים והמוקדמים שבהם כמו הסבא מקלם שטרם התמודדו עם האיום הסוציאליסטי הבהירו את הבעייתיות שבה, בעוד המאוחרים יותר , נטו, ככל הנראה בהשפעת הטיעונים הסוציאליסטיים בנושא, דווקא להדגיש את חשיבותה. במקביל, ככל שהלך האיום הסוציאליסטי וגבר, ראינו בקרב בעלי המוסר התנגדות הולכת וגוברת לתפיסות התכנון הכלכלי המדינתי כתחליף לגישת היד הנעלמה וככלל, התנגדות לסוציאליזם, בשל האלימות הכרוכה בו, בשל החומרנות עליה הוא מבוסס, וכמובן, בשל היותו סוכן חילון וכפירה מרכזי.

בקצרה, ניתן להגדיר תפיסה זו כתפיסה מסורתית שמרנית, הדוגלת בהשארת המצב הקיים על מכונו, תוך הדגשה חוזרת ונשנית של חובת העשירים לתת מהונם לזולת, אולם ללא תמיכה בשום אמצעי כפייה בתחום זה. יתרה מכך, התמורה המשמעותית שחלה בהתייחסותם של הוגי תנועת המוסר לרעיון זכות הקניין, מצביעה על כך שדווקא האתגר הסוציאליסטי הביא להתעצמותם של עקרונות בעלי גוון קפיטליסטי יותר כמו השמירה על זכות הקניין כערך כמעט מוחלט. דומה שדברים אלו של אנשי תנועת המוסר, העומדים לכאורה כסותרים את תדמיתם כשוחרי ותיקון חברתי (ובוודאי בסתירה לתפיסה הנובהרדוקאית של הסתמכות מוחלטת על מידת הביטחון מבחינה כלכלית) מדגישים יותר גם הגוון "הזומברטי" ולפיו הנטיה הקלאסית היהודית הינה יותר בכיוונים שמרניים ופחות בהקשר של שינוי כפוי בהקשר החברתי.

ג.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתם של ראשי ישיבות המוסר בתחום החברתי

נראה שהגורם שהשפיע יותר מכול על עמדתם החברתית של בעלי המוסר, היה תפקידם כמחנכים בתקופה של סחף עצום ממדים לעבר מחוזות הכפירה והחילון המטריאליסטי, דווקא מצד התנועות החברתיות שבשורותיהן היו יהודים רבים, חלקם יוצאי הישיבות בעצמם. מציאות זו הביאה את כל בעלי המוסר, כמעט ללא יוצא מן הכלל, לנקוט בגישת **ההסתגרות**, ולשלול כמעט מכול וכול את השינויים והרעיונות שהביאו בכנפיהן התנועות החברתיות החילוניות.

במסגרת גישה זו, נטו בעלי המוסר במשך השנים להדגיש יותר ויותר מסרים העולים מהתורה, השוללים את הרעיונות המהפכניים, כדוגמת העצמת ההתנגדות לפגיעה כלשהי בקניין, שהלכה וגברה בימי הרבנים בלוך ושקאפ, ראשי ישיבת טלז שסבלה קשות מהרדיקליות

הסוציאליסטית. רבנים אלו ראו חשיבות רבה בזכות הקניין, וזאת בניגוד לימי הסבא מקלם, שהקפיד לזלזל בזכות זו. כך גם גברה ההתנגדות לרעיון התכנון הכלכלי, לאלימות הקולקטיביסטית ולשאר הרעיונות שיצאו מבית המדרש הסוציאליסטי.

במקביל, הדגישו בעלי המוסר יותר ויותר את המסר, ולפיו, המהפכה האמתית הנה רק בעולם התורה, וכי אין ערך לפעילות הפוליטית העוסקת בעניינים חומריים. תפיסה זו, הטוענת כי המענה לצרות העולם הנו באמצעות לימוד התורה, הביאה גם להתעלמותם של בעלי המוסר מהצורך להציג את החלופה היהודית לשיטות הכלכליות השונות.

חשוב להדגיש, כי בהגותם של בעלי המוסר לא מצאתי התייחסות לחולי הקפיטליזם, ככל הנראה בשל חוסר האטרקטיביות שלו עבור בני הנוער בישיבות המוסר שנמשכו לרדיקליות. כמו כן, לא מצאתי בהגות שנסקרה לעיל, הצעה יהודית חלופית לסדרים הכלכלים-חברתיים. ייתכן כי הסיבה לכך קשורה להתמקדותם הכללית של ראשי ישיבות המוסר בעבודת הפרט, ופחות בצורמי הכלל. עובדה זו המריצה אותם להתמודד עם האמונות והפיתויים הסוציאליסטיים ש"איימו" על נפשות תלמידיהם, אך לא גרמה להם לשנות את תפיסתם החינוכית העקרונית ולדון בהצגת מבנה חברתי כולל לכלל הציבור.

סביר שההתעלמות מפתרון יהודי חלופי קשורה גם לעצם התפיסה החרדית העקרונית, המתנגדת לתיקון העולם הזה ו"לחזרה להיסטוריה" ומעדיפה לעסוק בנושאים הרוחניים המופשטים או המתייחסים לפרט, ואינה מחפשת מקורות יהודים המציגים תיקון משמעותי ועכשווי ברמת "המאקרו" לחיי העולם הזה ובעיותיו[50].

חשוב לציין שתפיסת ההסתגרות והרתיעה מכל דיאלוג עם התנועה הסוציאליסטית, תפיסה שהלכה והחריפה במשך השנים, בלטה בקרב ראשי ישיבות המוסר, יותר מאשר בקרב הפוסקים כדוגמת החפץ חיים או בקרב מנהיגי הקהילות. זאת מתוקף היותם העומדים הראשונים בקו החזית אל מול הסוציאליזם הפושה בקרב הצעירים. סביר שעמדתם כמנהיגים חינוכיים הביאה גם לחוסר העיסוק שלהם בזכויות העובדים ובשאר נושאים שאינם רלוונטיים להוגים שעיקר קהלם מורכב מצעירים רווקים חסרי ממון.

במאמר מוסגר, ראוי לציין כי לצד הזרם המרכזי שדרכו תוארה לעיל, היו כמה בעלי מוסר כמו רבי יצחק מפונביז' שכונה "הרב האדום" שגילו אהדה מסוימת לרעיונות הסוציאליסטיים, ואף הבולשביקיים, וטענו כי יש להם מקור בתורה, אולם השפעתם של אלו הייתה מזערית[51]. כמו כן, בישיבת נובהרדוק הרדיקלית, פותחה התמודדות ייחודית עם הסוציאליזם, באמצעות חיקוי הטכניקות המהפכניות השונות לצורכי העבודה הרוחנית הישיבתית. כך מתאר פישמן (Fishman, 1988), כיצד טכניקות שהיו נהוגות בתנועות הסוציאליסטיות, כמו התוועדות חברים לצורך בירור עצמי, קבוצות דיון על הדרכים להגשמת האידאל, כתיבת סמאות על הקירות, קריאה לפעילות אקטיבית ועוד, אומצו בידי הרב הורביץ כשיטות להעלאת הרמה הרוחנית של תלמידיו. באמצעות

[50] על התפיסה החרדית הא-היסטורית ומשמעותה ביחס לדיונים השונים סביב הקמת המדינה, ראה פרידמן, 1999.

[51] על רבי יצחק מפונביז' ותמיכתו ברעיון חלוקת הקרקעות בימי המהפכה הבולשביקית. ראה שפירא, תשס"ה: 15.

רעיונות אלו של הרב הורביץ, הוא הקנה לתלמידיו את האווירה הרדיקלית הסוחפת שהם כמהו לה, מחד, והשאיר את רובם בעולם התורה, מאידך[52].

גישות אלו היו בגדר יוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל. הזרם המרכזי, כאמור, שלל כל דיאלוג מודע עם הסוציאליזם, וקרא להסתגרות ולשמרנות, תוך מתן מענה פנים תורני (ולאור שיעורי החילון, ללא הצלחה יתרה) לטענות שהעלו התלמידים על בסיס היכרותם עם השיח החברתי בחברה הסובבת.

[52] ראה גם את הגדרתו של בוגר נובהרדוק, משה זילברג, על כך שמחוץ לישיבה פעלו להקמת משטר כלכלי-חברתי חדש, ואילו בתוך הישיבה פעלו באותו מרץ ובאותה עוצמה לכינונו של משטר אינדיבידואלי רוחני חדש (זילברג, תשנ"ח: 148).

פרק ד: רבני הקהילות – בין דה-לגיטימציה לבין התמודדות מונעת

ד.1. דמותם ופעילותם של רבני הקהילות

במקביל לפוסקים ולראשי הישיבות, השתתפו בהנהגה האורתודוכסית המזרח אירופאית גם רבני הקהילות, כאשר רבים מהם הביעו את דעתם על האתגר החברתי, בדרשות אותן נשאו בפני קהילותיהם[53]. קהל היעד של דרשות אלו היה בדרך כלל של בעלי בתים. קהל זה, מעצם טיבו, נטה להאזין לדרשות שעסקו ישירות בהתייחסות לענייני דיומא, ופחות בדרשות הקשורות לעבודת המידות או לעשייה חינוכית, כמקובל בשיחות שנישאו על ידי ראשי הישיבות. עובדה זו אפשרה לרבנים רבים להתייחס באופן ישיר לסוגיות החברתיות הציבוריות שעמדו על הפרק, התייחסות המאפשרת לנו להבין את עמדתם בנושא.

בשל העובדה שבשליש הראשון של המאה העשרים, פעלו במרחב המזרח אירופאי אלפי רבני קהילות, ומאות מהם העלו את דרשותיהם על הכתב, נאלצתי, לצורך בדיקת הגותה של קבוצה זו, להסתפק במדגם של שלושה רבנים, שהשפעתם חרגה הרבה מעבר לתחום קהילותיהם. כל הרבנים שדברי דרשותיהם מובאים בסעיף זה, עסקו גם בפסיקת הלכה, וחלקם הפכו לפוסקים משמעותיים. עם זאת, מעיון בפסקי ההלכה שניתנו על ידם בתקופת שהותם במזרח אירופה, לא מצאתי התייחסויות רלוונטיות לנושא בו אנו עוסקים. אי לכך, יתמקד העיון במשנתם החברתית, בספרי דרשותיהם בלבד[54]. כמו כן, יש להדגיש כי שלושת רבנים אלו השתייכו לחוגי "אגודת ישראל" המזרח אירופאית, וככאלה, דגלו באופן עקרוני בגישת ההסתגרות וההסתייגות מהמודרנה.

הראשון שברבנים הוא **הרב זלמן סורוצקין** (1881-1966). הרב סורוצקין למד בישיבות וולוז'ין וסלבודקה, וכיהן כרבן של כמה עיירות בליטא, ולאחר מכן כרבה של העיר לוצק שבפולין. בראשית השואה, הצליח הרב סורוצקין להימלט לארץ ישראל, ובה כיהן כראש החינוך העצמאי, כראש ועד הישיבות החרדי וכראש מועצת גדולי התורה של אגודת ישראל. להלן אצטט מובאות מפירושו על התורה "אוזניים לתורה", ובעיקר מספר דרשותיו, "הדעה והדיבור"[55].

השני הנו הרב **אברהם דב כהנא שפירא** (1870-1943), רבה של קובנה מאז שנת 1913, שנודע כאחד מחשובי הפוסקים בפולין בין המלחמות. הרב שפירא נפטר בגטו קובנה בראשית הכיבוש הנאצי. להלן אצטט מחלק הדרוש של ספר השאלות ותשובות שלו, ה"דבר אברהם", שהוצא לאור לאחר השואה בידי ילדיו.

השלישי הנו **הרב משה פיינשטיין** (1895-1986). הרב פיינשטיין כיהן כרבה של לובן שברוסיה בין השנים 1920-1936, והנהיג את קהילתו תחת השלטון הקומוניסטי. עם התגברות הלחץ הקומוניסטי, יצא הרב פיינשטיין לארצות הברית, ושם הפך לאחד המנהיגים הבולטים של היהדות

---

53 על ספרות דרשנית כמקור היסטורי, ראה את דיונו הנרחב של קפלן, 2002: 43-66, וכן את ספרשטיין, תשע"ג.

54 בספרו ההלכתי הנודע של הרב משה פיינשטיין "אגרות משה", ישנם כמה פסקים הנוגעים לנושא החברתי-כלכלי, אולם הם ניתנו בעת שהותו בארצות הברית בשנות השישים והשבעים, ולא בעת שהותו ברוסיה, בתקופה הנסקרת בסעיף זה.

55 על קורות חייו של סורוצקין, ראה דדון, תשס"ח, כרך א: תכד-תלד. לניתוח היבטים אחרים בהגותו, ראה בראהן, תשנ"ט: 99-112. יש לציין כי ספר הדעה והדיבור, חלק ב, בו בעיקר מתמודד הרב סורוצקין עם הסוציאליזם, הוצא לאור בארץ ישראל במהלך שנות מלחמת העולם השנייה, אולם על פי עדותו של הרב סורוצקין בהקדמה לספר, רוב הדברים הנאמרים בו מסתמכים על כתביו מלפני המלחמה. בחלק א שיצא בוורשה ב-1937, הרב סורוצקין כמעט ואינו מתייחס לשאלות אקטואליות.

החרדית ולגדול פוסקי ההלכה במדינה זו. במסגרת זו, נתייחס לדרשות אותן נשא בעת שהותו בברית המועצות[56].

הדרשות אליהן אתייחס בסעיף זה, נאמרו כולן בתקופה שבין שתי מלחמות עולם, תקופה בה הגיעה השפעת הקומוניזם והסוציאליזם על העולם היהודי, לשיאה. להלן אבדוק מה הייתה התייחסותם של רבנים אלו לשאלה החברתית, על רקע השיח הציבורי בן זמנם.

ד.2. תפיסתם החברתית של רבני הקהילות

ד.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

התייחסות מקיפה לשאלת העוני והעושר מופיעה בדרשותיו של הרב זלמן סורוצקין. בדרשות אלו, שנכתבו בסוף שנות השלושים או בראשית שנות הארבעים, דן הרב סורוצקין בעצם השאלה התיאולוגית של מציאות העוני בעולם, או כדבריו: "עניות זו למה ירדה לעולם... למה חילק את בני האדם לרעבים ושבעים, לנותנים ומקבלים?" (סורוצקין, תשכ"ב: פד). במגמה לענות על שאלה זו, הוא מציג תחילה את התפיסה הסוציאליסטית באופן חיובי למדי:

> והנה, על מציאות מרה זו עמדו הטובים והישרים שבמין האנושי בכל הזמנים והתקופות, וחיפשו ומחפשים דרכים, איך ובמה לתקן את המעוות הזה, למחות את דמעת העניים והאביונים המבקשים לחם. הדאגה הזו, דאגת העניות, יצאה בימים האחרונים מרשות היחידים ותהי לדאגת הציבור, ואפילו הממשלות, ועדים אנחנו לחיזיון נפלא, שממלכה אדירה אחת נהפכה בימינו לממלכת עובדים ועניים במטרה להיטיב את מצבם הכלכלי ולהשוות את רמת החיים של העניים לזו של העשירים. בודאי שיש בזה מחשבה טובה ורצון טוב להושיע לענווי הארץ, וזה מראה על מציאות הנשמה בגוף האדם ועל שורשה ומוצאה מגנזי מרומים, שהרי אין דוגמת הנדיבות הזו אצל בעלי חיים... (שם: פד)

אליבא דסורוצקין, עצם רצונם של בני האדם להיטיב את מצב העניים, הנו דבר חיובי כשלעצמו, הממחיש את קיומו של צלם אלוקים הייחודי הקיים באדם, צלם המאפשר לו גם לדאוג לזולתו, ולא לשקוע באגואיזם כדוגמת בעלי החיים. המהפכה הבולשביקית, לפי סורוצקין, הנה לא פחות מחיזיון נפלא (!) ש"יש בו מחשבה טובה ורצון טוב".

אולם, האהדה הבסיסית שמגלה הרב סורוצקין לרעיונות המהפכה והשוויון, איננה מונעת ממנו להמטיר קיתונות של בוז ולעג על ראשה של השיטה הקומוניסטית, זאת בשל הצלחתה להגשים רק "מחצית מהחזון":

> אבל מחשבה טובה זו לא נתגשמה עדיין בחיים בממדים ממלכתיים, כי הניסיון של ממשלת העובדים העניים להחיות את כל אזרחי המדינה על ידי הלאמת רכוש העשירים... עלה יפה רק למחצה, היינו, להעני את העשירים, אבל לא במחציתו השנייה והעיקרית, להעשיר את העניים, ואפילו להאכילם כל שבעם לא הצליח בידה. אדרבה, עניות גדולה וחסרון מזונות ובגדים שוררים שם בין כל שדרות העם... (שם: פה)

מדוע לא צלחה הדרך הקומוניסטית? מדוע הצליח משטר הפועלים רק "להעני את העשירים" ולא "להעשיר את העניים"? תשובתו של הרב סורוצקין ברורה: הא-ל החליט כי בעולם יתקיימו פערים כלכליים, ובני האדם ("מלכותא דארעא") למרות כל מאמציהם, אינם יכולים לשנות מציאות זו:

---

[56] הרב פיינשטיין עצמו לא נרדף במיוחד בידי הסובייטים, זאת בשל הכרעתו לקבל את משטרם כמשטר לגיטימי ובשל הקפדתו היתרה על החוקים והתקנות הכלכליות (ראה הקדמה לספרו אגרות משה, חלק ח: 16-17). אולם אחיו, הרב מרדכי, גורש לסיביר במהלך שנות העשרים, בעוון הפצת תורה, ושם נפטר. ראה פינקלמן, תשמ"ז. על משנתו ההלכתית הענפה של הרב פיינשטיין, בה אינני דן במסגרת עבודה זו – ראה גורדין, תשס"ח.

"אין בכוחה של מלכותא דארעא לבטל דבר שגזר...מלכותא דרקיע, ואם מן השמים השמיעו, "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", אין חכמה ואין עצה נגד ה' והסדר שהשליט בעולמו, ודבר אלוקינו יקום לעולם" (שם).

גם בפירושו לתורה, מדגיש הרב סורוצקין, כי מציאות העוני אינה תלויה כלל באדם, אלא היא גזרת שמים שאיננה ניתנת לביטול: "ובאמת אין עניות מן העצלות ואין עשירות מן המרץ, אלא שכך גזר ה' שיהיו עשירים ועניים בעולם, ואפילו אם כל בני האדם יתמידו במלאכתם, לא יחדל אביון מקרב הארץ. וה' מוסר, מפני טעמים נסתרים מאתנו, את פרנסת העניים לעשירים" (סורוצקין, תשי"א: ויקרא יט, ט). על פי הרב סורוצקין, המציאות בהקשר הכלכלי הנה איפוא דטרמיניסטית באופן מובהק, ואין בידי אדם לשנותה. פערי המעמדות בחברה היו ויהיו חלק מטבע הבריאה, וכל ניסיון לשנותם מן היסוד, נדון לכישלון.

מציאותו ההכרחית של העוני, על פי הרב סורוצקין, אינה מייתרת כמובן את הצורך בעשיית מעשי צדקה וחסד. נהפוך הוא – על פי הרב סורוצקין, דווקא בשל היותו של העוני תופעה טבעית, לעולם יצטרכו בני האדם לתת צדקה ולעשות חסד זה עם זה. יתרה מכך, על פי גישתו של הרב סורוצקין, עשיית החסד הנה מגמת הבריאה: "אין טוב לאדם, אלא שישקיע את עצמו בעבודת הכלל ויקדיש את חייו לטובת זולתו להושיע לכל קשיי יום... כי אז יש לו מטרה בחיים, ויודע למה הוא חי עלי אדמות" (שם: פו). עם זאת, מדובר על פי הרב סורוצקין, **במצווה וולונטרית בלבד**. כדבריו, "צדקה היא מצוות עשה שמתן שכרה בצדה, ואין בית דין {מוסדות הציבור} מוזהרין עליה" (סורוצקין, תשכ"ב: צב). החסד, לפי הרב סורוצקין, הוא מחויב המציאות, ויש לפעול לאורו כל העת, אבל אין מקום לכפייה על הציבור בנושא זה.

ראוי לציין כי דבריו של הרב סורוצוקין סותרים לכאורה את הנוהג וההלכה המקובלים "לכוף על הצדקה" (לעיל עמ' 62). בשל כך, מצדיק הרב סורוצקין את דבריו תוך הסתמכות על גלגוליה הראשוניים של ההלכה, שלדעתו, במקורה לא חייבה "לכוף את הצדקה" על הציבור, גם אם מאוחר יותר השתנתה מציאות זו[57]. היצמדותו של הרב סורוצקין למקורות הלכתיים שהוא בוודאי יודע שאינם מבטאים את הדעות הרווחות בהלכה בת זמנו, מצביעה ביתר שאת וביתר עוז על רצונו להנגיד בין התפיסה היהודית הוולונטרית לבין התפיסות הסוציאליסטיות המחייבות כפייה ציבורית. ייתכן שגם המציאות בת זמנו, בה מחד, כבר לא היו בידי הקהילה הכלים "לכוף על הצדקה", ומאידך, המדינה היהודית עדיין לא קמה, ובוודאי שלא נזקקה לקביעת מסגרות "הכפייה על הצדקה" ברוח התורה, אפשרה לרב סורוצקין להציג את ההלכה במקורה לפני גלגוליה השונים בקהילות ישראל, הלכה המדגישה יותר מכול את הממד הוולנטרי ולא את ממד הכפייה.עם זאת, **למרות הסברים אלו קשה להשתחרר מהתחושה כי הרב סורוצקין העדיף להתעלם מהתפיסה המקובלת בהלכה, ולו רק לצורך אמירה דרשנית, כדי להצדיק ולבסס את התנגדותו התקיפה לסוציאליזם.**

בהמשך דבריו טוען הרב סורתוקין כי בעיית הפערים, תיפתר ממילא, כאשר בני האדם כולם יגשימו את כל מצוות התורה בנושאי החסד, הרכוש והיחסים הממוניים. במציאות שכזאת, תתייתר ממילא הבעיה הסוציאלית, ולא יהיה צורך בשום אמצעי כפייה שנדונו לכישלון:

---

[57] הרב סורוצקין מסתמך בדבריו על גמרא במסכת חולין קי ועל דברי התוספות בבבא בתרא ח, הטוענים כי הואיל וצדקה היא מצוות עשה "ששכרה בצדה" {שהרי הבורא הבטיח למקיימי הצדקה: "כי בגלל הדבר הזה יברכך" (דברים טו, י)}, "וכל מצוות עשה ששכרה בצדה אין בית דין מצווים עליה"(=לכוף אותה על הציבור). התוספות במקום מיישבים אמירה זו עם הנוהג הרווח וההלכה כן "לכוף על הצדקה", בתירוצים שונים, כמו בטענה שאם הציבור קיבל עליו כפייה זו, הרי ניתן לכוף, או שמדובר ב"כפייה בדברים" בלבד, ולא באמצעות אמצעי ענישה.

כי בעולם החי על פי חוקי החסד והרחמים האמורים בתורה (אשר דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום), אין שאלת ההון והעבודה, ואין שאלת ריב מעמדות, כי לעשירים המקיימים את החוקים הצדיקים והמשפטים הישרים האלה, אין הון צבור וגנוז... בסביבה כזאת אין חסרון עבודה ומזונות, וממילא אין עולה על לבם {של העניים} לעשות שביתות ומהפכות, ושלום וסדר ומשטר יכונו בארץ (שם: צג).

הרב סורוצקין אינו מתייחס לשאלה האם מציאות אוטופית זו היא בגדר הלכה לימות המשיח, או שמא מדובר במציאות ברת השגה. כך או כך – מציאות זו של מילוי מצוות התורה מרצון, היא ורק היא זו שתפתור את הבעיות הכלכליות הקיימות בעולם, ולא רעיונות סוציאליסטיים כאלו ואחרים לשינוי טבע הבריאה, שלדעתו, מביאים רק לאסון וחורבן.

ראוי להדגיש כי במאמרו, אין הרב סורוצקין מתייחס כלל לגישה הסוציאל-דמוקרטית, המחייבת את חלוקת ההון באופן מדוד ושקול יותר מהגישה הקומוניסטית. דבריו ממוקדים באבחנה שבין המודל הסוציאליסטי הקיצוני ובין המודל הליברלי, אבחנה שבה הוא מעדיף ללא ספק את האופציה הליברלית. מאידך, בהשוואה להגות העולמית (שאינה מוזכרת כלל בדבריו), אפשר למצוא דמיון מובהק בין דברים אלו לרעיונות הסוציאליסטיים האוטופיים, הטוענים כי פתרון בעיית העוני יגיע אך ורק מרצונם הטוב של בני האדם, ובעיקר של האמידים שבהם.

ד.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

במקביל לרעיון, שלפיו אל לה לחברה לכפות חלוקה מחודשת של ההון במגמה לצמצם את ממדי העוני, מדגיש הרב סורוצקין, כי קניינו של האדם אינו שייך לעצמו וגם לא לחברה, אלא לבורא לבדו:

לפי השקפת התורה ואמונת ישראל, "הקפיטל" – הכסף והזהב הנמצא בעולם, אינו שייך לצמיתות לבעליו ולא למלכות ולא "לעם", בלתי אם לה' לבדו... וכל כסף בתורה, הוא {הקב"ה} מגלגל אותו כרצונו מיד ליד. וכל מי שהכסף בידו לפי שעה, ידו על התחתונה והוא מצווה להלוות אותו...לכל מי שזקוק להלוואה, ובאם לא חוזר הכסף ל"בעליו" {הקב"ה} והוא מוסר אותו לרעהו הטוב ממנו (שם: צג).

מדברים אלו ניתן להסיק שתי מסקנות. הראשונה היא ראיית הקניין כפיקדון הניתן לאדם, בד בבד עם החובה להשתמש בו לצורכי חסד וסיוע. מאידך, החובה מוטלת על האדם עצמו דווקא, והקב"ה, בדרכו, ידאג להעניש את מי שלא יקיים מצווה זו. לציבור, למדינה, ל"עם" (ביטוי הנראה כמתכתב ישירות עם ההגות הסוציאליסטית) אין שום לגיטימיות להיות שליחיו של הקב"ה לחלוקה המחודשת של הקניין, ואם יעשו כן, הרי הם בגדר גזלנים.

מדברים אלו של הרב סורוצקין משתמע שוב הרעיון, ולפיו, יש לאסור את "הכפייה על הצדקה" זאת תוך התעלמותו מתפיסת ההלכה הרווחת. גם במקרה זה, ניתן להסביר אמירות תמוהות אלו של סורוצקין, על רקע רצונו העז להבליט את השלילה שבכפייה הסוציאליסטית באשר היא, ולהדגיש מאידך, את המודל הוולונטרי של הצדקה כמודל היהודי המקורי והמשמעותי ביותר, גם אם הוא אינו רווח יותר. להלכה למעשה. סביר שכפוסק הלכתי, היה נמנע הרב סורוצקין מאמירות אלו, אולם מתוך רצונו להתמודד עם התפיסה הסוציאליסטית ולשלול אותה, הרי הוא נכון להשמיע דברים, ולו ברמה התיאורטית, שלכאורה אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה.

ד.2.ג. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

1. בעיית הכפייה והאלימות

רבני הקהילות, שהיו, כאמור, עדים אישית למעלליו של סטלין, יצאו בחריפות רבה נגד ממד הכפייה הכרוך בהגשמת הקומוניזם. הרב סורוצקין מציג את עמדתו בנושא זה, תוך מתן הסבר לשאלה, מדוע אחת המצוות הראשונות בה נצטוו בני ישראל לאחר צאתם ממצרים, הייתה מצוות היחס ההוגן לעבד עברי. לכאורה, מציין הרב סורוצקין, ברור מאליו שהיחס של עבדים משוחררים לעבדים אחרים יהיה הגון ונאות, ואם כן, מדוע צריכה התורה לצוות על כך? התשובה, לדברי הרב סורוצקין, נמצאת ברוסיה של ימינו:

> העבד של היום שקבל מרה על השעבוד, ודיבר גבוהה על שוויון ועל אחוות עמים, על צדק ויושר וכו' וכו', מסוגל דווקא להיהפך, ואפילו למחרת שחרורו, לאדון עריץ ומדכא...ודברי הימים של העמים השונים מלמדים אותנו עד כמה מבוסס חשש זה... ובימינו אנו רואים כיצד מתייחסים העבדים הפועלים המדוכאים שתפסו את השלטון לידיהם, לעבדיהם החדשים, ובזים לכל דברי השוויון, הצדק והיושר שהיו מלאים בפיותיהם... (סורוצקין, תש"א, שמות: קצט)

המהירות שבה הופכים העבדים המשוחררים לעריצים אכזריים, היא אחד מסממני הסוציאליזם בעת התגשמותו, כך טוען הרב סורוצקין. הסוציאליזם כולו בנוי, לשיטתו של הרב סורוצקין, על חיקוי תכונותיהם של העריצים שכנגדם נלחם.

הביקורת על הברוטליות הקומוניסטית באה לידי ביטוי גם בדבריו של הרב פיינשטיין. לדבריו, המחלוקת על הדרך הנכונה ליצירת עולם טוב יותר, אינה מחלוקת לשם שמים בה הצדדים מכבדים איש את רעהו, אלא סוג של פורקן ליצרים אלימים, וכדבריו: "אלא בוודאי מחמת שאין מבקשין האמת כלל {המהפכנים}, רק תאוותם ומידותיהם הרעות גרם להם שזה יחזיק בשיטה זו, וזה יחזיק בשיטה זו, ולכן באים לידי שפיכות דמים" (פיינשטיין, 1988: רה)[58].

דברים ברורים יותר אומר הרב פיינשטיין לאחר הגעתו לארצות הברית בשנות השלושים. בדברים שנשא לרגל חגיגות מאה וחמישים שנה לחוקה האמריקאית, ביקש הרב פיינשטיין לשבח את הדמוקרטיה, ובתוך דבריו הוא התייחס לאידיאולוגיה הטוטליטרית ממנה יצא זה עתה. נראה שהדברים מדברים בעד עצמם:

> כל אמונה טפלה בעולם וכן כל שיטה הבלית (!) בעולם אומרת שהיא מאירה בעולם ומציירת איזה דברים יפים, לאחוז העיניים ולצודד נפשות, אבל מאחר שאין הרבה רוצים בזה, הם כופים בחרב וחנית את כל יכולים שיקבל אמונתם שיטתם... עד שלבסוף נשאר החרב והחנית לבד והמאור נכבה לגמרי... (פיינשטיין, שם: תט"ו)

סביר להניח כי בדבריו אלו כיוון הרב פינשטיין לשיטה הקומוניסטית ממנה נחלץ זה עתה. לדבריו איפה, מהאידיאל הקומוניסטי הגדול נותר, לפי הרב פיינשטיין, בסופו של דבר, רק "חרב וחנית" – אלימות ללא ערכים, ולא שיפור כלשהו במצב האנושות.

---

[58] על סלידתו של הרב פיינשטיין מהסוציאליזם בשל האלימות הכרוכה בו, ועל השפעתה של סלידה זו על פסיקתו בהיותו בארצות הברית, ראה בראון, 2012: 211-214.

2. בעיית המטריאליזם

בעוד שהרב סורוצקין התמקד, כפי שציינו לעיל, בבעיות הריאליות הכרוכות ביישום השיטה הקומוניסטית, הצביע הרב פיינשטיין על הבעיה המשמעותית הכרוכה בבסיסו המטריאליסטי של הסוציאליזם. לדבריו, הסוציאליזם כולו נועד אך ורק לשפר את מצבו החומרי של האדם, ואינו מתמקד בשום שאיפה אידיאליסטית אחרת הטובה מהמירוץ הקפיטליסטי אחר הרכוש. הקפיטליזם והסוציאליזם הנם בסך הכול סוג שונה של מרדף אחרי הרווחה החומרית, מרדף שאינו יכול להסתיים אלא באסון ובשפיכות דמים:

> וכולם {כל השיטות לתיקון העולם} חושבים בדעה אחת, שחיי הגשם {החיים החומריים} הם העיקר, לכן כל אחד עושה לו שיטה כפי שנראה לו שישיג מזה מטרתו, שהוא לחיות חיי עושר ותאווה מרובה. אבל היוצא מזה מכל השיטות שאמלאה החרבה{העולם נחרב} ואי אפשר להיות טוב לכל, כיוון שחיי הגשם הוא מטרתם, ונדמה לו בקנאתו ומידותיו הרעות {של המהפכן} שפלוני מקלקלו ועומד בדרכו... לכן יש עדיין שפיכות דמים הרבה עוד יותר ויותר, שהחיים רודף את החיים ומכחידים אותו (פיינשטין, 1988: רפז, נאמר ב-1929).

על פי דבריו של הרב פיינשטיין, כל השיטות הרואות את מטרת-העל שלהן בשיפור החיים החומריים של האנושות, ללא שום ערך רוחני מוסף, לעולם לא יוכלו להצליח. שיטות אלו מבוססות כולן על קנאה ושנאה, וסופן להביא לשפיכות דמים כלפי כל מי שנראה כעומד בדרכי המהפכנים להגשמת תאוותיהם החומריות.

יתרה מזאת, טוען הרב פיינשטיין, התאווה חומרית מלווה בקרב המהפכנים גם במידות שליליות כמו קנאה, כאשר רבים ממעשיהם מונעים אך ורק מתוך קנאה וצרות עין כלפי חבריהם המוצלחים יותר:

> יש כת בני אדם שיש להם שיטה להגדיל את המידות הרעות, כגון קנאה, שבזה חושבים שישיגו טובתם וטובת העולם, כשישתדל האדם להראות שחברו לא היה עשיר ממנו, ומחמת זה מבטלים הקניינים, וכל טובתם יימצא לשיטתם בעולם, כשלא יהיה במה לקנאות. וכן מגדילים מידת התאווה, שסוברים שצריך להיות הפקר בלא שום קניין לאיש, וכן בכל מידה ומידה (שם).

לדבריו של הרב פיינשטיין, מדובר כמובן ביעד בלתי אפשרי, ובמקום המאמצים להשיג את מושא קנאתם, היה על הסוציאליסטים לטפל במידותיהם: "...וכל זה הוא עצת יצר הרע שרוצה ברעתם ולא בטובתם... שיהיה יותר טוב להשתדל שיתרגלו שלא לקנא... בוודאי יהי'[ה] שלום לו ושלום בעולם והנאה גדולה" (שם).

תפיסה זו של המטרות המטריאליסטיות כעיקר החיים, כפי שהייתה מקובלת על פי הרב פינשטיין בחשיבה הסוציאליסטית, מביאה, על פי הרב פיינשטיין, לחורבן, וסותרת את התפיסה היהודית. תפיסה זו מדגישה את עיקרם של חיי הרוח, שהעמדתם במרכז ההוויה היא זו שתביא בסופו של דבר לשיפור גם במצב הגשמי: "...{ולעומת שיטות אלו} נקל להבין על מה עומדת ומה מטרת החיים, שהוא חיי הרוח ועבודת ה' ושמירת תורה ומצוות, ואז יהיה שלום וגם הנאה מחיי הגשם בעולם" (שם).

דברים דומים, המדגישים כי הסוציאליזם הנו לא יותר מאשר תאווה לחיי חומר זולים, וככזה, דומים מאמיניו דמיון רב לקפיטליסטים תאבי הבצע, אותם הם מתעבים, מופיעים גם בדבריו של הרב אברהם שפירא. כאשר מבקר הרב שפירא את נהירת הצעירים לסוציאליזם, הוא מתאר בלשון חדה ונוקבת את העומד מאחורי הנהירה אל רעיון זה: "רבים מצעירינו מתחילים

בחקירותיהם, בבקשת פתרונים לעוולות העולמיות בהכשרת האדם ולטישת נשמתו {לצורך חיים אידיאליסטים}, ומסיימים בלהיטה וברהיטה אחרי הלחם, ובשקוע לתוך מנעמי החיים תוך סיפוק הדרישות של החיה שבאדם" (שפירא, תש"ט: 151).

הצגת האידיאליזם הסוציאליסטי במערומיו, כסוג של תאווה ורדיפת בצע, מחד, וכסוג של אידיאל אוטופי חסר גבולות המביא לשפיכות דמים, מאידך, חוזרת אפוא שוב ושוב בדברי רבני הקהילות, המבצעים למעשה סוג של דה-לגיטימציה לרעיון המהפכה ולתומכיו, ומנמיכים את קומתם של הסוציאליסטים ממתקני עולם הראויים לחיקוי, לעוד קבוצה המנסה להשתלט על משאבי הזולת בכל מחיר. לדברי הרבנים, השיטה היחידה היכולה להביא לתיקון העולם, היא הסתמכות על הרעיונות האידיאליסטיים האמתיים – הרעיונות הרוחניים.

3. בעיית הכפירה

נוסף לביקורת הכללית על הסוציאליסטים, התנגדו הרבנים כמובן לתהליכי הכפירה והחילון שליוו בדרך כלל את התנועה הסוציאליסטית. התנגדות זו באה לידי ביטוי בעיקר בדיון סביב שאלת הנתק בין הנושא החברתי לנושא הדתי, וסביב טענתם של הסוציאליסטים היהודים, כי התורה ממוקדת במצוות החברתיות וכי הסוציאליזם הנו מורשת היהדות האמתית.

הרב שפירא מקובנה מתמודד עם טענה זו באמצעות הדגשתן של שתי נקודות. ראשית, הוא מסביר כי הנושא החברתי יונק למעשה מהנושא הדתי, וכל הטוב שישנו בקרב הכופרים, מקורו בעצם בנושא הדתי. וכך כותב הרב שפירא:

> כי הנה גם אותם החושבים שעושים משפטי צדק על פי הוראת שכלם, אפשר לשמוע שכל זה בא להם רק ממקור ההשקפות הפילוסופיות של הדת הצרופה אשר ינקו מנערותם ...ורק מאותו הניצוץ הנעלם החבוי במסתרי נפשו והם לא ידעו, ואם יעברו דורות רבים ללא דת ויסודותיה, אפשר להשקפות האדם שתשתננה כל כך, עד שמה שיחשב עתה לעוול ונבלה, יודש אז בעקב (שפירא, תש"ט: 112).

דברי התוכחה הסלחניים משהו של הרב שפירא כנגד "החושבים שעושים משפטי צדק על פי הוראות שכלם" והבהרתו כי כל אמירותיהם החיוביות מסתמכות למעשה על המורשת הדתית, מסתיימים בנבואה קודרת. לדבריו, הכפירה לא תוכל לעמוד כשלעצמה בתוקף רגישותה המוסרית, וכאשר יתרחקו הסוציאליסטים ממקורם הדתי, אזי יאבדו לחלוטין גם את רגישותם המוסרית, וכל הנחשב עתה בעיניהם "כעוול וכנבלה", יאבד מחשיבותו ("יודש אז בעקב").

הנקודה השנייה אותה מדגיש הרב שפירא, מופנית לא כלפי הכופרים, אלא כלפי הציבור המאמין. לדבריו, במגמה להתמודד עם אלו החושבים ש"תעודת האדם הלא רק עשות משפט צדקה וחסד בארץ: להיות ישרים בין אדם לחברו, אבל המצוות שבין אדם למקום למה לנו?" (שם: 204-205), על הציבור הדתי לשים לב למעשיו. על הציבור שומר המסורת, טוען הרב שפירא, להקפיד הן על מצוות שבין אדם למקום והן על אלו שבין אדם לחברו, כדי לא לתת "נשק" בידי הסוציאליסטים, המכונים על ידו "סיעת הרחמנים", וכדבריו: "לפיכך אדם מישראל, בייחוד בן תורה וחרד לדבר ה', כשהוא מעלים עין מן הצדקה, מלבד עוון ביטול צדקה, הוא גורם עוד רעה רבה להסיר לב רבים מה' ומן התורה ופקודיה ולהרחיב סיעת "הרחמנים" בוזי התורה והמצווה" (שפירא, שם). במקום אחר מציין הרב שפירא, בהתייחסו לדיני צדקה, כי "אילו היה כל העולם נוהג על פי יסודות קדושים אלה, לא הייתה שאלת הרכוש והעבודה עזה כלל" (שפירא, תש"ט:

199), כלומר, אילו היינו נוהגים כיאות, הרי התנועה הסוציאליסטית לא הייתה באה כלל לאוויר העולם.

חשוב לציין כי בדברים אלו של הרב שפירא ישנה קבלה מסוימת של הטענה הסוציאליסטית, כי בחברה "הבעל בתית" היהודית, אכן ישנו זלזול מסוים במצוות שבין אדם לחברו. להלן אתייחס לטענה זו.

ד.2.ד. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

חשוב לציין, עם זאת, שלצד הביקורת הנוקבת על המהפכה ושיטותיה, מציינים הרבנים כי הם בהחלט מבינים את מניעיה. כך טוען הרב סורוצקין, כי השתוללות הקפיטליזם ונטישת האיזונים החברתיים שהציעה התורה, הן אלו שהביאו להתקוממות הפרולטריון:

> העני אינו רוצה כבר לקבל נדבה מהעשיר, כי משוד עניים ומזיעת אפם של העובדים עשה לו {העשיר} את כל החיל הזה, ומצווה לקורעו כדג ולהפקיר כספו ...ויקומו כל מר נפש ויעשו מהפכה ויהרגו בזדון את כל העשירים, ויקחו את רסן הממשלה לידם, אף שלא הוטב מצב העניים והפועלים בממלכה המיוחדת ... שמחים שחזו נקם במעניהם (סורוצקין, תשכ"ב: צג).

לדברי סורוצקין, אם כן, אימי המהפכה ברוסיה הנם התוצאה של עושק מתמשך מצד העשירים, שהפרו את כללי המשחק אותם קבע הא-ל, המאפשרים שוק חופשי ופערי מעמדות, אך אוסרים עושק וגזל. על פי סורוצקין, שיטות המהפכה הנן בעייתיות, והרוצחים שפעלו במסגרתה, עתידים ליתן את הדין, אולם אירועים אלו מהווים גם תמרור אזהרה כלפי בעלי הרכוש ברחבי העולם, "שבמידה ולא יפשפשו ביחסיהם עם העניים והמדוכאים" (שם), חרב המהפכה עלולה לפגוע גם בהם.

כמו כן, במקביל לביקורת הנוקבת על הסוציאליזם, מדגישים כל הרבנים את הצורך בהעצמת מצוות הצדקה לפי עקרונות היהדות, תוך שהם יוצאים כנגד טיעונים אולטרא-קפיטליסטיים, שרווחו כנראה גם בקהילותיהם. כך יוצא הרב סורוצקין נגד המסרבים לתרום לעניים בטענה שמדובר ברמאים ועצלנים: "זו היא דרכו של הכילי, שכדי להצדיק את האכזריות שלו, הוא מדבר בעני שבא לפניו שהוא רמאי ויש לו, אלא שהוא רוצה לחיות על חשבון אחרים או שהוא צעיר ובריא ואפשר לו להתפרנס מיגיע כפיו, אלא שהוא עצל וכהנה וכהנה" (סורוצקין, תשי"א, דברים: טו, ט).

דברים דומים, אך גם מפתיעים משהו, אומר הרב שפירא. כמו הרב סורוצקין, גם הוא מוחה כנגד הסירוב לתת צדקה לעניים בטענה שהם רמאים ועצלים, תוך שהוא תולה התנהגות מגונה זו של הציבור בחלחול "הפרינציפ האמריקאי לסגור דלת בפני המחזרים את הפתחים" (שפירא, תש"ט: 202).

הנקודה המעניינת היא ש"הפרינציפ האמריקאי" המגונה על ידי הרב שפירא, הנו שונה למדי מתפיסת העולם האמריקאית בתקופתו. לדבריו, הסיבה שהאמריקאים נמנעים מלתת צדקה לעניים, היא בשל קיומם של פתרונות ממוסדים – "אם בני אמריקא לא יתנו לחזור על הפתחים, הן ימלאו את החסר על ידי מה שיסדו בתי עבודה, בתי מלווה וכו'" (שם). על בסיס טענה זו, הוא פונה בציניות לחברי קהילתו, ומציע להם להקים את מערכת התמיכה האמריקאית לעניים, לפני שיימנעו מלתת להם צדקה: "ואתם, האם מחזיקים בזה...? יסדו תחילה בתי עבודה לעניים, כוננו בתי מלווה, ואחר כך תסגרו את דלתיכם" (שם).

הצגת ארצות הברית כמודל האידאלי למדינת רווחה הדואגת לשכבות החלשות, עד כדי ייתור הצורך לתת להן צדקה, הנה מפתיעה, הואיל והתרבות האמריקאית, בוודאי זו של ימי בין המלחמות, העלתה על נס דווקא את הכיוון הליברלי המתנגד לקיומם של פתרונות צדקה ממוסדים. בשל העובדה שהתאריך בו נישאו דברים אלו, אינו מצוין, לא ברור למה כיוון הרב שפירא בדבריו. עם זאת, ייתכן שהדברים נאמרו בימי ה"ניו דיל" של רוזוולט, בשנות השלושים של המאה העשרים, בהן כן התפתחה מערכת רווחה ממסדית. ייתכן גם שהכוונה לפילנתרופיה האמריקאית הוולונטרית, אך המאורגנת, שפעלה בתחום ריכוז הסיוע לנזקקים במקומות מוסדרים. גם כוונת הדברים אינה ברורה הלכה למעשה: האם הדברים נאמרו כהתרסה כנגד בני קהילתו או שמא כהצעה אופרטיבית? המסר הברור היחיד הוא המשך החובה לסייע לעניים וההתנגדות לתפיסות העולם הרואות בהם חוטאים ופושעים.

ד.2.ה. סיכום עמדתם של רבני הקהילות בנושא החברתי

אם נסכם את עיקרי הדברים, נראה כי שוב, בדומה לדבריו של החפץ חיים ובדומה להגות שהתפתחה בישיבות המוסר, קיימת שלילה מוחלטת של התביעה החברתית לשינוי טוטלי של סדרי החברה, תוך הדגשת חוסר טבעיותה והיתכנותה. במקביל, מציגים רבני הקהילות את העוני כמצב טבעי המאפשר את קיומה של מידת החסד בעולם, מידה שעל פי דברי הרבנים, חייבת להתקיים על בסיס רצונו החופשי של האדם. תפיסה זו מסבירה גם את הגישה לזכות הקניין, במסגרתה מודגשת בעלות הא-ל על הרכוש, אולם במקביל, נאסר על אדם אחר או על רצון "העם" לפגוע בה באופן כפוי.

סיבות אלו הביאו לדחיית התפיסה הסוציאליסטית הרדיקלית (תוך התעלמות מהסוציאל-דמוקרטיה) על ידי הרבנים, בנוסף לייחוסה של תפיסה זו למניעים חומרניים פסולים ולגינוי האלימות הרבה הכרוכה בה. **עם זאת, רבני הקהילות לא נמנעו מלצאת בתקיפות נגד תפיסות קפיטליסטיות**, הרואות את האביון בעין רעה והמאשימות אותו בעצלות ובחטא. תפיסה קפיטליסטית זו, על פי רבני הקהילות, מלבד עצם הפסול שבה, הרי שהיא מעניקה נשק בידי סוכני הכפירה והחילון ("כת הרחמנים"), הטוענים כי שומרי התורה מתנכרים למצוות החברתיות.

יש להדגיש שבהגות החברתית של רבני קהילות אלו, לא מצאתי התייחסות מוגדרת לנושא זכויות העובדים (והדבר מוזר במקצת, כי בוודאי נמנו על שומעי לקחם גם מעסיקים רבים), כמו גם לנושא התכנון והיד הנעלמה. כמו כן, לא הציגו רבני הקהילות תפיסה חברתית חלופית, מלבד אמירות כלליות בדבר הצורך לשמור על דיני התורה בתחום החברתי.

עובדה תמוהה נוספת היא העדר התייחסות מצדם של רבני הקהילות לתנועות הסוציאליסטיות דתיות, כדוגמת "הפועל המזרחי" ו"פועלי אגודת ישראל". ייתכן כי עובדה זו נבעה מיחסם העוין של רבני הקהילות, שהזדהו ברובם עם הזרם החרדי, כלפי אנשי הציונות הדתית או פא"י, בשל תמיכתם של האחרונים בציונות החילונית. תמיכה זו הביאה לדה-לגיטימציה מצדם של רבני הקהילות, כמו גם של שאר עמיתיהם מהמגזר החרדי, כלפי עמדותיהם של אנשי הציונות הדתית או פא"י בכל תחום, ובכלל זה, גם התחום הסוציאלי, ובשל כך, לא הצריכה התייחסות מיוחדת לטיעוניהם ה"דתיים" בנושא החברתי, מעבר להתייחסות הכוללת כלפי התנועות הסוציאליסטיות החילוניות. סביר שגם היעדרה של סמכות תורנית משמעותית בקרב

אנשי הציונות הדתית ופא"י, חסך מרבני הקהילות את הצורך בפולמוס בנושא על בסיס שיח תורני[59].

ד.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתם של רבני הקהילות בתחום החברתי

בדומה לשאר מנהיגי הציבור האורתודוכסי במזרח אירופה, הרי גם רבני קהילות אלו שללו באופן קטגורי את הקומוניזם והסוציאליזם. שלילה זו, שנעשתה תוך שילוב של דה-לגטימציה מסוימת למהפכנים וייחוס מניעים חומרניים שפלים לפעילותם, נבעה בראש וראשונה מתפיסת ההסתגרות הכללית כנגד מגמות החדשנות והמהפכה שהלכו בד בבד עם החילון. כמו כן, דומה כי רבנים אלו, שראו לנגד עיניהם את אימי הסטליניזם ושקהל שומעיהם (בעלי בתים) היה בין הנפגעים העיקריים ממעלליו, הושפעו מאוד גם מהכפייה והאלימות שהיו כרוכות ביישום הקומוניזם. עם זאת, בתוקף התמודדותם של הדרשנים עם קהל מבוגר יותר, ומן הסתם, גם מעט אמיד יותר מאשר בני הישיבות, הם הרשו לעצמם גם להצביע על השורשים האמתיים שהביאו להולדת הסוציאליזם, וקראו לקהל מאזיניהם לפעול למניעת יצירתה של מציאות שתביא לצמיחת תנועות מהפכניות, זאת באמצעות הקפדה על קיום מצוות הצדקה בצורתה המלאה.

[59] על העוינות והזלזול מצד אנשי אגודת ישראל כלפי אנשי המזרחי והפועל המזרחי בפולין, ראה קניאל, תשס"א: 239-240.

פרק ה: החסידות – הסתייגות, אלגוריה והצגת חלופה

ה.1. דמותם ופעילותם של ראשי החסידות

רבים מקרב יהודי מזרח אירופה בימי עליית הסוציאליזם, השתייכו לחצרות חסידיות שונות, כאשר בין הבולטות שבהן ניתן למנות את חסידות גור, חב"ד, בעלז, ויז'ניץ, צאנז, סדיגורה ועוד[60].

לצורך בדיקת תגובתם של ראשי החסידות לעליית הסוציאליזם, ראוי לציין מספר הנחות יסוד בנוגע לעולם החסידי במחצית השנייה של המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים:

ה.1.א. מורשת תיאולוגית מורכבת בתחום החברתי

מורשתה התיאולוגית של החסידות בתחום החברתי הנה מורכבת למדי. חוקריה הראשונים של החסידות, כשמעון דובנוב ובן ציון דינור, הרבו להדגיש את מסריה החברתיים. לדבריהם, התנועה נוסדה כסוג של תנועת מחאה חברתית כנגד האליטיזם הרבני, ובתור שכזו, הייתה קשובה מאוד לצורכיהם החברתיים של ההמונים. עובדה זו הביאה להדגשת ערכי הנתינה, החסד, השמחה והקהילתיות בתורתם של מייסדי החסידות וליכולתם של החלקים החלשים יותר בחברה למצוא במנהיגי התנועה אוזן קשבת למצוקותיהם[61].

עם זאת, חוקרים מאוחרים יותר נוטים פעמים רבות למעט במשמעותה החברתית של החסידות, לפחות בדור הראשון להיווסדה. כך טוען שמואל אטינגר כי "אין יסוד לסברה המקובלת... שמשנתה החברתית והרדיקלית של החסידות כבשה את ליבות ההמון...למעשה, תופסים עניינים חברתיים מקום מועט ביותר במשנת החסידות" (אצל רוסמן, תשס"ט: 153). ואילו רחל אליאור טוענת, כי החסידות החלה כתנועה אליטיסטית המתמקדת בהתקדמותו ובהגותו הרוחנית של הפרט, ובשל כך, הייתה אדישה במידה רבה למציאות החומרית בעולם. לדבריה: "משנת החסידות איננה דנה בתחום החברתי, ואף אין היא נדרשת למציאות הארצית של הכלל, אלא דנה בהתעוררותו הרוחנית של היחיד ובמשמעותה של הנוכחות האלוקית בהוויה" (אליאור, תשס"א: 463).

לדברי אליאור, תפיסה זו באה לידי ביטוי במושג "ההשתוות", הקורא לסוג של התעלמות מענייני העולם הזה ולהתרכזות רק בדרכי ההתעלות הרוחנית "להיות הכול שווה אליו"[62]. על פי דבריה, ביטוי אחר להתעלמות מסוימת ממצוקות העולם הזה בתורת החסידות הוא הקריאה לתיקון בעיות העולם ברמה הרוחנית ("העלאת הקליפות") ולא הגשמית – קריאה שבעקבות קבלת האר"י, הפכה לדומיננטית במחשבה החסידית[63].

---

60 על היקפה של החסידות במזרח אירופה בתקופה זו, ראה אסף-שגיב: תשע"ב, 77-76.

61 על הצגת החסידות כתנועת מחאה חברתית, ראה מהלאר, 1960, כרך א, ספר ג: 196-206, דינור, תשל"ב: 139-158. על הרגישות החברתית הקיימת בתורת החסידות, ראה גם רוטנברג, תשנ"ו: 33-38. על היחס לנושא הצדקה בחסידות, ראה הערתו של הרב עדין שטיינזלץ – שטיינזלץ, 1997: 59. עם זאת, כפי שכבר ציינתי פעמים רבות, אין קשר מחייב בין הקריאה והדרישה להעניק צדקה לבין התביעה לצדק חברתי.

62 ראה בהפניותיה הנרחבות של אליאור במקום, שם: 475. להצגת הגישות הממעטות בהצגת החסידות כתנועת תיקון חברתית, ראה אטקס, 1991: 5-21, וכן אלטשולר, תשס"ז: 10-13 ורוסמן, תשס"ט: 152-155, המציגים את האסכולות השונות בנושא.

63 בתורת החסידות, כידוע, ניתן מקום נרחב לעבודת ה' בגשמיות, אולם גם שם, הדגש היה פחות על תיקון המציאות, ויותר על תיקון רוחני אינדיבידואלי. לדיון בנושא, ראה קויפמן, תשס"ט: 173-395.

עם זאת, חשוב להדגיש כי גם אם כיום, כאמור, ישנם זרמים משמעותיים במחקר הטוענים שהחסידות לא החלה כתנועת מחאה חברתית, כפי שטענו ראשוני חוקריה, הרי הכול מודים שהחסידות במאה התשע עשרה גילתה רגישות רבה לנושא החברתי. רגישות זו נבעה מהתפתחות מושג "הצדיק" כמנהיג העדה החסידית, האמון על העברת השפע האלוקי (הרוחני והגשמי) לבני עדתו, וממילא, הנו רגיש למצוקותיהם.

במקביל, דרכי עבודת ה' החסידית, שנתנו מקום משמעותי יותר גם להמון העם, ולא רק לאליטה הלמדנית, תוך הדגשת המחויבות ההדדית שבתוך הקהילה החסידית, אמורות היו לכאורה לטפח את הרגישות החברתית בקרב ראשי התנועה, ולתת מקום לתיקון העולם לא רק בהקשריו הרוחניים, אלא גם במשמעותו הגשמית והפוליטית (אליאור, תשס"א: 470-483)[64]. להלן אנסה לבחון איזה ממד בא באופן משמעותי יותר לידי ביטוי בהגות החסידית: האם הניכור לבעיות העולם ("מידת ההשתוות") או שמא הדאגה והרגישות לגורל המעמדות הנמוכים.

ה.1.ב. התעצמות התפיסה השמרנית

במהלך מחציתה השנייה של המאה התשע עשרה, עם התמסדותן של רוב החצרות החסידיות, נטו רוב האדמו"רים לכיוון שמרני, המקבע ומקדש את מנהגי החצר החסידית על כל מאפייניה. תפיסה זו הלכה בד בבד עם התעצמות הנטייה לחנך את צעירי החסידות ל"אמונה תמימה" בעקרונות היהדות ולהסתייגות (למעט זרמים בודדים, כגון חב"ד ואיזביצא) מחקירות ועיונים פילוסופים ותיאולוגיים, ובוודאי מהתמודדות עם זרמים חיצוניים מחוץ ליהדות המסורתית (בראון, תשס"ה: 412-430). כמו כן, תופעת החילון, למרות היותה מצומצמת יותר בקרב החסידות מאשר בקרב החברה ה"מתנגדית", הביאה לחיזוק המגמה השמרנית ותפיסת האמונה התמימה[65].

לשמרנות שהלכה והתעצמה בקרב החסידות, היו היבטים שונים. היו קבוצות חסידיות שנטו לשמרנות קיצונית, והתנגדו לכל שינוי במורשת אורח החיים החסידי, כדוגמת חסידי ביאלא, פשיסחא או החסידות ההונגרית, והיו קבוצות ששמרנותן הייתה דינמית והסתגלותית יותר. שמרנות זו אפשרה, לצד דבקות במסורת החסידית, התנגדות להשכלה על כל מאפייניה וציות מוחלט לדברי האדמו"ר, כמו גם את יצירתן של התארגנויות אורתודוכסיות חדשות, כמו התארגנות פוליטית באגודת ישראל, ייסוד החינוך לבנות במסגרת "בית יעקב", הקמת ישיבות חסידיות ויצירת כלי תקשורת חסידיים[66]. מובן שתפיסה שמרנית זו, ההולמת את מודל "ההסתגרות" שאפיין את מרבית היהדות האורתודוכסית במזרח אירופה, השפיעה על ההתייחסות לאתגר הסוציאליסטי, וראתה בו מהפכנות בעייתית ומיותרת.

---

64 על התפתחות רעיון הצדיק בחסידות במאה התשע עשרה ועל מחויבותו לבעיותיהם הגשמיות של חסידיו, ראה פיקאז', תשנ"ט: 264-273, שלום, תשס"ט: 185-229.

65 הצעירים שהגיעו מבתים חסידיים, נטו פחות לנטוש את המסורת לטובת החילון וההשכלה, ככל הנראה, בשל אופייה הקהילתי האינטנסיבי של החסידות, שהעניקה, כסכר בפני החילון, חום ורגש דתי לחבריה, ובעיקר לצעיריה. עם זאת, התפוררות החברה היהודית המסורתית, על רקע אירועי מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הבולשביקית, הביאה לזינוק באחוזי החילון גם בחברה החסידית בפולין בין המלחמות. על היקף החילון המצומצם יחסית בחסידות בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, ראה שטמפפר, תש"ס: 369-355, התולה בתופעה זו את העובדה שישיבות חסידיות מאורגנות נוסדו שנים רבות אחרי הישיבות הליטאיות. ראה גם אסף-שגיב, תשע"ב: 112. על המשבר בחסידות פולין בין מלחמות העולם, ראה פיקאז', תש"ן.

66 על ייסוד הישיבות החסידיות, ראה בראהר, תשס"ז. על השפעתה של חסידות גור על פעילותה של אגודת ישראל, ראה בקון, 2005: 45-46. על התארגנויות נוספות של הציבור החסידי לנוכח פני המודרנה והחילון, ראה פיקאז', שם: 108, אסף, תשס"א: 19-22.

ה.1.ג. התנגשות עם הסוציאליזם

כאמור, גם אם הדבר נעשה בממדים מצומצמים יותר מאשר בקרב הישיבות הליטאיות, עדיין צעירים רבים מבתים חסידיים הצטרפו לתנועות הסוציאליסטיות. דוד אסף (תשס"ו: 331) מונה רשימה ארוכה של בני אדמו"רים (!) שנטשו את החצר החסידית לטובת מפלגות השמאל, וכותבי קורותיה של חסידות גור טוענים, כי מנהיגה, "השפת אמת", נפטר בשנת 1905, כתוצאה משברון לב עקב הצטרפותם של צעירים רבים מבני החסידות לסוציאליסטים (אלפסי, 1993: 208). כמו כן, ההיסטוריוגרפיה החב"דית (לוין, 2010: רמד-רעט) מתארת בפירוט כיצד, במהלך אירועי מהפכת 1905, "הגביהו עוף הצעירים הבלתי מחונכים להכניס ראשם בכל מקום ומוסד", וחבורת צעירים חברי פועלי ציון, "בניהם של בעלי המלאכה ובעלי בתים", ניסו להשתלט על ישיבת תומכי תמימים במרכז החסידות שבעיר לובביץ.

במסגרת פרשייה זו, ביצעו אנשי שמאל מעשי ונדליזם בישיבה ובבית אדמו"ר חב"ד, הרב שלום דובער שניאורסון (להלן הרש"ב), ולדבריו אף נורתה אש חיה לעבר הישיבה. הפרשיה הסתיימה רק כאשר שילם האדמו"ר כופר לאנשי פועלי ציון, לא לפני שהוא התחנן על קבר אביו: "לעורר רחמים רבים עבור בנו שלום דובער בן רבקה, אשר החברה הרשעה הנקראים בשם פועלי ציון, נתנו עיניהם בהנהגת הישיבה אשר ייסד, ורוצים לגרש איזה מהבחורים, וגם תובעים ממון, ואם לאו, מפחידים ומאיימים בהריגות ר"ל{רחמנא ליצלן}" (שם: רמז)[67].

העימות בין הסוציאליזם לחסידות הגיע לשיאו לאחר כינונה של ברית המועצות. עם התבססותו של המשטר הבולשביקי ותחילת פעילותו כנגד מוסדות הדת היהודית, עמדה חסידות חב"ד בחזית העימות על המשך קיומה של המסורת. פעילותם של חסידי חב"ד, שבראשם עמד הרב יוסף יצחק שניאורסון (להלן הר"צ) עד גירושו משטחי ברית המועצות, כללה פעילות בלתי לגלית ענפה בתחומי לימוד התורה וקיום המצוות, פעילות שעלתה לרבים מאוד מחסידי חב"ד בחייהם או במאסרים ממושכים ובהגליה לסיביר.

מובן שהעמידה כנגד המשטר הקומוניסטי, שהפכה למיתוס מכונן בתולדות חב"ד בפרט, ובקרב כל היהדות החרדית בכלל, לא הוסיפה חיבה יתרה לקומוניזם ולסוציאליזם בקרב ראשי החסידויות שפעלו מחוץ לתחומה של ברית המועצות[68]. הרתיעה והסלידה מהשלטון הקומוניסטי בברית המועצות חברו גם להתמודדות עם תנועת הבונד והציונות החילונית, שנתפסו כסוכנות החילון המרכזיות בפולין העצמאית. מציאות זו הביאה להתנגדות ולניכור לתנועות השמאל החברתי מצד ראשי החסידות.

במגמה לבדוק את ההתייחסות של ראשי החסידות להתעצמות הסוציאליזם בכלל, ובחברה היהודית בפרט, ביצעתי בדיקה מדגמית בכתביהם של כמה מהבולטים מבין ראשי החסידות בשלהי המאה התשע עשרה ובשלושת העשורים הראשונים של המאה העשרים. בין המקורות שנבדקו, ניתן למנות את כתביהם של אדמו"רי גור: רבי יהודה לייב אלתר (1847-1905), הידוע

---

[67] ראה גם בזיכרונותיו של זלמן שז"ר על התעצמות הסוציאליזם ו"תנועת ההתמרדות" של המעמדות הנמוכים, כפי שהוא מכנה אותה, בקהילות החסידיות – שז"ר, תשכ"א: 167-183.

[68] במהלך מאסרו בידי הסובייטים, כתב הר"צ יומן מלא וגדוש באמירות קשות ביותר על האלימות והרצחנות הסובייטית. בשל לחץ בינלאומי, נמנעו הסובייטים מלהוציאו להורג, והעדיפו לגרשו. עם הגעתו לארצות הברית, פעל הר"צ לנסות ולסייע לנותרים בשטחי רוסיה, וקרא לכל חסידיו לעשות כל מאמץ לעזוב את המדינה לאלתר, בשל העובדה ששוב לא ניתן לחיות בה כיהודי. על מאסרו של הר"צ, ראה שניאורסון, 2007. לתיאור מפורט של המאבק של חסידי חב"ד במשטר הסובייטי, ראה לוין, 1989. לתיאור עמידתו של הרב יוסף יצחק שניאורסון מול המשטר הסובייטי, ראה Fishman, 1992.

בכינויו "השפת אמת", שהשפעתם של ספריו ותורתו חרגה הרבה מעבר לגבולות חסידות גור (להלן "השפת אמת"). כמו כן, אציג את תפיסתו של בנו של השפת אמת, רבי אברהם מרדכי אלתר (1866-1948), הידוע בכינויו "האמרי אמת", שעמד בראש חסידות גור ערב השואה (להלן "האמרי אמת")[69].

במקביל, בדקתי את הספר "שם משמואל" של רבי שמואל בורנשטיין, האדמו"ר מסוכטשוב (1855-1926), בנו של מייסד חסידות סוכטשוב, רבי אברהם. ספר זה הוא אחד מספרי החסידות המרתקים ביותר, שזכו גם לתחייה משמעותית בדור האחרון(להלן "השם משמואל"). כמו כן, נבדקו כתביהם של אדמו"רי חב"ד בתקופה הרלוונטית: רבי שלמה דובער שניאורסון (הרש"ב) (1860-1920) ובנו רבי יוסף יצחק שניאורסון (הרי"צ) (1880-1950)[70]. במסגרת המדגם, בחרתי לעסוק רק בכתבים אלו, בשל העובדה שכותביהם נודעו כבעלי הגות עשירה ומקורית, ובמקביל, עמדו בראש חסידויות רבות השפעה. מובן שלצדם פעלו עוד עשרות ראשי חסידויות שהגותם ראויה לבדיקה ולמחקר, אולם קצרה היריעה מלהכילם במסגרת עבודה זו.

לאור בדיקה זו, ניתן להצביע על מספר מאפיינים בהתייחסות של אדמ"ורים חסידיים אלו לנושא החברתי[71].

ה.2. תפיסתם החברתית של ראשי החסידות

ה.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

כמו בחלקים אחרים של האורתודוכסיה המזרח אירופאית, לצד המקום הרב הניתן בכתבי החסידות לחשיבותה העצומה של מידת החסד, מדגישים הוגיה שוב ושוב, כי מציאות העושר והעוני בעולם הוכתבה בידי הקב"ה, ולא ניתן לשנותה. הקב"ה הוא זה שרצה שהעשירים יפרנסו את העניים מרצונם החופשי, וממילא, אין לבצע שינויים רדיקליים במציאות זו.

כך, טוען "השפת אמת": "וכמו דמצינו בעשירות דגשמיות ש{את} חלקו של העני מוסר הקב"ה ביד עשיר, כמו שכתוב בספרים, שחלקו של עני מוסר הקב"ה ביד העשיר כי {חלקו של העני} פיקדון הוא אצלו, שרצונו יתברך היה שחלקו של זה העני יבוא על ידי העשיר" (שפת אמת, שקלים, תרמ"ט, דיבור המתחיל: "בעניין העשיר"). רעיון זה, שלפיו "חלקו" של העני בעולם, קרי, פרנסתו מידי הבורא, נמסר על ידי הבורא לעשיר, במגמה שהוא זה שיעניק את הסיוע לעני, חוזר גם בכתביו של בנו של השפת אמת – "האמרי אמת". לדבריו, מצבו הרוחני של העני הוא הגורם לכך שפרנסתו תוכל לבוא רק בידי העשיר: ש"העני הוא בהסתר פנים, וההסתר גורם שאינו יכול לקבל השפע בעצמו ישר מן השמים רק על ידי ממוצע {מתווך, העשיר}בשר ודם" (אמרי אמת, בהר, תרצ"ב, דיבור המתחיל: כי ימוך).

לתפיסה שלפיה יש לעניים תפקיד חשוב וחיוני בעולם והם מזכים את העשירים בעצם קיומם, ניתן מקום רב בהגותו של האדמו"ר מסוכטשוב, "השם משמואל". לדבריו, יש הרבה מן החיוב במציאותם של העניים ובעובדה שהעשירים יכולים להגיע לעבודת ה' הראויה דרכם. כך הוא טוען כי: "עני באשר יש לו לב נשבר, הרי הוא כלי לקבל יותר את הכוח הרוחני והאלוקות, כי

---

69 רוב ראשי החסידות קרויים על שם ספריהם המרכזיים.

70 כמות המאמרים והספרים שנכתבו על ידי אדמו"רי חב"ד הנה אדירה, ובמסגרת עבודה זו, נאלצתי להסתפק בבדיקה מדגמית בלבד של דבריהם. סביר להניח שבדיקה מעמיקה של הגותם בתחום דורשת מחקר בפני עצמו.

71 סדר הפרקים בכל ההוצאות של ספרי החסידות הנו אחיד, ולכן העדפתי להשתמש בציון מקום הפרשה ו"הדיבור המתחיל" ולא בציון מספר העמוד.

דרכו של הקב"ה להשתמש בכלים שבורים, ובאמצעות מתנות עניים מתחבר לעני, וממילא באמצעות העני יוכל גם הוא לקבל הקדושה עוד יותר" (שם משמואל, וירא, תרע"א, דיבור המתחיל: וישקיפו).לדברי "השם משמואל", אם כן, העניים בעצם סבלם מהווים כלי קישור בין נותני מתנות העניים לבין הקב"ה. בצורה מפורשת יותר, המדגישה כי אין כמעט שום עניין בתיקון רדיקלי של מציאות העוני בעולם, מסביר "השם משמואל" את דעתו של הרמב"ם, כי עדיף לתת אלף זהובים לעני באלף פעמים ולא בפעם אחת (לעיל עמ' 60), זאת בשל העובדה:

> שהעני יש לו מעלה... ובאמצעות מתנות עניים הוא מתחבר לעני וקונה ושואב ממנו מעלה זו. והיינו, שמתנת עניים איננה רק להשלמת חוסר העני, דאי הכי, בוודאי מי שנותן אלף פעמים בפעם אחת הוא המשלים ביותר, אלא הכוונה הוא שבאמצעות המתנות יתחבר לעני, וזו יותר ממה שבעה"ב {בעל הבית} עושה עם העני, העני עושה עם בעה"ב... והנותן אליו אלף פעמים בהרי זה התמדת החיבור ביותר ("שם משמואל", תולדות, תרע"ו, דיבור המתחיל: ויתן לך).

הדברים מפליאים למדי. על פי דבריו של "השם משמואל", גם במתן הצדקה לעני, על האדם לא לשקול מהי טובתו של העני, אלא כיצד יוכל הנותן "לנצל" את מתן הצדקה לחיבור טוב יותר אל הקב"ה!

במקום אחר מציין האדמו"ר כי העוני הוא סוג של עניש המגיעה לראויים לה:

> שכל עני יצטרך ליתן דין וחשבון מדוע הוא עני. כך שמעתי והדברים סתומים, כי כבר קיבל עונשו במה שהוא עני ולמה יהיה עליו עוד דין? אך להנ"ל מובן שיהיה עליו דין מדוע השפע נמסר לחיצונים בסיבתו, וזה חטא נוסף על חטאו שבגללו נעשה עני... שכל שפע צריך שמירה מידי החיצונים (שם משמואל, בהר, תרע"ג, דיבור המתחיל: וכי תאמרו).

העני, על פי דברי האדמו"ר, הנו חוטא פעמיים. ראשית, בחטא שבגינו נעשה עני, ושנית – העובדה שהשפע האלוקי שהיה אמור להימסר לשירותו, נעדר ממנו ונמסר לכוחות הטומאה בעולם – עובדה זו, גם היא תיזקף לחובתו[72]. התייחסות זו, שניתן להגדירה בזהירות כעוינת במידה מסוימת לעניים, ובוודאי ככזו שמעבירה את כובד המשקל מזכויות העני וצרכיו למצוות ולצרכים הרוחניים של העשיר, מתמצה בדבריו הברורים של השם משמואל: "שאין לעני חוב על העשיר, אלא העשיר נותן לו מטוב ליבו שרוצה להשפיע" (שם, משפטים, תרפ"ב, דיבור המתחיל: במדרש רבה). כלומר, אין שום חיוב על העשיר לתת, וכל עצם נתינתו תלויה ברצונו הטוב.

נקודה חשובה נוספת, המבהירה את חוסר התוחלת בשינוי המציאות בתחום העושר והעוני, קשורה לשאלת הצדקה בקרב הגויים. כידוע, בתורת החסידות המבוססת על הקבלה, ניתן מקום רב מאוד להיבט הפרטיקולרי של בחירת ישראל, ומודגש ההבדל המשמעותי בין ישראל לעמים[73].

נקודה זו באה לידי ביטוי גם ביחס למצוות הצדקה, בעיקר בדברי מחבר "השפת אמת", המדגיש כי למעשה, על הגויים לקבל את המציאות הכלכלית בעולם כמות שהיא ולא לנסות לשנותה, בעוד עניני החסד קשורים רק לעם ישראל. כדבריו: "חסד לאומים חטאת – כי חסד הוא

---

[72] דבריו של "השם משמואל" מעוררים כמובן את השאלה האם ילדים הנולדים אל תוך העוני הנם גם בגדר חוטאים. שאלה זו כבר מעתיקה את הדיון לשאלת סבלם של בנים בעוון אבותם, אך בכל מקרה, היא מדגישה את השלילה שבה רואה השם משמואל את העניים ומעמדם.

[73] מנהיגי החסידות, בעיקר במאה התשע עשרה, עסקו רבות בקיומה של "נקודה יהודית" פנימית רוחנית חווייתית, הפתוחה ליהודים בלבד, והיא המאפשרת את היחס הסובלני כלפי עוברי עברה יחידים, שכן "ישראל אף על פי שחטא, ישראל הוא", ובעומק לבם, מצויה רוחניות שהנה ייחודית לעם ישראל (פיקאז', תש"ן: פרקים 4-5).

לעשות לפנים משורת הדין, כי באמת כל העונשין והיסורין בעולם הם בדין צדק, אבל בני ישראל מצווין לעשות חסד וצדקה לעורר מידת הרחמים... ולזה הכוח אין שייכות לשום אומה עכו"ם" (שפת אמת, פרשת שקלים, תרנ"ט, דיבור המתחיל: "כי תשא"). השפת אמת טוען אפוא, כי מצד אומות העולם, לא היה כלל צורך לתקן את העולם, בוודאי לא בתחום הכלכלי והחברתי, והוא היה מתנהל כפי שהוא, ללא שום ניסיון לשנות את המצב החברתי[74]. היחידים שמוטל עליהם לבצע מעשי חסד, הם בני ישראל, אך לא מתוך רצון לתיקון אוניברסלי, אלא מתוך רצונם להתקרב לבורא ולקיים את מצוותיו.

לסיכום, נראה כי העוני והעושר, על פי הוגי החסידות, הנם גזרת עליון שאין לשנותה. לעניים אין זכויות, ובמובן מסוים, הם אשמים במצבם, ובקרב אומות העולם, בוודאי אין עניין וצורך לשנות את המציאות. מנגד, מדגישים הוגי החסידות את המעלה הקיימת דווקא בקרב העניים, ואת העובדה שההתחברות אליהם באמצעות מתן צדקה היא סוג של "שימוש אינסטרומנטלי" בחיבור אליהם כדי לשפר את מצבו הרוחני של האדם. דומה שמיותר לציין את הריחוק בין גישה זו לגישות החברתיות מבית מדרשו של השמאל בנות אותה תקופה.

ה.2.ב. זכויות העובדים

אחת התופעות הנפוצות בחסידות היא העתקת מצוות ומושגים שאי אפשר לקיימם בשל הניתוק מארץ ישראל, בשל מעמד משפחתי או כלכלי מסוים, כמו גם בשל סיבות אחרות, מהתחום הביצועי אל התחום ההשקפתי – כלומר, מעבר מלימוד המצווה לפרטיה ודיון על דרכי ביצועה, להסבתה לרעיון רוחני ומוסרי בר מימוש, שלעתים אין בינו לבין המצווה המקורית ולא כלום[75].

אחת התופעות המעניינות שהבחנתי בה בעת בדיקת כתביהם של ראשי החסידות בנושא, היא העובדה שגם מצוות חברתיות רבות הקשורות לתחום זכויות העובדים או לנושאים חופפים, עברו בדברי הוגי החסידות תהליך דומה. כך, דן "השם משמואל" במצוות עבד עברי, מצווה שהוגים רבים ראו בה אב טיפוס לנושא זכויות העובדים, כאלגוריה לשעבודו של האדם לתאוות ולעבירות ולדרכים בהם הוא יכול לצאת לחרות משעבוד זה (שם משמואל, משפטים, תרע"ג, דיבור המתחיל: ובזה). האיסור "לחבול שלמת רעך" בדיני משכון, מוסב בידי ה"אמרי אמת" לדיון על הכוחות הרוחניים של האדם "הממושכנים" כביכול ביד הבורא ומוחזרים אל האדם אם הוא ראוי להם (אמרי אמת, משפטים, תרפ"ז), וכך גם מצוות חברתיות רבות אחרות[76].

מובן שאיש מבין הוגים אלה לא התיימר לצאת כנגד קיומן של מצוות אלו כפשוטן, אולם העובדה שראשי החסידות ביכרו לא לדון במשמעותן הדתית והחברתית של מצוות אלו, כמעין מענה לקריאות הסוציאליסטיות שמחוץ לבית המדרש, אלא להסבן לעניינים מוסריים ורוחניים אומרת דרשני. תפיסה זו של המצוות החברתיות מדגישה את המשקל הניתן לעבודתו הרוחנית הפרטנית של האדם בעולם הזה, על פני תיקון הכלל, כמו גם את חוסר הרצון להתמודד עם השיח החברתי, התמודדות שכפי שראינו, נעשתה בצורה מסוימת בידי החפץ חיים או בידי הוגים אחרים. התייחסות אלגורית אל המצוות כאמור אינה רעיון חדש בחסידות אולם ייתכן מאוד כי

---

[74] נראה כי השפת אמת מסתמך בין השאר על הגמרא במסכת ראש השנה ד, המדגישה את השלילה שבמעשה הצדקה הנעשה על ידי גויים הואיל והם עושים זאת רק בשביל עצמם.

[75] ראה לדוגמה את סקירתו של הרב יהודה ברנדס על משמעותה של מצוות הביכורים בחסידות – ברנדס, תשס"ג.

[76] לדוגמה, מצוות הסיוע לנזקקים – "וכי ימוך אחיך" (ויקרא כה, ל) – מוסבת לענייני היחסים בין גוף ונפש (אמרי אמת, בהר: תרצ"א). שמיטה ויובל מוסברים אצל כל ההוגים כסוג של כניעה לעול מלכות שמים, ועוד.

התעלמות כל כך בוטה מהשיח החברתי בן הזמן גם במקומות בהם הוא מתבקש, מצביעה על רצונם של ההוגים החסידיים להתעלם ולהסתגר אל מול רוחות הסוציאליזם.

ה.2.ג. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בכתביהם של הוגי החסידות ישנה התייחסות מועטה ביותר, הן באופן ישיר והן במרומז, לתנועות הסוציאליסטיות, ועוד פחות מכל כלפי רעיונות הקפיטליזם, ועל הסיבות להתייחסות מועטה זו נעמוד בהמשך. כמו כן, קשה למצוא בכתביהם של הוגי החסידות אמירות כנגד הכפירה, המטריאליזם או האלימות הכרוכים בסוציאליזם. מנגד, מדגישים מאוד ההוגים החסידיים יסוד אחר שאינו מופיע בצורה משמעותית אצל אנשי המוסר, רבני הקהילות או הפוסקים. יסוד זה הוא ההתנגדות למהפכנות באשר היא והקניית משמעות חיובית רבה לסדר הפוליטי היציב.

כך, טוען "השם משמואל" (שם משמואל, פרשת ויגש, תרע"ב, דיבור המתחיל: ובזה יובן), כי האלוקים מעביר את השפע למדינות השונות באמצעות מנהיגיהן הקבועים, "שהשפעת כל העולם אף שהיא מהש"י {מהשם יתברך}, הולכת דרך שר הארץ שהוא מקבל השפע עבור אומתו". "שר הארץ" – קרי, שליט המדינה הנו, אם כן, הצינור להעברת השפע לאומה, וממילא, חובה לכבדו, ובוודאי לא לצאת כנגדו. דברים מפורשים יותר נכתבים על ידי "השם משמואל" בשנת 1918, על רקע אירועי המהפכה הרוסית. דבריו מופיעים במסגרת התייחסותו לכבוד שחלקו משה ואהרן לפרעה מלך מצרים. לדבריו, אלו שאינם חולקים כבוד למנהיגי העולם ויוצאים כנגד שלטונם, מגלים חוצפה, שסופה גם להשפיע על אמונתם של בני ישראל בהקב"ה:

> לעולם בכל מלך יש קצת קדושה, על כן צריכים לחלוק לו כבוד... והנה זו המידה {החוצפה כלפי השלטונות} המהלכת בכל הגלויות, חוצפה יתירה של האומות ...ממנה מסתעפת העזות והחוצפה בלב פריצי עמנו, וכן בעקבתא דמשיחא חוצפה יסגה {תתרבה} בין האומות המחרפין ומבזים את התורה כידוע בזמנינו אלו, והשם הטוב יכפר בעדם ושבו בנים לגבולם והכל יהיו נכנעים ובטלים לדעת התורה (שם, בא, תרע"ח, דיבור המתחיל: ונראה עוד)[77].

דברי השם משמואל אינם מזכירים ישירות את המהפכה, אולם די ברור, כי "המידה המהלכת בכל הגלויות" של החוצפה, מכוונת לערעור מוסדות השלטון על ידי הבולשביקים בכל רחבי אירופה. נקודה חשובה בדברי "השם משמואל" היא הקישור הנעשה על ידו בין הצורך בשמרנות מדינית לבין הצורך בשמרנות דתית, וממילא, גם ההבנה כי ערעור על השמרנות הדתית מביא גם "לעזות ולחוצפה בקרב פריצי עמנו" נגד התורה והמסורת.

על קו מחשבה דומה בהגותו של אדמו"ר חב"ד, הרש"ב, כבר בעימותים שהתחוללו בין השלטונות לסוציאליסטים בראשית המאה העשרים, עמד פישמן (Fishman, 2009: 248-251). בדבריו, הוא מנתח את דבריו של הרש"ב מתמוז תרס"ג, (1903) הטוען כי החילון גורם לאנרכיה המדינית, ולהיפך – תופעות ששתיהן כאחת נתפסות בעיניו כשליליות: "...אשר באמת חופש הדת הוא סיבת חופש וכו', והמקבל עליו עומ"ש {עול מלכות שמים}, מקבל עליו ג"כ עול מלכותא דארעא {מלכות הארץ}" [78].

---

[77] הפניה למקור זה קיימת גם אצל פיקאז', תש"ן: 21, וראה בהפניותיו במקום ציטוטים ברוח דומה של אדמו"רים שונים, שעל רקע המהפכה ברוסיה, יוצאים נגד המהפכנים המשנים סדרי עולם ולוחמים בשלטונות.

[78] איגרות קודש לרש"ב, שניאורסון: 1986, כרך א, שג-שה.

במקביל, יצא הרש"ב בחריפות כנגד הרדיקלים הסוציאליסטים, לא רק בגלל עצם ערעורם על השלטון, אלא בשל הסיכון הרב שהם גורמים ליהודים. כך, לאחר פוגרום קישינב בשנת 1903, טען הרש"ב כי לא ניתן לבקש הגנה מהממשלה, וזאת בשל מעשי הסוציאליסטים "כי לא ניתן לבקש מעתה את הגנת הממ' {הממשלה} ...הצעירים עושים מעשים אשר לא ייעשו, ובלתי ספק הוא אשר היא הסיבה שאין הממשלה דואגת עבורינו, וכבד הדבר לבקש חסות בזמן שעושים מעשים כאלו" (שם). כמו כן, לאחר כישלון פגישה של ראשי הציבור היהודי ברוסיה עם שר הפנים פלאבה, פגישה שבמהלכה ניסו ראשי היהודים להתנער מהרדיקלים, טען הרש"ב כי העימות עם הסוציאליזם הוא עניין של חיים ומוות עבור הקהילה היהודית (ibd, 248).

צורת התמודדות אחרת עם הרוח המהפכנית, המזכירה את הנעשה בישיבת נובהרדוק בתחום זה (לעיל בשיון על ישיבות המוסר), הייתה העתקת האקטיביות המהפכנית והרגשות הרדיקליים לתוככי בית המדרש והחצר החסידית. כך, לדברי לדרברג (תשס"ט) במאמרו על "האמרי אמת", קרא הרבי מגור להסב את העזות של הדור הצעיר "מעזות של עמלק לעזות של קדושה" (שם, 190-193). לדברי לדרברג, על בסיס קריאה זו של הרבי מגור, נוסדו במסגרת החסידות חבורות אינטימיות של חסידי גור צעירים שעסקו בדרכים שונות לעבודת ה', זאת מתוך רצון להסב את המוטיבציה של הדור הצעיר לחיפוש האמת ולערעור על הקיים, לתוך תחומי התורה.

היבט אחר בהגותו של ה"אמרי אמת" בהקשר זה בא לידי ביטוי במאמרו של סגל (תשע"א), הטוען כי הן השפת אמת והן האמרי אמת שמו דגש על חובת ההתחדשות האישית המוטלת על כל אחד מחסידיהם בעבודתם הרוחנית, בשל העובדה ש"אנו בכלל יש לנו תמיד התחדשות" (שם, 70). לדברי סגל, ההדגשה החוזרת שוב ושוב של חובת ההתחדשות נועדה לתת מענה לקריאות ההתחדשות מצד התנועות המהפכניות, וגם כאן, כדרכם של הוגי החסידות, מועבר הדגש מפעילות פוליטית להתמודדות רוחנית אישית (שם, 77).

ה.2.ד. סיכום עמדתם של ראשי החסידות בתחום החברתי

הוגי החסידות שנסקרו במסגרת זו, מציגים תפיסת עולם שמרנית וקפיטליסטית למדי. פערי המעמדות בחברה נתפסים בעיניהם כגזרת עליון שאין לשנותה, ומצבם של העניים נובע מהצורך "להשתמש" בהם כמכשיר לזיכוי הציבור. חשוב כמובן לציין שבניגוד לתפיסות פרוטסטנטיות קיצוניות אותן סקרנו לעיל, הרי מנהיגי החסידות נודעו כאנשי צדקה וחסד שקירבו אליהם את פשוטי העם יותר מכל מסגרת אורתודוכסית אחרת בתקופה זו, אולם המסגרת הרעיונית, ובמשתמע, גם השלכותיה הפוליטיות השמרניות, הנן ברורות.

נקודה נוספת בהקשר זה היא השמרנות החסידית הבסיסית, שראתה בעין רעה כל שינוי מהמסגרות החברתיות והדתיות הקיימות, כמו גם שינוי במסגרות הפוליטיות. שינוי זה זוהה על ידי ראשי החסידות, כחותר תחת אושיות הנאמנות למסורת, תפיסה המוכרת לנו היטב גם מתפיסות הכנסייה הקתולית בתקופה זו. שמרנות זו גרמה להימנעותם של מנהיגי החסידות מהתייחסות למושגים כמו משמעות הקניין והתמודדות עם רכושנות, או לשאלות הקשורות לניהול הקהילה והחברה. זו גם הסיבה שבגינה לא עסקה החסידות בהצגת חלופה יהודית לבעיות החברתיות.

קשה להכריע האם חוסר הרצון לעסוק בענייני העולם זה, שרווח בחלק מהחסידויות, כמו גם העתקת המצוות החברתיות לתחום עבודת ה' הפרטית, וחוסר ההתייחסות למצוות אלו (בלי קשר, כמובן, לעצם קיומן שהיה מקובל על כל ההוגים) כמסגרת המעניקה השראה או הנותנת מענה לאתגרי התקופה, היו בין הגורמים המשפיעים על ההתעלמות היחסית מהנושאים החברתיים בקרב ראשי החסידות. ייתכן ומול עובדות אלו עומדות המעורבות הרבה של ראשי החסידות בענייני רווחה וקרבתם להמוני העם, מעורבות וקרבה שאמורות היו ליצור עניין בשאלה החברתית, אולם עדיין ייתכן שמעורבות זו נותרה ברמת החסד, ולא גרמה לעיסוק בשאלת הסדר החברתי הרצוי, כך שגם ההתרחקות היחסית מענייני העולם הזה ומתפיסת "החזרה להיסטוריה" בקרב חלק מהחסידויות השפיעה על תפיסתן בתחום החברתי.

כך או כך, הסיבות הנ"ל הציבו את החסידות במקום של התנגדות עקרונית לכל שינוי בהקשר החברתי-כלכלי, למעט העתקת מודלים של התחדשות ומהפכנות לתוך העולם הרוחני החסידי[79]. לאור דברים אלו, דומה כי גם אותם חוקרים שראו בחסידות תנועת מחאה חברתית, לפחות בעת היווסדה, יודו שבשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, כמעט ולא היה מכנה משותף בין התנועות החברתיות המהפכניות לראשי החסידות[80].

ה.2.ה. גורמי ההשפעה על תפיסתם של ראשי החסידות בתחום החברתי

כפי שציינתי לעיל, עצם התפיסה השמרנית הבסיסית (מודל "ההסתגרות" בשיא עוצמתו) הניאה את החסידות מכל שיתוף פעולה או שיח עם התנועות החברתיות החדשות. תפיסה זו הייתה משמעותית אף יותר מזיקתם של המעמדות הנמוכים לחסידות, זיקה שניתן היה לצפות שתשפיע על עמדת מנהיגיה בתחום[81].

שאלה מעניינת היא שאלת היקף ההתייחסות לנושא הסוציאליסטי. כפי שציינו לעיל, בכתבי החסידות, גם אלו שנכתבו בתקופת השיא של הסוציאליזם בין המלחמות, ההתייחסות הישירה או העקיפה לסוציאליזם הנה מצומצמת מאוד. זאת בעיקר בהשוואה להתייחסות לתנועה הציונית, שרבים מראשי החסידות התייחסו אליה בהרחבה ובאיבה[82].

ייתכן שהדבר נובע, כפי שציינתי לעיל, מהחדירה המועטה יחסית של הסוציאליזם אל תוך מבצרי החסידות, בניגוד למה שנעשה בישיבות ליטא. סיבה אפשרית אחרת לכך נובעת מחשש גדול יותר מהציונות מאשר מהסוציאליזם. חשש זה נבע מכך שהציונות התיימרה לדבר בשם המסורת והדת היהודית, ובכך היוותה למעשה סוכן של חילון המציע חלופה לנאמנות לתורה ולמצוות, כדברי הרש"ב כנגד: "הלאומיות שאומרים שהיא היא היהדות תמורת תורה" (אצל שלמון, תש"ן: 270).

מנגד, התנועה הסוציאליסטית שזוהתה עם אתיאיזם, ובדרך כלל לא התיימרה לדבר בשם המסורת היהודית, לא הצריכה כל התייחסות נרחבת מהבחינה החינוכית וההגותית, בשל קטלוגה

---

79 על הזיקה הכללית בין תפיסה יהודית לשמרנות, ראה נבון, תשס"ט.

80 סופרי ההשכלה האשימו כבר במחצית המאה התשע עשרה את ראשי החסידות בשחיתות כלכלית ובניצול מעמדם (ראה ברטל, תשנ"ה), אולם בפועל, רוב החסידויות לא נודעו בפאר ובניצול כלכלי של המאמינים. על דרכה הייחודית של חסידות רוז'ין-סדיגורה בנושא עבודת ה' בדרך העושר, ראה אסף, תשנ"ז, בעיקר עמ' 303-337.

81 ראהי לציין כי גורמים לא ממסדיים שיצאו מהחסידות, כמו אנשי הפועל המזרחי ופועלי אגודת ישראל שהשתייכו לפרולטריון היהודי במזרח אירופה, כמו גם הרב אשלג, ראה דווקא מתוך תפיסתם החסידית חיוב רב בתנועות הסוציאליסטיות, ואדון בכך לקמן.

82 על היקף ההתייחסות לציונות בהגות החסידית, ראה: פיקאז', תש"ן: 215-220, 232-264 אסף-שגיב, תשע"ב: 109. על יחסו העוין של השפת אמת לציונות, ראה זכריה, תשס"ז. על הרש"ב ופעילותו נגד הציונות, ראה רצבי, תשנ"ו, שלמון, תש"ן: 264-272, שוורץ, 1996: 183-184.

כתופעה חמורה של חילון והשכלה, שאין שום נקודות מגע והשקה חיוביות עמה, למעט עימות מתמיד[83]. ייתכן גם כי הפתיחות הרבה יחסית של חלק מראשי הישיבות הליטאיות כלפי עולם המחשבה הלא יהודי, לעומת המקובל בחצרות החסידיות היותר מסתגרות, הביאה למיעוט התייחסותם של ראשי החסידות לנושא. מבחינה זו, עולמם של "הגויים" הוא בלתי רלוונטי לעולם החסידי, ומכאן גם נובע מיעוט ההתייחסות לתהליכים בעולם זה.

למותר לציין, כי בקרב ראשי החסידות לא איתרתי התייחסות משמעותית לטענות קפיטליסטיות, שהדוגלים בהם לא פעלו בדרך כלל באזורים החסידיים ואם היו כאלו הרי הם השתייכו לחוגים השמרניים שדגלו בסדר הישן ובהסתפקות בפעילות הפילנתרופית, תפיסה שהייתה מוסכמת ככלל על החסידות וממילא לא הצריכה התייחסות ייחודית.

[83] אצל רצבי, שם: 82, המצטט את דבריו של הרש"ב לאחר המהפכה הרוסית.

פרק ו: סוציאליזם תורני – משנתו של נשיא פועלי אגודת ישראל, הרב יהודה ליב אורליאן

שלוש תנועות פוליטיות ורעיוניות שפעלו בקרב החברה האורתודוכסית המזרח אירופאית, גילו אהדה רבה, גם אם מסויגת, לרעיונות הסוציאליסטיים. הראשונה שבהן הייתה תנועת "הפועל המזרחי" ותנועות הנוער שלה "השומר הדתי" ו"בני עקיבא". אנשיה של תנועה זו דגלו בשילוב של ציונות דתית וסוציאליזם, או בניסוח המוכר יותר – "תורה ועבודה". בקרב חברי תנועה זו נערכו בירורים נוקבים על אודות השילוב בין תורה לסוציאליזם, אולם כללל, התנהלה תנועה זו בעיקר כשלוחה של התנועה האם הארץ ישראלית, והדיונים בין חבריה נסובו סביב ניתוח המציאות הארץ ישראלית. בשל עובדה זו, אערוך את הדיון על הגותם של ראשי תנועה זו במסגרת החטיבה העוסקת במצב בארץ ישראל[84].

תנועה שנייה הייתה תנועת "דת ועבודה", שהייתה מורכבת מפורשי "הפועל המזרחי", ואנשיה דגלו באימוץ מלא של המרקסיזם בשם התורה, אולם תנועה זו לא האריכה ימים ופעילותה הייתה זניחה יחסית[85].

התנועה המשמעותית היחידה במחנה האורתודוכסי שהתמקדה בפעילות במזרח אירופה עצמה, ובד בבד תמכה יחסית ברעיונות הסוציאליסטיים, הייתה תנועת פועלי אגודת ישראל (להלן פא"י), אותה הנהיג הרב יהודה אורליאן[86].

יש להדגיש כי ככלל שלושת התנועות היו יחסית בעלות משקל ציבורי מועט, אולם לא ניתן להתעלם מהם כאשר אנו עוסקים בבדיקת המרחב היהודי במזרח אירופה.

ו.1. דמותו ופעילותו של הרב אורליאן

פא"י קמה בראשית שנות העשרים בידי צעירים חרדים בפולין, רובם ככולם מבתים חסידיים, אם כי לא מקרב האליטה החסידית. אנשי קבוצה זו ביקשו לפעול למען זכויותיהם של הפועלים היהודים האורתודוכסים, כאשר המוטיבציה לפעילות בתחום זה נבעה בעיקר משני גורמים:

א. הצטרפותם ההמונית של צעירים אורתודוכסים עובדים לשורות תנועות הפועלים, מתוך הזדהות עם מאבקם החברתי. הצטרפות זו גררה אחריה כמעט תמיד את אימוץ ההשקפה ואורח החיים האנטי-דתיים של תנועות אלו, תופעה שהדירה שינה מעיניהם של אישי ציבור ומחנכים.

ב. מצוקתם הכלכלית הקשה של הפועלים האורתודוכסים – מצוקה זו, שנוספה על מצוקותיהם הכלכליות הלא פשוטות של כלל הפועלים היהודים בפולין בשנים אלו, נבעה בעיקרה מרצונם של הפועלים הדתיים להמשיך ולהקפיד על שמירת השבת. ההקפדה על שמירת השבת הפכה לכמעט בלתי אפשרית, לאחר שממשלת פולין, במסגרת מדיניות אנטישמית מכוונת, אכפה בכל העוצמה את "חוקי המנוחה". חוקים אלו חייבו סגירת עסקים, גם של יהודים, ביום ראשון,

---

84 על פעילותה המצומצמת יחסית של הפועל המזרחי ושלוחותיה בפולין ועל מיקוד פעילותה בעלייה לארץ ישראל, ראה קניאל, תשע"א: 170, 132-136, 80-83. על פעילות השומר הדתי בפולין, ראה אברון, תשנ"ד, וראה במיוחד בעמ' 165-170 על הדיון שהתנהל בקרב חברי השומר הדתי ביחס לצורות ההתיישבות השיתופית בארץ ישראל.

85 על תנועת "דת ועבודה", ראה שאולי, תשמ"ב.

86 סקירה מקיפה על פעילותם של פועלי אגודת ישראל בפולין כתב בקון, 2005: 87-100. הדברים שלהלן מסתמכים בעיקר על מקור זה. על פעילותה של תנועת פא"י בארץ ישראל, ראה פונד, תשנ"ט: 79-82.

יום המנוחה הכללי, ואילצו למעשה את בעלי העסקים היהודים שומרי השבת להשבית את עסקיהם למשך יומיים, גזרה קשה ביותר במציאות הכלכלית של התקופה שבין המלחמות.

מרבית התעשיינים ובעלי העסקים היהודים פתרו בעיה זו באמצעות מכירה פיקטיבית (שזכתה לגיבוי הלכתי בשם "שטר מכירה") של עסקיהם בשבת ללא יהודים, וכך יכלו להפעילם. בשל תופעה זו, נמנעו דווקא תעשיינים דתיים להעסיק יהודים שומרי תורה ומצוות במפעליהם, זאת בשל אי יכולתם לעבוד בשבת. מציאות זו, שלא זכתה לפתרון מצד ההנהגה הרבנית והפוליטית של אגודת ישראל, המיטה מציאות של חוסר תעסוקה ורעב על רבבות פועלים דתיים[87].

למרות המציאות הקשה, ביכרה ההנהגה הרוחנית והפוליטית של היהדות החרדית בפולין לא להתמודד בצורה ישירה עם הנושא החברתי, ואת הוואקום מילאו התארגנויות עצמאיות של פועלים דתיים, בגיבוי מספר סופרים, אישי חינוך ועיתונאים, כאמור, בעיקר מתוך החוגים החסידיים. ראוי להדגיש כי רבנים או אדמו"רים ידועים לא נטלו חלק בהתארגנויות אלו.

ההתארגנויות שהחלו בשנת 1922 עם הקמת תנועת "פועלי אמוני ישראל", היו תחילה מקומיות, אך בהדרגה, הפכו ליותר ויותר ארציות, עד לשיאן בשנת 1928, עם כינוסה של ועידת היסוד של התנועה, ששינתה את שמה ל"פועלי אגודת ישראל". התנועה ששמה לה למטרה לקדם פתרון חברתי ברוח התורה ולסייע לפועלים הדתיים, עסקה בהוצאת עיתונים, בביצוע פעילויות הסברה ובהפעלת לחצים על ראשי אגודת ישראל לעמוד לימין העובדים. נציגי התנועה פעלו ברמה הפוליטית, ונבחרו למועצות הקהילות, ולעתים אף למועצות העיריות. בעת כהונתם, לחצו נציגים אלו למען הזמנת מצרכים לקהילה היהודית רק ממפעלים ובתי עסק הנוהגים בהגינות עם עובדיהם ולמען מיסוי דיפרנציאלי, וכלל, ייצגו את הפועלים ואת שכבות המצוקה[88]. במקביל, פעלה התנועה לארגון שיעורי תורה ופעילויות רווחה, תרבות וחינוך לפועלים הדתיים, פעילות שסביר שהייתה מושפעת מפעילותן המקבילה של מפלגות הפועלים החילוניות.

התנועה שבראשית שנות השלושים הקיפה כבר עשרות אלפי פועלים דתיים, ניהלה יחסים מורכבים עם ההנהגה המסורתית של הציבור החרדי בפולין. מחד, צייתו חבריה להוראותיהם של אנשי "מועצת גדולי התורה", והקפידו להימנע מרטוריקה סוציאליסטית, ובוודאי מכזו שהשתמעה ממנה ביקורת אנטי-דתית ואף הקפידו ליצור זיקה בין שמה של תנועתם לתנועת "אגודת ישראל". מאידך, כעסם של אנשי פא"י על ראשי הציבור החרדי, שאינם עומדים לימין העובדים, כמו גם התקרבותם ההדרגתית של אנשי פא"י לציונות ותמיכתם בעלייה המונית לארץ ישראל כמענה למצוקה הכלכלית בפולין, יצרו מתחים בין הנהגת התנועה הצעירה לראשי אגודת ישראל, אולם שיתוף הפעולה ביניהם הצליח לשרוד מתחים אלו (בקון, שם: 99).

אנשי פא"י התחבטו לא מעט ביחס לדרכם הרעיונית, מתוקף קרבתם לתנועות הפועלים הכלליות מזה, ולהנהגה השמרנית החרדית מזה (שם: 98). עם זאת, רוב חברי התנועה קיבלו את התפיסה האידיאולוגית שהוכתבה בידי הנהגתה, הנהגה שבראשה עמד הרב יהודה ליב אוריאן.

הרב יהודה ליב אוריאן (1900-1943), בן למשפחת סוחרים אמידה מחסידי גור, פעל כמחנך ועיתונאי בפולין שבין שתי מלחמות העולם, והנהיג בשנות השלושים את רשת בתי הספר לבנות

---

[87] על הפרשה ועל ניסיונותיהם הכושלים של חברי אגודת ישראל בגרמניה להשפיע על חבריהם בפולין לפעול לתיקון המצב, ראה ברויאר, תשנ"ד, בקון, שם: 94, שלם-ארליך, תשס"ו.

[88] יזמה המזכירה להפליא את פעילותם של צעירים דתיים כמעט שמונים שנה לאחר מכן, במסגרת ארגון "מעגלי צדק", למען תעודת כשרות "חברתית". ראה לונדין, תשס"ז: 65.

"בית יעקב". באופן חריג למדי בהנהגה החרדית המזרח אירופאית, עסק הרב אורליאן לא מעט בהגות אורתודוכסית מודרנית, בעיקר על בסיס כתביהם של נתן בירנבוים והרב יצחק ברויאר, זאת תוך שהוא מקפיד לדבוק באורח החיים החרדי, להשתייך לחסידות גור ולהיות מקורב לאדמו"ר עד יום מותו[89]. במקביל, הרבה הרב אורליאן, שכיהן כנשיא תנועת פועלי אגודת ישראל במשך מרבית התקופה שבין המלחמות, לפרסם מאמרים רבים בענייני חינוך וחברה. קודם להירצחו בשואה, הספיק הרב אורליאן להיות מראשי ההנהגה היהודית בגטו ורשה, ובמותו, הפך לאחת הדמויות הנערצות על המגזר החרדי עד היום[90].

בראשית שנות השלושים, פרסם הרב אורליאן שתי חוברות שבהן הוא פרש את משנתה האידיאולוגית של תנועת פא"י. חוברות אלו היו החוברת "לשבעים ולרעבים" שפורסמה ב-1930, ושנה לאחר מכן, החוברת "דאס פארלוי רענע גן עדן"[91].

החוברות שחיבר הרב אורליאן, הנן הראשונות מסוגן בציבור החרדי המתמודדות עם הבעיה החברתית בצורה שיטתית וישירה. להלן נעמוד על מספר נקודות העולות מתוך דבריו של הרב אורליאן, ונבקש לברר את תפיסתו, וממילא, את תפיסתם של אנשי פא"י שבראשם עמד, בנושא החברתי[92].

ו.2. תפיסתו החברתית של הרב אורליאן

ו.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

כמעט כל ההוגים המזרח אירופאים שדבריהם הובאו עד עתה, הציגו את מציאות העושר והעוני כמציאות טבעית שאיננה ניתנת לשינוי, כאשר על האדם לפעול לצמצום נזקיה של מציאות זו ולהעצמת מידת החסד. הרב אורליאן, לעומתם, מאמץ גישה אחרת לחלוטין. לדבריו, השאובים במידה רבה מתוך השיח הסוציאליסטי ואף המרקסיסטי, **העוני הוא מציאות שנוצרה, או לפחות הועצמה, בידי אדם**. כך מאמץ אורליאן, את ההסברים המרקסיסטיים הקלאסיים, המתארים את הצטברות ההון בימי המהפכה התעשייתית, את פעילות הבורגנות הדוחקת את הפרולטריון לפינה, ואת הגידול באבטלה כנובע מהמהפכה הטכנולוגית. לדבריו, נגרם העוני בידי אדם ולא בידי שמים:

> הודות לציוויליזציה, הלך הרכוש והתרכז בידי יחידים. המעמד הבינוני נדחק מעמדתו. לשם הפקת תוצרת, דרוש היה הון רב ובני המעמד הבינוני לא השיגה ידם, ולכך נאלצו ולהיהפך לפועלים פשוטים. רובם אבדו את מעמדם המקצועי וגם את התקווה לעמוד יום מן הימים ברשות עצמם... נראה לעין כל, כי המעביד מגדיל את רכושו מזיעת ומצוקת פועליו... (אורליאן, 1955: 11-12)

ו.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

אורליאן הסתייג במידה רבה מהשימוש בטענות בדבר קדושת הקניין הפרטי, במסגרת הוויכוח על השיטה הכלכלית הרצויה. לדבריו, ההסתמכות על מושג זה הנה סוג של אגואיזם מושחת:

---

[89] בין השאר, הסתייג הרב אורליאן בתקיפות מכל סוג של לימודי חול, והתנגד לאימוץ דרכו של הרש"ר הירש בזכות השילוב בין תלמוד תורה לדרך ארץ – ראה חמיאל, תשע"ב: 161-162.

[90] על דמותו של הרב אורליאן, ראה זיידמן, תשל"ב: 191-205.

[91] החוברת "לשבעים ולרעבים" תורגמה מיידיש לעברית. החוברת השנייה לא תורגמה עד היום. במסגרת עבודה זו, נתמקד בחוברת הראשונה.

[92] הציטוטים מתייחסים למהדורת התרגום של החוברת – אורליאן, תשט"ו.

> אין הם {בעלי הרכוש} מנסים אפילו לכסות על מערומי מגמותיהם המושחתות בעלי תאנה. הם שומרים רק על "קדושת" עקרון הרכוש הפרטי. רק כלל אחד מקובל עליהם: כל מה שמפריע להגדלת רכושי, יש לעקרו מן השורש. כל מה ששייך לי, רשאי אני לקחת מזולתי גם בדמו ובדמעותי. אם הרכוש שלי הוא, אף העמל שלי ואף הפועל שלי הוא (שם: 10).

אורליאן אינו מתייחס בדבריו לשאלה, מהם המקרים בהם כן תהיה לגיטימציה לקניין פרטי. אולם, עולה מדבריו יחס של הסתייגות, זלזול ואף איבה כלפי המשתמשים בטיעון זה. אורליאן מוכיח את טיעוניו על סמך מצוות התורה, כגון צדקה, איסור ריבית, חובת התשלום לעובדים ואיסור מִשכון מוצרי יסוד לצורך פירעון הלוואה. לדבריו, מצוות אלו מלמדות לא רק על החובה לבצע מעשי צדקה וחסד העולה מדברי התורה, אלא על יחס מסויג מצד התורה כלפי רעיון הקניין באשר הוא, וייתכן אף על השאיפה לבטלו ביום מן הימים.

על פי אורליאן, התורה מפקיעה לא פעם ולא פעמיים את זכות הקניין של האמידים לטובת החלשים, ומגדירה רכוש לווים הנלקח לטובת החזרי חובות לבעלי ההון, כ"מותרות" של העשירים, "מכיוון שכך הפקיעה התורה באופן זמני את הקניין מידו של המלווה והעבירה אותו לידי הלווה" (שם: 11). מציאות זו מעלה את התמיהה, לדברי אורליאן, כיצד רעיון הקניין עדיין עומד בתוקפו בחברה היהודית, או כדבריו: "כמה משונה הדבר שהיום, אלפי שנה אחרי מתן התורה הקדושה, עדיין שולט מושג אכזרי על זכות הרכוש הפרטי" (שם: 11).

ו.2.ג. זכויות העובדים

עיקר פעילותו הפוליטית של הרב אורליאן ושל תנועתו הפוליטית, פועלי אגודת ישראל, היתה בתחום זכויות העובדים. פעילות זו הסתמכה, לתפיסתו של אורליאן, על המורשת היהודית. במקומות רבים לאורך חיבורו, הוא מאשים את "המעבידים החרדים, שמנצלים, משפילים ומתאכזרים לציבור העובדים" (שם: 13). הוא קורא לחייב שמירה על תקנות זמן העבודה, ביטוח הפועלים ועוד, ומדגיש "כי כל מדיניות השואפת לתקן את תנאי החיים של הפועלים, איננה מדיניות מעמדית כי אם מדיניות יהודית" (שם: 15). בדבריו, מביע אורליאן גם האשמות חמורות כלפי הנהגת הקהילה היהודית. לדבריו, הקהילה אמנם דאגה לחלשים ולעניים, אך הזניחה לחלוטין את זכויות העובדים:

> הקהילה לא השתמשה בסמכות כדי להסדיר את הסכסוכים התמידים שבין העובדים למעבידים. היא לא תקנה תקנות להבטיח לעובדים תנאים אנושיים ולהצילם מהשעבוד. לא עמדה בפרץ מול העבירות שהכלל כולו עבר בהלכות פועלים, המפורשים בתורה שבכתב ושבעל פה ...לא נעשה דבר למנוע מהיחיד או מהכלל הנאמן למשמעת הדת, את עזיבת התורה בשטח הצדק (שם: 33).

דברים אלו של אורליאן מוסבים בעיקר כנגד הנהגת הקהילה היהודית בימיו, ומצביעים ללא כל ספק, על המקום המרכזי, שלדעתו, על הלכות הפועלים וזכויות העובדים לתפוס בתודעה התורנית.

חשוב להדגיש כי השאיפה לשמירת זכויות העובדים, על פי אורליאן, נובעת לא רק מצורך רוחני לקומם את חיי התורה במלואם, אלא גם לדאוג ל"מצוקה היום יומית של אחינו הסובלים" (שם: 25). לדבריו, המזכירים מאוד רטוריקה סוציאל-דמוקרטית מובהקת, אמנם יגיע היום ובו תשרור אוטופיה מעמדית על פי התורה (שעל טיבה ועל הדרך להגיע אליה, על פי אורליאן, נעמוד

להלן), אולם עד אז, יש לפעול לתיקון עבודת ההווה. לדבריו: "...מאמצים לשכר עבודה גבוה יותר, בטוח סוציאלי וכדומה{יאפשרו לנו להגיע למצב שבו}..אמנם אנו עומדים על האדמה ועינינו נשואות השמימה, אנו שקועים בדאגת הווה אבל ראשנו נרים לקראת העתיד" (שם: 25)[93]. לדעת אורליאן, פעילות זו לשיפור מעמד הפועלים תבנה אט-אט את החזון הגדול לטווח הארוך, וחשוב לא פחות – תותיר את הנוער בגבולות המחנה החרדי, ותמנע ממנו ללכת שולל אחר התנועות הסוציאליסטיות המעניקות מענה מידי למצוקותיו (שם: 30).

ו.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

הרב אורליאן מקדיש, למעשה, את חלק הארי של חיבורו "לשבעים ולרעבים", להתמודדות עם הסוציאליזם. במידה רבה, מגלה הרב אורליאן אהדה והערכה ביחס לסוציאליזם. הצבענו לעיל על עמדותיו בנושאים השונים, ההולמות את עמדותיהם של אנשי השמאל החברתי. כמו כן, במקומות רבים בחיבורו, מבכה הרב אורליאן את העובדה שההתעוררות לפתרון הבעיות החברתיות לא הגיעה מקרב שומרי התורה והמצוות, אלא דווקא מקרב קבוצות המתנגדות בקיצוניות לדת. עובדה זו גרמה, לדעתו, להעצמת תהליך החילון, לאחר שהנוער מצא את בשורת הצדק דווקא בקרב הסוציאליסטים האתיאיסטיים (שם: 30-31), ובשל כך, "נשמות עדינות ורעננות של יהודים חדורות אידיאליזם לוהט, כמשות ויבשות בעטיין של שיטות נפתלות" (שם: 38). יחד עם זאת, מקדיש אורליאן מקום נרחב בכתביו להתקפה חריפה על הסוציאליזם, וזאת בעיקר בשל הסיבות הבאות:

1. בעיית הכפייה והאלימות

בעיה חמורה הנובעת, לדברי הרב אורליאן, מתיאור הפער הכלכלי אך ורק בעיניים חומריות, היא בעיית האלימות הסוציאליסטית. לדבריו, הרטוריקה החומרנית של הסוציאליזם נותנת לגיטימציה לתאוות השפלות ביותר, ובשל כך, הפך הסוציאליזם לסוג של קנאה פשוטה של חסרי הממון באמידים. קנאה זו מביאה לכך שהסוציאליזם אינו מחפש למעשה פתרון של חברה הוגנת, אלא פתרון המבוסס על ניצול של כוח ושנאה.

כך, לדבריו של אורליאן: "ההשקפה המטריאליסטית מגבירה ע"י כך את הנטיות האנוכיות, מגרה את האינסטינקטים האפלים המפתים להבנות מחורבן הזולת, זורעת שנאה בין אדם לאדם, מפיחה את התאווה לשלטון ומחזירה את האנושות לתקופות הקודרות ביותר שבדברי הימים" (שם: 8-9). הסוציאליזם, לדבריו, מביא למעשי הרצח השפלים ביותר, "הנובעים לכאורה מתוך מגמות נעלות" (שם: 40), ומטיף לאלימות ולמלחמה (שם: 20-21), ואילו שואפי הצדק היחידים שבקרב הסוציאליסטים, הנם כאלה שעוד נותרה בהם לחלוחית של אמונה דתית, המסייעת להם לשאוף לצדק ולא רק לתאוות ממון אסורה (שם: 9).

---

[93] רעיון עבודת ההווה במקביל לפעילות למען חזון עתידי אוטופי, מלבד היותו חלק מתפיסות היסוד של הסוציאל-דמוקרטיה היה נפוץ בשנות השלושים גם בקרב הזרמים הציוניים השונים. זרמים אלו האמינו, כי במקביל לפעילות למען פתרון מלא לבעיית היהודים בארץ ישראל, יש להמשיך ולפעול למען יהודי הגולה. סביר שאורליאן היה מודע היטב לרעיונות העבודה לטווח הקצר ולטווח הארוך שרווחו במחשבה הסוציאליסטית ובמחשבה הציונית, והדבר השפיע במידת מה על תפיסתו. על רעיון עבודת ההווה בציונות, ראה צור, תש"ע: 165-169, 154-148.

2. בעיית המטריאליזם

בעייתו הבסיסית של הסוציאליזם, על פי הרב אורליאן, היא תפיסתו המטריאליסטית. תפיסה זו, המתארת את העולם כולו כמבוסס על אינטרסים כלכליים וחומריים, איננה יכולה לתת מענה אמתי למדווי העולם. לדברי אורליאן, הסוציאליסטים אינם מבינים שהסבל הנובע מהמצב הכלכלי, אינו רק נחלתן של השכבות הנמוכות, אלא גם של הקפיטליסטים שאינם מוצאים מנוח לנפשם בשל מצבם הרוחני.

מציאות זו של התמקדות בחומרנות בכל חלקי החברה מביאה למאיסת החיים ולמתח, כדבריו: "אם הרכושן הוא נעדר השקפת עולם אידיאלית, נמצא שאין בו מנוחת הנפש. על אדם כזה נמאסים החיים יותר משהם נמאסים על העובד הנרצע... סבל החומרנות משותף לשני המעמדות גם יחד, לפועלים ולרכושנים" (שם: 23). לדבריו, התייחסות אחרת לבעיות העולם, שאינה מתבססת רק על הסתכלות חומרית צרה, עשויה הייתה להביא לפתרון בדרכי שלום ואהבה, שיהיה אמתי יותר ומקיף יותר.

ראוי לציין שאורליאן איננו מתייחס ישירות לבעיות הכפירה הנובעות מהסוציאליזם, למעט דבריו על כך שאי ההתמודדות של היהדות עם האתגרים החברתיים מביאה להעצמת החילון. דומה שדבריו מכוונים כלפי קהל הפועלים, ברובם מן הסתם, בעלי משפחות, הנטועים עמוק בתוך מסורת ישראל. קהל זה הבין כמובן מאליו את השלילה והסיכון שבכפירה הסוציאליסטית, והרב אורליאן ביקש להדגיש בפניו נקודות אחרות, המהוות בסיס גם להצגת החלופה היהודית בנושא.

ו.2.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

למותר לציין כי תפיסתו של אורליאן רואה בעין ביקורתית ביותר את הקפיטליזם. אורליאן יוצא, כאמור, כנגד הרדיפה אחרי הרכוש והקניין, וטוען שהרכושנים הנם חומריים לחלוטין ו"חסרי השקפת עולם אידיאלית" (שם, 23). הוא מאשים במיוחד את הקפיטליסטים הדתיים בהתעצמות החילון, הואיל ו"חילול השם הנורא שגורמים הרכושנים הדתיים בחיים החברתיים הוא סיבה למרד הרוחני שפרץ בין הנוער של תקופתנו" (שם, 25). עם זאת, אין בדברי אורליאן התייחסות ישירה לנושאי צבירת ההון, הריבית וכדומה.

ו.2.ו. החלופה היהודית

ההתמודדות עם הסוציאליזם נעשית, על פי אורליאן, בעיקר בעזרת הצבתה של חלופה יהודית. לדבריו, חלופה זו חייבת לבוא לידי ביטוי בהקדם, בשל הצורך לשפר את מצבם של הפועלים החרדים, בשל הצורך להתמודד עם החילון הנגרם עקב האהדה של הנוער לתנועות הפועלים, אך בעיקר בשל העובדה שתורת ישראל הנה המסגרת היחידה המסוגלת לתת מענה לבעיה העולמית[94]. לדבריו:

> היתכן הדבר כי עמו של ישעיהו הנביא לא יגיד את אמרתו המקורית במלחמת הצדק הסוציאלי, אלא ילך בעינים עצומות אחרי ההשקפות החומרניות של מעמדות העשירים והעניים בין גויי הארץ...כלום לא הגיעה השעה שהיהדות החרדית המאורגנת תכריז קבל עם ועדה על מושג הצדק... (שם: 7)

[94] על הצגת אלטרנטיבה יהודית כתריס בפני החילון, ראה גם אורליאן, שם: 15, 13.

השאיפה להציע חלופה יהודית שתסייע בלא פחות מתיקון העולם, הובילה את אורליאן לדרוש מאנשי פא"י לא להצטמצם בפעילות לשיפור תנאיהם הכלכליים של הפועלים החרדים, אלא לראות את עצמם כמובילי המהפכה העולמית הנכונה. אנשי פא"י נדרשו, על פי אורליאן, "לתבוע ולעורר את הרגש ואת הכוחות הפוטנציאליים למען צדק, להפעיל ראשית כל את היהדות החרדית המאורגנת, את העם היהודי, ולבסוף את האנושות כולה כדי להשליט את הצדק בעולם!" (שם: 13) ולהבין כי מדובר לא "במלחמה על הלחם אלא במאבק למען תיקון העולם" (שם: 26).

במקביל, טען אורליאן, כי לאור חוקי הדיאלקטיקה, דווקא הקבוצות המצויות במצוקות הקשות ביותר מסוגלות להפיק מתוכן את הפתרון הראוי ביותר והמקורי ביותר. לדבריו, הקבוצה השרויה במצוקה הכלכלית הקשה ביותר בעולם המתועש, היא קבוצתם של הפועלים היהודים הדתיים, הסובלים כיהודים וכדתיים יותר מכל מגזר אחר בפרולטריון, ולכן דווקא הם מסוגלים לתת מענה למצוקות העולמיות (שם: 17).

לדברי אורליאן, המענה היהודי חייב להיות משולב ביראת שמים, הואיל ו"צדק ללא אמונה, סוציאליזם בלי מלכות שמים, לא יתנו פרי ונדונו מראש לכליה" (שם: 10). יתר על כן, לדברי אורליאן, המענה אינו יכול להיות שילוב של התורה וערכים חיצוניים, אלא חייב כולו לינוק מתוך התורה. בשל כך, מתנגד אורליאן לאנשי תנועת "דת ועבודה", שלטעמו, מנסים לחקות את המפלגות הסוציאליסטיות הדתיות באירופה, וטוענים כי ניתן לשלב את הסוציאליזם והדת, בניכוי הכפירה המרקסיסטית[95].

בביקורתו עליהם, הוא טוען כי: "לשיטתם, קיימת דתיות וקיימת סוציאליות, זאת אומרת שהתורה עצמה אין בה כדי להשיב תשובה שלימה על הבעיה הסוציאלית, אלא שאותה יש לחפש אצל הסוציאליזם החדש בתנאי אחד, שלא לקבל ממנו את תורת הכפירה" (שם: 43). תפיסה זו, של אנשי "דת ועבודה" שהנה כמובן גילוי מובהק של תפיסת ה"מידור", שלפיה אין אמירה ייחודית לתורה בשאלות הציבוריות העומדות על הפרק, נשללת לחלוטין בידי אורליאן. לדבריו, התשובה כולה נמצאת בתוך התורה: "מכיון שהשולחן ערוך שלנו מקיף את כל שטחי החיים ומאציל מרוח התורה על כל ענייניהם, הרי שגם את השאלה החברתית על כל פרטיה ודקדוקיה יש לדלות ממעייני התורה" (שם: 43).

כנגד טענה אחרת שרווחה בציבוריות היהודית בת זמנו, ולפיה ניתן יהיה לממש את המשטר החברתי התורני רק עם הקמתה של חברה יהודית עצמאית בארץ ישראל, טוען אורליאן שאין שום סיבה שלא לפעול בנושא גם בהיות העם בגולה. לדבריו, כפי שניתן היה לשמור שבת וכשרות בגולה למרות כל הקשיים, אין שום סיבה שלא לקיים ככתבן וכלשונן גם את המצוות בעלות האופי החברתי (שם: 15).

לאחר כל ההקדמות, אורליאן אינו מספק תכנית פעולה מפורטת לתיקון העולם בכלל, ולתיקון החברה היהודית בפרט, אלא מסתפק בקריאת כיוון. לדבריו, הפתרון יהיה בהעלאת הרמה הרוחנית של כלל האנושות, דבר שיביא להתייחסות הוגנת של העשירים כלפי העניים, וממילא, לתיקון החברה, ללא כל צורך במאבק ובאלימות:

> אם יתעלה הרכושן במובן הרוחני, ימצא גם פתרון לבעיה החברתית וגם לבעיית הפועלים. לו עמדו הרכושנים על דרגה רוחנית נעלה, כי עתה לא היו מעניקים צדקה אלא עושים צדקה, היו מתנהגים באצילות ובאהבה עם פועליהם והיו מעניקים להם זכויות השוות לזכויותיהם (שם: 24).

---

[95] על תנועת "דת ועבודה" ראה לעיל עמ' 138

בשורה התחתונה, קרא אורליאן לחברי פא"י לפעול בשלושה מישורים למען השגת הצדק החברתי הראוי על פי התורה:

א. אידיאליזם תורתי – "לעורר את מסירות הנפש היהודית למען התורה האלוקית והנצחית, להלהיב את השאיפה לחיים רוחניים נעלים" (שם: 39). כלומר, קריאה לפעול להפצת תורה במלוא עוצמתה, במגמה לרומם את הרמה הרוחנית ביהדות ובאנושות.

ב. צדק אלוקי – "אין אצלנו תורה למעמדות וסוגי יושר למעמדות. אחת היא תורתנו הקדושה, יחידה ואחידה לעשיר ולעני, שווה לכולם" (שם). כלומר, יישום בחיי המעשה של הצדק האלוקי בתחום החברתי. בנושא זה, מסתפק אורליאן בקריאה כללית, ואינו מפרט מהן בדיוק הדרכים ליישום הצדק האלוקי.

ג. פעילות להטבת תנאיהם של הפועלים החרדים – אורליאן קרא להקמת איגוד מקצועי שידאג לאינטרסים של הציבור החרדי. פעילות זו, לדעת אורליאן, תבנה אט-אט את החזון הגדול לטווח הארוך, וכפי שראינו לעיל, תותיר את הנוער בגבולות המחנה החרדי, ותמנע ממנו ללכת שולל אחר התנועות הסוציאליסטיות המעניקות מענה מידי למצוקותיו (שם: 30).

ד. המשך השתייכות למחנה החרדי – אורליאן וחבריו התחבטו בשאלה למי אנו קרובים יותר: "ליראי שמים אלא שרעיון הצדק לקוי אצלם {=המחנה החרדי} או לרגישים לצדק אבל לקויים מצד עול מלכות שמים{=המחנה הסוציאליסטי}." בסופו של דבר, הכריע אורליאן כי למרות הקִרבה לרעיונות הצדק החברתי הקיימים בקרב החילוניים, על הנאמנים לדבר ה' להישאר בקרב המחנה החרדי ולא לשתף פעולה עם המחנה הסוציאליסטי החילוני. החלטה זו נבעה מהערכתו של אורליאן, כי יהיה קל יותר לעורר דתיים לחיי הצדק, "מאשר לעורר בני אדם הדוגלים בשם הצדק {=המחנה הסוציאליסטי החילוני} לאמונה בבורא הכל" (שם: 14).

ו.2.ז. סיכום עמדתו של הרב אורליאן בנושא החברתי

אם נסכם את גישתו של הרב אורליאן לנושא, נראה כי ניתן להבחין בגישה, שמבחינות רבות הנה גישה שמאלית מובהקת מבחינה חברתית. לדברי הרב אורליאן, העוני והעושר אינם גזרת הגורל, אין שום קדושה בקניין הפרטי, וישנה חובה חברתית ראשונה במעלה לדאוג לזכויות העובדים. בדבריו אינו מתייחס אורליאן לשאלת השיטה הכלכלית הרצויה במפורש, אך סביר שתמך במעורבות ממשלתית כזו או אחרת בניהול המשק.

מאידך, יוצא הרב אורליאן בחריפות נגד המרקסיזם והסוציאליזם הקיצוני, בשל אופיים החילוני, תפיסתם המטריאליסטית והאלימות הנלווית לדרכם. כתחליף, מציג הרב אורליאן שאיפה לתיקון רוחני משמעותי הן של בעלי ההון והן של הפועלים, תיקון העשוי להביא לתיקון החברה.

ראוי לציין כי דברים אלו של אורליאן מזכירים מאוד את דבריהם של הוגי הסוציאליזם האוטופי, כדוגמת רוברט אואן וסן סימון, שגם הם, פעמים רבות מתוך מניעים דתיים, קראו לפתרון של שלום, שבו העשירים יוותרו מרצון על חלק מזכויותיהם. האם הכיר אורליאן את הגותם של האוטופיסטים? הוא אינו מציין את שמם בפירוש, וגם אינו מדגיש בדבריו את עקרון הקומונה שהיה כה משמעותי בכתביהם, אולם סביר שכמי שהכיר לעומק את המניפסט הקומוניסטי, הכיר אורליאן היטב את המחשבה הסוציאליסטית שקדמה למרקס. עם זאת, לצערי, הגותו של אורליאן מצומצמת מדי מכדי שאפשר יהיה לענות על שאלה זו.

ראוי להדגיש כי בדבריו של אורליאן קיימת **סתירה מסוימת**. מחד, הוא שואף לתיקון העולם בעיקר באמצעות שינוי רוחני ומתוך הסכמה, כראוי לסוציאליסט אוטופי, אולם מאידך, הוא דורש בתוקף מהקהילה היהודית לנקוט אמצעים ממסדיים ומעשיים להגנת הפועלים, אמצעים שמן הסתם, לא ייעשו בהכרח בהסכמתם של בעלי ההון, ובהקשר זה, מצטיירת דמותו יותר כתומך בגישה הסוציאל-דמוקרטית.

"השפה" הסוציאל-דמוקרטית באה לידי ביטוי גם בדבריו של אורליאן, הן בדגש שהוא נותן לנושא זכויות העובדים, והן בדבריו על היישום ההדרגתי והלא מהפכני של התיקון החברתי. קשה להכריע, אם כן, האם אורליאן יכול להיחשב כסוציאליסט אוטופי או שמא כסוציאל-דמוקרט הדורש עשייה. מה שוודאי הוא שהרב אורליאן הנו היחיד בכל מכלול ההגות האורתודוכסית במזרח אירופה, שגילה רגישות רבה לנושא החברתי וניהל דו-שיח ישיר כזה או אחר עם הסוציאליזם, תוך דחיית היבטיו הרדיקליים. ייחוד נוסף של הרב אורליאן בא לידי ביטוי בעובדה שהוא היחיד שהתיימר להציג חלופה יהודית משמעותית לתפיסות הקפיטליסטיות והסוציאליסטיות, חלופה שגם אם לא פותחה לכדי אמירה מעשית מפורטת, הנה סוג של קריאת כיוון ראשונית, שכדמותה לא מצאנו עד כה בהגות המזרח אירופאית.

ו.2.ח. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב אורליאן בהקשר החברתי

בעוד ההוגים המזרח אירופאים האחרים אותם סקרתי, עמדו בראש קהילות או מוסדות חינוך, ומתוקף כך, חשו מאוימים עקב החילון והמהפכנות הסוציאליסטית, הרי שהרב אורליאן הנו בבירור נציגם של הפועלים. מודעותו ופעלתנותו למען הפועלים החרדים הן אלו שקירבו אותו במידה רבה לשיח הסוציאליסטי, ואפשרו לו אף לקבל חלק ממסריו, גם אם לא את כולם.

עם זאת, ראה הרב אורליאן את עצמו כחלק מהציבור החרדי, הדוגל **בתפיסת ההסתגרות** וחוסר הרצון לשיתוף פעולה עם תנועות ורעיונות שאינם מקרב שומרי התורה. זו הסיבה להסתייגותו התקיפה מפני התנועות הסוציאליסטיות, לחוסר הרצון לשיתוף פעולה עמם, ואף לחוסר האמון שהוא חש כלפי תומכיהם. חוסר אמון זה בא לידי ביטוי בטיעוניו כי הסוציאליזם הנו תולדה של קנאה וחומרנות, כמו גם בדבריו על כך שנקל יהיה לעורר את הציבור הדתי לנושא הצדק, מאשר לקרב את תומכי הצדק לאמונה הדתית[96]. סביר, שחוות דעתו השלילית של הרב אורליאן על הסוציאליזם, למרות קרבתו הרעיונית אליו, נבעה גם מהיכרותו עם הנעשה בברית המועצות בשנות השלושים.

מבחינה הצהרתית, נאמן הרב אורליאן לתפיסת **ההשתלטות וההרחבה**, ולפיה, ניתן לתת פתרון מקיף לבעיות המודרנה, פתרון המתבסס על המקורות התורניים. על בסיס תפיסה זו, הוא קורא להתחדשות התפיסה החברתית היהודית, התחדשות שאף תביא להתחדשות עולמית ולתיקון העולם. עם זאת, קשה לראות בדבריו הצעה לפעילות מעשית מתוך מקורות תורניים מובהקים, ודבריו נראים יותר כאימוץ של רעיונות סוציאל-דמוקרטיים או אוטופיסטיים בלבוש תורני מסוים. הצגה זו של הדברים, המתיימרת להציג את עצמה כתפיסת "השתלטות והרחבה",

---

[96] הטיעונים בדבר היות הסוציאליזם תולדה של קנאה פשוטה, הובאו כבר בדבריהם של חלק מרבני הקהילות – ראה עמ' 123, אם כי אלו, בניגוד לרב אורליאן, הסתייגו באופן מוחלט מהסוציאליזם.

אך למעשה, מפעילה טכניקה של "הסתגלות" כלפי ערכים מודרניים שמקורם מחוץ למורשת התורנית, הנה אופיינית להוגים נוספים בהם אדון לקמן[97].

הגותו של הרב אורליאן, כמו גם זו של כל אנשי פא"י בפולין, נקטעה באיבה עם פרוץ השואה. אנשי פא"י שעלו לארץ, שבהם נדון להלן, המשיכו עוד שנים ארוכות לנסות לשמור על ייחודם, אך עשו זאת תוך כינון ברית עם הציונות, ובסופו של דבר, נטמעו בחלקם בתוך הציונות הדתית, ובחלקם, שבו אל תוככי המחנה החרדי.

האם הייתה מתפתחת בפולין תנועה סוציאליסטית חרדית שאיננה ציונית, שהייתה מגיעה להגות מורכבת ולהשפעה משמעותית? לשאלה זו, כמו גם לשאלות רבות אחרות על התפתחויות אפשריות בחברה החרדית האירופאית אלמלא השואה, לא ניתן, למרבה הצער, לתת מענה.

[97] ראה את טענתו של שגיא, תש"ס: 145-156, הטוען כי טכניקה זו מקובלת מאוד בקרב רוב ההוגים הציונים דתיים והאורתודוכסים מודרניים.

פרק ז: סיכום המרחב המזרח אירופאי

בין ההוגים המזרח אירופאים אותם סקרתי בפרק זה, ישנם הבדלים רבים. חלקם חיו בתקופה בה הסוציאליזם היה תנועה מהפכנית מורדת, ואילו חלקם כבר ראו או אף חוו את פעילותו של השלטון הסובייטי. ההוגים הנסקרים נדרשו לתת מענה לצורכיהם של תלמידי הישיבות הצעירים, של בני הקהילה, של החסידים, או של ציבור הפועלים, צרכים שהיו, כמובן, שונים כמובן זה מזה וחייבו מענה ודגשים שונים (אם כי כמעט אף לא אחד ממרכיביו של קהל זה לא נהנה מרווחה כלכלית משמעותית). אולם, מכנה משותף אחד התקיים אצל כולם. כולם הבינו כי השיח החברתי, ובדגש על המענה הסוציאליסטי, הנו אחד האתגרים המרכזיים העומדים בפני הציבור היהודי. התייחסותם הישירה, או בדרך כלל העקיפה, לאתגר זה חייבה מענה לעצם השאלות שעורר השיח החברתי, שאלות שפעמים רבות היו קיומיות בקרב צאן מרעיתם, וחשוב מכך, היוו אתגר שאיים להאיץ את תהליך החילון שפקד את הקהילה היהודית בשנים אלו.

מציאות משותפת זו מאפשרת לנו להבחין במספר דגשים המשותפים כמעט לכל ההוגים האורתודוכסיים שפעלו במזרח אירופה, מאז ראשית הסוציאליזם ועד השואה.

1. **שלילת עקרונות היסוד הסוציאליסטיים** – רוב ההוגים שללו, בצורה כזו או אחרת, את עקרונות היסוד של תפיסות השמאל החברתי. כך, טענו רוב ההוגים, כי אין שום סיכוי לשינוי טוטלי של טבע האדם, שיאפשר את ביטולו של פער המעמדות. כמו כן, הדגישו רוב ההוגים את חשיבות השמירה על זכות הקניין, והסתייגו מרעיון התכנון והיד הנעלמה. התחליף הריאלי אותו מציעה היהדות, על פי הגותם של הנסקרים בחטיבה זאת, הוא העמקה והתמדה במצוות הצדקה והחסד, לצד הימנעות ממרדף אחר מותרות, והם אלה שיאפשרו קיום סביר של העולם, גם ללא מהפכה כוללת.

עם זאת, יש לציין כי בקרב חלק ניכר מההוגים, ישנה דרישה להגביר את הנאמנות לערכי הצדקה והחסד או שאיפה ליצירת קריטריונים הלכתיים קשיחים יותר למצוות שבין אדם לחברו, במגמה לתת מענה ישיר או עקיף לדרישות החברתיות. החריגים היחידים לתפיסה זו הם הרב אורליאן ואנשי פא"י, שייצגו את מעמד הפועלים וקיבלו באופן מסוים חלק מהטיעונים הסוציאליסטיים, אם כי גם הם נטו לכיוון אוטופיסטי, ופחות להדגשת ממד הכפייה.

2. **תפיסה שמרנית כוללת ביחס למציאות הפוליטית** – רוב ההוגים דוגלים, בסופו של דבר, בגישה שמרנית בתחום הכלכלי-חברתי, הן מתוך תמיכה בשמרנות הכלכלית-חברתית כשלעצמה, הן מתוך זיהוי המהפכנות עם החילון, והן מתוך חשש לגורל היהודים במידה ויזוהו עם התנועות המהפכניות.

3. **הסבת המוטיבציה הרדיקלית לתוך תחומי העולם התורני** – רוב ההוגים הדגישו כי העולם הרוחני "הוא העולם האמתי" והחשוב – תפיסה שרווחה בעיקר במסגרות בהן התמודדה הנהגה כריזמטית עם צעירים ובני נוער, כמו בישיבות המוסר או בחלק מהחסידיות – וכי תיקון העולם ייעשה דווקא מתוך עולם התורה. במקרה של פא"י, נותרה הקריאה לשינוי רדיקלי, פוליטי ולא רק רוחני. אולם, גם שינוי זה אמור היה להתחולל מתוך עולמה של תורה, כשהוא מתבסס על התחדשות רוחנית ולא על בסיס התפיסות הסוציאליסטיות החילוניות.

4. **חוסר התייחסות לאתגר הקפיטליסטי** – בכתביהם של רוב ההוגים, אין כמעט התמודדות עם תפיסת העולם הקפיטליסטית הדוגלת בעקרון השוק החופשי ובהצדקת זכות הקניין כמעט בכל מחיר. סביר להניח שחוסר התייחסות זו נובע מהיעדרו של אתגר קפיטליסטי

משמעותי שעמד בפני יהודי מזרח אירופה בתקופה זו, הן בשל מצבם הכלכלי והן בשל המציאות הפוליטית, זאת בניגוד לאתגר הסוציאליסטי שעמד במרכז הבמה הציבורית.

5. **התייחסות מצומצמת יחסית לאתגר הסוציאליסטי** – למרות כל האמור לעיל, עדיין זכה הנושא להתייחסות מצומצמת ברוב הספרות החרדית בתקופה זו. הסיבה לכך היא, ככל הנראה, היות הסוציאליזם בפרט, והשיח החברתי בכלל, אחד מביטוייה של תנועת ההשכלה. רוב הציבור החרדי העדיף, אל מול תנועת ההשכלה, לדגול ב"אמונה התמימה" ובהסתגרות, ולתת מענה מרומז ועקיף לנושא החברתי[98]. כמו כן, במקרים רבים, הופנתה "האנרגיה" של מנהיגי הציבור להתמודדות עם התנועה הציונית, שהייתה לכאורה קרובה יותר למסורת היהודית, ולא להתמודדות עם הסוציאליסטים, שהתנהגותם הבסיסית הייתה חילונית ואנטי-דתית (בקון, תשס"ה: 87).

7. **יצירת דה-לגיטימציה לסוציאליסטים** – כל ההוגים התנגדו לתנועה הסוציאליסטית באופן מובהק (כולל אנשי פא"י), וייחסו לסוציאליזם מאפיינים של כפייה ואכזריות, מטריאליזם מוחלט וחילון. אמירות אלו כנגד הסוציאליזם התעצמו כמובן לאחר המהפכה הבולשביקית. השאלה שנותרה פתוחה, היא בסגנון "הביצה והתרנגולת": האם התנגדות מסיבית זו לסוציאליזם וההסתגרות היחסית ממגע אתו נבעו מהמיליטנטיות האנטי-דתית של תנועה זו, או שמא הנימוקים שהועלו כנגדו היו נימוקים אימננטיים, המצדיקים התנגדות לרעיון החברתי בלי קשר לזיקתו לתורה ולמצוות.

בהקשר לשאלה האם המורשת היהודית הולמת יותר רעיונות קפיטליסטיים המעלים על נס את הרכושנות, מכירים בערך העבודה ומציעים את הפילנתרופיה כמענה הבלעדי לעוני, שמא מעדיפה המורשת היהודית דווקא רעיונות סוציאליסטיים, דומה שקשה להכריע על פי כתביהם של ההוגים המזרח אירופאים. מחד, קיים קונצנזוס כמעט מלא בדבר אי היכולת לשנות את טבע האדם בהקשר פערי המעמדות, הלגיטימציה של העושר, דבר חשיבותה של זכות הקניין, כמו גם חוסר התלהבות מזכויות עובדים העשויים לצמצם את עקרונות השוק החופשי. מאידך, המקום הרב הניתן להלכזציה של הלכות צדקה המעתיקות אותם מפילנתרופיה לנורמה מחייבת כמו גם הכבוד היחסי הניתן לעניים ובוודאי ההגות הסמי סוציאליסטית של הרב אורליאן עשויות להצביע על נטייה מסוימת לשמאל החברתי, שיתכן שנבלמה כאמור לא מסיבות ענייניות אלא עקב המתח הדתי עם הסוציאליסטיים.

מהי איפוא העמדה האורתודוקסית הנורמטיבית בהקשר לסוציאליזם אם ננתק אותו מהקשרו האנטי דתי? שאלה זו עשויה להיבחן כאשר אבדוק את התייחסות האורתודוכסיה החרדית לסוציאליזם מתון יותר ביחסו לדת, כפי שאירע במרכז אירופה או בארצות הברית וכפי שנעשה בפרקים הבאים.

[98] ראה תיאור דומה גם אצל בקון, 2005: 87. על תפיסת האמונה התמימה, ראה בראהן: תשס"ה (2).

חטיבה 3

המרחב המרכז אירופאי – 1860-1939

פרק א: מבוא

הקהילה האורתודוכסית בגרמניה השתייכה, רובה ככולה, לזרם הניאו-אורתודוכסי מיסודו של רש"ר הירש. זרם זה דגל בנאמנות להלכה, לעתים תוך היפרדות טוטלית מהציבור היהודי הליברלי הלא אורתודוכסי, וזאת בד בבד עם השתלבות בתרבות ובקדמה הכללית, תחת הסיסמה: "תורה עם דרך ארץ".[1] הזיקה המשמעותית שהייתה קיימת בין קהילה זו בגרמניה לבין החברה והתרבות הגרמנית הסובבת, מחייבת היכרות קצרה עם הנעשה בתחום הכלכלי-חברתי בגרמניה בכלל בתקופה הרלוונטית לענייננו. להלן אציג את ההתפתחויות המרכזיות בגרמניה בהקשר זה, אדון בהיבט החברתי-כלכלי, שבא לידי ביטוי בקרב יהודי גרמניה בכלל, ובקרב הניאו-אורתודוכסים בפרט, ולאחר מכן אתמקד בהגותם של הרש"ר הירש ושל נכדו, הרב ד"ר יצחק ברויאר. הוגים אלו פיתחו הגות ייחודית ומשמעותית בתחום החברתי, הגות שהייתה שונה במידה רבה מהעמדות שרווחו בנושא בקרב האורתודוכסים של מזרח היבשת אליהם התייחסתי לעיל.

א.1. ההתפתחויות הכלכליות-חברתיות בגרמניה

החל מאמצע המאה התשע עשרה, עברה הנסיכויות הגרמניות השונות תהליך תיעוש חסר תקדים בהיקפו. תהליך זה שהתקיים במקביל להתעצמותה של פרוסיה, ובסופו של דבר, במקביל לאיחודה של גרמניה כולה בימי ביסמרק (1870), הביא להעצמת כוחה של הבורגנות, שאנשיה נהנו מפירות הקפיטליזם והצמיחה הכלכלית.

חוגי הבורגנות דגלו בתפיסה הליברלית, שטענה בזכות אי התערבותה של המדינה בתחומי הכלכלה, ובמקביל, פיתחו את האתוס הפילנתרופי, שטען בזכות מתן סיוע לעניים באופן וולונטרי ולא ממוסד. חוגים אלו שהיו פרוטסטנטיים ברובם, העלו על נס את הצורך בעבודה קשה וביעילות כלכלית, באמצעות מה שלימים יכנה וובר בשם "האתיקה הפרוטסטנטית", והיו בעלי הברית של המשטר האוטוריטרי בגרמניה במאבקיו נגד הקתולים, ומאוחר יותר נגד הסוציאליסטים.

במקביל, הביא תהליך התיעוש להתרוששות הפרולטריון וליצירת פערים משמעותיים בחברה, ואלו, לצד התסיסה האינטלקטואלית שאפיינה את גרמניה, הפכו את המדינה לאחד המרכזים החשובים בעולם לפעילות סוציאליסטית.

מציאות זו היוותה את הרקע לפעילותם בגרמניה של מרקס ואנגלס, מחברי המניפסט הקומוניסטי, של פרנדיננד לאסל, מייסד תנועת הפועלים הגרמנית, של אדוארד ברנשטיין, מייסד הסוציאל-דמוקרטיה, ושל הוגים רבים נוספים. גרמניה הייתה גם המדינה הראשונה בה הוקמו מפלגות פועלים משמעותיות. מפלגות אלו היו נתונות במאבק פוליטי חריף עם השלטון, עם זאת למרות עוצמתו של מאבק זה, הוא לא גלש בדרך כלל לאלימות ולטרור.

ראוי לציין כי בגרמניה של ביסמרק, נעשה מאמץ משמעותי גם מצד החוגים השמרניים שבשלטון לכונן חקיקת רווחה. במסגרת חקיקה זו, נקבעו מנגנונים שהבטיחו תשלומי שכר הוגנים לעובדים, זכויות פנסיה וסוג כזה או אחר של ביטוח בריאות, ובמקביל, נעשו ניסיונות ליצור רשת

[1] על הזרם הניאו-אורתודוכסי ומאפייניו, ראה לעיל עמ' 82 ראה גם צור, תשס"א: 27-61. על ההבדלים בין דרכו של הרש"ר הירש לבין עמדותיו של מנהיגה השני של הניאו-אורתודוכסיה, הרב עזריאל הילדסיימר, ביחס לשאלת השילוב ביו התורה והחיים המודרניים, ראה אליאב, תשמ"ו.

ביטחון חברתית לשכבות החלשות. פעילות חברתית זו נעשתה בידי השלטונות, בראש ובראשונה כדי למתן את המתח החברתי ולמנוע את התעצמות הסוציאליסטיים. עם זאת, תאמה פעילות זו גם את התפיסה השמרנית והלאומית, ובעיקר את רעיונותיו של הגל, נביא הלאומיות הגרמנית, שטען כי המנגנון המדינתי הבירוקרטי הוא זה שצריך לפעול לתיקון העוולות של "החברה האזרחית" המונעת משיקולים אגואיסטיים כלכליים, זאת כחלק מחובת ההשתתפות באחריות לגורלו של הכלל (אבינרי, 1998: 145-150). מציאות זו של עימותים תכופים סביב הנושא החברתי, גם אם הם לא הסתיימו במהפכה נוסח רוסיה, נתנה מקום משמעותי לעיסוק בתחום החברתי, עיסוק שהשפיע גם על החברה היהודית.[2]

א.2. יחסו של הציבור היהודי בגרמניה לנושא החברתי

יהדות גרמניה של שלהי המאה התשע עשרה השתייכה ברובה לבורגנות הליברלית האמידה, וככזו, לא נמנתה ברובה על האוהדים הנלהבים של הרעיון הסוציאליסטי. רוב היהודים השתלבו היטב בתרבות ה-Bildung הגרמנית, שדגלה בעבודה קשה, בהקפדה על סמלי המעמד, במכובדות ובשמרנות, וסלדה מהמהפכנות הסוציאליסטית.[3] בדומה לשכניהם הלא יהודים, נטו יהודי גרמניה, בשלהי המאה התשע עשרה, שרבים מהם היו מצויים בתהליכי התבוללות מתקדמים, לראות במרכז הווייתם את היחיד, האזרח המהוגן היצרני ושומר החוק, עם חירותו ומשפחתו, ופחות את הקולקטיב, כפי שמקובל היה ביהדות מזרח אירופה, וממילא התחברו פחות לרעיונות הסוציאליסטיים הקולקטיביסטיים (מירון: 2009, 55).[4]

היבט ייחודי של פעילותם של יהודי גרמניה בהקשר הכלכלי היה רצונם הכמעט כפייתי לשמור על דימוים החיובי בעיני החברה הסובבת. רצון זה הביא למאמץ מתמשך מצדם לצמצום ממדי העוני בקרב הקהילה היהודית, עוני שרווח בעיקר בקרב המהגרים מהמזרח ("האוסט יודן"). יהודי גרמניה הוותיקים התייחסו למהגרים ממזרח אירופה בצורה מתנשאת, ולא אחת, מלאת בוז, גם על רקע הווייתם החברתית וגם על רקע עולמם הדתי המסורתי ה"מיושן", אולם דבר זה לא מנע מהקהילה היהודית לעשות מאמץ משמעותי כדי לצמצם את ממדי העוני בקרב מהגרים אלו. לקראת מפנה המאות התשע עשרה והעשרים, בא מאמץ זה לכדי ביטוי משמעותי, באמצעות ארגון מוסדות חסד קהילתיים ומקצועיים כתחליף למתן צדקה בצורה האישית. מהלך זה, שנועד לעבור מסעד "מחוץ לבית" (כלומר, פושטי יד בפרהסיה) לסעד "בתוך הבית" (כלומר, באמצעות ארגוני צדקה ממוסדים ומאורגנים), כלל פיתוח תשתית אנושית של עובדים סוציאליים מקצועיים מטעם הקהילה ומאמצי שיקום והכוונה מקצועית כלפי האוכלוסיות החלשות.

---

[2] על התפתחות התיעוש ועליית הסוציאליזם בגרמניה מסוף המאה התשע עשרה, ראה בורוט, תשנ"ט: 87-88, 118-120, Miler, 1986, טנפלדה, תשס"ב. על מדיניותו הסוציאלית של מנהיג גרמניה, ביסמרק, בניסיון להתמודד עם עליית הסוציאליזם, ראה: Pflanze, 1990: 145-184.

[3] על הצלחתה הכלכלית של יהדות גרמניה, ראה ברקאי, 2009: 28-47. על מאפייני הבורגנות היהודית ותפיסתה החברתית, ראה קפלן, תשע"ב: 41-45, ראהבני, תשע"א: 53-54. על מקומם של היהודים בפולמוס האנטי-סוציאליסטי בגרמניה בסוף המאה התשע עשרה, ראה פולצר, תשס"ה: 171-172, 262-265.

[4] גאוותם של היהודים בתפיסת ה-Bildung הגרמנית הביאה להזדהות מלאה שלהם עם האומה הגרמנית, שליטיה וצבאה. עם זאת, למעט ימי ההתלהבות של ראשית מלחמת העולם הראשונה, לא נסחפו היהודים לעבר הלאומנות הגרמנית (מה עוד, שזו הייתה כרוכה בדרך כלל באנטישמיות) ולעבר רעיונות ביטול הפרט לעומת צורכי הכלל. ראה אילון, 2010: 254-255.

מאמץ זה נבע הן מתוך סולידריות בסיסית של יהודי גרמניה כלפי אחיהם, כלפי שמקורה במורשת הקהילה היהודית, ובעיקר, כאמור, מתוך רצון לשמור על דימוי מכובד בעיני החברה הגרמנית, דימוי שאינו עולה בקנה אחד עם נוכחות בולטת של פושטי יד יהודים[5].

ראוי לציין, שבניגוד לתפיסה שרווחה בחוגי הבורגנות הגרמנית, שלפיה יש להותיר את העניים במקומם ובמעמדם, ורק לוודא שלא יזיקו לסדר הציבורי, בקרב הקהילה היהודית לכל גווניה בלטה השאיפה לשלב את העניים היהודים מהר ככל האפשר בחברה הנורמטיבית, זאת כאמור, בעיקר כדי לשמור על דימויה המכובד של החברה היהודית בעיני החברה הסובבת[6]. תפיסה זו, הרואה חשיבות בצמצום העוני מתוך רצון לשמור על הסדר החברתי הקיים, באה לידי ביטוי בתפיסתן של נשות הקהילה היהודית שהיו פעילות בתחום הסעד. נשים אלו, על פי דבריה של מריון קפלן שחקרה את היקף פעילותם של ארגוני הסעד היהודים, "היו נחושות להקל על העוני מבלי לערער על הסטטוס קוו הפוליטי או החברתי", ובשל כך, נשארו אדישות לשאלה המעמדית (קפלן, תשע"ב: 354).

יש לזכור, כי לצד תפיסתה השמרנית של רוב יהדות גרמניה בנושא הכלכלי בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה, היו יהודים לא מעטים שהשתלבו בתנועה הסוציאליסטית, אולם יהודים אלו היו בדרך כלל בני הדור השני או השלישי להתבוללות. במסגרת פעילותם, לא הביאו יהודים אלו לידי ביטוי את מוצאם היהודי, וממילא לא יצאו בתקיפות נגד המסורת הדתית כחבריהם במזרח אירופה. מציאות זו תשתנה לאחר מלחמת העולם הראשונה, ועל כך להלן[7].

בהקשר הכלכלי-חברתי, לא היה קיים שוני גדול בין התנהלותה של הקהילה הניאו-אורתודוכסית לבין התנהלותם של שאר יהודי גרמניה בשלהי המאה התשע עשרה. הקהילה הזעירה שהיוותה לכל היותר עשרים אחוז מכלל יהודי גרמניה (ברויאר: תשנ"ו, 57), הונהגה בידי בני השכבות האמידות, והייתה גם היא ברובה בעלת אופי בורגני-ליברלי. חברי הקהילה אמנם בלטו בנתינת צדקה ובמעשי חסד יותר מכל שאר חלקי הקהילה היהודית בגרמניה, אך במקביל, גם דגלו בגישה רכושנית מעמדית תקיפה כלפי עובדיהם, סלדו מפושטי יד מזדמנים, ובעיתון "האיזרעליט", עיתונה של הקהילה, הותקפה התנועה הסוציאליסטית בקביעות, בטענה שהיא מנוגדת לטבע האנושי (ברויאר, תשנ"א: 199-208, צור, תשס"א: 53-54).

כאמור, בגרמניה עצמה, הן בחברה היהודית והן מחוצה לה, היה העימות בין הסוציאליסטים לבין הממסד הדתי מצומצם ומתון יחסית, וממילא, לא השפיע הדבר באופן משמעותי על התפיסות החברתיות של הניאו-אורתודוכסים. אמנם, העיתונות היהודית האורתודוכסית דיווחה על המשבר החריף בישיבות במזרח אירופה, וארגון ה"בונד" כונה על ידה בשם 'האויב הגדול ביותר שקם אי פעם לעם היהודי' (ברויאר, תשנ"ו: 56), אולם בגרמניה עצמה, היו הניאו-אורתודוכסים טרודים הרבה יותר מהעימותים עם בני הקהילה הרפורמית או מפיתויי ההתבוללות, ופחות מהצורך בהצבת חלופה לסוציאליזם.

---

[5] על יחסם של יהודי גרמניה ל"אוסט יודן", ראה ריכרץ, תשס"ה: 22-27.

[6] על היחס לעניים בבורגנות היהודית בגרמניה, ראה לובנשטיין, תשס"ה: 122-125.

[7] חריג בולט בהקשר זה הוא משה הס, אבי הסוציאליזם בגרמניה, שכבר בכתביו הראשונים, התייחס אל המורשת היהודית כמקור השראה לסוציאליזם, זאת במקביל להסתייגותו מהיהדות במתכונתה הנוכחית (אבינרי, תשמ"ו: 43-47). מאוחר יותר, שב הס ביתר שאת אל שורשיו היהודיים, ובחיבורו האחרון והחשוב ביותר "רומי וירושלים" (1860), קרא הס לכינון מדינה יהודית סוציאליסטית בארץ ישראל, והפך בכך למבשר הציונות הסוציאליסטית. אולם, למרות חשיבותו של הס, לא הייתה לו כמעט השפעה על הקהילה בגרמניה, והגותו אומצה בעיקר על ידי תנועת העבודה הציונית המזרח אירופאית. על הס, הגותו והשפעתו, ראה אבינרי: שם.

חשוב מכך, בדומה לאחיהם הלא אורתודוכסים, לא נטו הניאו-אורתודוכסים בגרמניה להתלהב יתר על המידה מקריאות לשינוי דרמטי באופי חייהם הנוח יחסית, ואף לשמירת התורה והמצוות על ידם, התייחסו רובם באמצעות "חיבוב מתמיד ומפוכח", כהגדרתו של מרדכי ברויאר, ולא הרבה מעבר לכך (ברויאר, שם). תפיסה זו, התואמת את שיטת **"המידור"** על פי המינוחים של ברגר וליבמן, טענה בזכות הוצאתם של תחומי החיים הפוליטיים מתחום ההשפעה הדתית ובזכות תיחומה של הדת רק למרחב הפרטי או לבית הכנסת[8]. הנחה זו, הטוענת כי לדת אין אמירה מחייבת בתחומים בהם נדרש שינוי משמעותי באורח החיים הציבורי, עמדה גם בבסיס ההתנגדות הכמעט מוחלטת לציונות, שרווחה בקרב רוב חברי הקהילה הניאו-אורתודוכסית (מירון, 2009: 59-58).

שילוב הגורמים של מצב כלכלי טוב, היעדרו של עימות בתחום הדתי עם התנועות החברתיות, הגמוניה כמעט מלאה של מצדדי הליברליות הכלכלית ותפיסת המידור של הדת בשאלת דמותה הציבורית של החברה – כל אלו עמדו ברקע הגותו החברתית של הרש"ר הירש, מנהיגה של הניאו-אורתודוכסיה בשלהי המאה התשע עשרה, בה אדון לקמן.

[8] צור, במחקריו על הניאו-אורתודוכסיה בגרמניה, מבחין בין שלוש קבוצות: הראשונה, שהושפעה מאוד מהגותו של הרב עזריאל הילדסיימר, דגלה בשמירה על החברה הדתית הישנה, אגב הסתגלות חיצונית בלבד לתנאי חיים חדשים, השנייה הייתה קבוצה שהציגה עמדת ביניים בין נאמנות למסורת לבין השתלבותה בסביבה המודרנית מבחינה רוחנית וחברתית, והשלישית יצרה אידיאולוגיה חדשה של התייחסות חיובית לאמנציפציה (צור, תשס"א: 31). לענייננו, ועל פי מחקריו הסוציולוגיים של מרדכי ברויאר, כל הקבוצות דגלו, בסופו של דבר, ברמה כזו או אחרת של מידור בהקשר לשאלת היחס בין הדת לבין הנושא החברתי.

פרק ב: הרב שמשון רפאל הירש – בין שמרנות רחומה לליברליזם רווחתי

ב.1. דמותו ופעילותו של הרש"ר הירש

הרב שמשון רפאל הירש (הרש"ר) (1808-1888) נחשב, כאמור, כמייסדה ומנהיגה של היהדות הניאו-אורתודוכסית. הרב הירש היה בן למשפחת רבנים, שלצד השכלה תורנית, התוודע באופן אוטודידקטי גם ללימודים אקדמאים. בעת כהונתו כרב, בעיקר בעיר פרנקפורט, פיתח הרש"ר את התפיסה המעלה על נס את המשך הנאמנות למסורת תוך השתלבות בחיי המודרנה, תחת הסיסמה "תלמוד תורה עם דרך ארץ".

בהתאם לתפיסה זו, דחה הרש"ר את תפיסת ההסתגרות, וביקש לבנות חברה תורנית המתמודדת עם המודרנה באמצעות הרחבת היריעה הדתית גם לעבר ההיבטים השונים של העולם המודרני. במקביל, פעל הרש"ר ליצירת קהילות נפרדות של ניאו-אורתודוכסים, שבהן יכלו הוא ותלמידיו לקדם מוסדות חינוך, תורה ורווחה בהתאם לתפיסתם. הרש"ר נודע כסופר פורה במיוחד, וספריו בהם הסביר את עיקרי אמונת ישראל בכלים הסברתיים מודרניים, הפכו לנכס צאן ברזל של האורתודוכסיה היהודית במשך עשרות שנים. ראוי לציין כי לצד תפיסתו, כי ניתן לשלב בין תורה למודרנה, הסתייג הרש"ר מהרעיון הציוני שהחל לנבוט בימיו, וטען כי עד עת הגאולה, על היהודים לחיות בארצותיהם תוך יישום תורת התעודה – קרי, הפצת המוסר היהודי בקרב העמים[9].

שנות פעילותו של הרש"ר חפפו את ימי המהפכה התעשייתית ואת ראשית הדיון הציבורי על הסוציאליזם, ובמסגרת ספריו המרובים, התייחס הרש"ר במישרין או בעקיפין לסוגיות שעלו בתקופה זו. במסגרת עבודה זו, בחרתי להתייחס בעיקר לספרו המאוחר יותר – פירושו על התורה שנכתב בין השנים 1867-1878, בשעה שהוויכוח החברתי בגרמניה היה כבר בשיאו – ופחות לכתביו המוקדמים יותר: חורב ואגרות צפון, שנכתבו במהלך שנות השלושים של המאה התשע עשרה, בשעה שהנושא החברתי עדיין לא זכה לתשומת הלב הציבורית[10].

ב.2. תפיסתו החברתית של הרש"ר הירש

ב.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

בהתייחסותו לשאלת קיומם של העוני והעושר, נראה כי הרש"ר מדגיש שתי נקודות מרכזיות:

א. **חוסר השוויון כמצב נורמלי, שניתן ורצוי לצמצמו בעזרת הוראות התורה בנושא** – הרש"ר רואה בפערי המעמדות מצב טבעי שלא ניתן להעלימו מן העולם, ומאמין כי חוסר השוויון לא נגרם ממניפולציות מלאכותיות, אלא הוא טבעו של העולם. כך הוא טוען בפתיחה לפירושו על סוגיית הצדקה:

---

[9] על הרש"ר נכתבה ספרות ענפה. ראה, בין השאר, עמנואל, תשמ"ט, Morgenstren, 2002: 105-112, 168-187. על יחסו של הרש"ר לציונות וליישוב א"י, ראה סיידלר, תשס"ג, לוי, תשס"ו, חמיאל, 2011: 390-408, חן, תש"ע: 15-30. על ההבדלים בין משנתו של הרש"ר בשאלת השילוב בין תורה למודרנה, לבין משנתו של עמיתו להנהגת האורתודוכסיה המודרנית בגרמניה, הרב עזריאל הילדסהיימר, ראה אליאב, תשמ"ו. על הפרשנויות השונות למשנתו של הרש"ר במהלך הדורות, ראה חמיאל: תשע"ב.

[10] לסקירות על תפיסתו של הרש"ר הירש בנושא הצדק החברתי, ראה גם הלינגר, תש"ע (2): 541-551, חן, תש"ע: 58-83. חלק מהמובאות לקמן מתבססות על הפניות מסקירות אלו. המובאות מפירושו לתורה הן על פי מהדורת תשס"ב.

ההתפתחות הטבעית של הדברים הארציים מביאה לכדי כך, שההבדלים הגדולים של הרכוש... יתגלו זה בצד זה. חוסר השוויון של הכישרונות כבר גורר באופן טבעי חוסר שוויון של רכוש... מצבים של מצוקה מצויים באופן טבעי בכל מקום בארץ (פירוש רש"ר לתורה, דברים טו, א).

לדברי הרש"ר, אם כן, מצב אי השוויון הנו מצב טבעי, הנובע מחוסר השוויון המולד בין בני האדם מבחינת כישרונותיהם – גישה קפיטליסטית לעילא ולעילא. עם זאת, מדגיש הרש"ר, כי במשטר התורני הרצוי, יצומצמו פערים אלו, והכול יוכלו להתקיים ברווחה. זאת בתנאי ששני הצדדים יענו על דרישות התורה: האמידים באמצעות קיום המצוות החברתיות השונות, ולא פחות מכך – נדרשים העניים לחיי חיסכון ועמל במגמה לא להזדקק למתנת בשר ודם, כדבריו:

הארץ של תורת ה' ושל ההנהגה האלוקית המיוחדת... שם התורה עצמה תאזן את ההבדלים הטבעיים האלה, שם... מצוקת היחיד תהיה רק לשעה, ובחסות עזרת ה' היא תהפוך להוויה של אושר הראויה לכבוד האדם... במשטר של תורת ישראל מובטחת עזרה ותמיכה לכל עני הראוי לסעד ...אולם יחד עם זה, הרי... ראוי לאדם להצטמצם לשמירת הצרכים ההכרחיים ...ולקבל כל עבודה ...ובלבד שלא יזדקק למתנת בשר ודם (שם).

הרש"ר מדגיש אפוא, כי קיום מצוות התורה עשוי לצמצם מאוד, ואף "לאזן", את ההבדלים הטבעיים (אם כי לא להעלימם), במידה ושני הצדדים – האמידים והעניים – ימלאו איש איש את חובתו. יחד עם זאת, התמיכה תינתן רק לעני הראוי לסעד, וגם עליו מוטלת החובה לעשות את המקסימום כדי לדאוג לפרנסתו בכוחות עצמו. תפיסה זו בוודאי אינה סוציאל-דמוקרטית מובהקת, השואפת לשוויון גם אם הדרגתי, אלא נראית יותר כליברלית רווחתית, או אף שמרנית, הטוענת בעד סיוע המאפשר קיום בכבוד, תוך צמצום הפערים ומאמץ מצד העניים לשיפור מצבם.

ב. **היתרון הקיים במציאות העוני ומחויבות העשירים לאור תפיסה זו** – במספר מקומות בפירושו, מדגיש הרש"ר את תפקידם הרוחני של פערי המעמדות הקיימים בחברה. פערים אלו, לדבריו, מאפשרים לאמידים לנצל את עושרם לצורך מתן חסד, ובכך מאפשרים להם למלא את ייעודם בעולם. כך מדגיש הרש"ר, כי על העשירים ליזום מעצמם את מעשי החסד, הואיל והדבר מועיל בעיקר להם, הרבה יותר מאשר לעניים:

לא הדל והאביון יבקש את האיש האמיד, אלא בעל ההון ישים עינו בין שכניו ויבקש להשפיע מהונו על מי שזקוק לו, יותר משהעני זקוק לעשיר... זקוק העשיר לעני... העני ימצא בו בעשיר רק משענת בשעת דוחקו בחייו הגשמיים, ואילו העשיר ימצא בו בעני את תכלית ייעודו במובן הרוחני המוסרי והעלאי – להרים מס כניעה לה' מכל פרוטה ופרוטה שהפקיד בידו (שם, שמות כב, ד).

במקביל להצגת מצוות הצדקה כ"מס כניעה לה'" (ודווקא לה'! ולא לחברה או למעמדות הנמוכים), שולל הרש"ר מניעים פילנתרופיים שפסולים בעיניו, מניעים שככל הנראה, רווחו באותה תקופה בשיח הציבורי בנושא בקרב הקהילה היהודית והחברה הגרמנית. מניעים אלו, המביאים לסיוע לעניים, מתוך תחושת הזדהות עם צערם או מתוך רצון לשמור על הסדר החברתי, זרים, לדעת הרש"ר, למסורת ישראל. תורה זו רואה את האפשרות לסייע לעניים, כחובה אלמנטרית שאינה תלויה ברווחים נפשיים או פוליטיים של העשירים. כך טוען הרש"ר כי "במדינת ה' הדאגה לעני ולגר לא נמסרה לרגשות ההשתתפות בצער, אין היא תלויה בפחד בעלי הרכוש מהסכנה הנשקפת להם מיאוש העניים, אלא היא זכות שה' נתן לעניים והיא חובה שה' הטיל על בעלי הרכוש" (שם, ויקרא יט, י).

דברים אלו, המתכתבים באופן מובהק עם הקריאות שרווחו בחברה הגרמנית לצמצום הפערים כדי למנוע תסיסה חברתית, כפי שתיארנו לעיל, באים לידי ביטוי גם בדבריו החריפים של הרש"ר כנגד תפיסת עולמה של סדום המקראית אל מול תורת החסד של אברהם. לדבריו, המכוונים מן הסתם כנגד תפיסות ליברליות קיצוניות ששלטו במחשבת המאה התשע עשרה, אין שום מקום ללעג ולעוינות כלפי העניים, וחשוב מכך – המניע לחסד חייב להיות גם במקרה זה, מניע של מילוי חובה, ולא של רצון להיפטר מתחושות האשם מהבעיה האסתטית של נוכחות העניים, או מאיום חברתי[11]. תפיסה זו עשויה, על פי הרש"ר, להפוך את יחסי העניים והעשירים למכובדים והוגנים יותר:

> לא במשפט תפדה ארץ אלא בצדקה ...במשטר של מידת סדום בו אין זכות לאדם אלא לפי עבודתו ולא לפי צרכיו. שם בזים לעני ולאביון, שם... פשיטת יד אסורה ומסכנים חסרי מזון וצידה צפויים לעונש, למאסר ולגירוש... את הצדקה היהודית יצווה אברהם לבניו, לא את אותה פרוטה לעני המפרנסת את גאוות הנותן ומשפילה עד דכא את המקבל, אף לא את אותו סעד ציבורי המגן על העשירים מפני חמת זעם העניים והמתייאשים, אלא דווקא את אותה מצוות צדקה ...הזוקפת את קומת העני בפני העשיר ובה יודע העשיר, שאין הוא אלא אפוטרופוס על הממון המגיע לעניים בדין (שם, בראשית יח, יט).

מדבריו של הרש"ר בפסקה זו, ניתן לעמוד גם על עמדתו העקרונית בהקשר ל"סעד הציבורי", קרי, בהקשר לגלגוליה הראשונים של מדינת הרווחה. דבריו של הרש"ר ברורים: הסיוע לעניים חייב להיות וולונטרי – לא על בסיס משפט, אלא על בסיס צדקה. מתוך רצון להשתמש כראוי בממון המגיע לעניים בדין, אך לא מתוך רצון להשקיט את החברה. הסיוע צריך להינתן בכבוד ומתוך רצון למלא את רצון ה', אך הוא מוטל על העשיר ולא על החברה.

דבריו של הרש"ר בנושא זה נוטים, אם כן, במידה רבה לכיוון הקפיטליסטי, השולל מתן צדקה כפוי והרואה בפערי המעמדות מציאות טבעית ונורמלית. עם זאת, מרחיב הרש"ר ומדגיש את החובה של כל יחיד ויחיד להעניק צדקה, ועושה כל שביכולתו כדי לרומם את מעמדם של העניים, ולהציגם כמי שזכאים לצדקה בדין ולא בחסד. על המשמעויות המעשיות של תפיסה זו אעמוד בהמשך.

ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

פעמים רבות בפירושו, מדגיש הרש"ר את החשיבות הכרוכה בשמירה כמעט בכל מחיר על קניינו של האדם. שמירה זו מתבקשת, הואיל ולדברי הרש"ר, "מושג הקניין הוא יסוד מעמדו של האדם בעולם, ובשמירתו מתבטאת אישיותו של האדם כאדם" (שם, שמות כא, ו).

את הנימוק לראיית שמירת הקניין כערך שבו מתבטאת אישיותו של האדם, מסביר הרש"ר במסגרת פירושו על סוגיית השמיטה והיובל. בפירושו לסוגיה זו, דן הרש"ר באריכות בהיבטים המשפטיים של הקניין ביהדות, ומדגיש כי בעלות שנקנתה ביושר הנה בלתי ניתנת לערעור. עובדה זו נובעת מכך שבעל הקניין מילא, באמצעות פעולתו ליצירת הקניין או לרכישתו, את רצון ה', שביקש שבני האדם ירכשו בעלות על הטבע באמצעות פיתוחו והשימוש בו:

> ה' קונה השמים והארץ שם את האדם בארץ על מנת שיכבשנה, הווה אומר, על מנת שיזכה בה תוך הפעלת כוחו. מעתה זה המשפט המקורי של הקניין, האדם ניגש אל הטבע החופשי שעדיין לא זכה בו אדם, והרי הוא מביא משם חפץ לתחום כוחו ומביע את רצונו לזכות בו

[11] נראה כי הרש"ר רומז גם לאיסור שהוטל בקהילות רבות על נוכחותם של פושטי יד – ראה הורביץ: 1995.

...באותה שעה הרי החפץ נעשה שלו ...שאר בני האדם חייבים לכבד את בעלותו על החפץ ואין הם יכולים לזכות בו בלי רצונו (שם, ויקרא כה, ד).

תפיסה זו של הרש"ר, המאפשרת זכות קניין מוחלטת, מזכירה במידה רבה את תפיסותיהם של הוגים ליברליים כמו אדם סמית וג'ון לוק, שטען כי "כל דבר איפוא שהאדם מפקיעו מן המצב שהתקין לו הטבע, הריהו מערב בו את עבודתו ומוסיף עליו משהו משלו, ובאורח זה הופכו לקניינו" (לוק, 1973: 22). הרש"ר כלוק וסמית, מצדיק בדברים אלו למעשה את האתוס הקפיטליסטי, שלפיו אין לפגוע כמעט בשום צורה בקניינו של האדם, ולו למען המטרות הנעלות ביותר, להלן נדון בשאלה האם אכן הושפע רש"ר מכתביהם של אבות הקפיטליזם בנושא זה.

מנגד, מעניינת העובדה כי בספרו "חורב" מרבה הרש"ר להדגיש את מצוות הסוכה כמצווה המלמדת על חשיבות שנותנת התורה להתנערותו של האדם מזיקתו לקניין. לדבריו:

הסוכה מלמדת אותך, כי אם עשיר אתה – לא העושר, לא הנכסים ולא כל תחבולות האדם מאבטחים את חייך, אלא ה' הוא השומר את כל החוסים בו, אף אם הם יושבים בסוכות...מה הדבר המסיר את לבנו מאחורי ה', המביא אותנו לידי גאווה או לידי יאוש...דבר זה הוא הדמיון הכוזב שבו אנו נאחזים ברכוש ועושים אותו לאליל חיינו... מן השיגיון הזה אמורה התורה לשחררנו, קיום מצוות הסוכה יסיר מידינו את אזיקי פולחן הרכוש והאלהת מעשי ידי אדם, ותחתיהם ימליך את ה' יתברך כיסוד חיינו היחיד (הירש, תשס"ז: 124-125).

אולם, ראוי לציין כי הרעיונות המופיעים בטקסט אנטי רכושני זה, אינם מופיעים בפירושו המאוחר יותר של הרש"ר הירש למצוות סוכה במסגרת פירושו לתורה (בויקרא כג ודברים טז). ייתכן שדווקא עליית השיח האנטי קנייני, שהלך וצבר תאוצה בשנים שחלפו מאז פרסום "חורב" ועד לכתיבת הפירוש על התורה, הביאה את הרש"ר לשים דגש מצומצם יותר על הצורך בניכור מהקניין גם בפירושו למצוות הסוכה.

ב.2.ג. זכויות העובדים

הרש"ר הירש אמנם לא כתב חיבורים הלכתיים המתמקדים בענייני זכויות העובדים, ומעבר לתיאור פרטי ההלכה בנושא, על בסיס דברי הגמרא והפוסקים, הוא אינו מרחיב בנושא[12]. אולם, לא ניתן להתעלם מהעובדה, כי לאורך כל פירושו לתורה, הוא מרבה להדגיש את משמעותן החברתית של המצוות ואת היכולת ליצור חברה מתוקנת ובריאה אם מקיימים אותן כראוי[13]. במקביל, חוזר הרש"ר ומציין פעמים רבות את העובדה שהתורה רואה במצוות שבין אדם לחברו ובמצוות שבין אדם למקום את אותה החשיבות, וממילא, יש לקיימן באותה העוצמה ובאותה ההתלהבות, כדבריו:

בחיי ישראל הנישאים בידי ה' אין ניגוד בין דתי לחברתי, אף אין הם חלקים שונים הסדורים זה בצד זה של כלל אחד נעלה יותר, אלא הם קשורים זה לזה באחדות אורגאנית, כשורש וגזע כפרח ופרי...אהבת ה' כוללת גם את האהבה לבריותיו (פירוש הרש"ר לתורה, ויקרא יט, י).

---

[12] עם זאת, ראוי לציין כי בניגוד לחפץ חיים, שחייב את בעל הבית למכור את נכסיו כדי להיענות לדרישת שכר השכיר, טען הרש"ר כי "אין אדם עובר על לאו זה, אלא אם כן נתבע לשלם ויש בידו לשלם" (פירוש הרש"ר הירש לתורה, ויקרא יט, יג).

[13] ראה בעיקר בפירושו לשמות כא, ויקרא יט, ויקרא כה, דברים טו, ועוד.

לאור תיאור מאפייניו הסוציולוגיים של קהל קוראיו של רש"ר, אותם תיארנו לעיל, סביר להניח כי עיקרון זה, הטוען כי המצוות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו שזורות זה בזה וחובה לקיימן כגילויים ודרישות של אותה התורה, הודגש בדברי הרש"ר, לא כדי לשכנע את מדגישי הצדדים החברתיים שבתורה, להתייחס בכבוד גם למצוות שבין אדם למקום, אלא מתוך מגמה הפוכה. רש"ר ביקש להדגיש בפני קהילתו הבורגנית, כי את ההקפדה אותה הם מביאים לידי ביטוי ביחסם למצוות שבין אדם למקום, עליהם להדגיש ולממש גם במצוות שבין אדם לחברו.

ב.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בדברי הרש"ר אין התייחסות מפורשת לסוציאליזם, אולם כפי שכבר ציינתי, סביר שהוא הכיר, לפחות בצורה עקיפה, את הספרות הסוציאליסטית, והתייחס פעמים רבות, גם אם במרומז, לטיעונים ולתפיסות הסוציאליסטיות.

שמואל חן, במחקרו על הרש"ר הירש, טוען כי הרש"ר נמנע מלתמוך ישירות בסוציאליזם, בשל אי רצונו להרגיז את קהילתו בעלת הצביון הבורגני והקפיטליסטי. לדברי חן, בשל כך, הגותו של הרש"ר בנושא הנה מתונה, בהשוואה לנכדו, הרב יצחק ברויאר, שלא נרתע מלהציג עמדה פרו-סוציאליסטית מובהקת, זאת בשל הסתמכותו על מעמדו כעורך דין עצמאי שאיננו זקוק לתמיכת הציבור (חן, תש"ע: 15-16).

אני מסתייג מתפיסה זו, בשל העובדה שהרש"ר לא נמנע מלתקוף בחריפות תפיסות יסוד קפיטליסטיות, כפי שנראה לקמן, כמו הלגיטימיות שבריבית, או ההתנגדות לפושטי יד, תפיסות שהיו קרובות מאוד לליבותיהם (ולכיסיהם) של אנשי קהילתו. רצונו שלא לתמוך במפורש בסוציאליזם, נבע אפוא, לדעתי, לא מפחד דעת הקהל, אלא מהבעייתיות שהוא ראה בסוציאליזם, בעייתיות שבאה לידי ביטוי בנקודות הבאות[14].

1. בעיית הכפייה והאלימות

התייחסות ישירה ועוינת לסוציאליזם באה לידי ביטוי בדבריו של הרש"ר ביחס לכפייה הכרוכה ביישומן של התפיסות הסוציאליסטיות. כבר ראינו לעיל את התנגדותו של הרש"ר למתן צדקה מתוך רצון להרגיע את המצב החברתי, אולם בדבריו על תפיסתו של אברהם לעומת תפיסת סדום, הדברים נאמרים במפורש:

> לא מבחוץ יבוא תיקון העולם, לא בכפיית שלטונות וחקיקת מחוקקים, אף לא על ידי **מהפכה אדומה המשלחת את החיה האדומה להחריד את נאות העשירים וארמונותיהם** {ההדגשה שלי}. רק המהפכה הפנימית של הרוח והנפש, רק היא תעמיד דור אנשים המתחנכים לחובה, רק היא תגדל אותם אנשי חובה אשר ימסרו את צוואת האב {אברהם} שנאמרה על פי ה' כתורת חיים עד אחרון הצאצאים והנכדים: ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט (פירוש הרש"ר הירש לתורה, בראשית יח, יט).

דומה שהדברים מפורשים מאין כמותם: הרש"ר מתנגד בכל תוקף לכפייה פוליטית, הנוטלת ממון מהעשירים ומעבירה אותו לעניים. התנגדותו מופנית ביתר שאת כלפי מהפכה סוציאליסטית אלימה, שבמסגרתה תחריב "החיה האדומה" את משכנות העשירים. לדברי הרש"ר, רק עבודה

---

[14] להערכתי, גם השינוי המסוים בדעתו של נכדו, הרב ברויאר, ביחס לנושא זה, לא נבע ממעמדו הכלכלי העצמאי, אלא משינויים שחלו בחברה היהודית בגרמניה, כפי שאפרט לקמן, ולאור התעצמות הגישה הסוציאל-דמוקרטית בגרמניה.

פנימית, חינוכית ורצונית, שתעבור מאב לבן ותדגיש את חובתם של העשירים, מתוך רצונם, ולא מתוך כפייה, להעניק לזולת, רק היא תצליח לגדל דור של תלמידי אברהם אבינו אנשי חסד ומשפט. בדברים אלו ממשיך הרש"ר בגישתו השמרנית, המזכירה את גישתם של ברק ושל הוגים שמרניים אחרים, הטוענים כי רק האדם עצמו יכול לשנות את דרכיו, וכל הנדוס חברתי מלאכותי המתבסס על חשיבה רציונלית, יכול לגרום רק לנזק (זיסר, 2000: פרק 2).

הקריאה להפעלת עזרה הדדית בלי שום צורה של כפייה, חוזרת בפירושו של הרש"ר לפסוק "וחי אחיך עימך" (ויקרא כה, כו). לדבריו, אין צורך במהפכה או אף במסים, אלא רגש הערבות ההדדית שבין חלקי הציבור, הוא שיביא למציאות חברתית שתצמצם את פערי המעמדות. לדבריו, הפסוק "וחי אחיך עימך" מדגיש יותר מכול את הצורך בהפיכת הציבור לעם אחד ("אחיך"), עם ערבות ואכפתיות, המבוססות כולן על יראת ה'.

> עליך לרכוש את האמצעים המכשירים אותך לסייע לאחיך, שהרי אחיך קשור עימך מבחינה חברתית, משום כך עליך לסייע לו להשיג את ייעוד חייו. אתה רוכש למענך ולמענו.עִם זה{בחיריק}הופך אתכם לעַם{בפתח}**ולא כפייה קומוניסטית ולא מיסים המוטלים בידי נוגש בשר ודם ולא אימת רפאים מפני הפיכה אדומה** {ההדגשה שלי} אלא הכרת החובה המוכתבת על ידי יראת ה' היא הקושרת את בני העם, הרי זה קשר חופשי ואף על פי כן, או מוטב דווקא משום כך, זהו קשר חזק ונצחי של הדדיות עוזרת (שם, ויקרא כה, כו).

לדברי הרש"ר, אם כן, רעיון "וחי אחיך עימך", המבהיר את חשיבות האחווה ואת ראיית השותפות עם הזולת כחלק מעם אחד, הוא זה שיביא לידי מציאות של אחווה חברתית, ולא שום אמצעי כפייה שלטוניים או ממשלתיים.

2. בעיית המטריאליזם והכפירה

כפי שציינתי, בקהילה היהודית בגרמניה, בניגוד למזרח אירופה, לא נוצר עימות ממשי בין קבוצות סוציאליסטיות לציבור המסורתי. אי לכך, עיקר מאמציו של הרש"ר, כפי שאפרט לקמן, נועדו לדרבן את הקהילה הבורגנית לראות ערך בעשייה החברתית. יחד עם זאת, סביר שהיו לרש"ר חששות לא פשוטים מהיבטיו האנטי-דתיים של הסוציאליזם. ייתכן שהוא חשש מהתייחסותם של מרקס ותלמידיו לדת כאל אופיום להמונים, ייתכן שהוא היה מודע למאבק שהתחולל במזרח אירופה בין הציבור הדתי לסוציאליסטים, וייתכן שבלי קשר לסוציאליזם, ביקש הרש"ר לתת מענה לאמירות משכיליות כלליות, המבטלות את הצדדים הדתיים שביהדות וקוראות להתמקדותה בענייני המוסר.

בשל כל הסיבות הנ"ל, מדגיש הרש"ר את הבעייתיות שבהצגת הצד החברתי שבתורה ללא החיוב הכללי לתורה ולמצוות, וטוען כי חברה שאיננה מאמינה בבורא, לא תוכל גם להיות מוסרית. הרש"ר מתייחס לנושא, כאשר הוא מבאר את דברי ה' לאברהם ערב החרבת סדום, זאת על רקע דברי התורה, כי אברהם יצווה את בניו "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). הרש"ר מבאר מדוע נכתבו מילות הפסוק בסדר זה:

> מקודם ושמרו דרך ה' ואחר כך לעשות צדקה ומשפט – ההליכה עם ה' בדרך הטהרה המוסרית הינה תנאי ושורש ליחסי צדק ויושר עם הבריות. רק דור שהורתו לידתו וגידולו בחיק החוקים {התורניים}והחוקים משמשים נר לרגליו, רק דור כזה מוכשר לעשות צדקה ומשפט. המצוות שבין אדם למקום הרי הן תנאי מוקדם ושורש למצוות שבין אדם לחברו, דור המושחת מבחינה מוסרית אף איבד את עתידו הסוציאלי (שם, בראשית יח, יט).

דברים אלו של הרש"ר, המתנים תיקון חברתי בחיי אמונה, מזכירים בהחלט התבטאויות דומות אותן ראינו בקרב רבני מזרח אירופה בעת התמודדותם עם התנועות הסוציאליסטיות. עם זאת, כאמור, עקב הממדים המצומצמים יחסית של העימות בין הסוציאליזם לדת בגרמניה, אין ודאות כי היה בכוונתו של הרש"ר בקטע הזה לבטא התייחסות ישירה ומנוגדת לסוציאליזם. ייתכן שבדברים אלו באה לידי ביטוי תפיסתו הכללית של הרש"ר, המדגישה את הצורך באמונה המלאה אל מול תפיסות ליברליות הקוראות לחיות חיים מוסריים ללא תלות בסמכות אלוקית, זאת ללא קשר מחייב לשאלה החברתית.

הרש"ר רואה אפוא בצורה מפורשת את הסוציאליזם בן זמנו (שעדיין לא נתגלה כמובן במלוא אלימותו) בצורה שלילית למדי, זאת בעיקר על בסיס התנגדותו לנושא הכפייה הכרוך בו, ופחות לנושא הכפירה. חשוב להדגיש, כי בכתבי הרש"ר אין התייחסות לשלילת המטריאליזם עליו בנוי הסוציאליזם המרקסיסטי. ייתכן שניתן להסביר עובדה זו על רקע התייחסותו של הרש"ר לבעיות החילון לאורך כל כתביו, התייחסות הכוללת באופן טבעי התנגדות למטריאליזם, כך שהוא לא נזקק לה בעת התמודדותו עם הסוציאליזם.

3. התנגדות למהפכנות

הרש"ר לא דיבר אמנם על בעיית המהפכנות והיציאה נגד השלטון, שהייתה כרוכה בפעילותם של החוגים הסוציאליסטיים, ובוודאי הקומוניסטיים, אולם במקומות רבים, הוא מדגיש את עמדתו בנושא חובת הנאמנות לשלטון. כך קרא הרש"ר כבר בחיבוריו המוקדמים "לדרוש את שלום המלכות" (הירש, תשס"ז: 435) ולציית למדינה, ראשיה ומוסדותיה. לדברי הירש:

> חובה זו היא מוחלטת ואינה תלויה ביחס המדינה כלפיך, בין אם הוא נוח או קשה. גם אם יפלו אותך לרעה, וישללו ממך את זכויות האדם ואת הזכות לפתח חיי אדם צודקים על אדמת הולדתך-אתה אל תטוש את מילוי חובתך...היה נאמן לשרי המדינה ולארץ אשר בה אתה יושב (שם: 437).

תפיסה זו, האוסרת על כל סוג של מרד או יציאה נגד הממסד, שהייתה מקובלת מאוד בקרב יהודי גרמניה שביקשו להוכיח את נאמנותם, בוודאי שלא סייעה לתמיכה בתנועות מהפכניות כמו זו של הקומוניסטים[15].

ב.2.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

בהתייחסותו לקפיטליזם ולהיבטים השונים של תפיסת השוק החופשי, נראה כי הרש"ר מדגיש בעיקר את הבעייתיות שבצבירת ההון. בניגוד ללגיטימיות אותה מעניק הרש"ר הירש לקניין באמצעות עבודה ויצירה, הרי יחסו לצבירת הון ולשימוש בו ככלי מרכזי בעיצוב היחסים הכלכליים, הנו שלילי ביותר. את השקפתו ביחס למעמד ההון ניסח הרש"ר בעיקר במסגרת פירושו לאיסור הריבית. לדבריו, נועד איסור זה למנוע את הפיכת הכסף כשלעצמו לגורם בעל השפעה על צבירת הרכוש, וכך מטרתו היא להרים את קרנה של העבודה. לדברי הרש"ר, איסור הריבית יביא גם לצמצום הפערים הכלכליים והחברתיים וליצירת חברה צודקת ושוויונית יותר:

[15] על עוצמת הפטריוטיות והנאמנות לשלטון בקרב הניאו-אורתודוכסים בגרמניה, ראה מירון, 2009: 47-48.

איסור ריבית מבטל את השפעתו המשחיתה של הכסף, זה{השפעתו של הכסף היא}הגורם העיקרי שמבין גורמי אי השוויון הסוציאלי ושובר{איסור הריבית}את עיזוז כוחו ועוצמתו של ההון. אם איסור זה יקוים על כל חומרתו, הרי כל הון יהיה מונח כאבן שאין לה הופכין וכעץ שאין לו פרי ואין תועלת בו, אלא בשיתוף כח העבודה, ובכך תיעשה העבודה לגורם הראשון והעיקרי של רווחה חברתית. בעל ההון יוכרח לעסוק בעצמו במלאכה ורק על ידי כך יפיק פירות מכספו, שאחרת אין בו רוח חיים, או שיוכרח לשתף עימו את כח עבודתו של מי שאין לו רכוש ולהתחלק עימו ברווח ובהפסד ...מצב של שפל בשוק העבודה יגרור ירידת ערכו של ההון בשיעור מוגבר עוד יותר, ולעולם לא יבנה עוד ההון מחורבנה של העבודה. חוק זה שומט את הקרקע מתחת לאפשרות התהוותו של אותו ניגוד משווע שבין אמידות מופלגת לבין מסכנות של עבודה ששתיהן מצויות זו ליד זו ...עשתה התורה את ההלוואה ללא ריבית למצוה החשובה ביותר ביחס הסוציאלי של בין אדם לחברו (שם, שמות כב, כד)[16].

בדבריו, מדגיש הרש"ר כי התורה שוללת באופן גורף צבירת הון הנעשית ללא עבודה, ובוודאי תוך ניצול מצוקתו של הזולת. לדברי הרש"ר, ניתן לנצל אשראי אך ורק לצורכי השקעה ויצירה, וממילא, אין שום סיבה לגבות על כך ריבית. הרש"ר מסביר ומדגיש, כי למעשה, אין שום רצון מצד התורה לראות מעמד של בעלי הון השוקדים על כספם ומרבים אותו באמצעות תחבולות וניצול זולתם. ההון חייב להיווצר בפעולה מידית ויצירתית, אחרת – הוא יאבד את ערכו ויהיה מוטל כאבן שאין לה הופכין.

דברים אלו של הרש"ר, הטוענים כי איסור הריבית יחייב צמיחה כלכלית על בסיס עבודה ויצירה בלבד, ולא על בסיס ניצול מצוקתו הכלכלית של הזולת, בוודאי אינם תואמים את תפיסת עולמם של חסידי הכלכלה החופשית. יתרה מכך, דבריו של הרש"ר בנושא יחסי ההון והעבודה מזכירים מאוד את הדיונים המרקסיסטיים בנושא, המתריעים מפני צבירת ההון תוך ניצול מעמד העובדים. אין בידינו מידע האם הרש"ר אכן קרא את כתבי מרקס שחי ופעל בדיוק באותן שנים בהן כתב הרש"ר את ספריו, אולם די ברור מסגנונו, כי הוא הכיר היטב את המושגים הרווחים בשיח הציבורי בנושא.

ב.2.ו. הצגת חלופה יהודית

בניגוד להוגים אחרים מקרב הניאו-אורתודוכסיה, ובוודאי מקרב הציונות הדתית, לא קורא הרש"ר הירש בהתלהבות רבה להציג דרך יהודית כהצעה ברורה ומפורשת למשטר כלכלי-חברתי, כפי שיעשה לדוגמה נכדו הרב ברויאר. עם זאת, מפירושו בעיקר לפרשיות השמיטה, היובל וחובת הצדקה, עולה מודל מורכב, שניתן לפרשו כהצגת חלופה יהודית לסוציאליזם הכופה מזה, ולפילנתרופיה הליברלית המנוכרת מזה.

המודל אותו מציג הרש"ר, מתבסס על המרכיבים הבאים:

1. **היובל כמכשיר לתיקונים חברתיים תקופתיים** – בפירושו למצוות וליובל, מדגיש הרש"ר פעמים רבות, כי המציאות של אי שוויון כלכלי הנה מציאות טבעית ועגומה, המולידה

[16] דברים דומים כותב הרש"ר גם בפירושו לויקרא כה, לו ולדברים כג, י, שם הוא דן בשאלה מדוע איסור ריבית הנו רלוונטי, על פי ההלכה, רק בין היהודים. לדבריו, איסור הריבית הנו יעיל רק בחברה המקיימת את כל מצוות התורה, כמו שבת, שמיטה ויובל, ולכן האיסור אינו רלוונטי לנוכרים. המשך תשובתו עוסק בטיב ההבדל בין יהודים לנוכרים, נושא החורג ממסגרת הדיון בעבודה זו.

בעיות קשות שכמעט אין דרך לפותרן בחיי היום-יום בצורה יעילה ואמתית. עם זאת, הופעתו של היובל מדי חמישים שנה, והעובדה שהופעתו מבטלת את ההתפתחויות שנעשו בתחום הנדל"ן, מאפשרות להשיב מדי פעם את כל בני העם לקו ההתחלה השוויוני שהיה נהוג בעת חלוקת הארץ, ובכך ניתן להשיב לאומה את "בריאותה החברתית", וכדבריו: "חוסר השוויון של הרכוש... הביאו לידי תוצאות מנוגדות של עושר ועוני, של תלות ועצמאות, והרי אלו מומים שחיי החברה לקו בהם כלפי פנים ...על כל אלה יכפר היובל ואת כל אלה הוא ימחה... חסד ה' יחזיר לאומה את בריאותה החברתית" (שם, ויקרא כה, י).

בריאות חברתית זו תבוא, על פי הרש"ר, לידי ביטוי, בעיקר באמצעות צמצום הפערים החברתיים, הנובעים יותר מכול, מחוסר היכולת של אלו שלא זכו להצלחה כלכלית לטפס במעלה המדרג הכלכלי. לדברי הרש"ר, יאפשר היובל לאומללים אלו לבוא ולתפוס שנית את מקומם כבעלי קרקעות המחזיקים בידם אמצעי ייצור עצמאי:

> תוצאה אחרת של היובל גלויה לא פחות ...היא תמנע ניגודי מעמדות... היא תגן על המשפחות מפני התרוששות גמורה ומתמדת בצד צבירת נכסים מופרזת בידי מעטים. לעולם לא יווצר מעמד של בעלי אחוזה עשירים בקרב עניים מחוסרי קרקע התלויים בהם... בעלי קרקעות שירדו מנכסיהם לא יפלו טרף לספסרי קרקעות המנצלים את מצוקתם... (שם, ויקרא כה, לד)

הרש"ר, המציג את היובל כאפשרות תיקון ושיקום לבעלי קרקעות שירדו מנכסיהם, מתאר בהתרגשות רבה את השפעת היובל. הוא מסביר כי היובל מהווה "תחייה מחודשת" של המדינה היהודית מדי חמישים שנה (שם, ויקרא כה, י), ומרחיב בתיאור היתרונות האקולוגיים והחברתיים שבהיצמדות העם לקרקע החקלאית, במקום למשכנות העוני של מנושלי הקרקע בערים (שם, כה, לד). עם זאת, הרש"ר אינו מעלה הצעות אופרטיביות כיצד ניתן לממש את רעיון היובל במסגרת כלכלית מודרנית, ואף מרחיב בביאור דברי חז"ל, מהם משתמע כי יישומה של מצווה כה רדיקלית כמו היובל מחייב את הופעתו השלמה של עם ישראל כעם ריבוני על אדמתו, מציאות שכרגע, לדברי הרש"ר, אינה עומדת על הפרק (שם, כה, י).

2. **שמיטת הכספים כגורם לרעות חברתית** – הרש"ר, כפי שכבר צוין לעיל, מרבה לבסס את תפיסתו החברתית על מציאות של חינוך לאחווה ולא בכפייה, והוא טוען כי אווירה של אחווה שתשרור בעם, תביא לביטול מרצון של החובות מדי שמיטה, ובכך תאפשר הזדמנות מחודשת לבעלי החוב לשקם את מצבם הכלכלי. כדבריו: "הואיל וכולנו רֵעים, חובה על כל אחד לתת דעתו לפריחת האושר של רעהו, ולפיכך עלינו להתיר את כבלי החוב שדרכם ניתן להחניק לצמיתות את ההתפתחות החופשית של כוחות הפרנסה" (שם, דברים טו, ב).

יש לציין כי גם בהקשר זה, נמנע הרש"ר מלתת מענה ריאלי לשאלה כיצד ניתן לפתח כלכלה על בסיס שמיטת חובות מדי שבע שנים, ללא שימוש בפרוזבול, המבטל למעשה שמיטת כספים זו. גם כאן, כמו ביובל, מסתפק הרש"ר בהצגת העקרונות המוסריים, ונדרש פחות לפרטי היישום.

3. **מערכת התמיכה בעניים** – בפירושו לפרשת הצדקה שבספר דברים (דברים טו, ז-יא), מתאר הרש"ר את מערכת הצדקה היהודית הראויה, כפי שהיא משתמעת מהפסוקים בפרשייה זו: "החובה לספק את צרכי העני מכל הבחינות די מחסורו, יצרה את הצורך שהדאגה לעניים תהיה

עניין של כל הציבור היהודי והרשות ביד הציבור לכוף את חבריו לתת מהונם למטרות אלה" (שם, דברים טו, ח).

בדברים אלו מדגיש הרש"ר, לראשונה בפירושו, כי למרות החשיבות הכרוכה בחינוך לאחווה ולמרות התנגדותו המוחלטת לכפייה בהקשר זה, כפי שתוארה לעיל, ישנן בהחלט מסגרות שבהן "כופין על הצדקה". לדברי הרש"ר, כפייה זו מאפשרת מתן סיוע לעניים באופן סדיר, ללא תלות במצבי רוחם ובהיקף נדיבותם של העשירים, ובמקביל, ההבנה כי צדקה הנה חובה המוטלת על העשיר, מאפשרת את שמירת כבודם של העניים:

> יצאה גמילות חסד מכלל הרחמנות התלויה במצבי רוח משתנים והיא נכנסה לתחום מצוות החובה שיש לה שיעור קבוע. המקבל צדקה {בצורה מסודרת, על בסיס גביית המסים מן העשירים} ניצול על ידי כך מן התחושה המעיקה של ההשפלה. עניי ישראל בניגוד לאומות אינם מקבלים מתת חסד (שם, דברים טו, ח).

מדברים אלו עולה, כי הרש"ר הנו תומך נלהב באמצעי כפייה ממוסדים לצורך מתן צדקה. כיצד ניתן אפוא ליישב את תפיסת הכפייה עם תפיסת האחווה ומתן הצדקה בצורה רצונית, אליה הוא הטיף עד כה?

השילוב בין שתי התפיסות מתאפשר, לאור הסברי הרש"ר, כי מערכת התמיכה בעניים חייבת להיות מורכבת על בסיס שלושה מעגלים. חלק ממעגלים אלו הנם מעגלים המבוססים על מנגנונים קהילתיים (או בהשאלה – מדינתיים) כופים, וחלקם תלויים במוטיבציית החסד של הציבור. כך מתאר הרש"ר את הדרכים בהן מומשה מצוות הצדקה בתולדות ישראל:

> בכך {בצדקה הניתנת בכפייה על ידי הציבור} לא התמצה קיום המצווה הזו, אלא היה צורך בגמילות חסדים של יחידים ובחברות גמילות חסד הפועלות בהתנדבות, והללו מצאו להם כר פעולה נרחב של גמילות חסד. התפקיד הנובע ממצוות צדקה הוא כה גדול וכה אחראי עד שרק פעולת גומלין של שלושת הגורמים האלה: הקהילות, החברות והיחידים יכולה להביא לידי קיומו... (שם)

לדברי הרש"ר, המערכת הבסיסית למתן צדקה היא מערכת של כפייה מטעם הציבור, אולם מערכת זו אינה מספקת, והיה עליה להיעזר ב"חברות" ובנדיבותם של היחידים.

כך מפרט הרש"ר את תפקידיה של כל אחת ממערכות אלו:

> משהגיע האדם לגבול העוני, אין הוא נופל מיד לידי קופת הצדקה של הציבור, אלא חובה על קרוביו להיחלץ לעזרתו תחילה, ורק אם תמיכתם אינה מספקת, חובה על הציבור להשלים מעשיהם. בייחוד יש צורך בגמילות חסד של יחידים כדי לסייע לעני שהוא בוש במצוקתו וכדי לספק את הצרכים האישיים של כל אדם, אולם יש גם צרכים שרק הקהילה יכולה לדאוג לסיפוקם. ביניהם יש למנות בייחוד את הדאגה לתלמוד תורה של בני עניים (שם).

אם כן, לדברי הרש"ר, על העניים להיעזר ראשית בקרוביהם (זאת לאחר שעשו כל מאמץ להסתדר בכוחות עצמם, כפי שהוא מפרט בפירושו לפרק טו, יא), ולאחר מכן, אם הקרובים אינם יכולים לשאת בנטל לבדם, על הקהילה לסייע (באמצעות גביית המסים הרלוונטיים) למימון העניים. תפקיד נוסף של הקהילה הוא אספקת שירותים חיוניים, בעיקר בתחום החינוך, למי שאין ידו משגת לממנם בעצמו. תפקידם של "היחידים", כאשר כוונתו ככל הנראה בהקשר זה היא לחברות גמילות החסדים (או בלשוננו, ארגונים חברתיים), הוא לסייע לאותם עניים, שמסיבות שונות,

אינם יכולים להסתייע במנגנוני הסיוע הקהילתיים, וכן לספק את הצרכים "האישיים", כלומר, את הצרכים הסובייקטיביים של כל נצרך, שאינם מסופקים בידי הקהילה[17].

המבנה הכלכלי הרצוי על פי הרש"ר, בנוי אפוא ממערכות מקבילות המבוססות על רצונם הטוב של היחידים, ממסגרות של מתנדבים וממערכת ממסדית הבנויה על כפייתם של האמידים לסייע לעניים. עם זאת, ראוי לציין כי הרש"ר מדגיש מאוד את התנגדותו לצמצום הצדקה הוולונטרית ולהמרתה במנגנוני סיוע ממוסדים. תופעה זו באה לידי ביטוי, כפי שתיארתי לעיל, בהגבלת פעילותם של פושטי היד בקרב קהילות גרמניה. להלן מביע הרש"ר את התנגדותו להגבלה זו, שאינה תואמת את הצורך בשילוב פעילותם של היחיד והציבור כאחד במסגרת מאמציהם לפתרון בעיות הרווחה:

> ספק אם יש עוד מצווה אחת הדורשת פעילות בו זמנית מתמדת של הציבור וגם של היחיד – כמצווה זו של הדאגה לעניים... המעשה הנדרש במצווה זאת איננו יכול להיעשות לא על ידי היחיד לבדו ולא על ידי הצבור לבדו, אלא שניהם חייבים להתחרות זה בזה ולפעול זה בצד זה, אם מבקשים להשיג את המטרה המוצבת במצווה זאת. שלטים הקבועים בבתים המפנים את העניים לקופת הצדקה הציבורית לא נכתבו ברוח ישראל הנאצלת מן המצווה הזאת... (שם, דברים טז, ז).

אם כן, הרש"ר מציג בדבריו מודל של חלופה יהודית לפילנתרופיה האדישה מזה, ולכפייה הקומוניסטית מזה. לדבריו, מערכות השמיטה והיובל, המבוססות על מציאות של אחווה בין חלקי הציבור, בד בבד עם מערכות של כפייה מסוימת על הציבור לצורך גביית הכספים, יוכלו לאפשר קיומה של חברה מתוקנת. עם זאת, מדגיש הרש"ר כי מערכות הכפייה הנן מינימליות, וכי עיקרה של הצדקה צריך להמשיך ולהינתן באמצעים וולונטריים על ידי יחידים וארגונים. דומה עם זאת, שלפחות חלק מדבריו של רש"ר לוקים במידה רבה של אנכרוניזם בשל חוסר האפשרות ליישום רעיונות השמיטה והיובל בחברה המודרנית, וסביר כי אם היה נאלץ להגיש תוכנית פרקטית ליישום הערכים החברתיים הנדרשים ולא להסתפק רק בהצהרות בעלות גוון דרשני משהו, הוא היה עלול להתקל בבעיה.

ב.2.ז. סיכום עמדתו של הרש"ר הירש בנושא החברתי

הגותו של הרש"ר בתחום החברתי הנה, מחד, בעלת היבטים קפיטליסטיים וליברליים כלכליים מובהקים. הוא מדגיש את חשיבותה של זכות הקניין כזכות טבעית, טוען כי מציאותם של העושר והעוני היא תולדה של מצב טבעי שלא ניתן לשנותו, ומתנגד כמעט לכל סוג של כפייה במסגרת העברת משאבים מהעשירים לעניים. כמו כן, מתנגד הרש"ר בחריפות לסוציאליזם, בעיקר על רקע הכפייה והאלימות הגלומות בו.

מאידך, תפיסה ליברלית זו מוגבלת מאוד, ולעתים, דברי הרש"ר אף מזכירים רעיונות סוציאליסטיים. הרש"ר מדגיש את החובה המוטלת על העשירים לסייע לאחיהם, מתוקף היותם בני אנוש, ללא תלות באינטרסים מכל סוג שהוא, למעט קיומה של מצוות ה'. הוא יוצא בחריפות נגד רווחים מההון באמצעות ריבית, טוען כי המצוות שבין אדם לחברו חשובות בדיוק כמו המצוות שבין אדם למקום, ומציג בהרחבה את יתרונותיהם של מערכות העשויות למתן את

---

[17] לניתוח מקיף של דברי הרש"ר בסוגיה זו ולניסיון לבנות על פיהם מתכונת למדינת רווחה יהודית בת זמננו, ראה הלינגר, תש"ע: 541-551.

הפערים בחברה, כמו שמיטת הכספים, היובל ושלושת המעגלים של מערכת הרווחה היהודית, זאת תוך הדגשה כי המערכת הבסיסית הקהילתית למתן צדקה צריכה להתנהל בכפייה.

דומה, כי ניתן להגדיר את תפיסתו של הרש"ר בנושא כוריאציה הנמצאת בין שמרנות רחומה מהסוג שרווח במידה מסוימת בגרמניה של ימי ביסמרק, לבין הליברליזם הרווחתי. זאת בעיקר על רקע תפיסת הקניין שלו, התנגדותו לסוציאליזם ותפיסת העוני הנצחי, מחד, והדרישה המתמדת מהאמידים לדאוג לרווחת העניים והלגיטימציה למנגנוני כפייה מסוימים ומצומצמים, כמו גם ההתנגדות המוחלטת לשימוש בהון שלא למטרות יצירה פרודקטיביות מאידך. דברים אלו של רש"ר מעמידים אותו בקרב המחנה ה"וובריני" הרואה חוסר הלימה בין הרעיונות הדומיננטיים במסורת היהודית לבין הרעיונות המרכיבים את הקפיטליזם המודרני נוסח האתיקה הפרוטסטנטית. במקביל, חשוב כמובן לזכור, כי הרש"ר רואה את הבסיס לתפיסתו, לא בצורכי החברה או בהגות הליברלית, אלא בציווי התורה ובצורך לראות את הממון כסוג של פיקדון מיד ה'.

ב.2.ח. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרש"ר הירש בנושא החברתי

תפיסתו המורכבת של הרש"ר בתחום החברתי כלכלי הנה אחד הנושאים הבולטים בכתביו, והדבר אומר דרשני. בניגוד לרבנים אחרים שהרבו לעסוק בנושא, לא הצריך האקלים הציבורי בו פעל הרש"ר, התייחסות נרחבת לתחום, וזאת בשל מצבה הכלכלי המבוסס של הקהילה היהודית ובשל היעדרם של סוכני חילון בדמותן של תנועות חברתיות, כפי שקרה במזרח אירופה.

מה, אם כן, גרם לרש"ר לעסוק בתחום בצורה כה נרחבת? נראה כי הסיבה המרכזית שבגינה עסק הרש"ר בתחום, הייתה תפיסתו, שלפיה, יש להציג בפני הציבור היהודי ההולך ומתבולל תוך אימוץ רעיונותיה של הבורגנות הליברלית, את מלוא היקפה ועוצמתה של התורה ואת יכולתה לתת מענה לכלל השאלות העומדות על סדר היום. תפיסה זו נבעה, הן מרצונו לרומם את קרן התורה בעיני הציבור האדיש והן מתוך רצון להילחם בתופעות חברתיות, כמו ההתייחסות המזלזלת לעניים, שפשו בקרב הקהילה.

ייתכן גם שנטייתו האוניברסלית הכללית של הרש"ר, הבאה לידי ביטוי פעמים רבות בכתביו, גרמה לו לרגישות משמעותית ביחס לנושאים החברתיים, גם אם אלו לא היו קשורים בהכרח לסדר היום של הקהילה היהודית הניאו-אורתודוכסית שבקרבה פעל. כמו כן, סביר כי עיסוקו הרב בנושא קשור במידת מה בכל זאת לשיח הציבורי שהתפתח בגרמניה בנושא, ובהתאמה, לחששו של הרש"ר מפני התפתחותן של תנועות חברתיות חילוניות, כפי שקרה ברוסיה, תנועות שבגינן הוא הדגיש, כי תפיסות חברתיות ללא יראת שמים אינן שוות מאומה.

מהי טכניקת ההתמודדות של הרש"ר עם הנושא החברתי? בהתאם לשיטתו העקבית, הרש"ר אינו מתעלם ומסתגר מפני רעיונות השיח החברתי. כמו כן, קשה לראות בדבריו רמז לתפיסה מידורית, הטוענת כי אין לתורה מה להגיד בתחום, ואף סביר להניח כי אחד המניעים לכתיבתו על הנושא, היה רצונו להוכיח לקהילתו חסידת המידור, כי יש לתורה מה להגיד גם בתחום זה.

דברי הרש"ר אינם עונים, לפחות בצורה מוצהרת, גם לקטגוריית ההסתגלות, המאמצת שיטות רווחות בתרבות הסובבת, זאת בשל ביקורתו הנוקבת על שתי השיטות המקובלות בחברה

בימיו: הסוציאליזם מזה, והקפיטליזם מזה. נראה, אם כן, כי הרש"ר הנו הראשון מהרבנים האורתודוכסיים להציג תפיסה יהודית מקורית ומורכבת בתחום, ובכך הוא הראשון לדגול בתפיסת ההרחבה וההשתלטות בהקשר לנושא החברתי, עם זאת, בדומה לרוב ההוגים הדוגלים בגישת ההרחבה, כוללת תפיסתו של הרש"ר הירש גם אלמנטים השאובים מהתפיסות המודרניות, תכופות מבלי לציין את מקורן.

בנקודה זו צריך לציין כי ליבמן (תשמ"ב) אמנם הציג את הרש"ר כאב טיפוס לתפיסה של מידור. אולם ממקורות רבים בפירושו, נראה כי הרש"ר מבטא תפיסה של הרחבה והשתלטות המשולבת בהסתגלות, כאשר לדבריו, מחד, צריך היהודי להתאפיין בהיבטים מוסריים ראויים על פי תפיסות מודרניות אוניברסליות נוסח קאנט, ומאידך, היהודי הוא האדם השלם במלוא מובן המילה. תפיסה זו באה לידי ביטוי, כפי שראינו, גם בתפיסתו החברתית.

ייתכן שבשל אופייה הבורגני של קהילתו, ובשל העובדה שהנושא בכל זאת לא עמד במוקד סדר היום, נמנע הרש"ר מלתאר את התפיסה היהודית המקורית בהתלהבות רבה, כפי שיעשו הבאים אחריו. דבריו מתמצים בדרך כלל בהיבט העקרוני מוסרי, ופחות בהיבט המעשי, אולם מורשתו בתחום תהווה את אחד הבסיסים לפיתוח תפיסה יהודית מקורית, בעיקר בידי נכדו, הרב יצחק ברויאר.

פרק ג: הרב ד"ר יצחק ברויאר והסוציאליזם התורתי

הגותו של הרש"ר הירש נכתבה על רקע קיומה של קהילה יציבה בעלת אופי בורגני, שרובה ככולה נרתעה מרוחות השינוי הסוציאליסטי והעדיפה את חיי הבורגנות הנינוחים, זאת תוך שילוב סוגים כאלו או אחרים של פילנתרופיה. לעומת זאת, בימי נכדו, הרב יצחק ברויאר, הייתה המציאות שונה לחלוטין. מציאות זו היוותה את הרקע להתפתחות הגותו של הרב יצחק ברויאר, מהבולטים שבמנהיגי הניאו-אורתודוכסיה במאה העשרים.

ג.1. הרקע לפעילותו של הרב ברויאר

מראשיתה של המאה העשרים, הפך העיסוק בנושא החברתי ליותר ויותר אינטנסיבי בגרמניה. מלחמת העולם הראשונה, תבוסת גרמניה, השפעת המהפכה הבולשביקית והמשברים הכלכליים של שנות העשרים – כל אלו הביאו לערעור היציבות בגרמניה ולעלייתם של כוחות רדיקליים. כוחות אלו העלו את התביעה לשינוי חברתי כולל לקדמת הבמה הציבורית, וערערו את היציבות ברפובליקת ויימר, עד קריסתה בשנת 1933.

השאלה החברתית הפכה לאחד הנושאים הבולטים ביותר שעל סדר היום, ובאה לידי ביטוי במהפכות הנפל הקומוניסטיות שהתחוללו במהלך השנים 1918-1919, ובעימותים שהלכו וגברו בין הקומוניסטים, הסוציאל-דמוקרטים ותנועות הימין. במקביל, ניסתה רפובליקת ויימר לפתח את מנגנוני מדינת הרווחה שירשה מגרמניה הקיסרית, אולם אלו לא יכלו להתמודד עם המשברים הכלכליים הקשים שפקדו את המדינה. המציאות הכלכלית הקשה והלך הרוח הרדיקלי השפיעו במידה רבה גם על המתחולל בקהילה היהודית[18].

הזדהותם של כלל יהודי גרמניה עם התפיסה הכלכלית השמרנית החלה להשתנות כבר במפנה המאות התשע עשרה והעשרים. כבר מראשית המאה העשרים, ניכרה בקרב יהודי גרמניה, ובעיקר בקרב בני הדור הצעיר, אהדה הולכת וגוברת ביחס לתנועות השמאל החברתי. ערב מלחמת העולם הראשונה, תמכו כבר עשרים אחוזים מהיהודים במפלגה הסוציאל-דמוקרטית, ומשקלם הלך וגבר בקרב הנהגת המפלגה, כמו גם בקרב הנהגת המפלגה הקומוניסטית. אהדה זו גברה, ככל הנראה, על רקע האכזבה מהליברליזם הגרמני שלא מנע את התעצמות האנטישמיות, כמו גם על רקע תחושת המיאוס מהתרבות הבורגנית החלולה. תחושה זו ששררה בקרב צעירים רבים, שתרו אחר מסגרת שתעניק להם אידיאליזם ותקוות אוטופיות, זאת ללא קשר למצבם הכלכלי שהיה שפיר בדרך כלל, הביאה לעלייה מסיבית בתמיכה בתנועות השמאל החברתי (פלצר, תשס"ה: 262-275, אילון, 2010: 252-256).

כאמור, רוב היהודים נטו לתמוך בתנועה הסוציאל-דמוקרטית המתונה, אולם מיעוט לא מבוטל נמשך, בסופו של דבר, לתנועה הקומוניסטית, ונטה לראות את בשורתה כבשורה כמעט משיחית. בין יהודים אלו בלטו קרל ראדק ורוזה לוקסמבורג, מנהיגי הקומוניזם בגרמניה, ואוטו באואר האוסטרי, ובמידה מסוימת, גם ההגות הסמי-משיחית של וולטר בנימין, שקראה לתיקון העולם מבחינה חברתית, תאמה תפיסה זו[19].

---

[18] על התסיסה החברתית בימי רפובליקת ויימר, ראה נוימן, תשס"ז: 199-244, ברלי, 2007: 82-86, Kolb, 1988: 157-165.

[19] על פעילותם של היהודים בתנועת העבודה הגרמנית, ראה פלור-מנדס, תשס"ה: 30-37, הייד, 2009.

היבט נוסף לקרבה ההולכת וגוברת בין הצעירים היהודים בגרמניה לבין רעיונות השמאל בתקופה שבין מלחמות העולם, היה הקמתה של "אסכולת פרנקפורט". אסכולה זו שכמעט כל חבריה הבולטים, ובראשם תאודור אדורנו ומקס הורקהיימר, היו אינטלקטואלים יהודים צעירים, הניחה את היסודות להגות הניאו-מרקסיסטית ולרעיונות התיאוריה הביקורתית, הגות ורעיונות שהפכו להיות הבסיס לתפיסתם של אנשי השמאל במערב, בעידן שלאחר המהפכה הבולשביקית[20].

גורם אחר שהביא להתעצמות הנטייה הסוציאליסטית בקרב הצעירים היהודים בגרמניה, היה מפגשם עם יהודי פולין במהלך מלחמת העולם הראשונה. המפגש הישיר בין הצעירים היהודים ששירתו בצבא הקייזר, לבין יהדות פולין שנכבשה בידי הגרמנים, המחיש ליהודי גרמניה לראשונה כיצד נראית יהדות תוססת ומלאת חיות. רבים מיהודי גרמניה, שבעבר הסתכלו בתחושת עליונות על אחיהם הפרימיטיביים ממזרח, מצאו את עצמם כעת עומדים נפעמים ומלאי קנאה לנוכח החיים התרבותיים העשירים שנחשפו בפניהם. השפעותיו של מפגש זה, יחד עם אימי המלחמה שערערו על כל מסגרות הסדר הקיים, הביאו לייסודם של זרמים תרבותיים שונים בקרב יהודי גרמניה שקראו לרנסנס יהודי[21].

ברנסנס זה, ניתן מקום רב לשילוב בין מורשת תרבותית יהודית, הומניזם ואכפתיות חברתית בעלת גוון סוציאליסטי. זרמים אלו הונהגו בידי הוגים כדוגמת מרטין בובר, גרשום שלום, הרמן כהן, או המהגר מרוסיה, זלמן רובשוב (שז"ר) ובמידה מסוימת גם בידי מקס הורקהיימר מנהיגה של אסכולת פרנקפורט שהוזכרה לעיל[22]. מנהיגים אלו הביאו להתגברות השפעתו של הסוציאליזם המבוסס, או לפחות זה המתיימר להיות מבוסס, על מקורות יהודיים. התומכים ברעיונות אלו בדרך כלל לא היו נאמני המסורת, אולם בניגוד למזרח אירופה, שם היווה הסוציאליזם זרז ליציאה לדרך החילון, הרי שהסוציאליזם היהודי שפרח בראשית תקופת ויימר, ביטא למעשה תהליך הפוך. באמצעות תהליך זה, התקרבו צעירים מתבוללים אל היהדות, גם אם לא במובנה הדתי המלא (אשהיים, תשנ"ד: 65-71).

תהליך זה לא הקיף את כל יהודי גרמניה. רבים מהם נותרו נאמנים לתפיסת הבורגנות הגרמנית, ותמכו בכוחות הליברליים והשמרנים שניסו לייצב את רפובליקת ויימר. אולם עוצמתם של הרעיונות הציוניים והסוציאליסטיים ושל הקריאה לשיבה לתרבות היהודית, הלכה וגברה בגרמניה, בעיקר בקרב הדור הצעיר, והדבר היה בעל השפעה גם על המתחולל בקרב הקהילה הניאו-אורתודוכסית.גם בקרב הצעירים בקהילה הנאו אורתודוכסית, הלכה וגברה תחושה של ביקורת כלפי אורח החיים הבורגני, ונשמעו קריאות לתחייה דתית. קריאות אלו הביאו לעלייה בתמיכה בציונות, כמו גם למעורבות משמעותית יותר בנושאים החברתיים. רוב חברי הקהילה נטו אמנם להמשיך ולתמוך בהשקפת העולם הבורגנית, אך בקרב האליטה האינטלקטואלית, כמו גם בקרב בני הדור הצעיר, הפכה התפיסה הסוציאליסטית להיות מקובלת יותר ויותר. בקרב קבוצות אלו, היו מהלכים לדעה, כי דווקא מתוך מצבם הכלכלי השפיר, עליהם לבוא ולפעול לתיקון החברה[23].

---

[20] על אסכולת פרנקפורט, ראה אדורנו והורקהיימר, 1993, הורקהיימר, תש"ע.

[21] ראה לדוגמה את השינוי בהתייחסותו של פרנץ רוזנצוויג ליהודי המזרח בעקבות שהותו בפולין בימי המלחמה – אצל כהן, תש"ע: 47-48.

[22] ראה בהקדמתו של צבי רוזן לספרו של הורקהיימר "ליקוי מאורות התבונה" (הורקהיימר, שם: ח, יח-כז).

[23] על הביקורת על הבורגנות בקרב הקהילה הניאו-אורתודוכסית, ראה צור, תשס"א: 59, הורביץ: תשס"ג. להבעת אהדה כלפי רעיונות סוציאליסטיים, ראה את דבריו של הרב נחמיה נובל, ממנהיגי הקהילה הניאו-אורתודוכסית ערב מלחמת העולם הראשונה – ראה נובל, תשל"ב: 97.

עליית האנטישמיות והנאציזם הביאה לזינוק חד באהדה שחשו הצעירים הניאו-אורתודוכסים בגרמניה ביחס לאפשרויות השילוב שבין סוציאליזם לציונות וליהדות. על רקע מציאות זו, פרשו בשנות השלושים חברים רבים מתנועת הנוער הניאו-אורתודוכסית (והאנטי-ציונית) "עזרא". חברים אלו הצטרפו ל"פועל המזרחי", והיו בין מובילי החשיבה היהודית סוציאליסטית של אנשי הקיבוץ הדתי בארץ ישראל. אף חברי ה"עזרא" שנותרו דבקים בתפיסתם האנטי-ציונית, החלו לעסוק יותר ויותר בנושא החברתי, תוך מציאת הזיקה בינו לבין התפיסה היהודית המסורתית (צור, תשנ"ח: 848-850, נחליאל, תשס"ג).

תקופה זו שבין מלחמות העולם, שראשיתה ברצון לתיקון עולם חברתי, על רקע הרדיקליות הכללית ועל רקע המפגש עם יהודי פולין, ואחריתה בצורך הדחוף למצוא חלופה לתפיסת הבורגנות הליברלית הנינוחה נוכח עליית הנאציזם, היוותה את הרקע להגותו של ההוגה המרכזי השני בקרב הקהילה הניאו-אורתודוכסית בגרמניה – הרב יצחק ברויאר.

ג.2. דמותו ופעילותו של הרב ברויאר

הרב יצחק ברויאר (1883-1946) היה נכדו, ומי שנחשב כממשיך דרכו, של הרש"ר הירש, בהנהגת הקהילה הניאו-אורתודוכסית בגרמניה. הוא זכה בנעוריו להשכלה תורנית מידי אביו, חתנו של הרש"ר הירש, רבי שלמה זלמן ברויאר שכיהן כראש ישיבה בפרנקפורט. במקביל, למד הרב יצחק ברויאר משפטים ופילוסופיה באוניברסיטאות שונות בגרמניה. מגיל צעיר, היה הרב יצחק ברויאר ממנהיגי הציבור הדתי בגרמניה. הוא שימש כאחד מראשיה של אגודת ישראל, והיה סופר פורה, שעסק רבות בשאלת ההתאמה בין המציאות המודרנית למסורת היהודית. כתביו, בהם ניכרת השפעה של הפילוסופיה הקאנטיאנית, כמו גם השפעתם של רעיונות קבליים וחסידיים, זכו לתפוצה רבה.

הרב ברויאר היה ממתנגדיה החריפים של הציונות, וכינה אותה "האיום הגדול ביותר על קיומו של עם ישראל", בשל רצונה לבסס את הלאומיות היהודית על שותפות גזע וגורל ולא על התורה. כמו כן, המשיך הרב ברויאר את מסורת סבו ביחס להתנגדות התקיפה לכל שיתוף פעולה עם עוברי עברה, ובשל כך, התנגד בתקיפות לדרכה של תנועת המזרחי. לאחר עליית הנאציזם, עלה הרב ברויאר לארץ ישראל, והחל להדגיש במאמריו ובספריו את הצורך בעלייה המונית ובייסוד "מדינה תורתית" כתחליף לחזון הציוני החילוני. בשל תפיסתו זו, כונה "הציוני האנטי-ציוני", או "האגודאי הלאומי" על רקע דרכו החותרת לחשיבות הלאום היהודי על בסיס "מדינת התורה". תפיסה זו, הקוראת לנקוט ב"מודל ההרחבה והשתלטות" ולנצל את ההתרחשויות המודרניות כדי להעצים את כוחה של התורה, אפיינה את הגותו של הרב ברויאר במידה רבה לאורך כל שנות פעילותו. לקראת סוף ימיו, הפך ברויאר למנהיגה של תנועת פועלי אגודת ישראל, וקרא לעדכן את סיסמת הניאו-אורתודוכסיה מ"תורה עם דרך ארץ" ל"תורה עם דרך ארץ ישראל"[24].

בכתביו של הרב ברויאר ניתן מקום רב מאוד לדיון בשאלות החברתיות. בביוגרפיה שלו, הוא מעיד כי התעניינותו בתחום החברתי החלה כבר מילדותו, בשעה שהוטרד מהריבוד החברתי ששרר בין ילדי העשירים והעניים בבית הספר. מאוחר יותר, נכבש ברויאר בקסמיהם של כתבי

[24] על הרב ברויאר, ראה Morgenstern, 2002, פונד, תשנ"ט: 38-40, הורביץ, תשס"ג. על השאלה, האם להחשיבו כהוגה חרדי או כאיש האורתודוכסיה המודרנית, ראה בראהן, תשנ"ח. על תפיסתו ביחס לציונות, ראה צור, תשס"א: 149-172, סיידלר, תשס"ג, לוי, תשס"ו. על חזון מדינת התורה בכתביו, ראה שפט, תשס"ט: 132-136.

מרקס, גם אם הסתייג מאוד מתפיסתו המטריאליסטית. משיכה והסתייגות אלו ליוו את יחסו למרקס לאורך כל ימי חייו (ברויאר, תשמ"ח, 64-65). להלן אעמוד על הנקודות המרכזיות בהגותו החברתית של הרב ברויאר, כפי שבאו לידי ביטוי בכתביו[25].

ראוי לציין, כי רוב כתביו של הרב ברויאר פורסמו בשנים האחרונות לחייו, בשעה ששהה כבר בארץ ישראל. עם זאת, היות ורוב הדברים פורסמו כבר קודם לכן במאמרים שונים בעיתונות הניאו-אורתודוכסית בגרמניה, ובשל העובדה שהרב ברויאר לא שינה את תפיסת עולמו ביחס לנושא החברתי לאחר עלייתו לארץ (בניגוד לשינוי שחל בהתייחסותו לבניין ארץ ישראל), הנחת העבודה עליה מתבסס הדיון, היא כי כתביו בנושא מציגים השקפת עולם עקבית ואחידה לאורך כל שנות פעילותו, ונמנעתי מההבחנה אותה יש לבצע בתחומים אחרים, בין ברויאר המוקדם לברויאר המאוחר.

ג.3. תפיסתו החברתית של הרב ברויאר

ג.3.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

בדומה לרש"ר הירש, מדגיש גם ברויאר את תפקידם של העניים כמעין קטליזטור לחינוך העשירים. לדבריו, עשיית צדקה הנה בגדר "רצון חזוני", כלומר, יציאה מגדר האגואיזם האישי לעבר חזון של "עשיית צדקת ה' בעולמו". הדרך למימוש חזון זה הנה דרך הצדקה, ולכן העשיר התורם יוצא נשכר מתרומתו, הרבה יותר מאשר העני. בשל כך: "יותר זקוק הרצון החזוני של היחיד{העשיר}לאחיו משאחיו זקוק לו... ורק הצדקה מרחיבה את הרצון החזוני של היחיד, להיות הרצון החזוני החברתי והלאומי ולהיות הרצון החזוני האנושי העולמי" (ברויאר, תשמ"ב: שע), או במילים אחרות: הצדקה מאפשרת לאדם לצאת מד' אמותיו ולראות את עצמו כשותף בשיפור החברה, הלאום והבריאה כולה. בדברים אלו מציג הרב ברויאר במידה רבה את העוני באותה צורה בה נהג סבו, כלומר, מציאות הכרחית המאפשרת לעשירים למלא את ייעודם. עם זאת, התייחסותו לנושא זה היא זניחה, ואין להשוותה למקום הנרחב שניתן לתפיסה זו בכתבי הרש"ר.

ג.3.ב. שאלת הקניין והגבלתו

בשונה מסבו, ראה ברויאר את התפיסה, ולפיה זכות הקניין הנה זכות מקודשת, כתפיסה בעייתית למדי. כמובן, לא היה באפשרותו של הרב ברויאר להתכחש למקומו של הקניין בתורה. כך הוא מציין, כי "התורה מכירה ברכוש הפרטי, כי אם בתנאים ידועים ובהגבלות חשובות מאוד" (ברויאר, תשמ"ב: שלח), וכי התורה "מכירה ברכוש הפרטי ומגינה עליו" (שם: שמו). עם זאת, עושה ברויאר כל מאמץ להראות את הבעייתיות הרבה שיש בהעצמת חשיבותה של זכות הקניין. כך, הוא טוען כי במצוות החברתיות, מלבד התועלת הישירה הנובעת מהן לצורך צמצום הפערים והדאגה לשכבות החלשות, יש יתרון נוסף: חינוך בעלי הרכוש לכך שרכושם הפרטי בעצם אינו שלהם.

הדברים מודגשים על ידי הרב ברויאר בפירושו למצוות השמיטה. במסגרת פירוש זה, הוא טוען כי הקניין הפרטי הנו דבר פסול מעיקרו, הנסבל בעולם רק בתנאי שמחזיקיו יודעים

---

[25] על הגותו החברתית של הרב ברויאר, ראה ביק, 1979, Morgenstern, ibd: 306-308, הורביץ, תשס"ג: 422-432. לסקירה מקיפה במיוחד, ראה חן, תש"ע: 118-120, 133-153, 169-180. חלק מההפניות המובאות לקמן, נעשו על בסיס המחקרים הנ"ל.

להשתמש בו כיאות. לדברי ברויאר, ביטול הקניין הפרטי בשמיטה נועד להזכיר מציאות זו שוב ושוב לבעלי הרכוש:

> נגד הרכוש הפרטי הריבוני מכוונת הפקודה הזו{השמיטה}. אין הרכוש הפרטי ערך עצמי והוא בוודאי אינו חזון שנקדש בקדושה משולשת{כלומר, קדושה עילאית ביהדות, כנהוג לשלש את קדושת ה' בתפילה}כמו שחושב הקפיטליסט העריץ היושב על כסאו המלא. ידע כל קפיטליסט כי החזונות האמיתיים {=כלומר, ייעודה האמתי של הבריאה} אינם סובלים שום ביטול. ולו {=ולכן} אפילו לשנה אחת בלבד, כשהארץ חוזרת בשבתה {=בשמיטה} לרשותו היחידה של הבורא ב"ה {ברוך הוא} הנה מיד הוא מבטל את הרכוש הפרטי, והוא מראה לך בזה כי הרכוש הפרטי זקוק מאוד להצדקה, ורק תכלית הבריאה יכולה להצדיקו, וכי כל שימוש לרע ברכוש הפרטי מהרס את כל יסודו! אם הרכוש הפרטי פירושו רכוש ריבוני – אז התורה נגד הרכוש הפרטי, כי התורה הריהי נגד כל ריבונות עריצית! על כן שבת הארץ היא מחאה נמרצת נגד הרכוש הפרטי הריבוני! (שם: רלז-רלח)

שפתו של ברויאר מסורבלת מעט, אולם דומה כי המסר ברור. לדבריו, נועדה השמיטה להזכיר לאדם כי המצב בו קיים רכוש פרטי, הוא מצב של בדיעבד מוחלט, ומוטב היה לבריאה כי העולם יתנהל ללא רכוש וללא קניין. רק העובדה שקשה לנהל את העולם ללא הגדרות קנייניות ברורות, מאפשרת את קיומו של הקניין, וזאת אך ורק בתנאי שנעשה ברכוש שימוש לצרכים חיוביים.

לא ברור מה הן ההשלכות הפוליטיות הממשיות של תפיסה זו. מחד, מציין ברויאר כי "תכלית הבריאה" אכן דורשת התנהלות על בסיס הקניין הפרטי, ואילו, מאידך, דבריו על כך ששימוש בלתי הולם ברכוש מפקיע מהאדם את זכותו לקניין, יכולים להתפרש בהחלט כמתן לגיטימציה מסוימת להפקעת הרכוש מאדם שאינו תורם לחברה. להלן ננסה לבדוק האם היחס המסתייג שהפגין ברויאר כלפי זכות הקניין, יצדיק בעיניו גם התנהלות מפקיעת קניינים, כפי שכבר היה נהוג בימיו ברוסיה הסובייטית.

המאבק נגד זכות הקניין מופיע במקומות רבים ומגוונים בפירושו של ברויאר לתורה. במקום אחר, אף טוען ברויאר, כי מצוות לקט, שכחה ופאה נועדו לאו דווקא לדאוג לפרנסת העניים, אלא יותר להדגיש לבעלי הרכוש כי רכושם הפרטי אינו באמת שלהם: "איני חושב שהמתנות האלה הספיקו לתת לעניים די פרנסתם, אולם יש כאן מעין הפגנה ...לעניים יש זכות לצדקה והם באים ונוטלים על כרחם של הבעלים...{מציאות זו} מכוונת נגד כל אנוכיות קפיטליסטית" (שם: שד).

גם החגים מנוצלים בידי ברויאר כדי להעביר את מסריו בגנות הקניין. כך, לדבריו, מדגיש חג הסוכות את הצורך לזכור את חיי המדבר בהם חונך עם ישראל על "ארבעים שנה של ריבונות אלוקית הכרחית ושל ביזיון הרכוש כערך עצמי" (שם: רסז). חג הסוכות מנוצל בידי ברויאר כדי להבהיר מתי, לדעתו, יש ערך בקניין עצמי. לדבריו, כאשר האדם מבין שרכושו הנו פיקדון שהופקד בידו במטרה להיטיב עם יושבי העולם, ובשעה שהוא אינו מכלה את כל ימיו ברדיפה אחרי עוד ועוד קניין, הרי צבירת הרכוש היא לגיטימית. כך מדגיש ברויאר, כי בארבעת המינים ישנו ציווי דווקא כן לבצע קניין, הואיל ומדובר ברכוש שנלקח לצורך עבודת ה'. יחד עם זאת, גם במקרה זה, יוצא ברויאר נגד הרכושנות המופרזת, וטוען כי התורה מחנכת אותנו לקחת את האפשרי – את "מה שנותן לכם ה'" – מבלי לחפש דווקא אחר הדברים המהודרים ביותר.

> הנה דווקא בחג הסוכות מכירה התורה ברכוש הפרטי "ולקחתם לכם" (ויקרא כג, מ) משלכם..{לגבי ארבעת המינים} –...כי יש רכוש לגיטימי...חג הסוכות מקדש את הרכוש, קחו מה שנותן לכם ה' ויהיה מה שיהיה, יהיה בטעם וריח, או בטעם בלי ריח, ויהיה בריח

ולא טעם או בלא טעם ובלא ריח, קחו את הכל מיד ה' ועבדו את ה' כי טוב, כי לעולם חסדו (שם: רסח) [26].

ברויאר, אם כן, מקבל את הצורך ברכוש הפרטי, אך רואה בו ערך שלילי. לדבריו, ישנה לגיטימיות לצבירת רכוש פרטי, אך ורק אם בעליו יודעים להשתמש בו כיאות. מובן שהמרחק בין גישה זו לבין גישה סוציאליסטית מפקיעה וכופה, אינו רחוק.

ג.3.ג. זכויות העובדים

ברויאר אינו פוסק הלכתי, כך שקשה לראות מהי עמדתו הלכה למעשה בתחום זכויות העובדים, אולם על בסיס הגותו הרעיונית, דומה שאין צורך להכביר מילים על החשיבות הרבה שהוא רואה בשמירת זכויות החלשים בכלל, ובשמירת זכויות העובדים בפרט. הדברים באים לידי ביטוי בספרו נחליאל (ברויאר, תשמ"ב), בו הוא עוסק בהרחבה בביאור טעמי המצוות, ביאור שבמסגרתו הוא נותן מקום נרחב ביותר למסרים חברתיים. לדבריו, חוקי התורה נועדו להפוך את כל הפעילות הכלכלית לצודקת ולמוסרית, או בלשונו, "למול" אותה. כך כותב ברויאר בהתייחסו למצוות הריבית:

חוקי הכסף מורים לכל הכלכלה את דרכה, וחוקי הקרקעות חותכים עמוק בתנאיה, וחוקי האונאה מלים את המסחר הערל. השפעתם של חוקים אלו על היסוד הבהמי של החברה היא גדולה מאוד, ויחד עם השבת הסוציאלית הם מעצבים את אופיה של החברה היהודית (ברויאר, תשמ"ב: שלז-שלח).

לדברי ברויאר, חוקי הריבית, השמיטה, היובל והשבת מציבים הגבלות קשות ביותר על פעילות כלכלית חופשית, המגיעה ממניעים אגואיסטיים, או בלשונו: "היסוד הבהמי של החברה", והופכים את החברה לחברת מופת [27].

ברויאר מקפיד להדגיש גם את משמעותה הסוציאלית של השבת ואת חשיבות הרגישות החברתית המתחייבת מזיכרון יציאת מצרים (שם: שכד) [28]. הוא מרבה לפרט את החובות המוטלות על המעסיק ביחס לעובדיו, שעליו לזכור כל העת כי הם "בני אברהם יצחק ויעקב" (שם: שנא-שנג). במקביל, משבח ברויאר את מוסר התורה, שבניגוד למקובל באומות, אינה מחייבת ענישה חמורה לגנבי ממון (שם: שמו).

עם עלייתו לארץ ישראל בשנות השלושים, נדרש ברויאר לניסוח אופרטיבי של תפיסתו הכלכלית-החברתית. ניסוח זה, שבא לידי ביטוי במצעה של תנועת פועלי אגודת ישראל (להלן פא"י) אותו חיבר ברויאר, נתן מקום משמעותי ביותר לזכויות העובדים:

---

[26] דברי ברויאר מתכתבים, כמובן, עם תיאורם של ארבעת המינים בחז"ל, תוך הוצאתם מההקשר המקורי וניצולם להעברת המסר, כי אין להשקיע יותר מדי בצבירת הרכוש הפרטי, אפילו אם הוא ללא טעם וללא ריח. ראה ויקרא רבא, פר' ל, פס' יב: "**פרי עץ הדר** – אלו ישראל. מה אתרוג, יש בו טעם ויש בו ריח – כך ישראל, יש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים. **כפות תמרים** – אלו ישראל. מה התמרה, יש בה טעם ואין בה ריח – כך יש בישראל שיש בהם תורה ואין מעשים טובים. **הדס** – יש בו ריח ואין בו טעם. אלו ישראל, שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה. **ערבה** – אין בה טעם ולא ריח. אלו בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים".

[27] עקב הדגשתו הרבה את חשיבותן של המצוות החברתיות, יוצא ברויאר בחריפות נגד הניסיונות לבטל את יישומן של מצוות אלו, למרות העובדה שפתרונות אלו הוצעו על ידי חז"ל! כך הוא כותב ביחס לפרוזבול, המבטל למעשה את שמיטת הכספים: "אין קול ענות גבורה בפרוזבול, קול ענות חלושה הוא" (ברויאר, תשמ"ב: שכט-של). דברים דומים נכתבים על ידו ביחס להיתר העסקא, המבטל למעשה את איסור הריבית (שם: שכח). על התייחסותו הספציפית של ברויאר למצוות אלו, ראה להלן.

[28] על משמעותה החברתית של השבת בהגותו של ברויאר, ראה הורביץ, תשס"ג.

> דווקא על סמך הסוציאליזם של תורה, לא תירתע אחור פא"י ממלחמתה בכל נסיון לניצול פועלים יהודים... פא"י דורשת קביעת שכר עבודה אשר תאפשר לעובד לשוב בכל פעם למעיינות התורה, לשאוב מהם אומץ כח וחכמה כדי להשיב את נפשו ולהחיות את רוחו, היא דורשת שכר ראוי. בהסתמכה על כללי הערבות ההדדית, היא מטילה על נותן העבודה היהודי את האחריות לדאוג לפועל היהודי שתהיה לו עבודה ושלא יושפל על ידי התחרות הזולה של המוני פועלים לא יהודים (ברויאר, תרצ"ו: ד-ה).

אין לשכוח שדברים אלו של ברויאר נכתבו במסגרת מצע פוליטי של תנועה, שנועדה לייצג את ציבור הפועלים החרדי, ובהתאמה, לדאוג לזכויותיו. עם זאת, ברור כי דבריו הנחרצים של ברויאר בהקשר זה, התואמים את רגישותו לנושאים החברתיים לאורך השנים, מצביעים על החשיבות המיוחדת שייחס ברויאר לנושאים של זכויות העובדים.

עם זאת, ראוי להדגיש כי ברויאר דרש באותו מסמך שסכסוכי עבודה ייושבו אך ורק באמצעות בוררות מוסכמת, ולא באמצעות שביתות. ברויאר הצדיק תפיסה זו, שלא הייתה ברורה כלל ועיקר לאנשי המחנה הסוציאליסטי, בשם הטענה כי "חוקתה הסוציאלית של התורה מקשרת עובד ומעביד ומחייבת את שניהם" (שם: יז). אם כן, זכויות העובדים על פי ברויאר, מחייבות גם סוג כזה או אחר של תיאום עם המעסיקים, והוא מסרב לראות ביחסים אלו ביטוי של מלחמת מעמדות, בה שומה על הפועל להתמודד מול מעבידו בכל דרך אפשרית.

פירושים אלו והמקום הנרחב מאוד שנותן ברויאר למצוות החברתיות בהגותו, מהווים במידה רבה המשך לתפיסתו של סבו הרש"ר בנושא, אולם דומה כי הוא מתקדם מעבר לכך, ומרבה להבליט את הדגש החברתי כמעט בכל מצווה אפשרית.

ג.3.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

רגישותו החברתית של ברויאר ודבריו הבוטים, בהם נדון לקמן, כנגד תפיסת השוק החופשי, הביאו אותו לכדי אהדה וחיבה לרעיונותיו של מרקס בפרט ולסוציאליזם בכלל, אם כי הוא היה רחוק מלהזדהות עם התפיסות הסוציאליסטיות במלואן. במידה רבה, מגלה ברויאר בכתביו הערכה לסוציאליסטים. הוא טוען כי "החזון של הצדק הבוער לפעמים בחוגי המרקסיזם ...היא שארית האש אשר השם ב"ה{ברוך הוא}הדליק בליבה של החברה היהודית בהר סיני" (ברויאר, 1944: 17). כמו כן, בספרו "הכוזרי החדש", הוא מציג את מרקס כאחת התרומות הגדולות של העם היהודי לתרבות האנושית (ברויאר, תשס"ח: 57).

בהקשר זה, טוען ברויאר, כי עצם הרגישות החברתית הבאה לידי ביטוי במרקסיזם, הנה תולדה של המסורת היהודית, גם אם היא עוותה לחלוטין בידי מרקס: "ממקור יהודי נבעה מורת רוחו על אי הצדק במצב הסוציאלי בו נתקל... אולם... המסקנות שהסיק... מעולם לא הגו והמציאו רעיונות שהיו רחוקים כל כך מן היהדות" (שם: 56). מעניינת העובדה שברויאר מרבה להתייחס בעיקר לכתבי מרקס עצמו, ופחות להוגים הסוציאליסטיים בני זמנו או לאירועים ברוסיה הסובייטית שהתחוללו בעת כתיבת מאמריו של ברויאר. דומה, כי הדבר מצביע על אהדתו הבסיסית של ברויאר לתפיסה הסוציאליסטית ועל נטייתו לדון ביסודותיה התיאורטיים ולא בדרכי יישומה הבעייתיות. כפי שנראה, גם על היסודות התיאורטיים יש לברויאר ביקורת מרובה, אולם דומה כי זו עדינה למדי לעומת הביקורת שהופנתה כלפי הקומוניזם מפי הוגים אורתודוכסיים בני זמנו במזרח אירופה ובארץ ישראל. להלן אציג את נקודות החיוב והשלילה שראה ברויאר במרקסיזם.

1. בעיית הכפייה והאלימות

בדברי הביקורת של ברויאר על מרקס ועל הסוציאליזם בכללותו, אין כמעט שום התייחסות משמעותית לבעייתיות שבשימוש בכוח הכפייה, שימוש המשתמע בצורה מסוימת כבר מכתביו של מרקס, ושבוודאי כבר הופעל במלוא חומרתו בברית המועצות בתקופה בה נכתבו הדברים. היעדרה של התייחסות זו מפתיע במיוחד, על רקע השימוש הנרחב שעשה בטיעון נגד הכפייה הרש"ר הירש, סבו של ברויאר, שברויאר השתדל בנושאים רבים ללכת בדרכו.

אמנם, בתכנית העבודה שהוצעה על ידו לפא"י בשנת 1936, הדגיש ברויאר כי התנועה "מתייחסת בשלילה למלחמת המעמדות אשר התורה לא ידעה אותה ואשר מסכנת את ביתנו הלאומי..." (ברויאר, תרצ"ו: יז). אולם, בכתביו ההגותיים, אין כמעט כל זכר לביקורת מסוג זה או לאי היעילות הכלכלית שהופגנה בביצועיו של הקומוניזם בשנות העשרים והשלושים.

2. בעיית המטריאליזם

טיעוניו של ברויאר כנגד המרקסיזם באים לידי ביטוי בעיקר בביקורתו על התפיסה המטריאליסטית. תפיסה זו, על פי ברויאר, סותרת את עקרונות היסוד של תורת ישראל, המבוססת על בחירה חופשית והמאמינה כי הכלכלה מתעצבת על פי רצון האדם, ולא להיפך:

> אין סתירה יותר נוראה מסתירת תורת מרקס לתורת אלוקי ישראל. לא על דרישותיה המעשיות של תורת המרקסיזם הכתוב מדבר, כי אם על שיטתה להשקיף על העולם בכלל ועל בן האדם בפרט... לפי תורתנו נברא האדם בצלם ודמות ויש לו האפשרות לשחרר את רצונו ולהתרומם על ידי זה מעל הטבע. המרקסיזם כופר בכל עוז בחירות האדם... המרקסיזם כורע ומשתחווה לפני הכלכלה והרי הוא ממש העבודה זרה של ימינו אלה... התורה מעידה כי "לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג) והנה עין בעין פסוק זה מכוון נגד תורת מרקס, ולא כתוב כאן ישראל, אלא אדם, כי תורתנו היא תורת האדם (ברויאר, 1944: 18).

לדברי ברויאר, אין ליהדות שום בעיה עם השלכותיו המעשיות של המרקסיזם, אולם אין היא יכולה בשום פנים ואופן לקבל את הנחותיו המטריאליסטיות. היהדות, על פי ברויאר, תולה הכול ברצונו החופשי של האדם וברצון הבורא, וכל אמירה על כך שישנם כוחות עליונים, כגון הכלכלה, המאלצים את האדם לפעול בצורה כלשהי גם כנגד רצונו, הנה, לדברי ברויאר, לא פחות מעבודה זרה. ברויאר מדגיש בפסקה זו, כי התפיסה ולפיה ה' הוא המניע את העולם ולא הלחם, קרי, המוטיבציה הכלכלית, הנה תפיסה אוניברסלית, המתייחסת לכלל האנושות ואינה תואמת רק את הנעשה בקרב החברה היהודית.

ההתנגדות לדברי מרקס בהקשר זה מופיעה גם בביאורו של ברויאר לשנת השמיטה. לדבריו, הברכה אותה מעניק הקב"ה לשומרי השמיטה, המאפשרת להם להתקיים למרות הפסקת העבודה, הנה הוכחה לכך "שהכלכלה נכנעת לרצון ה' ולא ה' נכנע לרצון הכלכלה" (ברויאר, תשמ"ב: רמב).

לדברי ברויאר, התפיסה המרקסיסטית הנה בעייתית, לא רק בשל הסתירה הקיימת בינה לבין התורה, אלא גם בשל תוצאותיה החברתיות:

> לפי תורת מרקס, בן האדם הוא רק אטום בתוך מהלך הכלכלה ...תורת מרקס פרושה אוטומיזציה של בני האדם ומכניזציה של כל החברה ...החרדים לדבר מרקס הם אנשים

יבשים, שומרי חוקים יבשים, אשר חייהם מחוסרי יופי, מחוסרי גון, מחוסרי מעוף ...העבודה הזרה לאלוהים האחרים של הכלכלה אינה מרוממת את חסידיה אלא משפילה אותם עד חרמה (ברויאר, 1944: 16-17).

ברויאר טוען, אם כן, שהתפיסה המרקסיסטית הופכת את בני האדם למכניים, וממילא, גורמת להמעטת דמותו הייחודית של האדם באשר הוא. "החרדים לדבר מרקס" (כמובן, על משקל "החרדים לדבר ה'") מאבדים, לדברי ברויאר, את היכולת להתחבר לרעיונות רוחניים, וממילא, יגיעו לבסוף למציאות של חברה מפוררת ומכנית. לדברי ברויאר, בסופו של דבר, המניע החומרני משותף הן למרקסיסטים והן לקפיטליסטים, ואלה גם אלה מתיימרים להציג את תפיסתם כחזון הצדק העולמי, טענה שכמובן אין לה דבר וחצי דבר עם המציאות: "חזון הצדק? כל מי שהוא מעוניין בקיומה של איזו שיטה כלכלית, מעלה אותה למעלת האידאל וכל מי שמתכחש לשיטה הכלכלית חדשה הממשמשת ובאה, גם הוא מעלה את השיטה החדשה למעלת האידיאל. הכלכלה היא הכל" (ברויאר, 1944: 16).

ברויאר שולל, אם כן, בצורה תקיפה ביותר את המרקסיזם, בעיקר על רקע התבססותם של מרקס ותלמידיו על ניתוח חומרי של המציאות, בעוד שלתפיסת ברויאר, הדגש בניתוח המציאות חייב להיות על התודעה הרוחנית ולא על ההוויה החומרית[29]. כל תפיסה אחרת, לדברי ברויאר, הנה חומרנות שפלה, שתביא לבסוף לחיים חסרי רגש ומשמעות ולכישלון.

יש לציין, כי הדגשת הפן המכניסטי בדמות החברה המרקסיסטית העתידית, מבטאת אי הבנה עמוקה של ברויאר כמו גם של הוגים אורתודוכסים אחרים באשר לתפיסתו ההומניסטית של מרקס, הדוגל ההשתחררות מניכור האדם לעבודתו ושואף לפעילות אנושית יצירתית וחופשית שתשרור בעולם לאחר נפילת הקפיטליזם הדכאני[30]. ייתכן כי ברויאר היה חשוף בעיקר לכתביו המאוחרים של מרקס, בהם אכן ניתן דגש רב על תפיסה מטריאליסטית, בעוד ההתמודדות עם סוגיית הניכור בולטת במיוחד בכתבים המוקדמים של מרקס. עם זאת, ייתכן כי ההתעלמות משאלת הניכור מצביעה במידה רבה על תיוגה השגוי במידה רבה, של התפיסה המרקסיסטית בעיני ברויאר, כתפיסה חומרנית בלבד שנקל לזלזל בה ולשלול אותה מכול וכול. תיוגו של המרקסיזם בצורה כזו, בידי הוגה, שבשונה מרוב ההוגים האורתודוכסים הכיר את כתבי מרקס לפני ולפנים, מעורר תמיהה לא פשוטה. דומה, כי ניתן להסביר תמיהה זו ברצונו של ברויאר לגבות את ביקורותו הדתית על מרקס גם בנימוקים מתחומים נוספים, גם אם לא תמיד הולמים נימוקים אלו את כתביו של מרקס עצמו.

3. בעיית הכפירה

בניגוד ליחסם של ההוגים המזרח אירופאים לסוציאליזם כסוכן חילון, וכתוצאה מכך, התנגדותם הנחרצת של הוגים אלו לכל טיעוניו של הסוציאליזם, מצדיק ברויאר את יחסה העוין של התפיסה המרקסיסטית לדת, וטוען כי הדת היא שהביאה צרה זו על עצמה, זאת כמובן בהקשר הנוצרי ולא ביחס ליהדות:

---

[29] יש לציין, כי למרות הביקורת הקשה שלו על תיאורים מרקסיסטיים של המציאות, לא נמנע ברויאר עצמו מלנתח את אחד הפולמוסים החשובים בתולדות הניאו-אורתודוכסיה, פולמוס הירש-במברגר סביב נושא הפרדת הקהילות, דווקא על בסיס ניתוח מרקסיסטי התולה את הוויכוח בסיבות כלכליות וחומריות. על פולמוס זה, ראה כץ, תשנ"ה: פרק כג.

[30] על סוגיית הניכור בכתבי מרקס, ראה ארון, 1993

ההיסטוריה מראה לנו כי מדי פעם בפעם, הכנסייה כרתה ברית עם העריצים נגד הרצוצים, עם החזקים נגד החלשים, עם העשירים נגד העניים ובשם הדת היא דרשה מן הנרדפים לסבול בסבלנות את עולם של הרודפים, ולהיות עשוקים ובזויים בעולם הזה כדי שיהיו נכבדים ומאושרים בעולם הבא. מה עשתה הכנסייה לטובת הפועלים אשר הקפיטליסטים ניצלו אותם עד הטיפה האחרונה? מה עשתה הכנסייה שהמדינה דרסה ברגליה את הפועלים ולא נתנה להם לא לחם לאכול ולא בגד ללבוש? היא רק אסרה עליהם למרוד נגד המלכות אשר סמכותה מגעת עד כסא הכבוד. "דת היא אופיום לעם". דרש המרקסיזם צדק ומשפט צדק, והנה הדת הושיטה לו ולפועליו רק שטרות אשר זמן פירעונם הוא באחרית הימים. אז התחיל המרקסיזם לשנוא את הדת (ברויאר, 1944: 42).

ברויאר מאמץ בפסקה זו בשתי ידיים את טיעונו המרכזי של המרקסיזם נגד הדת. הוא מדגיש כי הכנסייה הייתה ועודנה גוף שמרני, שהנו בעל בריתם של בעלי ההון, וככזו, היא מנוכרת לצדק ולצורך בתיקון החברה. לדברי ברויאר, הדת כ"אופיום להמונים", קרי, מסגרת המבטיחה תיקון בעולם הבא ואיננה מתמודדת עם עוולות העולם הזה, היא זו שהביאה לעוינות המרקסיזם כלפי הדת, עוינות שיש בה מידה רבה של צדק. קשה למעט בעוצמתה של אמירה שכזו מצד מנהיג אורתודוכסי בולט, המצדיק הלכה למעשה את הכפירה והרתיעה מהדת על רקע חברתי, גם אם הוא מתייחס לנעשה בנצרות.

כאמור, ברויאר מסייג מיד את דבריו ומבהיר כי אמירותיו מופנות אך ורק כלפי הנצרות. במגרשה של הדת היהודית, לדברי ברויאר, המציאות הנה שונה לחלוטין: "מעולם לא כרתה התורה ברית עם המנצלים, מעולם לא תמכה ביד החזק במלחמתו בנרפה ...אם הסוציאליזם האירופאי פנה עורף לדת אל תהא זאת לבני עמנו סיבה לזהות בטעות את הדתות האירופאיות עם התורה וגם כן לפנות עורף לאלוקי ישראל..." (ברויאר, תרצ"ו: ג-ד).

אם נדייק בבדיקת התייחסותו של ברויאר לנושא, הרי הוא אינו מבקר כמעט את התפיסה המרקסיסטית ביחסה לדת, אלא טוען כי הסיבות המוצדקות המביאות לעוינות כלפי הנצרות, אינן רלוונטיות ביחס לתורת ישראל. זו גישה שונה לחלוטין מזו של עמיתיו במזרח אירופה, שלחמו בחילון הסוציאליסטי באשר הוא. דבריו אפוא אינם בגדר מאבק עקרוני בסוציאליזם, אלא יותר בגדר קריאה לבני עמו, הרואים, כמוהו, בסוציאליזם רעיון חיובי מעיקרו, שלא לזהות את מעשי העושק הכנסייתיים עם דת ישראל, ובכך לאפשר קיום משולב של הסוציאליזם והאמונה היהודית.

אם נסכם את התייחסותו המורכבת של ברויאר לסוציאליזם, הרי שברויאר אמנם חולק מכול וכול על התפיסה המטריאליסטית, אולם הוא אינו מביע שום הסתייגות מעצם העיקרון של כפייה על העשירים להעניק מהונם לעניים, והוא אף מקבל בהבנה וברצון את צמצום הקניין הפרטי. כמו כן, ברויאר אינו רואה בהכרח במרקסיזם את אויב האמונה, וטוען כי הכפירה הנלווית אליו הנה תוצאה מוצדקת הנובעת מפשעיה של הכנסייה הנוצרית. מבחינתו של ברויאר, הנקודה החשובה היא לרומם את הנושא החברתי, ובכך יש מקום חשוב למרקסיזם, שהשיב לתרבות העולמית, וליהדות בפרט, את האוריינטציה של הצדק החברתי, גם אם מניעיו והצעותיו המעשיות פסולים מעיקרם[31].

בשורה התחתונה, דומה כי יחסו של ברויאר כלפי המרקסיזם הוא חיובי ביסודו, וכי הוא מושפע ממנו באופן לא מבוטל. משנתו המהפכנית של ברויאר בנקודה זו, כמו גם בהיבטים אחרים של משנתו, הנה יוצאת דופן בעולם האורתודוכסי בכלל, ובעולם האורתודוכסי החרדי בפרט. כמו בנושאים אחרים, היו הרבנים האורתודוכסים האחרים רחוקים מרחק רב מעולמו המעמיק

[31] ראה גם את התייחסותו הדומה של קריניס לנושא – קריניס, תשס"ז, 208.

והפתוח כלפי תופעות ותפיסות תרבותיות לא יהודיות. ייתכן שמציאות זו השפיעה גם על השפעתו המצומצמת לטווח ארוך על החברה האורתודוכסית, אולם נושא זה חורג מעניינו.

ג.3.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

בעוד דבריו של ברויאר כלפי המרקסיזם הנם סלחניים למדי, למעט הנקודה המטריאליסטית הבעייתית והחשובה כשלעצמה, הרי שהוא ממש יוצא מגדרו במגמה להפגין את התנגדותו וסלידתו כלפי הקפיטליזם. הביוגרפים של ברויאר טוענים כי הסלידה מהתרבות הבורגנית ליוותה אותו לאורך כל ימי חייו. סלידה זו באה לידי ביטוי כבר ברומנים אותם כתב בצעירותו, שהגיבורים בהם היו בנים מהפכנים המורדים בהוריהם הבורגנים, או בני יונדב בן רכב, המופיע בתנ"ך כמי שחינך את בניו לחיי פשטות ויושר[32]. תפיסה זו באה לידי ביטוי כמעט בכל כתביו, ואף ערב מותו, הוא יצא בחריפות נגד הבורגנות בסגנון האנגלו-סקסי שהלכה והתהוותה לדעתו בארץ ישראל (הורביץ, תשס"ג, 298-299, Morgenstern, 2002: 290-295).

ההסתייגות מהשקפת העולם הבורגנית, שכפי שראינו לעיל, הייתה משותפת לרבים מבני דורו, הוצדקה על ידי ברויאר באמצעות שלילת גדול יסודותיה של הבורגנות: החיוב שבצבירת ההון. בנושא זה, קרי, ההתנגדות לצבירת הון ללא יצירה ועבודה, הולך ברויאר בעקבות סבו הרש"ר, אך הוא מבטא עמדות, שבסופו של דבר, הנן קיצוניות יותר יחסית לעמדת סבו.

עמדותיו של ברויאר בנושא ההון באות לידי ביטוי בהתייחסותו לריבית. הוא יוצא בחריפות נגד מוסד כלכלי זה, וטוען שכל מטרתה של הריבית היא להרבות את כמות הכסף ללא יצירה ועשייה אמתית. בשל כך, טוען ברויאר, יש לבצע "עיקור" של הכסף באמצעות איסור הריבית, ובכך לקדש את הכסף ולהשיבו לתפקידו המקורי: אמצעי המסייע לפעילות כלכלית יצירתית והגונה:

> בכל חברה מפותחת אוהבים כסף ואינם שבעים כסף. בכל חברה מפותחת הכסף הוא הנכס העליון של כל רצון בהמי, ואם כי הוא {הכסף} אינו "פרי", הרי משפטי החברה בהסכמת המדינה, מברכים את הכסף בברכת פריה ורביה על ידי הריבית. והנה הברכה הזאת קפיטליסטית היא ...כמה חמור הוא האיסור הזה להפרות ולהרבות את הכסף ואת כל מה שבא במקומו, וחז"ל חפשו את המחבואות הנסתרים של פריית הכסף ורבייתו ...כדי שיבטלו מן העולם ולא יישאר להם שום זכר, כי כבוד אלוקי ישראל קשור בעקרות הכסף!...עקרות הכסף היא אות ברית קודש שחתום על הכסף, לה' הוא הכסף, אוי לו לקפיטליסט האוהב את הכסף במקום לאהוב את ה' ...העבודה היא היסוד הכלכלי של החברה היהודית ולא הכסף, עקר הכסף ופורייה היא העבודה, בוז לכסף! תחי העבודה! (ברויאר, תשמ"ב: שכז-שכח)

ברויאר יוצא בדברים אלו מפורשות נגד הרצון האנושי, הבא לידי ביטוי, לדבריו, דווקא בחברות המפותחות, להרבות הון לשם הון. לדבריו, הדרך היחידה הראויה להתקדמות מבחינה כלכלית, היא דרך העבודה, וכל דרך אחרת ראויה לבוז. גם בדברים אלו מדגיש ברויאר שוב ושוב את הצורך במעין חותמת אלוקית המקדשת את מעשה האדם. חותמת זו הנה איסור הריבית, איסור המקביל, לדבריו, ללא פחות מ"אות ברית קודש", ביטוי המיוחס בדרך כלל לברית המילה הגופנית.

מלבד השלילה הקיצונית אותה הפגין ברויאר ביחס לצבירת ההון ("פריתו ורביתו") על ידי הריבית, הוא הסתייג בחריפות גם מרווחים הנובעים מפערי תיווך מוגזמים במסחר. תפיסה זו

[32] ראה ירמיהו לה. על כת הרכבים, ראה טויב, תשנ"ג.

שאינה מופיעה אצל סבו, מזכירה מאוד את אמירותיו של מרקס כנגד אמצעי התיווך. כך, טוען הרב ברויאר, כי התורה בכוונה מטילה מגבלות קשות על המסחר, כדוגמת חוקי הריבית, איסורי ההונאה החמורים ועוד. כמסקנה מכך, בסיכום דיני המסחר בספרו "נחליאל", טוען ברויאר כי התורה למעשה מכוונת את עם ישראל להימנע ממסחר: "עם ישראל עם של סחרות? עם של משפטי עקרות הכסף, של משפטי הקרקעות האלה, של משפטי ההונאה האלה, כלום עם של סחרות הוא?" (שם: שלז)

התייחסותו השלילית של ברויאר לקפיטליזם הגיעה לכדי ניסוח ממצה במסמך קווי היסוד של תנועת פועלי אגודת ישראל, שהכין ברויאר בשנת 1936, עם עלייתו לארץ:

> הפא"י דורשת מאת גאוני התורה שבעמנו, כי יקנאו את קנאת הסוציאליזם של התורה, ובשם התורה ישמיעו בקול רם ופומבי את דבריהם, נגד תאוות הבצע של הקפיטליזם, נגד פולחן הממון, נגד השאיפה הקפיטליסטית כמטרת חיים בפני עצמה, נגד השאננות האיומה של העשירים למראה עני אחיהם, נגד העושק והניצול בכל גילוייהם המתועבים, נגד חרפת ההון הנצבר ...היא דורשת מהם שיכריזו כמושכל ראשון בבנין הארץ... על החוק הסוציאלי היסודי של התורה "וחי אחיך עימך" ושיוציאו את המסקנות הנובעות מהחוק היסודי הזה, עד כדי יצירת מנהג מקום באופן כזה, שרוח השמיטה והיובל ודיני ריבית תתחדש בא"י ההולכת ונבנית (ברויאר, תרצ"ו: טז-יז).

אמירותיו של ברויאר נגד צבירת הממון, עמדתו הבוטה נגד ראיית הקפיטליזם כערך בפני עצמו, נטייתו להעדיף את חיי העבודה על המסחר, ובוודאי על עסקי הכספים – כל אלו מלמדות על עמדה אנטי-קפיטליסטית מובהקת, המתבססת במידה רבה על הספרות הסוציאליסטית שהייתה מוכרת לברויאר היטב.

ג.3.ו. החלופה היהודית

כפי שצוין לעיל, בערוב ימיו, הדגיש ברויאר יותר ויותר את הצורך בכינונה של מדינת התורה, שתציג לעולם את הופעתה המלאה של המדינה היהודית ברוח התורה כ"ממלכת כוהנים וגוי קדוש"[33]. נאמן לשיטתו, ביקש ברויאר להדגיש מאוד את ההיבט החברתי בכינונה של מדינה שכזו, והדברים באו לידי ביטוי בעיקר במסמך החזון שחובר על ידו לתנועת פא"י. מסמך זה מהווה דוגמה קלאסית לגישת "ההרחבה והשתלטות", לפיה, דווקא מתוך עקרונות התורה והמסורת, יש להתמודד עם המודרנה, לתת מענה לאתגריה ובעיותיה, ובכך להגדיל דווקא את כוחה של התורה ואת מידת השפעתה על החברה. כך טען ברויאר כי:

> פא"י מחייבת את הסוציאליזם של התורה. אלוקי ישראל אינו רק אלוקי בית הכנסת ובית המדרש אלא גם אלוקי הכלכלה והמשפט. אם עד היום הזה לא עלה בידי אומות העולם להשכין את השלום הסוציאלי בחיי הכלכלה ולגשור גשר בין עני ורש, בין מעביד לעובד, אין לחפש את הסיבה לכך בחוקי כלכלה איתנים הכובלים את רצון האדם בחוקי הטבע, אלא בחוקי האדם הבלתי נכונים הקובעים את יחסי האדם לחברו במקום חוקי ה'. לא תורת מרקס אלא חוקי האלוקים ירפאו את האנושות ואומות העולם מהמחלה החברתית ...תפקיד הבית הלאומי היהודי כמגשים סוציאליזם התורה, וכמשכין שלום התורה בין הכוחות הכלכליים, הוא לעורר את תשומת לב עמי התבל עליו על מנת שיקדישו ויעריצו את שם ה' (ברויאר, תרצ"ו: ג)[34].

---

[33] על תפיסת מדינת התורה של ברויאר, ראה שליט: תש"ע.

[34] המסמך מזכיר מאוד את דבריו של הרב יהודה אורליאן, מנהיג פא"י בפולין. סביר להניח שכותבי שני המסמכים לא ראה איש את המסמך שחיבר חברו טרם כתיבתם, אולם הקרבה הרעיונית הרבה מסבירה היטב את הקשר שנוצר בארץ בין יוצאי פא"י מפולין ליוצאי פא"י מגרמניה.

היומרה המובעת במסמך הנה גדולה. המטרה איננה רק לתת פתרונות לבעיות המקומיות של החברה הארץ ישראלית, אלא להוות לא פחות מאשר "אור לגויים" בתחום זה. בכך ממשיך ברויאר את עולמו הרעיוני של סבו הרש"ר הירש ביחס לתפקידה של היהדות, ולמעשה, אף את דרכו של משה מנדלסון בחיבורו "ירושלים", וממשיכי דרכו הלא אורתודוכסיים נושאי דגל "תעודת היהדות", שקראו להפצת המוסר היהודי בכלל האנושות, אם כי בניגוד להוגים אלו חייב ברויאר את היווצרותו של המרכז היהודי בארץ ישראל[35].

כיצד ייושם אותו סוציאליזם של תורה האמור להוות אור לעמים? לדברי ברויאר, הדבר יבוצע על בסיס שתי הנחות היסוד הבאות:

א. **הגברת האכפתיות והמעורבות של הציבור הדתי ומנהיגיו בנושא החברתי** – נקודה זו באה לידי ביטוי לאורך כל מסמך החזון, שבמסגרתו עולה אף דרישה (!) מגדולי התורה ללמוד היטב את הסוגיות הכלכליות ולהיות מעורבים בהן (שם: ח). הדברים באים לידי ביטוי גם בביוגרפיה של ברויאר, בה הוא מסביר כי שאיפתו היא לגדל: "דור שאינו מבדיל בין מצוות של בין אדם למקום למצוות של בין אדם לחברו, אשר עוול חברתי, ראוי בעיניו למארה לא פחות מעבירה דתית" (ברויאר, תשמ"ח: 202).

ב. **הבנה כי הפתרון יגיע עם יישומם המלא של חוקי התורה** – לדברי ברויאר, התורה יכולה לתת מענה מלא ומקיף לשאלות החברתיות, מענה שהנו מושלם ויעיל בהרבה מהשיטות הכלכליות הקיימות:

> פא"י דורשת שהארץ תבנה ברוח התורה. בזה נכללות גם שמירת שבת וגם שמירת הצדק הסוציאלי הנדרש על פי התורה ...הפא"י חושבת שהשאלה הסוציאלית תיפתר רק כאשר חופש רצון האדם יקלוט לתוכו את רצון אלקי הכלכלה והצדק הסוציאלי המתגלה בתורה ...לא חוקי האדם, רק חוקי ה' שנתגלו בתורה עלולים להשכין את השלום הסוציאלי (ברויאר, תרצ"ו: טו-טז)[36].

עם זאת, מעבר להכרזות הכלליות, עוסק המסמך בעיקר בזכויות העובדים, ואינו מטפל בשאלות כמו מדיניות המיסוי והרווחה, שאלות הקניין, התחרות החופשית ועוד. יתרה מזאת, למרות הכותרת בדבר "סוציאליזם של תורה", תומך ברויאר במסמך זה, בבוררות חובה במקרה של סכסוכי עבודה, עמדה שייצגה באופן מובהק את הימין הכלכלי ולא את המחנה הסוציאליסטי.

מה הסיבה למרחק בין התפיסה הנחרצת בעד הסוציאליזם העולה משאר כתביו, לבין מסמך אנמי יחסית זה? ייתכן שהדבר נובע מסיבות פרקטיות: המסמך נועד להפצה בקרב פועלי ארץ ישראל בשנות השלושים, שהיו מוטרדים בעיקר משאלת זכויותיהם. ייתכן שאם היה ברויאר נדרש לשאלות של מיסוי ומדיניות רווחה ולשאלות בנוגע לקניין הפרטי, שעלו על סדר היום של היישוב היהודי בארץ עשור וחצי מאוחר יותר, היה המסמך עוסק גם בשאלות אלו. סביר גם שברויאר ראה במסמך שחיבר, סוג של קריאת כיוון לגדולי ישראל "להרים את הכפפה" ולהתחיל לעסוק בבירור משנה כלכלית-חברתית על פי התורה, משנה שעדיין איננה ברורה כל צורכה.

---

[35] על השינוי בעמדתו של הרב ברויאר לגבי התגשמות תעודת היהדות בארץ ישראל, בשונה מסבו, ראה שבייד, תשל"ח: 254-263, תש"ן: 76-78.

[36] הדברים מזכירים במידה רבה את תפיסת הוגי הכלכלה האסלאמית בהם דנו לעיל בנוגע לכך ש"לא ימין ולא שמאל, האסלאם הוא הפתרון".

נקודה שכן עולה בבירור ממסמך זה, היא העובדה, כי עם כל אהדתו של ברויאר לרעיון הסוציאליסטי, נקודת המוצא שלו הייתה הנאמנות לדרך התורה כפי שנתפסה בעיניו. בשל כך, הוא לא נלהב להתאים את התורה לכל זרם אידיאולוגי על כל מאפייניו, אם מקורו אינו תורני. לכן, למרות קרבתו לרעיון הסוציאליסטי, הוא סירב לאמץ אותו כמכלול בנקודות בהן נראה היה לו כי הדברים סותרים את גישת התורה[37].

דומה שלאור דברים אלו, עולה כי ברויאר, כסבו הרש"ר, מבצע שילוב של גישת הרחבה והשתלטות עם גישת הסתגלות, במונחי ליבמן. מחד, הוא מרחיב את התורה לתחומים חברתיים-כלכליים מודרניים, וטוען כי התורה היא המענה המשמעותי ביותר. מאידך, הוא קורא את התורה מתוך הכנסה פנימה של תכנים הבאים מבחוץ, ולאורם הוא מגלה דומה כי ללא מודעות מספקת להשפעה החיצונית הלא יהודית, את העומק הקיים בתורה "מלכתחילה". גישתו זו דומה מאוד למהלך שעושה הרב משה אביגדור עמיאל, שבו אעסוק בהמשך. ואכן בהיבטים רבים, קיימת קרבה לא מבוטלת בין שני הוגים מקוריים אלה, היוצרים סוג של סינתזה דתית-ציונית עם פתיחות והכלה משמעותית של רעיונות המודרנה.

ג.3.ז. סיכום עמדתו של הרב ברויאר בנושא החברתי

אם נסכם את דרכו של ברויאר בתחום החברתי-כלכלי, הרי ברור שמדובר באחד ההוגים האורתודוכסיים שהקדישו תשומת לב מרובה מאוד לנושא זה. ברויאר מסתמן כהוגה הסולד מהקפיטליזם, לוחם בריבית ובמסחר, ונמצא מרחק קצר מאוד מהקריאה לביטול הקניין הפרטי. במקביל, מקבל ברויאר בהבנה ובאמפתיה את ההתעוררות הסוציאליסטית, מצדיק את התנגדותה לממסד הדתי (הנוצרי), אך תוקף בחריפות את המטריאליזם העומד מאחורי ההגות המרקסיסטית.למותר לציין כי ברויאר היה רחוק כרחוק מזרח מהמערב מהניסיונות לזהות את המורשת היהודים עם הקפיטליזם, ובכך הוא מגבה את הגישות הרואות את היהדות כתואמת ברובה ערכים סוציאליסטיים.

לאור דברים אלו נראה כי מבחינת התפיסה הפוליטית החברתית, נראה שברויאר מקורב לאחד האגפים השמאליים של הסוציאל-דמוקרטיה, אם לא שמאלה מכך, זאת כאמור, תוך שלילת כל מאפיין סוציאליסטי, חשוב ככל שיהיה, שאינו תואם, לדעתו, את רוח התורה.

עם זאת, למרות עמדות מהפכניות אלו, מבחינת היישום המעשי, התנגד ברויאר למלחמת המעמדות, העדיף בוררות חובה כתחליף לשביתות, ומעל הכול, קרא ליישומו של הפתרון התורני המקורי (גם אם הוא לא הצליח להבהיר בכל תחום מהו פתרון זה) כמענה לשאלה החברתית. בהקשר זה דומה כי ברויאר העדיף בכל זאת את השמרנות והינסיון להימנע ממאבק כוחני בין המעמדות, ואולי גם, בדומה לשאר הוגי הדעות האורתודוכסים נרתע בשורה התחתונה מהזדהות נלהבת מדי עם הסוציאליזם האתיאסטי. חששות אלו של ברויאר הביאו אותו ככל הנראה למציאות בה הוא העדיף לפסוח על שני הסעיפים ולמרות הזיהוי המלא הקיים לדעתו בין היהדות

[37] לשם ההשוואה, יש להזכיר כי למרות קרבתו של ברויאר לרעיון המדינה העברית, וממילא, הסכמתו לרוב רעיונותיה של התנועה הציונית, הוא סירב עד סוף ימיו להיות חבר בה או לתמוך בה באופן גלוי. יתרה מזאת, במסמך היסוד של פא"י, אסר ברויאר על חברי התנועה להיות חברים בתנועה הציונית, וכל שכן, בהסתדרות העובדים (ברויאר, תרצ"ו: יא). בדברים אלו באה לידי ביטוי עמדתו של ברויאר, לפיה, הוא אינו מוכן להיות חבר בתנועה שמקורה אינו תורני או לאמץ כמכלול את תפיסותיה, זאת למרות קרבתו לרבות מעמדותיה במגוון תחומים.

לערכים הסוציאליסטיים, הוא לא קרא להצטרפות מלאה למחנה השמאל החברתי, במסגרת המאבק הקשה שהתקיים בימיו על אופי החברה.

ג.3.ח. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב ברויאר בנושא החברתי

ברויאר עצמו לא חווה אמנם קשיים כלכליים ייחודיים (למעט היכרותו עם מצוקותיהם של הפועלים החרדים של פא"י בארץ ישראל בשנות השלושים), אך הסביבה בה התפתחה הגותו החברתית, הייתה מיודעת היטב לשיח בנושא. כאמור, בניגוד למתחולל במזרח אירופה, הרי שבגרמניה של ערב מלחמת העולם הראשונה, וביתר שאת, בין המלחמות, לא נוצר עימות בין הסוציאליזם והציבור הדתי. נהפוך הוא – חשיבה סוציאליסטית ברוח יהודית הייתה אחד הנתיבים שבאמצעותו שבו צעירים מתבוללים אל חיק היהדות. סביר שמכלול עובדות אלו מנע מברויאר לראות בסוציאליזם איום שיש להילחם בו, וממילא הוא סבר שיש לבחון אותו באהדה, תוך מודעות למגרעותיו.

במקביל, הושפע ברויאר מההתקוממות של צעירי גרמניה כנגד הקפיטליזם הקרתני וכנגד אורח חייה של החברה המעמדית וסביר כי הוא היה מודע בצורה כזו או אחרת גם לפופלריות של הרעיונות הסוציאליסטיים בקרב הצעירים היהודים בגרמניה, כפי שבאה לידי ביטוי באסכולת פרנקפורט ובתהליכים נוספים אותם ציינו לעיל. על רקע הרצון להציג חלופה למציאות זו, ביקש ברויאר להציג את התורה כנושאת הבשורה החברתית, המגיעה דווקא, לפחות ברמה ההצהרתית, מתוך כבשונה של האמונה היהודית. גורמים אלו חברו לתפיסתו השיטתית של ברויאר בדבר הצורך לראות את התורה כמכלול של "תורת חיים", הנותנת מענה לכל חוליי החברה. תפיסת הרחבה והשתלטות זו הביאה אותו לקריאה לתת מענה לצורכי החברה מתוך התורה, קריאה שהוא עצמו היה שותף בצעדים הראשונים ליישומה.

פרק ד: סיכום המרחב המרכז אירופאי

שני ההוגים הבולטים שהעמידה הניאו-אורתודוכסיה במהלך המאה התשע עשרה והמאה העשרים, הסבא ונכדו – הרש"ר הירש והרב ד"ר יצחק ברויאר – הקדישו בכתביהם מקום נרחב ביותר לסוגיה החברתית, בוודאי בהשוואה למקביליהם ממזרח אירופה. הם עסקו בתחום זה, למרות העובדה ששניהם פעלו בחברות מבוססות כלכלית, בהן לא התפתח עימות בוטה בין הסוציאליזם ליהדות, אם כי הנושא החברתי עמד ברקע ההתרחשות הציבורית הכוללת. נראה כי המניע המרכזי של שניהם לעיסוק בנושא, היה חלק מהתמודדותם עם המודרנה ורצונם לתת מענה מתוך התורה לכלל אתגרי התקופה.

ההגות של שניהם נמצאת, בסופו של דבר, בצורה זו או אחרת, באגף המרכז-שמאל של המפה מבחינה חברתית, כאשר הרב ברויאר יימצא במידה משמעותית שמאלה מהרב הירש. שניהם תוקפים בחריפות את הקפיטליזם ואת תפיסת השוק החופשי, ושניהם מסתייגים מהסוציאליזם, בעיקר בשל אופיו המטריאליסטי. בנקודה זו, קיים הבדל בין הרש"ר הירש לרב ברויאר. בעוד הראשון חי בחברה שבה התפיסה הליברלית זכתה להגמוניה כמעט מוחלטת, הרי שבימיו של האחרון, היו לסוציאליזם כבר תומכים רבים בקרב הקהילה היהודית.

ייתכן כי בשל כך, ביכר הרש"ר הירש, מחד, לפעול כנגד תופעות ליברליות בעייתיות בעיניו, כמו ההימנעות מחסד אישי וביזוי שכבות המצוקה, ומאידך, העלה על נס את השוק החופשי, ונתן גיבוי תורני לטענות ליברליות כנגד הכפייה הכרוכה בסוציאליזם. הרב ברויאר, לעומתו, שיקף בדבריו את הטענות ההולכות וגוברות בקרב האינטליגנציה היהודית בגרמניה נגד הבורגנות, לא הקדיש תשומת לב לבעייתיות שבכפייה הסוציאליסטית, והזדהה עם רוב מסריו של הסוציאליזם, למעט הנושא המטריאליסטי.

בשורה התחתונה, טוענים שניהם כי התורה נותנת את האיזון הראוי לצורכי החברה, ומתקיפים איש איש בהתאם לתקופתו, את נקודות התורפה שהם מוצאים באידיאולוגיות שרווחות בזמנם: הליברליזם בימי הרש"ר, והסוציאליזם בימי הרב ברויאר.

לסיכום, נראה כי שניהם דוגלים בשיטת ההרחבה,מתפתלת מעט, גם אם בפועל, מבצעים הסתגלות משמעותית לערכים אוניברסליים אותם הם מעריכים, אף שהם צמחו בעולם המערבי ולא במסורת היהודית. מתוך תפיסה זו, הרואה בתורה את המניע המרכזי לקביעת התפיסה החברתית הרצויה, הם מדגישים איש איש בדרכו את הבעייתיות הקיימת ביחס שבין השקפת התורה להשקפה הרווחת בזמנם. בסופו של דבר, מרים הרש"ר הירש את דגל השמרנות הרחומה או הליברליות הרווחתית, והרב ברויאר מאמין בסוג כזה או אחר של סוציאליזם (או סוציאל-דמוקרטיה) של תורה.

מציאות זו, בה לא קיים עימות ישיר עם הסוציאליזם על רקע הכפירה, אלא נערך דיון מקיף יחסית על עמדתה של התורה בנושא, דיון שמסתיים בהצגת עמדת התורה כסוג כזה או אחר של דרך ביניים, יכולה הייתה להתרחש בחברות בהן לא התקיים עימות חריף בין הסוציאליזם לדת, כפי שאכן אירע במרחב המרכז אירופאי. הגותם של רש"ר והרב ברויאר עשויה ללמד אם כן על הנטיה "האותנטית" של התפיסה האורתודוכסית, בהעדר "איום " על הדת מקרב הסוציאליסטיים, להעדיף את גישות המרכז-שמאל מהבחינה חברתית על פני הליברליזם והקפיטליזם.

חטיבה 4

המרחב הארץ ישראלי

פרק א: מבוא

בשלהי התקופה העותומאנית ובימי המנדט הבריטי, הלך ונבנה בארץ ישראל הבית הלאומי היהודי. במהלך תקופה זו, תפס הנושא הכלכלי-חברתי מקום מרכזי בשיח הציבורי ובמערכה הפוליטית. הדיונים והפולמוסים שהתנהלו בנושא בין תנועת העבודה לגוניה לבין המחנה האזרחי, ובראשו התנועה הרביזיוניסטית, עסקו בשאלת המשטר הכלכלי הרצוי במדינה היהודית העתידית, בשאלת יחסי העבודה וצורת ההתיישבות הרצויה, ובעוד מגוון נושאים בתחום הכלכלי-חברתי, כפי שפירטתי בחלק התיאורטי.

הדיון בארץ היה במידה רבה דיון מיובא. בניגוד למציאות ששררה באירופה ובארצות הברית, לא הייתה בארץ ישראל שום זיקה משמעותית בין חברת הרוב המוסלמית למיעוט היהודי. הפערים התרבותיים, הכלכליים, הדתיים והמנטליים בין החברות, כמו גם הימצאותה של רוב החברה המוסלמית בארץ בשלב קדם-מודרני יחסית לעולים היהודים, לא הותירו מקום לזיקה הדדית כלשהי שהשפיעה על תפיסתם של יהודי הארץ בהקשר לנושא הכלכלי. תפיסתם של האחרונים בנושא החברתי התבססה על המורשת המזרח אירופאית אותה הכירו רוב העולים, מזה, ועל תפיסות אימננטיות הקשורות ליישוב היהודי ולרצון לחידוש הריבונות הלאומית בארץ, מזה.

חשוב להדגיש כי במהלך התקופה הנחקרת בפרק זה, נוצרה זהות כמעט אוטומטית בין העולים שהחזיקו בהשקפות עולם סוציאליסטיות ושבהדרגה הפכו למנהיגי היישוב, לבין השקפת עולם אנטי-דתית. זהות זו נוצרה מהסיבות הבאות:

א) תנועת הפועלים בארץ ישראל הייתה המשך ישיר של תנועת הפועלים היהודית במזרח אירופה, ובתור שכזו, המשיכה גם היא במסורת ההתנגדות לדת שנפוצה בקרב הפועלים היהודים באירופה. התנגדות זו ירשה את מסורת ההשכלה העברית, שראתה בדת היהודית את אחד הגורמים העיקריים לנחשלותם של המוני העם היהודי. הוגי ההשכלה הנחילו לתנועת הפועלים המתגבשת, תפיסת עולם שראתה בדת היהודית את המחסום בפני הצטרפותם של היהודי כפרט ושל היהודים כלאום אל מצעד הקִדמה של האנושות. תפיסת עולם זו גרמה לזיהוי הדת, בעיני רבים מהפועלים, עם פיגור, אנכרוניזם וריאקציה[38]. כמו כן, כפי שציינו לעיל, רבים מחברי התנועה הסוציאליסטית היהודית אימצו את גישתו של מרקס ביחס לדת, וייחסו לדת היהודית ומוסדותיה את אותן מגרעות שייחס מרקס לנצרות .

ב) עם הגיע העולים ארצה, הוסיף המפגש שלהם עם אנשי היישוב הישן מזה, ועם האיכרים האדוקים במושבות מזה, למגמת ההתרחקות מהדת. היישוב הישן נראו בעיניהם כדגם חי של היהדות השרויה בימי הביניים והחיה חיים של פרזיטיות על חשבון כספי החלוקה. כמו כן, התנהגותם של אנשי היישוב החדש המסורתיים, שהעדיפו להעסיק ערבים על פני העולים החדשים, אך במקביל, ביקרו את אורח חייהם החילוני של עולים אלו, נראתה בעיני העולים הסוציאליסטיים כתמצית הצביעות והעמדת הפנים[39].

---

[38] כנעני, 1976: 47. ראה לדוגמה את הציטוט מביטאון "החירות" מימי העלייה השנייה, הטוען כי "העיקר הוא השחרור מאותה אפוטרופסות רוחנית שהדת שמה עלינו ...האויב לכל התחדשות ותחייה" (החירות, 32, תרע"ד, אצל ביטי, תשס"ה: 305). על העוינות לדת בקרב חוגי הפועלים, ראה גם Lib man & Don Yehiya, 1983: 36-40., אלמוג, תשנ"ב, שפירא, תשנ"ב, צחור, תשנ"ח: 226.

[39] שפירא, 1994.

ג) האקלים הציבורי של ארץ ישראל ראה בעין טובה שבירת מסגרות והשתחררות ממנהגים ישנים כחלק מההתנתקות ממורשת הגולה[40]. במסגרת מגמה זו, לא נותר כמובן מקום לדבקות במורשת הדתית.

בשל סיבות אלו, ניהלו רוב אנשי תנועת העבודה אורח חיים, שבמסגרתו התנתקו מקיום ההלכה והחליפו את מערכת הערכים הדתיים במערכת ערכים חדשה, שכללה את הסוציאליזם, החלוציות והציונות. מערכת זו התאפיינה בסממנים רליגיוזיים מובהקים, שרבים מהם התכתבו עם מורשת ישראל, והיוותה למעשה מעין דת אלטרנטיבית. חשוב לציין, שבקרב אנשי העלייה השנייה היו חילוקי דעות בהתייחסות לקיום מצוות הדת כעניין פרטי של היחיד, אולם ביחס לסלידה מהממסד הדתי ולהסתייגות מכל צורה של כפייה דתית, שררה בין הפועלים תמימות דעים[41]. העוינות בין אנשי תנועת העבודה לבין הציבור הדתי גברה בימי העלייה השלישית, כאשר רבים מקרב אנשי תנועת העבודה הושפעו מהצלחות המרקסיזם בברית המועצות, ושאפו לחקותו, גם בהקשר הדתי, בארץ ישראל[42].

יחסם של אנשי החוגים האזרחיים: אנשי הציונים הכלליים וחברי התנועה הרביזיוניסטית אל הדת היה שונה. תנועות אלו, שבהדרגה הפכו לתנועות משניות או אופוזיציוניות לעומת ההנהגה של מחנה הפועלים, דגלו בקו ליברלי וקפיטליסטי מבחינה כלכלית, ובמקביל, גילו יחס מתון ואוהד יותר כלפי הדת. אמנם, גם מנהיגי תנועות אלו, כמו חיים וייצמן כמנהיג הציונים הכלליים וזאב ז'בוטינסקי כמנהיג הרביזיוניסטים, התבססו על השקפת עולם ליברלית חילונית, אך בדרך כלל, התייחסותם לדת הייתה מכבדת ופחות עוינת וברוטלית כפי שהיה מקובל במחנה הפועלים[43]. ההכרה במציאות פוליטית זו הנה חיונית כמובן לצורך בדיקת התייחסותם של מנהיגי הציבור הדתי בארץ ישראל לשאלה החברתית.

הציבור הדתי בארץ ישראל בשלהי התקופה העותומאנית ובראשית ימי המנדט התפצל לשתי קבוצות עיקריות, שחלקו זו על זו בשאלת היחס למודרנה ובשאלת היחס לפעילותה והישגיה של הציונות החילונית.

הקבוצה הראשונה הוותיקה יותר הייתה של בני היישוב הישן האשכנזי[44]. קבוצה זו שנוצרה במהלך המאה התשע עשרה בעיקר על בסיס עליות ממזרח אירופה ומרכזה, התיימרה להוות מרכז רוחני לעם היהודי בארץ ישראל, תוך יישום אופטימלי של מודל ההסתגרות והימנעות מכל מגע עם ערכי המודרנה. במסגרת "היישוב הישן", התפתח דגם ראשוני של "חברת הלומדים", ולפיו כל הגברים מקדישים את חייהם ללימוד תורה ולתפילה. רעיון זה עמד בבסיס הלגיטימציה לרעיון "החלוקה", שבמסגרתו מימנו הקהילות האורתודוכסיות האירופאיות את אנשי ארץ ישראל, כשאלו מעניקים להם תמורה בצורת לימוד ותפילה במקומות הקדושים.

---

40 להרחבה, ראה כיצד מתאר עגנון בספרו "תמול שלשום" את תהליך החילון הכמעט דטרמיניסטי שעבר על עולי העלייה השנייה. ראה עגנון, 1998: 63-64.

41 שפירא, 1994: 302-307, כנעני, 1976: 50-64, 105-111.

42 לדוגמה להסלמה ביחס לדת מצד עולי העלייה השלישית, ראה את סקירתו של גפני, תשע"א על המאבקים סביב בניית בתי כנסת באזורי הפועלים. על תפיסת התרבות והדת היהודית בעיני העלייה השלישית, ראה את ספרו המקיף של זעירא, תשס"ב.

43 על יחסו של ז'בוטינסקי לדת, ראה דון יחיא, תשס"ד, המתאר כיצד ז'בוטינסקי עבר תהליך של התקרבות משמעותית לדת ולקיום תורה ומצוות. ראה לעומתו, את נאור, תשס"ו ואת מלמד, תשס"ו, הטוענים כי ז'בוטינסקי היה עד סוף ימיו אנטי-דתי וחילוני מובהק, ויחסו האוהד לדת נבע ממניעים אינסטרומנטליים בלבד, כחלק מהמאבק על השליטה בתנועה הציונית. על יחסם של אנשי "המחנה האזרחי" לדת, ראה, שפירא, תשנ"ה: 17, 20.

44 להלן אשתמש בביטוי "חרדים" להגדרת קבוצה זו, אם כי ברור כי השימוש בו החל בתקופה מאוחרת יותר – ראה בראהן, תשס"ד: 122.

כידוע, בשלהי המאה התשע עשרה, פקד את "היישוב הישן" משבר קיומי. התעצמות המודרנה והחילון באירופה הביאה לירידה דרמטית בלגיטימציה של הסדרי החלוקה, ובהתאמה, למשבר כלכלי קשה עקב התמעטות התרומות. במקביל, התמודד היישוב הישן עם העליות החדשות, בדגש על בני העלייה השנייה, שראו את עצמם כאליטה אידיאליסטית המביאה את רוחות התמורה והשינוי. מציאות זו הביאה להעתקת התמיכה של יהודי הגולה, הן הכלכלית והן המורלית, מבני היישוב הישן אל החלוצים הציונים, כמו גם לסחף לא מבוטל של בני הדור הצעיר ביישוב הישן לעבר החלוצים החילונים.

למשבר כלכלי ותרבותי זה נלוו סכסוכים פנימיים קשים בין מנהיגי היישוב הישן, שנבעו בעיקר מהמחלוקות סביב שאלת הפתיחות למודרנה אל מול הרצון בהגבהת החומות לנוכח האיום המתעצם. היישוב הישן ומוסדותיו הצליחו אמנם לשרוד באמצעים כאלו ואחרים אל מול המשבר, אולם מלחמת העולם הראשונה הנחיתה מכה אנושה על מנגנוני הסיוע החיצוניים, כמו גם על ההנהגה החרדית שלא הצליחה לתת מענה מצוקה, ובסופה, נדחה היישוב הישן אל שולי היישוב היהודי, כגורם זוטר העומד בצל ההגמוניה הציונית[45].

המצוקה הכלכלית וקיומה של האלטרנטיבה הציונית הביאו לא אחת למתחים בתוך היישוב הישן גם על רקע כלכלי-חברתי. האירוע הבולט ביותר בהקשר זה, היה שביתתם של פועלי הדפוס בירושלים בשנת 1902, במגמה לשפר את תנאי עבודתם. במהלך השביתה, גובו הפועלים (כולם בני היישוב הישן!) בידי אנשי העלייה השנייה, ומנגד, ההנהגה הרבנית, שראתה בשביתה ביטוי לחלחול הנורמות הסוציאליסטיות אל תוככי המחנה החרדי, עמדה לצד המעסיקים. לאחר שגם הנהגת היישוב החדש (חוץ מאנשי תנועת העבודה) התייצבה נגד הפועלים, הסתיים האירוע בתבוסתם של השובתים, אולם הוא היווה אות אזהרה בפני ההנהגה החרדית מפני יכולתם של הרעיונות הסוציאליסטית לחדור אל תוככי החברה החרדית, ותרם להאצת תפיסת "הגבהת החומות" בפני רוחות המודרנה והחילון[46].

עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה ועם תחילת המנדט הבריטי, נחלק הציבור החרדי לשניים. חלקו הקטן התארגן במסגרת "העדה החרדית" הירושלמית, עסק בלחימה טוטלית כנגד כל סממן של המודרנה, ושלל כל קשר עם התנועה הציונית ועם בניין הבית הלאומי[47]. לעומתם, רוב הציבור החרדי התארגן במסגרת אגודת ישראל, נסוג מתפיסת "חברת הלומדים", השתלב בחברה העירונית הבורגנית בארץ ישראל, וניהל מדיניות זהירה של שותפות מהוססת בבניין הבית הלאומי, תוך ניסיון לשמירת האינטרסים החרדיים[48]. מגמה זו התעצמה במהלך שנות העשרים והשלושים, עם עלייתם לארץ של רבים מאנשי אגודת ישראל מפולין ומגרמניה, חלקם אנשי "הניאו-אורתודוכסיה" שדגלו בהתמודדות גמישה יותר עם צורכי המודרנה, כמו גם בהתייחסות פרגמטית יותר לשיתוף הפעולה עם הציבור החילוני, גם ללא הצטרפות רשמית לציונות[49].

בסקירה מדגמית שביצעתי בכתביהם של ההוגים הבולטים ביהדות החרדית בארץ ישראל בשלושת העשורים הראשונים של המאה העשרים, לא נמצאה כל התייחסות משמעותית, הן

---

[45] על תהליכי ההתמודדות של היישוב הישן עם משברי המודרנה בראשית המאה העשרים, ראה שלמון, תש"ס, פרידמן, תשס"א. על קריסת היישוב הישן בימי מלחמת העולם הראשונה, ראה אפרתי, תשנ"א.

[46] על שביתת פועלי הדפוס, ראה שרגאי, תשנ"ד: 44-57, פרידמן, תשס"א: 80-82.

[47] על התפתחות המחנה הקנאי בקרב חרדי ירושלים, ראה פרידמן, תשמ"ח: 129-146, קפלן, תשע"א.

[48] על ההתנערות מדפוס חברת הלומדים בימי המנדט הבריטי, ראה מוניקדם, 2005: 468.

[49] על התהליכים החברתיים והדתיים בחברה החרדית על שני חלקיה בימי המנדט, ראה ספרו המקיף של פרידמן, תשמ"ח. ראה גם דותן, תש"ן: 515-520. על התנהלותה של אגודת ישראל בארץ ישראל בימי המנדט, ראה פונד, תשנ"ט: 92-163.

במישרין והן בעקיפין, לאתגר הסוציאליסטי ולשאלת המבנה הכלכלי-חברתי הרצוי[50]. סביר להניח כי הציבור החרדי בארץ ישראל, הן אנשי היישוב הישן לגוניו והן העולים ממזרח אירופה ומרכזה, הסתייג מהסוציאליזם, זאת בשל זיהויו המלא עם התפיסות האנטי-דתיות כמו גם בשל השתייכות רוב הציבור החרדי לבורגנות העירונית, שלא התלהבה יתר על המידה מהרעיונות המרקסיסטיים[51]. בכל מקרה הנושא החברתי, לא עמד במרכז סדר יומם של אנשי הציבור החרדי, שהיה עסוקים בהתמודדות עם החילון הפושה ועם הדילמה הקיומית מבחינתם, באשר להתייחסותם להתעצמות הציונות בארץ ישראל. על רקע מציאות זו, לא נמצא מקום משמעותי לדיון בנושא החברתי בזרם המרכזי של החברה החרדית.

למרות האמור לעיל, אין להתעלם מכך שבחלקים מסוימים של הציבור החרדי נשמעו גם קולות אחרים. כך פעלה תנועת פועלי אגודת ישראל, שקראה לשילוב בין ערכים חברתיים לערכים תורניים ללא קבלה מוצהרת של העקרונות הציוניים[52]. כך פעל בימי המנדט גם המקובל, הרב יהודה אשלג, שהשתייך לציבור החרדי המתון ופיתח תפיסה ייחודית בזכות הסוציאליזם, בה אדון לקמן.

הקבוצה השנייה והקטנה יותר שהרכיבה את הציבור האורתודוכסי בארץ ישראל, הייתה זו של אנשי הציונות הדתית. אלו היו בחלקם בני היישוב הישן שהתקרבו לציונות, וברובם, עולים ממזרח אירופה, שהאמינו בצורך שבהצטרפות הציבור הדתי לתקומת היישוב בארץ למרות החילוניות הדומיננטית של הנהגתו. מנהיגי ציבור זה התמודדו עם הצורך בהתנהלות מחושבת עם אתגרי המודרנה, כאשר חלקם בחרו במודל ההסתגלות או המידור, ואילו אחרים מביניהם שאפו למודל ההרחבה והשתלטות, לפיו יש להביא לידי ביטוי את השקפתה של התורה ביחס לכל האתגרים המודרניים העומדים לפתחה של האומה.

בהקשר החברתי, היו הדעות במחנה זה חלוקות. אנשי "המזרחי", שהשתייכו ברובם לבורגנות וחשו קרבה רבה לימין הציוני, פיתחו תפיסות מתונות וקפיטליסטיות, כפי שבאו לידי ביטוי בדבריו של אחד הבולטים שבמנהיגיהם הרוחניים – הרב אביגדור עמיאל, דברים שבהם אדון לקמן. מנגד, פעלו במחנה הציונות הדתית, החל מאמצע שנות העשרים בארץ ישראל, אנשי הפועל המזרחי שביקשו לשלב בין סוציאליזם ויהדות, ובדבריהם נעמיק בהרחבה בהמשך. ההוגה האחרון בהקשר זה, שלמפרע הנו בעל ההשפעה הגדולה ביותר לטווח ארוך, היה הראי"ה קוק, שבמסגרת תפיסתו הייחודית, פיתח משנה מורכבת ביחס לנושא החברתי, וגם בו ובמשנתו אדון בהמשך.

לצדו של היישוב החרדי והאורתודוכסי מודרני שהורכב ברובו מיוצאי אירופה, פעלו בארץ ישראל אנשי היישוב הספרדי. אנשי קבוצה זו היוו, עד למאה התשע עשרה, את רוב מניינו ובניינו של היישוב היהודי בארץ ישראל, וכדרכם של אחיהם בשאר ארצות המזרח, התאפיינו בסובלנות

---

50 בין השאר, נבדקו מדגמית כתביהם של הרב יוסף צבי דושינסקי, מנהיג העדה החרדית ונטורי קרתא, הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים וממנהיגי הזרם המתון באגודת ישראל, וכתביו של משה בלוי, מנהיגה הפוליטי של אגודת ישראל בארץ ישראל במשך רוב ימי המנדט.

51 על הסתייגותו של יעקב דה האן, ממנהיגי הפלג הקנאי ומנהיגה הראשון של אגודת ישראל בארץ ישראל, שנרצח בידי אנשי ההגנה על רקע פעילותו האנטי-ציונית, מהסוציאליזם של אנשי העלייה השלישית, ראה פרידמן, תשמ"ח: 234. על השתלבותם של העולם החרדים והדתיים בבורגנות העירונית, ראה ליסק, תשנ"ה: 294.

52 בפרקים הקודמים סקרתי את משנתם של ראשי פא"י בפולין ובגרמניה, הרב אורליאן והרב ד"ר ברויאר. פא"י בארץ ישראל לא העמידה בתקופה זו הוגי דעות משמעותיים, ופעילותה, החשובה כשלעצמה, הייתה בעיקר בשדה הפוליטי. בשל עובדה זו ועל רקע העיסוק הנרחב לעיל במשנתם של אורליאן וברויאר (שבעשור האחרון לחייו, בכל מקרה, חי ופעל בארץ ישראל כמנהיגם של אנשי פא"י), לא ייחדתי פרק לתנועה זו. במחקר עתידי על היחס לנושא החברתי בקרב הציבור הדתי בישראל לאחר הקמת המדינה, יהיה בוודאי לפא"י ולמנהיגיה, בנימין מינץ וקלמן כהנא, מקום משמעותי.

והכלה יחסית של גילויי המודרנה ושל הציונות החילונית[53]. היישוב הספרדי התאפיין בפרודוקטיביזציה יחסית לציבור האשכנזי, בד בבד עם ממדים משמעותיים של עוני, אך אלו גם אלו לא עוררו בקרבו דיון משמעותי בהקשר החברתי[54].

בכל מקרה, ציבור זה איבד את השפעתו בשלהי המאה ובראשית המאה העשרים, ואנשיו, בין אלו שנותרו במחנה החרדי האנטי-ציוני, ובין אלו שהצטרפו לציונות הדתית, חיו בצלהּ של ההגמוניה האשכנזית, שהשי ח הרווח בה נבנה על רקע המאבקים והתהליכים שהתחוללו במזרח אירופה[55]. דמות משמעותית אחת מהמחנה הספרדי הציוני דתי הייתה זו של הראשון לציון, הרב עוזיאל, שבמשנתו אעסוק במסגרת חטיבת יהדות המזרח שתובא לקמן.

---

53 ראה אפרתי, תשס"ז.

54 על היקפי הפרודוקטיביזציה ביישוב הספרדי, ראה דוריאן-בן יעקב, תשס"ג: 231-236.

55 על ניסיונם הכושל של בני העלייה השנייה הסוציאליסטים לגייס לשורותיהם את הציבור הספרדי, ראה קניאל, תשנ"ח: 313-314.

פרק ב: הראי"ה קוק – חידת ההתעלמות היחסית

ב.1. דמותו ופעילותו של הראי"ה קוק

אחד מהוגי הדעות החשובים ביותר שפעלו במהלך המאה העשרים באורתודוכסיה היהודית, היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן הראי"ה). משנתו הענפה, מעמדו כאחד המנהיגים הבולטים של הציונות הדתית בדורו, ובעיקר השפעתה העצומה של משנתו על הציונות הדתית עד לימינו, מקנים חשיבות מיוחדת לבדיקת התייחסותו לשאלה החברתית ולבדיקת ההצעות השונות שהעלה לפתרונה.

הראי"ה קוק (1865-1935) נחשב, כאמור, לאחד ההוגים המרכזיים באורתודוכסיה היהודית בעת החדשה[56]. הראי"ה התחנך בישיבות ליטא, ובמקביל, עסק בלימוד אוטודידקטי של עקרונות הפילוסופיה והמחשבה המערבית. כמו כן, התמצא הראי"ה גם בחכמת הקבלה, ורבים מכתביו מתבססים על קבלת האר"י. כבר בצעירותו כרב בעיירות ליטא, פיתח הראי"ה הגות מקורית ומורכבת, שבאמצעותה ניסה לחבר בין הנורמות התורניות והמסורתיות לבין התמורות העצומות בחיי עם ישראל, ובראשן המעבר לתקופה המודרנית והחזרה לציבוריות יהודית הצועדת לקראת חידוש החיים המדיניים.

במסגרת זאת, חולל הרב קוק מהפכה של ממש בלימודי המחשבה היהודית, בתפיסת העולם ההלכתית ובאידיאל האתי הנדרש מהיהודי המאמין בתקופה זו. יש לציין כי הראי"ה הרבה להתמודד עם אתגרי התקופה באמצעות גישה מקורית על בסיס מקורות היהדות, והתנגד בדרך כלל לאימוץ ישיר או עקיף של ערכי התקופה. בהתנהלות זו, מדגים הראי"ה במידה רבה את מודל "ההרחבה והשתלטות" של ברגר, שלפיו, התמודדות החברה המסורתית עם המודרנה אינה באמצעות דחייה או חיקוי, אלא בראיית המודרנה כהזדמנות המאפשרת למקורות המסורתיים לבוא לידי ביטוי במלוא עוצמתם. עם זאת, כפי שעולה מהספרות המחקרית, קרא הרב קוק באופן אינטנסיבי את כתבי העת היהודים, ומתוכם למד כל הזמן על משנות רעיוניות שונות, יהודיות, חילוניות ולא יהודיות כאחת, מהן הוא הושפע רבות. מבחינה זו, ההרחבה נוסח הראי"ה, בדומה להוגים אורתודוכסים אחרים, היא כבר לאחר שהפרשנות שלו ליהדות מסגלת לתוכה היבטים רבים מהעולם הלא יהודי, תוך התאמתם לתפיסתו התורנית[57].

בשנת 1904, עלה הראי"ה לארץ והחל לכהן כרבן של יפו ושל המושבות החדשות. בתקופה זו, פיתח הראי"ה תפיסה ייחודית, הרואה בלאומיות היהודית ובציונות חלק ממהלך הגאולה, וזאת למרות החילון שהיה כרוך בהן[58]. במהלך מלחמת העולם הראשונה, שהה הראי"ה בחו"ל והמשיך בכתיבתו הענפה. לאחר המלחמה, כשל הראי"ה בניסיונו להקים תנועה תורנית שתחליף את התנועה הציונית ("דגל ירושלים"), ובמקביל, מונה לרבה הראשי של ירושלים, ולאחר מכן, לרב הראשי הראשון לארץ ישראל. יש לציין כי הראי"ה זכה להערכה רבה מכל שדרות הציבור היהודי, אולם השפעתו הציבורית הייתה יחסית מצומצמת. רק שנים רבות לאחר פטירתו, הצליחו בנו

---

[56] על הראי"ה ומשנתו נכתבו מאות מחקרים ומאמרים. בין המרכזיים שבהם, ניתן למנות את ירון, תשמ"ג, רוזנברג, תשמ"ה, אבנרי, תשמ"ט, בן שלמה, 1989, איש שלום, תש"ן, Gellman, 1991, רוזנק, תשס"ז. על משנתו האתית, ראה: שרלו, תשנ"ו. על משנתו המוסרית, ראה שביב, תשנ"ו. על הגותו המיסטית, ראה שרלו, תשע"ב. לניתוח משנתו ההלכתית, ראה גוטל, תשס"ב, תשס"ה, רוזנק, תשס"ז, בן ארצי: תש"ע.

[57] להדגמת שיטת הראי"ה ביחס להתמודדות עם ערכי המודרנה, ראה הלינגר, תשס"ה (2).

[58] על תפיסת המשיחיות והגאולה של הראי"ה, ראה אבינרי, 1980: 216-226, רביצקי, תשנ"ג: 119-170, ברהולץ: תשנ"ז, שרלו: תשס"ו. על משנתו ביחס לתפקידו של עם ישראל, ראה שוורץ, 2001: 233-266.

הרב צבי יהודה ותלמידיו להנחיל לציבור הרחב את מורשתו הרוחנית, ומשנתו הפכה לתפיסה הרעיונית המשמעותית ביותר, גם אם לא הבלעדית, בקרב הציונות הדתית במדינת ישראל[59].

בימי חייו של הראי"ה, כמעט ולא פורסמו ספרים מפרי עטו. רוב כתביו פורסמו בהדרגה לאחר פטירתו, בידי בנו ותלמידיו. יש לציין, כי בקרב ציבור שומעי לקחו של הראי"ה ישנה תסיסה מתמדת סביב השאלות, האם כל כתביו פורסמו והאם העריכה שבוצעה בהם בידי בנו ותלמידיו, לא השפיעה על הצורה בה הם פורסמו[60].

לראי"ה הייתה מערכת יחסים מורכבת עם אנשי תנועת העבודה הציונית. מחד, הוא הוא העריץ את אנשי תנועת העבודה על חלוציותם ועל מסירותם לבניין הארץ ולתיקון החברה. אולם, מאידך, כפי שציינו לעיל, אנשי תנועת העבודה היו נושאי דגל החילון, וככאלה, היו יריביו הגדולים של הרב. דומה שאת התייחסותו לקבוצה זו ניתן לתמצת במילותיו של הראי"ה עצמו: "אחים אהובים-שנואים". מתוך התייחסות זו, הוא סייע להם במאבקים שונים, כמו המאבק למען עבודה עברית או במלחמת השפות, אך יצא בחריפות נגדם במקרים של חילולי שבת ופגיעה בעקרונות הדת[61].

יש לציין כי בעוד באתוס הדתי לאומי נתפסים יחסי הראי"ה עם חלוצי העלייה השנייה כסיפור של הצלחה בקירוב לבבות, הרי לדעת חוקרי תולדות הראי"ה, יש לראות את מערכת היחסים בין אנשי העלייה השנייה לבין הראי"ה בצורה מפוכחת יותר. כך טוען יוסי אבינרי, כי למעשה, לא התקיימו קשרים ישירים ותקינים בין הראי"ה לבין אנשי העלייה השנייה:

> הרב נתייגע בפתרון הקושיה, היכן וכיצד משתלבים כופרים אלה בחזון הדתי של גאולת ישראל, אך לא גילה התעניינות בבעיות היום-יום של הפועלים... החלוצים כמעט שלא התייחסו לרב, וכשעשו זאת, בלטה בדבריהם נימת הביטול והלגלוג. גם אם נמצא לומר, כי מדובר ב"מערכת יחסים", הרי על כורחנו נודה, כי מערכת זאת לא הייתה תקינה במובן המקובל של יחסים הנרקמים בין ציבור לציבור, או בין מנהיג לציבור (אבינרי, תשמ"ג, 79-80).

יש לציין כי יחסים אלו, שהיו אולי אידאליים ברמת התיאוריה, אך כאמור, היו מורכבים למדי במישור המעשה, החמירו אף יותר בימי העלייה השלישית, עקב העצמת השפעתו של הקומוניזם על אנשי תנועת העבודה בארץ[62]. להלן אבדוק האם למערכת היחסים בין הראי"ה לבין אנשי תנועת העבודה הייתה השפעה על משנתו החברתית.

הראי"ה עסק בהרחבה במגוון נושאים. כתביו הציגו תפיסת עולם מקורית מגובשת בשאלות, כדוגמת היחס ללאומיות, דת ומדע, מוסר ותורה ועוד – נושאים רבים שעמדו על סדר היום הציבורי בימיו. עם זאת, דומה שדווקא בתחום החברתי שהיה כה מרכזי בימיו, הגותו ידועה פחות. מציאות זו הביאה רבים מהעוסקים בשיטת הראי"ה לתמוה על היעדר ההתייחסות לתחום החברתי במשנת הראי"ה. כך לדוגמה, כתב הרב שלמה אבינר, מהבולטים שבתלמידי הרב צבי יהודה: "הננו תמהים לראות לכאורה שהוא כמעט לא נגע בשאלה הזאת. העולם רועש וגועש,

---

59 על התפתחות דימויו של הראי"ה בעיני חוגים שונים, ראה אבנרי, תשס"א.

60 לדיון על צורת כתיבתם ועריכתם של כתבי הראי"ה, ראה דיסון, תש"ן: 44-49, רוזנק, תש"ס, גוטל, תשס"א, גולדמן, תשס"ב, עיטם, תשס"ד, מוניץ, תשס"ט, הנקין, תש"ע.

61 על היחסים בין הראי"ה לבין אנשי תנועת העבודה, ראה כנעני, 1976: 112-121, אבנרי, 1997. על הדיאלוג והקרבה בינו לבין א.ד. גורדון, ראה שטרסברג-דיין, 1995.

62 על היחסים המורכבים בין הראי"ה לבין אנשי העלייה השלישית, ראה שנער, 1989, וכן את דבריו של הרב נריה, 1990, החולק עליו. להצגת היחסים בין הראי"ה לבין אנשי העלייה השלישית כדו-קיום שבריר למדי, המתבסס בעיקר על שיקולים פוליטיים, ראה זעירא, תשס"ב: 184-200. על העימות הקשה שהתחולל באחרית ימיו של הראי"ה בינו לבין תנועת העבודה על רקע אירועי רצח ארלוזורוב, ראה שלזינגר, תשס"ה.

העילית המחשבית מתנגשת סביב השאלה של צדק סוציאלי ובעיית הרכוש – ומרן הרב קוק שותק!" (אבינר, תשמ"ח: 206) ואילו הרב עזריאל אריאל תמה: "מדוע מצאנו משנה סדורה בשורה רחבה של נושאים, אולם תחום זה שכה הסעיר את הדעות ואת הלבבות, כמעט נעדר ממשנתו, וודאי לא גובש לידי משנה סדורה?" (עזריאל אריאל: תשס"ה).

להלן אנסה ללקט מתוך כתבי הראי"ה מהי התייחסותו לשאלת הצדק החברתי, זאת כהרגלי, תוך בדיקת ההקשרים הסביבתיים, ואבדוק אם אכן משנתו בתחום זה הנה חלקית ומצומצמת ומה הן הסיבות לכך[63].

ב.2. משנתו החברתית של הראי"ה קוק

ב.2.א. פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

בפירושו הגדול על אגדות חז"ל שבגמרא, "עין איה", שנכתב בעיקר בעת שהותו בליטא והושלם ככל הנראה בארץ ישראל, מתייחס הראי"ה פעמים רבות לשאלת מקומם ותפקידם של העושר והעוני בעולם[64].

ביחס **לעושר**, אין בכתבי הראי"ה ולו קצה חוט של הסתייגות מעצם קיומם של בעלי נכסים עתירי ממון. נהפוך הוא – לדברי הרא"יה, להימצאותו של העושר יש יתרונות רבים המאפשרים את פיתוחה וקידומה של התרבות האנושית בכלל, ושל תורת ישראל בפרט. בין השאר, מדגיש הראי"ה כי העושר מאפשר מתן צדקה לפרט ולכלל (עין איה, שבת א: 56), מסייע למתן פרנסה לכלל הציבור באמצעות פתיחת עסקים וחלוקת משרות המסופקות על ידי בעלי הממון (שם, שבת ב: 235), ומעניק לאדם חיים שלווים המאפשרים הגות בתורה והבנת המושכלות האלוקיות (שם, 101, 87). דברים מעניינים במיוחד כותב הראי"ה ביחס לצורך של מנהיגי הציבור להיות אנשים אמידים:

> האפשרות של פעולה בחיים החברתיים במידה רבה היא קשורה עם העושר. בזמן שהעולם עומד בכל כליל שלומותו איננו {העושר} תופס מקום מיוחד והוא מובלע בהמון השפעים של הרשמים הרוחניים הנשגבים ...בירידת העולם, העושר מוכרח לבא בתור מכשיר ניכר להתלוות עם הכשרון העליון של המנהיג הכללי ... ויהיה העושר מבסס את היסוד הרוחני (שם: 235).

בדברים אלו, שנאמרו כהסבר לרצונם של חז"ל לתאר את אבות האומה, ובעיקר את משה, כעשירים מופלגים, טוען הראי"ה, כי שומה על מנהיגי הציבור להיות בעלי ממון. לדבריו, נובע חיוב זה מהדימוי החיובי והרציני ממנו נהנים בעלי הממון בעולם. לדברי הראי"ה, מציאות זו הנה מציאות של בדיעבד, בשל החומריות השולטת בעולם, אך כל עוד זוהי המציאות העולמית, חובתם של מנהיגי העם להיחשב כבעלי נכסים, כדי שדבריהם יישמעו על ידי הציבור.

חשוב לציין, שבניגוד להוגים המזרח אירופאים אותם ציינו לעיל, מעניק הראי"ה לגיטימציה גם להנאה אישית מעושר, כמובן תוך זכירה מתמדת שעיקר השימוש שנועד לעושר, הוא בעשיית צדקה ומעשים טובים (עין איה, ברכות א: 16).

---

[63] בשנים האחרונות, החלו רבים מתלמידי הרב צבי יהודה לעסוק בשאלת משנתו החברתית של הראי"ה, ומאמריהם היו לי לעזר רב. בין החשובים שבמאמרים, ניתן למנות את מאמרו של הרב שלמה אבינר (תשמ"ח), את מאמריו החשובים של הרב עזריאל אריאל (תשס"ד, תשס"ה, תשע"א), את מאמרו של הרב ארי שבט (תשע"ב), את ספריו של הרב צבי טאו (תשס"ח, תשע"ב) ואת מאמרו של הרב עידו רכניץ (טרם פורסם. אני מודה לרב עידו על הרשות שנתן לי להשתמש במאמרו).

[64] על מאפייניו של ספר "עין איה", ראה שרלו, תשנ"ו: 255-288.

במקביל ללגיטימיות ולדברי השבח, המזכירים במידה רבה תפיסות ליברליות ביחס לחשיבותם של בעלי ההון, מסייג הראי"ה את דבריו, ומדגיש כי אסור לעושר להוות תכלית בפני עצמה, ועל העשיר לזכור כי ההון הוא פיקדון בידו, ומותר לו ליהנות ממנו אך ורק אם הוא משתמש בו כיאות. כמו כן, טוען הראי"ה כי יש לשים לב לכך שהעושר לא יגרום לתחושת סיפוק ושובע יתר על המידה. במקרה שיתחולל תהליך מסוג זה, הוא עלול להביא לחיי עצלות ופינוק, המשבשים את המציאות הכלכלית הרצויה והעלולים להביא לידי חורבן:

> העושר המשופע שהוא מתמלא יותר מכפי מידתו באיזה חברה אנושית, הוא נוטל את כח ההכרח לעבודה והביטול יביא שממון ואי הפרחה למצב הארץ... העשירות היא כמו כבל המשים מועקה על החופש של ההתפתחות הטובה הבאה לרגלי חיי העבודה והמלאכה שהוא יסוד ברכת ה' בעולמו (עין איה, שבת ב, פרק חמישי: 20).

בדברים אלו מביע הראי"ה את חששו, כי עושר רב מדי "יבטל את כח ההכרח שבעבודה". מציאות זו, לדברי הראי"ה, משולה לכבלים המושמים על ההתפתחות הרוחנית הנורמלית הראויה לכל אדם – התפתחות של חיי יצירה ועמל. עושר רב מדי, על פי הראי"ה, עלול למנוע ולעכב התפתחות נורמטיבית זו ולהמירה בחיי עצלות ובחיפוש אחר ריגושים אסורים (שם, ברכות א: 141). לצורך מניעת סיכון זה, קורא הראי"ה לשמירה מתמדת על אורח חיים של עמל. אורח חיים שכזה מביא, לדעת הראי"ה, לתחושת הסיפוק הגדלה ביותר: "ההרגשה המעולה של נהנה מיגיע כפיו היא יותר שלימה וטובה של כל הרגשות המוסריות שבעולם" (שם: 41).

במקביל, מזהיר הראי"ה את העשירים שלא להתגאות מדי בעושרם, ולראות את בעלי המלאכה והמעמדות הנמוכים כשווי ערך אליהם לכל דבר ועניין. כך מסביר הראי"ה חלק מההלכות הקשורות להבאת ביכורים למקדש, כהלכות שנועדו להמחיש בפני העשירים את חשיבות פעילותם של הפועלים והסוחרים, כמו גם להמחיש בפני הפועלים והסוחרים את חשיבותם של בעלי ההון, "שיכיר כל חלק מהאנושות את ערך התועלת היוצא מאותו חלק הרחוק ממנו בתכונתו" (עין איה, ברכות ב, ביכורים א: 41-59).

לסיכום, נראה כי בהתייחסו לעושר, מעניק לו הראי"ה לגיטימיות מלאה, ומדגיש את תפקידיו הכלכליים והרוחניים. הוא מדגיש את חשיבות השימוש היאות בעושר, ומזהיר מפני סכנותיו, אך בהחלט רואה בקיומו ברכה לעולם.

גם בהקשר למציאות **העוני** בעולם, מרחיב הראי"ה את דבריו בעיקר בפירושיו ב"עין איה". לדברי הראי"ה, גם העוני, עם כל הסבל הכרוך בו, הנו מרכיב הכרחי בבניין העולם. על פי הראי"ה, תפקידם של העניים הנו כה חיוני, עד כדי כך שהצדקה הניתנת להם, היא מעין סוג של משכורת הוגנת עבור התפקיד החיוני אותו הם ממלאים:

> הדלים הם ממלאים תפקיד ידוע בעולם, שלולא הם היה העולם חסר מצביונו ולא שלם ולא מגיע לאותה מטרה עליונה שהציב לנו הבורא ברוך הוא, ונמצא שהדלים המשלימים צביון העולם בדלותם והם עוד סובלים מזה חיי צער, הרי הם באים על גמולם בצדק מלא וזה הרז היותר פנימי בצדקה לפי מובנה העליון, המסלק ממנה גם כן את השפלות הנפשית של המקבל חסד מזולתו... (שם, שבת ב: 251-252)

הראי"ה, אם כן, רואה בעניים ממלאי תפקיד חיוני בעולם, וממילא, הם זכאים לתמורה על כך, תמורה המגיעה להם בזכות ולא בחסד, ועל כן אינה משפילה. לדברי הראי"ה, תפקידם של העניים הנו כה חשוב, עד שעליהם לשמוח בכך שהקב"ה זיכה אותם במילוי תפקיד זה: "והדל בישראל

המוכרח לפי מצבו לקבל צדקה יכול לבא לידי התרוממות (הרוח)..... ולהתעלות בחוג של שמחת היצירה שיש בתיקון העולם וזיכוכי הנפשות שבאים על ידי מפעלות הצדקה... והעליה הזו...תוכל להשכיח מהם את כל ענותם..." (שם, שבת ב: 251)

מהו, אם כן, תפקידם החיוני כל כך של העניים?

א. העניים מאפשרים לעשירים להביא לידי ביטוי את רגשות החסד שלהם -

לדברי הראי"ה, מידת החסד שהנה כה חיונית בבניין העולם, לא הייתה יכולה להתאפשר אם לא היו בעולם עניים, חלכאים ונדכאים. כך מסביר הרב את טעמם של הדינים המחייבים שמירה על כבוד העניים בעת קיום המצוות של לקט, שכחה ופאה.

> הרעיון הצפון בזה הוא להוציא מלב בני האדם את הטעות לחשוב שהעניות היא רק רע בעולם ושאינו אלא חסרון מוחלט שאין עימו טוב, באשר אין העניים פועלים מאומה לטובת החברה והם רק נהנים ממנה. **ובוודאי כמה מידות טובות נמשכות ממנה, הטבת המידות האנושיות וריכוך קושי הלב, ועצם נטיית ההתנדבות והשתתף בצערו של חברו וההוצאה אל הפועל {של} אהבת הטוב והחסד, שהם תכונות יקרות המכתירות את הנפש האנושי לעילוי יקר מאוד... והם באים לצאת אל הפועל רק ע"י מציאת העניות** {הדגשה שלי} ... עד שהעניים בענותם הם גם כן לוקחים חלק בעבודה האנושית הכללית להביא לתכליתו המאושרת, כמו העובדים כולם. על כן צריך שיהיה למתנתם צורה של משפט כנוטל את שלו מדין ולא צורה של חסד וחנינה (שם, ברכות ב, פאה: 400)[65].

לפי הראי"ה, מהווים העניים את הזרז המרכזי לטיפוח מידת החסד והנתינה בקרב כלל האוכלוסייה, ובכך הם לוקחים חלק "בעבודה האנושית הכללית" המסייעת לתיקון העולם. בשל מעלתם זו של העניים, טוען הראי"ה, שמתנותיהם (במקרה זה: לקט, שכחה ופאה) ניתנות להם בדין גמור, והדבר מחייב לשמור על כבודם.

ב. העניים מנחילים לעולם מידות טובות –

על פי הראי"ה, עצם מציאותם העגומה של העניים מביאה אותם לפתח מידות של דיכאון, ענווה וכדומה. תכונות אלו, על פי הראי"ה, הנן חיוניות לקיומו של העולם במגמה לרסן את שחצנותם וביטחונם העצמי הרב מדי של בני האדם. על פי הראי"ה, מציאותם של העניים בעלי מידת השפלות והענווה ממחישה לעולם כולו את קיומן של מידות אלו (אפילו אם הן מופיעות בקרב העניים בצורה שלילית!), וכך הם משפיעים בצורה מודעת או בלתי מודעת גם על שיפור התנהגותם של שאר חלקי האוכלוסייה:

> בהשכיל את אמיתת כח האחדות האנושית, אז יובן ערך הצדקה וטיבה של מידת העניות הצריכה מאוד בעולם. איך שאותן הפעולות המוסריות שישנן במציאות העניות: דכאות הלב, העדר ההשתררות וההתנשאות וכיו"ב. ואף על פי שלפעמים בעצם נפשו של העני, לא יתגלו בתור מידות טובות מפני כמה סיבות אחרות שהעניות מנוולתן, אבל אותה התמצית הכללית של אותן מידות כיון שהן נמצאות במין האנושי, האדם גם בלא דעת ובלא רצון הוא נפעל מחבריו, אף על פי שיהיה נבדל מהם הבדל מצב גדול מאוד (שם, שבת א, פרק ב, כז: 75).

תפיסה זו של הראי"ה, המסביר את השפעתם של העניים בעולם כמעין "אפקט הפרפר", המשפיע במצבו גם בצורה בלתי מודעת על תחושותיהם ופעולותיהם של בני האדם האחרים, מבססת

---

[65] ראה גם עין איה, שבת ב: קד.

כמובן את התחושה, כי מציאותם של העניים הנה מצב שאינו יכול להשתנות, וחשוב מכך – לא רצוי שישתנה.

ג. העניים עושים מלאכות פחותות שאף אחד אחר אינו עושה –

בהתייחסו לפירוש הפסוק "לועג לרש חרף עושהו" (משלי יז, ה), מסביר הראי"ה כי הלועג והתמה על קיומם של העניים (הרשים), כופר למעשה בחכמתו של הבורא. זאת בשל העובדה, כי ללא הימצאותם של העניים, איש לא היה מוכן לעשות את המלאכות הבזויות הקיימות בעולם והחיוניות להתפתחותו – "...כמה מלאכות כבידות ובזויות שהן ממשלימי המציאות ואלמלא העניות לא היה מי שיעשן ועוד כמה מעלות שאנו קצרים בדעת להשיגן" (שם, ברכות א: 88).

דברים אלו של הראי"ה נראים כתואמים תפיסות קפיטליסטיות סופר קיצוניות, המשבחות את המציאות הנוכחית של קיומו של העוני והטוענות שזהו רצון הבורא. הדברים נראים קיצוניים אף יותר, כאשר פונה הראי"ה אל העניים ומבקש מהם לקבל על עצמם את התפקיד הקשה ברצון ובשמחה, מתוך הבנה שסבלם דומה לסבלם של היחידים הנופלים בקרב למען הצלת הכלל:

> גם העניות, אם שקשה מאוד להממלאים את החובה הכללית עצמם לסובלה, מ"מ {מכל מקום} כך הוא משפט הצדק, כי לא יבצר מהכלל לדרוש כל הדרוש לו, אף אם יעלה ליחידים ברעה רבה כמס הנפשות {=כמותם} של היחידים ביום המלחמה למען הכלל המדיני (שם, ברכות ב, פאה פרק א: 401).

עם זאת, יש לסייג במספר נקודות את דברי הראי"ה בנושא:

הראי"ה איננו שולל, כמובן, את הצדקה, ומטרתו אינה לעודד את יצירת העוני מלכתחילה. נהפוך הוא – במקומות רבים, דורש הראי"ה מכלל הציבור לעשות הכול כדי לצמצם את ממדי העוני, וקורא לבעל היכולת "להתאמץ לסמוך את העניים, לחזקם, לחלצם ממצוקות באופן שיסולק מהם צער העוני לא רק באותה שעה והרגעים שהם עומדים לפניך ביגונם, אלא ...תהא להם תקומה ממצבם הירוד והמדוכא" (שם, שבת ב: 253).

כדי להוציא מידי ספק את הצורך בסיוע לעניים, גם אם אנו מבינים את תפקידם בעולם, מדגיש הראי"ה, כי גם ההיבטים החיוביים שבעוני שהודגשו על ידו, הנם רלוונטיים, רק כאשר ניתן לאפשר לעניים לכל הפחות חיים נסבלים: "מידת העניות צריכה להמצא בעולם לפי המספר המועיל רק לחבר את הבריות זה לזה בקישורי רחמים ואהבה, אבל לא במידה שימצאו מרי נפש אשר יקוו לתשועה ואין" (שם: 98). במידה והעוני הופך לבעיה רחבה מדי של "מרי נפש", הרי חסרונותיו מרובים מיתרונותיו.

מהי, אם כן, מטרת הראי"ה בדבריו על המעלה שבעוני? מפרשי פסקאות אלו של הראי"ה, ובראשם הרב צבי טאו, הרבו להדגיש, כי מבחינת הראי"ה, לא מדובר במציאות רצויה של העוני, אלא בהסברת ייעודו, בשעה שהוא ממילא נפוץ ולא ניתן להסרה מהעולם[66]. התייחסות שכזו לדברים עשויה דווקא לדרבן את בעלי ההון לתמוך בעניים לא מתוך התייחסות שטחית של רחמים ואמפתיה, אלא מתוך הערכה אמתית לפעילותם. הדברים נכונים ביתר שאת לגבי העניים עצמם, שלדברי הראי"ה, הסתכלותם על המציאות העגומה בה הם שרויים, כמציאות של חיי ייעוד ואתגר, עשויה רק להיטיב את מצבם:

---

[66] ראה הקבלתו של הרב טאו להסבר ייעודן של מחלות קשות, שבוודאי אין שום חיוב ומוטיבציה להגברת נוכחותן בעולם, אולם משעה שהן קיימות ממילא, הרי יש להסביר את ייעודן – טאו, תשע"ב: כב.

> והחיובא{הערך החיובי} מצד ההכרה, על ערך הפעולה שבא אל הכלל מעניו של זה, אם כן, הוא עובד את הכלל בגורל חייו המרים וכמה ראוי לאמצו...ובאמת ראויה היא שמחת הנפש לעניים...בשימם על ליבם את ערך פעולתם אל הכלל במצבם המר להם מאוד ...ועלינו להמציא לו את האמצעי להנעים חיי עניו לפי האפשרות (שם, ברכות ב, פאה פרק א: 400-401).

לסיכום דברי הראי"ה על העושר והעוני, נראה כי הראי"ה אינו מאמין ביכולת להעלים את פערי המעמדות מהעולם, ומבקש לנסות ולצמצם את הצער הכרוך בכך, הן באמצעות עידוד לחיי צדקה וחסד והן באמצעות ראיית החיוב והטוב הקיים בעושר ואף בעוני. במשנתו של הראי"ה ביחס לעוני, קשה אפוא לראות הזדהות עם הקריאות לשוויון כלכלי, ובמקום זאת, ניתן יותר לראות נטייה להשלים עם המציאות, לנסות להיטיבה במידת האפשר ולהסביר מהי המחשבה האלוקית שיצרה מציאות זו.

ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

במספר מקומות מדגיש הראי"ה את החיוניות שבשמירה על זכות הקניין. כך, הוא מציג את הקניין כיסוד משפט התורה: "יסוד התורה במשפטיה היא הגבלת הרכוש והעמדת הצדק בקניין כל אחד מבני האדם במה שהוא שלו" (שם, ברכות ב, שביעית: 404). במקום אחר, מסביר הראי"ה, כי למרות חשיבות הקִרבה והאחווה בין בני האדם, חובה על כל אדם לשמור על קנייניו: "למרות האהבה והחיבור בין חלקי העם שאף שטוב מאוד הוא ההתאחדות של כוחות רבים למרכז אחד...צריך שכל אחד יעמוד בקנייניו השייכים לו כ"ז {=כל זמן} שאינם רעים ומשחיתים" (שם, ברכות ב, ביכורים, פרק א, לה: 415). ראוי להדגיש כמובן, כי הלגיטימציה לזכות הקניין, על פי הראי"ה, מלווה בהסתייגות המייעדת את הקניין למטרות חיוביות ("צריך שתשפע רוח נדיבות", "לדברים שאינם רעים ומשחיתים"), ובכך שוללת את תקפותה המוחלטת של זכות הקניין ומכפיפה אותה לערכי התורה.

בירור מעמיק של היחס לשאלת הקניין נערך על ידי הראי"ה במסגרת פירושו למצוות שמיטת כספים. בדבריו התייחס הראי"ה להמלצתם הגורפת של חז"ל לבעלי החוב, לשלמו בכל זאת למרות העובדה שהשמיטה פוטרת אותם ממנו:

> התכלית העקרית של שמיטת החוב בשביעית הוא מפני "כי קרא שמיטה לה", להסיר את העול היותר כבד שמתקבץ לרגלי שליטת העשירים על העניים...על כן תבא השמיטה ותתיר אלה החרצובות עם היסוד העיקרי, להעיר שיסוד הקניינים הוא מחובר עם התכלית העליון הכללי, שהוא הטוב המשותף לכל הנמצאים יצורי ד'. אלא שעם זה צריך לדעת ולהכיר שלא עם דרך ביטול הקניינים הפרטיים יבא האדם למטרה העליונה הזאת של הצלחת הכלל, כי אם עם חילוק הרכוש והזהירות מתוצאות רעות הבאות לרגלי היתרון הדמיוני הזה...על כן ההשמטה של שביעית צריכה עם זה שמירה, שלא תחליש את רגש היושר והצדק מנגוע ברכוש רעהו... (שם, שביעית: 404)

לדברי הראי"ה, היחס לזכות הקניין הנו יחס דואלי. מחד, יש לשמור עליה כמעט בכל מחיר. אולם, מאידך, זכות הקניין כפופה ל"טוב המשותף לכל הנמצאים", כלומר, לצורך ברווחה ובתחושה של חירות כלכלית לכלל האוכלוסייה. בשל מחויבות זו, יש אכן מדי פעם צורך לרסן את זכות הקניין כדי להקל את "העול הכבד שמתקבץ לרגלי שליטת העשירים על העניים", כמו במקרה של שמיטת כספים. אולם, ביטול הקניינים הפרטיים וחלוקת הרכוש לא יביאו למטרה העליונה של הצלחת הכלל. נהפוך הוא, מדגיש הראי"ה – ביטול הקניינים הפרטיים בצורה שיטתית (במקרה דנן, אי

יכולתם של המלווים לגבות את ההלוואה שנתנו ללווים) עלול להביא ל"תוצאות רעות". אי לכך, כותב הרא"ה, גם אם התורה אפשרה את מחילת החובות כדי למנוע את התרסקותם הכלכלית של הלווים, רצוי שהדבר ייעשה בצורה המצומצמת ביותר, ושלמרות מחילת המלווה, ישלם הלווה בכל זאת את חובו, כדי שיתרגל שלא "לנגוע ברכוש רעהו".

הרעיון, ולפיו יש למצוא איזון בין צורכי הכלל לחשיבות הקניין, חוזר גם במקומות אחרים בכתבי הרא"ה. כך, במסגרת דיון בשאלה מדוע אין צורך להחזיר אבדה לגוי, מדגיש הרא"ה, כי יש מקום בעולם לשתי התפיסות: "כוח הייחוד" (זכות הקניין) ו"תפיסת השיתוף" (הויתור על הרכוש הפרטי), ושאלת האיזון ביניהן הנה מורכבת ביותר. לדבריו, תפיסת הקניין הפרטי הנה עדיפה, ולכן בדרך כלל קיימת חובה להחזיר אבדה לבעליה כל עוד המאבד לא התייאש מאבדתו. אולם ישנם מקרים בהם "תכלית נשגבת כללית" דוחה את זכות הקניין, ואז ישנה עדיפות ל"כוח השיתוף". מקרה שכזה, בו כוח השיתוף עדיף על פני כוח הייחוד, הנו המקרה של אבדת הגוי:

> והנה ההכרעה בין שיתוף הקניין המעביר קו על כח הצדק של "שלי שלי, ושלך שלך", ובין הגבלת הזכויות של כל יחיד ויחיד זה אחד הדברים הקשים שבעמקי המשפט. והנה על דבר הנאבד באמת {=אבדה} הכריעה התורה שאחרי היאוש כבר כח השיתוף גובר בו על כח היחוד והשיקול האלוקי השווה בזה את כף המאזניים לטובת הקומונה, שגם בה נמצא גרעין טוב, וב{=מקרה של אבדה} ללא יאוש נתן מקום להכריע על ידו את היתרון לטוב ולצדק בכח הרכוש ...אבל האם החזקה היא שכח השימוש ברכוש זה שיהיה ביד המוצא, יהיה יותר נאות לטובת כלל האנושות באחרית, מאשר יהיה מצד בעל האבדה, אז כבר מספקת היא תביעת הצדק להכריע לצד הקומוניא והשיתוף הכללי ג"כ באבדה מבלעדיי יאוש (איגרות ראי"ה, א, איגרת פט: צט).

הרא"ה מדגיש, אם כן, שיש מקום בעולם גם לתפיסת הקניין הפרטי וגם לתפיסת השיתוף. בדרך כלל, לדברי הרא"ה, תפיסת הייחוד עדיפה על פני תפיסת השיתוף, ולכן יש להשיב אבדה לבעליה כל עוד הוא לא התייאש ממנה. אולם, יש תמיד לדון בשאלה, היכן הקניין עשוי להועיל יותר לאנושות, כאשר התועלת לאנושות עשויה לעתים לדחות את זכות הקניין. בשל כך, העברת רכוש מגוי ליהודי, שידע לעשות בו שימוש נאות יותר, הנה לגיטימית, גם אם משמעותה היא פגיעה בכוח הקניין האישי של הגוי. ראוי להדגיש, כי בהמשך דבריו מסייג הרא"ה את דבריו אך ורק למקרים של גויים שאינם בני תרבות, ומדגיש כי אין ההלכה רלוונטית ביחס לגויים כיום[67].

לסיכום משנתו של הרא"ה ביחס לזכות הקניין, נראה כי הוא נותן מקום חשוב ביותר לשמירה על קנייניו של האדם, ורואה בה את יסוד משפטי התורה. עם זאת, אל מול אינטרסים כלליים, שהרא"ה אינו מגדיר במדויק את טיבם והיקפם, ובאופן חד פעמי ולא שיטתי, מעדיף הרא"ה את "כוח השיתוף" של החברה, המאפשר את הפקעת קניינו של הפרט לטובת הכלל.

ב.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה

הרא"ה רואה היבט חיובי משמעותי ברעיון היסוד הקפיטליסטי של היד הנעלמה המנהלת את הכלכלה, ומתנגד לתכנון אנושי.

את הדברים אומר הרא"ה במסגרת פירושו לסוגיית הגמרא (שבת דף נג), הדנה בשאלה האם הופעת נסים המאפשרים רווחה כלכלית, הנה דבר רצוי או מזיק. במסגרת פירוש זה, כותב הרא"ה את הדברים הבאים:

---

[67] שאלת היחס בין יהודים לגויים במשנת הרא"ה דורשת כמובן עיון נרחב בפני עצמה, ואין כאן מקום להארך בנושא – ראה ירון, תשמ"ג: 285-323.

צריכים אנו להבין כי עניני הכלכלה מסובכים הם מאוד, והסידור שסידר אדון כל המעשים ב"ה {ברוך הוא} בעולמו... הוא מבונה דווקא ע"פ {על פי} אותו הסדר הטבעי של הכלכלה הבא עם כל הזמנת הסיבות עליו... וההמצאה של השגת גורמי הכלכלה במקום שלא הוכנו הסיבות לזה הוא דבר המקושר באלפי סיבות, שלא רק נס פרטי צריך לזה כי אם שינוי סדר במרחב גדול ומתפשט מאוד במציאות, עד שיותר נכון למצב ניסי הוא שישתנו עליו בעצמו סדרי בראשית ולא שישונו המון הסדרים שיש להם תכלית נעלה בעמידתם וצביונם (עין איה, שבת ב: 17).

הראי"ה מדגיש, אם כן, כי הבורא מנהל את ההתנהלות הכלכלית של העולם באמצעות הטבע, בצורה מסובכת שהאדם אינו מסוגל להבינה. לדבריו, ישנה בעייתיות רבה הכרוכה בכל שינוי מלאכותי בסדר הכלכלי שקבע הבורא, עד כדי כך שעדיף, לדבריו, לעשות נס שישנה את דרכי הטבע ("סדרי בראשית") מאשר לשנות את דרכי הכלכלה(!)

דברי הראי"ה על המערכת הכלכלית המורכבת והמסובכת שאין להפריע להתנהלותה בדרך הטבע, מזכירים מאוד את דברי אדם סמית, אבי הכלכלה הליברלית, על "היד הנעלמה" המנהלת את הכלכלה העולמית, ועל האיסור להפריע לפעילותה, אם כי בניגוד לסמית, מדגיש הראי"ה את פעילות הבורא, ולא את מרכזיות היוזמה האנושית המבוססת על אגואיזם אינדיבידואליסטי. דברים דומים בזכות הסדר הטבעי וניהול העולם ללא התערבות משמעותית במהלכיו, כותב הראי"ה גם בהתייחסותו לשאלה העקרונית של מהפכנות ושינוי. כך, במסגרת טיעוניו נגד הסוציאליזם, עליהם נעמוד לקמן, כותב הראי"ה: "כמה מסוכן הוא הדרך של הריסת הסדרים הישנים והחרבתם בשביל להביא איזה תיקונים נחוצים" (שם, שבת א: 48). לאור דברים אלו, נראה כי תפיסת הראי"ה בנושא החברתי-כלכלי הנה אפוא שמרנית, ומתנגדת בעוז לכל שינוי במהלכי החיים הטבעיים והמסורתיים.

ב.2.ד. זכויות העובדים

הראי"ה היה מודע היטב לצורך בשמירה על זכויות העובדים ולמעשי העוול הנגרמים להם בידי מעסיקים כוחניים. מעשי עוול אלו נובעים, לדברי הראי"ה, מפירותיה הבאושים של הכלכלה החופשית, זאת שאינה יוצרת שום קשר מחייב בין העובד למעביד ומאפשרת למעסיקים לזלזל בעובדיהם, מתוך הנחה כי נקל יהיה למצוא להם תחליף:

אינם דואגים {=העשירים} עבורם שיהיה להם לחם חוקם די ספקם, ושיהיו באים לנוח כפי הכח הטבעי שתתמיד בריאותם, מפני שני דברים. **האחד**, שאין רגש היושר מפעם כ"כ {כל כך} בלבבם {של העשירים} לומר שהם עושים עול, שהרי אין מזונתם עליהם, ועבור עבודתם יקחו להם מה שירצו. וכיון שאינו מכריחם לעבוד אצלו הוא חושב שנקי הוא מעניים, אע"פ שבאמת הם מוכרחים לקבל עליהם תנאים קשים שאי אפשר להם לעמוד בהם מפני עניים. **והשני**, כיון שגם אם יקצרו ימיהם או יחלשו, אין האדון המשעבד בהם מפסיד מאומה, כי ימצא לו פועלים אחרים (שם, ברכות, ז: 214).

תפיסה זו, המציגה את הבעייתיות שבחוסר המחויבות של העשירים לתנאי החיים של עובדיהם, עקב העובדה שהקשר התעסוקתי ביניהם נעשה מבחירה חופשית, כמו גם את ההבנה כי חיי הפועל זולים בעיני המעסיק, היודע "כי ימצא לו פועלים אחרים", מביאה את הראי"ה למסקנה מעניינת. הראי"ה אינו דורש את העצמת אכיפתם של דיני העבודה, את מיצוי זכויות העובדים או שאר דרישות סוציאל-דמוקרטיות, אלא מציע כפתרון את מוסד העבדות.

הראי"ה אינו קורא כמובן לחידוש מוסד העבדות במלוא משמעותו הקדומה, או בנוסח הצפון אמריקאי של המאה התשע עשרה, עם זאת, לדבריו, אין להתכחש למציאות ולפיה קיימים בעולם אנשים שנועדו שלא לעמוד ברשות עצמם, ומציאות זו הנה "חוק טבעי". אנשים אלו, לדברי הראי"ה, לא יוכלו לעולם לפעול ברשות עצמם מבחינה כלכלית, ובשל כך, הם נאלצים כיום לעבוד כשכירים המועסקים על ידי בעלי ההון. לדברי הראי"ה, עובדה זו הנה בעוכריהם של עובדים אלו, ומוטב היה לו היו אותם שכירים מצויים בסטטוס של עבדים, ובעיקר בסטטוס של "עבד עברי" על זכויותיו הרבות[68]. מעמדם כעבדים, המהווים חלק מרכושו של בעל ההון, היה מחייב את בעלי הרכוש לדאוג לחייהם ולרווחתם, הרבה יותר מאשר מצבם הנוכחי, בו הם מופקרים לגורלם בידי המעסיק שאין לו שום אחריות כלפיהם.

שעצם חק העבדות הוא חק טבעי בבני אדם ואין שום הבדל בין העבדות החוקית לעבדות הטבעית, ואדרבא העבדות החוקית שהיא על פי רשותה של תורה באה לתקן כמה תקלות שהעבדות הטבעית היא צפויה להם, למשל הרי המציאות של עשירים ועניים חלשים וגיבורים דבר מוכרח ונהוג הוא, אם כן אותם שקנו להם נכסים מרובים שהם משתמשים בכח המשפט לשכור עובדים עניים לעבודתם, הרי השכירים האלה גם להם עבדים בטבע מצד ההכרח החברותי...אם עבדים היו קנויים קניין כסף אז מצבם היה יותר טוב, למשל אנחנו צריכים הערות מוסריות לדאוג בעד חיי העובדים ...מה שאין כן אם היו העבודות האלו נעשות על פי עבודה חוקית ...אז הדאגה לחייהם ולאושרם תהיה שווה לדאגתו {=של המעסיק} על הונו... וממילא כל זמן שהעבדות הטבעית תהיה מוכרחת להיות נהוגה בחברה האנושית ...תהיה העבדות החוקית מבסמתה ומחזירתה למוטב (איגרות ראי"ה א: פט).

הראי"ה טוען, אם כן, כי מציאות "העבדות הטבעית", קרי, הטבע האנושי המחייב שונות בין בני האדם וכפיפותם של חלק מהם לאחרים, מחייבת "עבדות חוקית". עבדות זו, בה ישלטו בעלי הממון על אחיהם פשוטי העם, תהיה עדיפה, לדעת הראי"ה, עשרות מונים על פני המציאות בה השעבוד קיים כבר ממילא, אך למעסיקים אין שום מחויבות כלכלית או מוסרית כלפי עובדיהם. כאמור, חשוב לציין כי הראי"ה אינו קורא, לחידושה של העבדות. לדבריו, בשל ירידת האנושות, הפכה העבדות למפלצת, והיה כורח לבטלה. אולם, לעתיד לבוא, עתיד מוסד זה לחזור – "...ואז יכירו כי ראוי וכשר הוא לירודים בבני אדם להיות מסורים תחת חסות מעולים וצדיקים חכמי לב שתהיה דאגתם עליהם מתייחסת כיחס הקנין ובזה ימצאו אשרם ובטחונם בחיים" (שם: צה-צו)[69]. לדברי הראי"ה, קימומו של מוסד העבדות בצורתו הראויה עשוי להפוך ללא פחות מ: "עמוד העולם ויישובו" (עין איה, ברכות ז: 214).

עד שניתן יהיה להחזיר את מוסד העבדות במובנו החיובי, התייחס הראי"ה למאבקי העובדים במציאות העכשווית, ותמך בהם במידה זו או אחרת, אם כי ללא התלהבות יתרה[70]. הראי"ה דרש, כמובן, את קיומן של כל המצוות החברתיות, אך לא העלה את הנושא לראש סדר היום, במידה והוא עשוי לפגוע בשוק החופשי או בזכות הקניין. כך, ביחס לשאלת זכות השביתה, פסק הראי"ה לחברי הפועל המזרחי, שבאו לשאול בעצתו בראשית שנות השלושים, כי שביתה הנה אפשרית, אולם רק לצרכים ממוקדים ביותר:

שביתה מותרת לשם כפיית נותן העבודה להזקק לבית דין או לקיים פסק דין בהקשר עם הסכסוך שנתפרץ, הן לשמירת תנאי העבודה והן להטבת תנאי העבודה.. .אם נותן העבודה

---

[68] על זכויותיו, מעמדו ותפקידו הייחודי של "העבד העברי" בשיקום הקבוצות החלשות בחברה, ראה לעיל עמ' 57. הדברים נכונים במידה רבה גם ביחס לעבד כנעני.

[69] ראה גם דברים דומים בעין איה ברכות א, פרק ב, טז: 74-75. לנושא העבדות, ראה ירון, תשמ"ג: 158-162.

[70] על הדרישה מהמעסיקים לגלות רחמים ואמפתיה כלפי הפועלים, ראה עין איה, ברכות ב, סא: 196.

> מסרב לבא לבית דין זכותם של הפועלים לכוף את המסרב לכך בהכרזת שביתה... ב"ד {בית דין} צריך להיות מורכב מרבנים מצוינים הבקיאים בשאלות החיים והעבודה (שרגאי, תשט"ז: קנד-קנז).

בפסק זה, טוען הראי"ה כי זכות השביתה אמנם קיימת, אך היא מוגבלת אך ורק לצורך כפיית המעסיקים לפתוח במשא ומתן או כדי לחייבם לעמוד בסיכומים שהושגו במשא ומתן זה. בכל מקרה אחר, מעדיף הראי"ה סוג כזה או אחר של בוררות חובה של תלמידי חכמים הבקיאים בנושא, על פני מאבק כוחני בין הפועלים למעסיקים. במשנתו זו, יוצא הראי"ה כמובן כנגד דגל המאבק המעמדי, שהיווה את אחד הדגלים של תנועות השמאל החברתי[71]. פסק דומה של הראי"ה התיר את הקמתם של ארגוני עובדים, אולם נמנע מלהעניק להם זכות לכפות את החברות בארגון על עובד שאינו חפץ בכך (שם).

מדברים אלו נראה כי הראי"ה היה מודע היטב לצורך בשיפור תנאי העבודה, אולם הסתייג למדי מפעולות סוציאליסטיות או סמי-סוציאליסטיות לשינוי מצבם העגום של הפועלים. שינוי זה לדבריו, יוכל להתבצע בצורה יעילה, רק אם יתאים לטבע האנושי, בו ישנה "עבדות טבעית", המחייבת חלק מהאוכלוסייה להיות כפוף לרעותה. מובן כי גישה זו הנה רחוקה מרחק רב מהגישה הסוציאליסטית ביחס לנושא זכויות העובדים.

ב.2.ה. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בצד ההסכמה המסוימת עם תפיסות עולם קפיטליסטיות, כפי שנראה לקמן, ניתן למצוא בכתבי הראי"ה התייחסות מורכבת לסוציאליזם, המדגישה את מעלותיו לצד חסרונותיו.

1. החיוב שבסוציאליזם

א. **הסכמה עם תפיסת מרקס, שלפיה, הכלכלה היא הכוח המניע את העולם** – בפירושו למסכת שבת, משמיע הראי"ה דברים הנראים כשאובים ישירות מהגותו של מרקס בדבר עדיפות ההוויה החומרית על התודעה החיצונית. כך כותב הראי"ה כי "אנו למדים שהגורם הכלכלי על פי צורתו הקבועה מאת מחולל כל ב"ה {ברוך הוא} הוא הגורם היותר עקרי לכל המון מאורעות החומריים והרוחניים שבעלילות פני ההיסטוריה האנושית" (עין איה, שבת ה: 18). אמנם, דברים אלו של מרקס מקובלים גם על רוב ההוגים הקפיטליסטיים, אולם העובדה כי הראי"ה שבוודאי ביקש להדגיש את הממד הרוחני שבמציאות מצדד בהם, הינה מפתיעה למדי.

ב. **החשיבה המטריאליסטית מסייעת לטיהור העולם מדמיונות כוזבים, דבר העשוי לסייע בהנחלת האמונה הטהורה** – הראי"ה מדגיש כי המטריאליזם המנסה להבין את העולם ואת התהליכים המתחוללים בו, בעיניים חומריות, מביא ברכה רבה לעולם:

> הניצוץ הטוב שיש בנטייה החומרית שנתגברה הרבה בזמננו והמתאמצת לתת פתרונים לכל שאלות העולמים מתוך נקודת השקפתה, הוא אותו האימוץ שהיא מוצאת בעצמה להכיר את העולם המעשי בלא תערובות של דמיונות, וזה דבר אמת לעצמו שאנו צריכים לסגל אותו יפה... טובה רבה מביאה הנטייה החומרית שהיא מטאטאה את הציורים הדמיוניים הכוזבים והחלשים לפנות מקום להאמונה הטהורה במציאות ה' הנעלה מכל דמיון[72] (מאמרי ראי"ה, תשמ"ד: 40-41).

---

[71] לניתוח מעמיק של פסק הראי"ה בנושא ולהשוואתו לעמדות הימין והשמאל הכלכלי בתחום זה, ראה בראהן, 2012: 201-203.

[72] המאמר נכתב ביזרעאל בשנת תרע"ג, ככל הנראה, בימי "מסע המושבות" המפורסם, שבמסגרתו ביקרו הראי"ה ורבנים בכירים נוספים ביישובים ובקיבוצים החדשים. ייתכן שהדברים נכתבו כתוצאה ממפגש ישיר עם חלוצי העלייה השנייה. על מסע המושבות, ראה אליאב, 1980.

לדברי הראי"ה, למטריאליזם ישנם כמובן חסרונות רבים, אולם יש בו גם "ניצוץ טוב". ניצוץ זה לדברי הראי"ה, תובע את הבנת העולם כהווייתו, תוך התכחשות והתנערות מדמיונות הכזב ומהאמירות המופשטות שהקשו במשך השנים על האמונה הטהורה. דווקא ניתוח מטריאליסטי של המציאות יכריח, לדברי הראי"ה, את מצדדי האמונה להסביר לעצמם ולזולתם באופן הגיוני ושקול את משמעות האמונה ומציאות זו, לדברי הראי"ה, תסייע בסופו של דבר, דווקא לחיזוק האמונה ולביסוסה באופן אמתי ומעמיק.

ג. **החיוב שבשאיפה העקרונית לצדק שבתנועה החברתית** – הראי"ה הנאמן לדרכו, משתדל לראות בכל תנועה רוחנית בעולם, גם אם היא מלווה בכפירה וחילון, את יסודותיה החיוביים[73]. במקומות רבים מדגיש הראי"ה, כי בתנועות הכפירה המוסריות (שללא ספק, התנועה הסוציאליסטית היא החשובה שבהן) יש היבטים חיוביים משמעותיים. כך, טוען הראי"ה כי: "המהומה הכפרנית כל זמן שהיא עסוקה במגמות מוסריות, הרי היא ממש דרישת ה'" (מאמרי ראי"ה: 41).

התייחסות ישירה יותר לחיוב שבתנועה "החברתית", מופיעה באיגרתו של הראי"ה לרב שמואל אלכסנדרוב משנת תרס"ג. באיגרת זו עונה הראי"ה לרב אלכסנדרוב, שביקש ממנו כלים רוחניים להתמודד עם המרקסיזם הגואה[74].

הראי"ה בתשובתו רואה בהתפתחות הרגישות החברתית בעולם, דווקא תהליך חיובי ביותר. לדבריו:

> אין אנו מצטערים אם תוכל איזה תכונה של צדק חברתי, להבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוקית מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק באיזה צורה שתהיה, היא בעצמה השאיפה האלוקית היותר מאירה, ואם תרצה האנושיות לכונן מצב של שיווי משקל בחיים ומנוחה ללב בלא שום השפעה רוחנית כלל, הרינו מוצאים בה, אפילו אם לא תרצה להכיר את מהות הצדק המוסכם... את ההשפעה הרוחנית היותר אדירה (איגרות ראי"ה, א, איגרת מד: מה-מו).

לדברי הראי"ה, עצם השאיפה לתיקון העולם, גם כשהיא נעשית מתוך כפירה ומרידה במסורת, הרי היא ביטוי ל"שאיפה האלוקית היותר מאירה". שאיפה זו, לדברי הראי"ה, עתידה בסופו של דבר לחבור לאמונה הדתית ולרומם אותה, ובשל כך, אין להיבהל ממנה, אלא להיפך – לשמוח בה למרות חסרונותיה[75].

בכתבי הראי"ה שלא פורסמו בידי בנו ותלמידיו, הראי"ה הנו אף ישיר יותר בהתייחסותו לחיוב שבסוציאליזם:

> הנשמה הפנימית המחיה את השיטה הסוציאלית כפי צורתה בימינו, היא המאור של התורה המעשית במלוא טהרתה וצביונה. אלא שהשיטה עצמה {=הסוציאליזם} עומדת היא

---

[73] על התמודדות הראי"ה עם רעיונות הנראים כמנוגדים לכאורה לתורה, באמצעות התחברות לנקודת הטוב שבהם, ראה לדוגמה גלמן, תשנ"ד.

[74] אלכסנדרוב טען כי היהדות המסורתית תוכל להתמודד עם המרקסיזם, רק אם "נצליח להוציא מהיהדות מאור כ"כ חזק וגדול עד שיתבטל האור המתעה של המטריאליזם". ראה אלכסנדרוב, תרס"ז: 30-35, 22, וראה לעיל עמ' 89. אני מודה לרב פרופסור נריה גוטל על הסיוע במציאת תשובתו של הראי"ה לאלכסנדרוב.

[75] דברים דומים נאמרו על ידי הראי"ה במפורסם שבמאמריו, "מאמר הדור". במאמרו זה, הוא מתייחס לחלוצים החילוניים בני דורו, וטוען כי למרות כפירתם, הרי יש לשבח אותם על כך ש"היושר הציבורי חי בקרבם באופן גדול ונשגב ודבקים הם במצוות השכליות והמוסריות {=המצוות החברתיות} עד כדי מסירות הנפש" (עקבי הצאן: קט).

באמצע גידולה ואיננה יודעת עדיין את יסוד עצמיותה. אמנם ימים יבואו ותהיה למוסד נאמן לאומץ התורה והמצווה, במלוא שיגובם וטהרתם (שמונה קבצים, א, כח, סימן פט-צ).

השיטה הסוציאלית, לפי הראי"ה, הנה לא פחות מ"המאור של התורה המעשית", אולם היא עדיין מנותקת מהתורה ומהבנת האמת ("עומדת באמצע גידולה"). לדברי הראי"ה, ביום שבו תתחבר השיטה הסוציאלית לתורה, היא תהיה אחד היסודות הנאמנים לתורה ולמצווה. גם בהקשר זה ניתן לראות את החילוק אותו מבצע הראי"ה בין ניתוח המציאות העכשווית שבמסגרתה הוא נראה כמתנגד לרעיונות הסוציאליסטיים, לבין מציאות אוטופית עתידנית בה יהיה לרעיון החברתי מקום נכבד במסגרת תורת ישראל.

2. בעיית המהפכנות

במקביל לנקודות החיוביות שבסוציאליזם, לא נמנע הראי"ה מלהסתייג מהיבטים רבים בתפיסות השמאל החברתי.

כפי שכבר ציינתי במספר מקומות, בפירושו עין אי"ה, מסתייג הראי"ה בחריפות מניסיונות מהפכניים לערוך שינוי קיצוני במציאות בצורה מהירה מדי. ברור מאליו שדברים אלו שנכתבו בעשור הראשון של המאה העשרים, מכוונים ישירות כנגד רוח המהפכנות הסוציאליסטית. דברי הראי"ה בנושא זה מזכירים מאוד את דבריו על התנהלות הכלכלה הרצויה, אותם ציטטתי לעיל:

> סדר החברה האנושית הם שלשלת גדולה והפרטים רבים עד אין חקר והם אחוזים זה בזה, על כן, אין להתפרץ למהר להרס את סדרי החברה המדינית גם אם יראה בה פריטים רבים שאינם צדק ויושר... כי מי שמהרס איזה בניין על מנת לתקנו, צריך לכלול בשכלו את כל תכונתו, ובאשר אי אפשר לאדם להקיף את כל אורחות החברה האנושית לכל פרטיה, על כן לא יוכל להישען על בינתו... כי במקום הירוס איזה סדרים שיתוקנו לפי השערתו בטובים מהם לא יגרם ע"ז {על ידי זה} קלקול רב ביתר הסדרים הנעלמים מעיניו... על כן ראוי לכל איש ישר להיות נאמן לכח הממליך מלכים ולצפות להרחבת הצדק והאמת על פי הסדרים הנהוגים בחברה ...מאין פנות אל המתפרצים המהרסים כל סדר ...ואם יאמרו המהרסים שיבוא על ידי הספרות שתתפתח על כל אורחות החברה לידי חשבון, ועל פיה יבקרו את הסדרים ויבורו הטובים...אמנם צריך לשים על לב שפרטי החיים והסתעפויותיהם כ"כ {כל כך} פרו ורבו עד שכל ספרות לא תוכל לכללם לפרטיהם ...על כן... ראוי לאדם לעזוב התחכמותו ולהיות הולך תמים (עין איה, שבת א: 22).

דברי הראי"ה הנם כמובן הגות שמרנית קלאסית, התובעת שינויים הדרגתיים והימנעות ממהפכה. לדבריו, סדרי החיים הנם כה מורכבים, עד שכל ניסיון לשנותם מהשורש עלול להביא לאסון. על האדם, לדברי הראי"ה, להיות נאמן למסורת ולשלטון, ולשאוף אט אט לשיפור העולם ללא מהפכות מידיות. דבריו של הראי"ה על "הספרות" המתכננת את בניין העולם החדש, נראים כמכוונים ישירות גם הם כנגד הספרות הקומוניסטית והסוציאליסטית, שביקשה להציג תכנית עבודה מובנית לתיקון העולם. תכנית זו, לטענת הראי"ה, לא תוכל להתמודד עם מכלול הפרטים והבעיות שמזמנת המציאות.

3.נגד הנהגת הצעירים

עמדה נוספת של הראי"ה, היכולה להתפרש כמנוגדת לתפיסות הסוציאליסטיות בנות זמנו, הנה אזהרתו ממסירת ההנהגה לצעירים ומהסירוב לשמוע לעצת המבוגרים. תופעה זו אפיינה, כידוע, גם היא את התנועות המהפכניות של ראשית המאה בעם ישראל בכלל, ובהקשר החברתי-כלכלי בפרט: "ביחוד תוכר חולשה של מחשבה קיבוצית כזאת במה שתשים את מרכזה בצעירים

שהחיים החומריים משחקים לפניהם בכל ...שגיונותיהם וזקנים לא יוכלו לקחת בה חלק אמיץ כי אם ברצון עשוי ולב מיואש..." (אורות הקודש ג, סימן קכה: קפ)[76].

4. הכפירה

מובן מאליו שהרא"ה התנגד בחריפות ל"מפלגות העומדות להרס התורה והמצוות", כלומר, לתנועות הסוציאליסטיות או הציוניות סוציאליסטיות[77]. לדבריו, תנועות אלו אינן תורמות דבר לעם ישראל, וייתכן שאינן מזרע ישראל כלל: "המפלגות שעומדות להרס תורה ומצוות שהן בית חייהם של ישראל... הן אינן פורחות מרוח העם הפנימי האמיתי כשאר המפלגות המועילות, ואין בכח כנסת ישראל להוליד גידולים רעים ומאררים אלה, רק מכח משחית חיצוני נולדו" (עין איה, ברכות א: 49). מעבר לכך, טוען הרא"ה שהכפירה הכרוכה בתנועה החברתית, תביא לנזק אדיר דווקא לאלו המעוניינים לשפר את מצבם:

> דבר ידוע הוא ששאלת פועלים ועובדים, היא שאלה שאם תתנהג בלא סדרי יושר תהיה מהסבות היותר חזקות של הירוס השלום האנושי. ויותר גם כן עלולה להטעות את האנשים שהם דלים בשכל ובמדות רמות ונאצלות, שאימתי תעמוד להם הצלה להרימם משפלותם? בבעטם בכל תורה וחק ובמאסם גם כן בעול מלכות שמים. אשר באמת רק להותם יועילו כל אלה, כי מבלעדי דעת אלקים האמתית הנקלטת בלבבות רק ע"י הכשר כל סדרי עבודת ד' לפי פרטיה הרבים והשונים, תרבה השערוריה בעולם ויד התקיפים לעולם תהיה על העליונה, ע"י אמצעים של חמס ושד ופריצת כל גדרי מוסר ומישרים. ומי יהיו הסובלים עול קשה של אדונים קשים, שאין לרוחם מעצור ושתאוותם וגאותם לא תדע שבעה? רק אלה עניי עם הנכשלים בדרך החיים ע"י חלישותם הרוחנית והגשמית (עין איה, ברכות ט: רעא).

הרא"ה יוצא כנגד אלו החושבים כי המהפכנות והאלימות הכרוכות גם בנטישת התורה, יביאו לשיפור המצב הכלכלי. לדבריו, ההיפך הוא הנכון – "בלעדי דעת אלוקים", אומר הרא"ה, יהפוך העולם רק למקום בו גדרי המוסר הולכים ונפרצים, ואילו מציאות של אנרכיה, אלימות ושבירת מסגרות תביא רק להחמרה במצבם של העניים והנדכאים.

5. בעיית המטריאליזם

למרות דברי הרא"ה בדבר יתרונות המטריאליזם בחשיפת פניה של האמונה במובנה המעמיק, במקומות רבים בכתביו, הוא מציג גם את פניו השליליות של המטריאליזם, התולה את כל התפתחות העולם בתהליכים החומריים. לדבריו:

> כל מחשבה שאין לה דבר עם הרוממות הנצחיות ומתעסקת רק עם סדרי החיים החומריים ותיקוניהם, אפילו אם יהיו בה תוכנים מוסריים ואורחות צדק ומישרים סופה להתעכר מפני קטנותה ומפני הזוהמה והסרחון שהחיים החומריים לקויים בהם בטבעם, כשהם מנותקים מיסוד חיים נצחיים ותשוקתם (אורות הקודש ג, קכה: קפ).

הרא"ה מדגיש אפוא, כי למרות הערכים החיוביים הכרוכים בתנועות השואפות לתיקון החומר, שכפי שראינו לעיל מסייעות בטיהורה של האמונה, הרי בסופו של דבר, ללא בסיס רוחני ש"יש לו דבר עם הרוממות הנצחית" – "סופם להתעכר". עיסוק בחומריות ללא שום הקשר רוחני יביא, לדעת הרא"ה, לקטנות הנשמה ולירידה מטה מטה בשאיפות ובחיים הרוחניים. במקום אחר, הוא

---

[76] על מקומו של הדור הצעיר ביחס לציבור המבוגרים, בתנועה הציונית בכלל ובתנועה ציונית סוציאליסטית בפרט, ראה, אלמוג, תש"ס.

[77] סביר להניח כי יחסו של הרא"ה לתנועות הציוניות סוציאליסטיות היה אוהד יותר מאשר ביחס לתנועות כמו הבונד שהתכחשו לזיקה הלאומית לארץ ישראל.

אף מתייחס אל העוסקים בענייני החומר ללא זיקה לרוחניות, כמי ששרויים במציאות של "אין שם חיי אדם באמת, כי אם חיי בהמה שוררים שמה" (מאמרי ראי"ה, חלק ב: 402).

6. בעיית הכפייה והאלימות

מעבר לנושאים הנ"ל, בהם תוקף הראי"ה את התהליכים שנלוו לרוב התנועות הסוציאליסטיות בימיו, מתנגד הראי"ה לכמה מאמונות היסוד של הסוציאליזם הכרוכות בכפייה ובאלימות:

א. **נגד הפגיעה בקניין** – כפי שכבר תיארנו לעיל, מתנגד הראי"ה בתוקף לפגיעה ברכוש האדם הפרטי, ומזהיר ש"לא על ידי ביטול הקניינים הפרטיים יבוא האדם למטרה העליונה", זאת כמובן בתנאי שהקניין מנוצל למטרות חיוביות.

ב. **נגד מלחמת המעמדות** – הראי"ה הכיר במעמדות השונים שבחברה, והתנגד לביטולם. כך, הוא טוען בביאורו לטקס הבאת הביכורים, כי למרות האחדות הרבה בין חלקי העם, הבאה לידי ביטוי בטקס זה, יש לזכור את הבדלי המעמדות ביניהם:

> עלינו להשמר מטעות שיוכלו קלי עולם, לטעות שהאהבה הכללית אך בזאת תהיה נכונה, בהסירה את ערך המדרגות שבעם, ולא יוכר איש פחות לפני איש מעלה, וחכם לב לפני כסיל אדם. ובאמת זאת הדעה היא המהרסת את כל גדרות עולם, ותשוב לפוקה ומכשול לקטני בני אדם, שיזנחו ע"י פריקת עול כזאת את עצת חכמים וקדושי עליון בין בדורותיהם בין בדורות שלפניהם, ומזה תפוג ג"כ {גם כן} תורה ויראת ד' הטהורה. ע"כ {על כן} הזהירות של מניעת ההשויה של קטן וגדול וחילוק המעלות, היא מאד נחוצה במעמד של הגברת הרוח של התאחדות כללית כהבאת הביכורים, למען יהיו הקטנים נשמעים לגדולים, והכרת החופש האמיתי שהיא שמירת המשטר הכללי תבא רק ע"י ההכרה היותר ברורה בערך של כל יחיד וכל כתה בין הכלל (עין איה, ברכות ב, ביכורים: 214).

הראי"ה מתייחס, אם כן, לביטול המעמדות כ"מהפכה שמהרסת כל גדרות עולם", וטוען כי בעולם מתוקן, יש לשמור על "חילוק המעלות" ולמנוע את "ההשויה בין קטן וגדול". יש לציין שתפיסה אליטיסטית זו אינה מונעת מהראי"ה להדגיש כי על כל אחד מחלקי העם להכיר במעלתו של חברו ולכבדו, אולם ההבדל בין המעמדות השונים חייב להישמר[78]. העובדה כי ישנם מעמדות שונים שאינם ניתנים לשינוי, בולטת כמובן גם בדבריו של הראי"ה אותם הבאתי לעיל, על חלקי האוכלוסייה הראויים להיות עבדים מעצם טיבם.

במקום אחר, נראה כי הראי"ה מתכתב ישירות עם דברי מרקס על ניצול הפרולטריון בידי המעמדות הגבוהים. בהתייחסו למבנה החברה הרצוי ולפערי המעמדות הקיימים בתוכה, מודע הראי"ה לכך שמתקיים ניצול המביא ל"צעקה בעולם החברותי":

> ...שהפועל, האכר, בעל המלאכה, אלה האנשים הפשוטים, הם מיסדי התרבות, והם הם המקיימים בפעולותיהם את החברה האנושית, ומ"מ {מכל מקום} המשתמשים בכחותיהם הם אחרים, הסוחרים, המנהיגים, המושלים, אשר מזה באה הצעקה בעולם החברותי המביאה למהפכות... (פנקסי הראי"ה, חלק ב, פנקס מ"א, אות לו)

אולם לדברי הראי"ה. הפתרון אינו מהפכה, אלא השלמה של הפועלים עם המצב הקיים, מתוך הכרתם ביתרונותיה של הבורגנות ("הידיים השניות"):

---

[78] ראה עין איה, ביכורים, לד. לדברי הראי"ה, גם בעולם הרוחני ישנם מעמדות שונים שההבדל ביניהם צריך להישמר, זאת מתוך כבוד הדדי של כל אדם למעמדו של רעהו. ראה פנקסי הראי"ה, חלק ב, פנקס מ"א, אות לו.

ומ"מ {מכל מקום} המהפכות לא יתנו את האושר, כ"א{=כי אם} כאשר אלה הפועלים הממציאים הראשונים של המכשירים, ישתמשו בכל הכישרונות שבאו ויצאו אל הפועל ע"י כל אלה הידיים השניות שלקחו את פרי עבודתם, באותו השכר המועט ואותה ההכרה הקטנה בערכם של הממציאים... (שם)

דברים אלו, הקוראים להשלמה דווקא מצדם של הפועלים, המתבקשים להשלים עם שכרם הנמוך מתוך הכרה בערכם של "הממציאים", המשתמשים בחכמתם ובהונם כדי להעניק עבודה וקדמה, שיועילו בסופו של דבר גם לפועלים עצמם, עומדים כמובן בניגוד גמור לכל תפיסה אנטי-מעמדית[79].

מהי, אם כן, עמדת הראי"ה ביחס לסוציאליזם?

מחד, הוא רואה בסוציאליות את "המאור שבתורה". הוא משבח את המטריאליזם על תרומתו לטיהור החשיבה האנושית, קורא לשיפור תנאי העבודה, ורואה בשאיפה לצדק דבר נעלה. מאידך, הוא יוצא בחריפות נגד התפיסה המהפכנית, ומביע דעות שמרניות, מציג את חסרונות המטריאליזם, וטוען כי מפלגות הכופרים נולדו מכוח משחית חיצוני. מעל הכול, הראי"ה כמעט מקדש את זכות הקניין, ותומך ביצירת הרמוניה והשלמה בין המעמדות, במקום לעודד את המאבק ביניהם. להלן אבדוק האם ניתן לטעון כי הראי"ה מאמץ במידה רבה את התפיסות הקפיטליסטיות, או שמא עולה מכתביו שיטה חדשה שאיננה קפיטליסטית, ומנגד, גם אינה תומכת בסוציאליזם.

ב.2.ו. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

אחת הציטטות המפורסמות ביותר מדברי הראי"ה בנושא החברתי, צוטטה בידי שלמה זלמן שרגאי, ממנהיגי הפועל המזרחי. לדברי שרגאי, אמר הראי"ה כי:

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, ונוסף לזה ו"עשית הישר והטוב" שבישראל זהו דין, ולא לפנים משורת הדין, מצמצמים כל כך את הבעלות והזכויות על הרכוש עד שקיומו נעשה לבלתי אפשרי ובלתי כדאי (שרגאי, תשט"ז: קצד)[80].

לאור המקורות בהם דנתי לעיל בכתבי הראי"ה, נראה כי יחסו של הראי"ה לקפיטליזם היה מורכב יותר מהנאמר בפסקה זו. דבריו של הראי"ה בהם דנתי לעיל בזכות ערכים קפיטליסטיים, ובהם זכות הקניין ועקרון היד הנעלמה, ובשבח העושר המנוצל כראוי, מצביעים על כך שהאמרה המצוטטת על ידי שרגאי, ובעקבותיו בפי חלק מחוקרי הראי"ה, בדבר הסתייגותו המוחלטת של הראי"ה מהמשטר הקפיטליסטי, אינה חד משמעית, וקשה למצוא מתאם בינה לבין מכלול דבריו של הראי"ה[81].

---

79 תודתי לרב עידו רכניץ על ההפניה למקור זה.

80 לאחר חיפוש מקיף וכושל שביצעתי אחר המקור למאמר זה בכתבי הראי"ה, עליי לציין כי לא ידוע לי על שום מקור אחר לאמירה זו של הראי"ה, מלבד דבריו של שרגאי המובאים לראשונה בביטאון הפועל המזרחי "נתיבה", א' בניסן תרצ"ג. ראוי להדגיש כי דברים אלו נכתבו עדיין בחיי הראי"ה, כך שסביר שאכן יצאו מפיו, אולם כאמור, אין להם שום מקור אחר.

81 ראה לדוגמה ירון, תשמ"ג: 163.

כיצד ניתן איפוא ליישב את דבריו אלו עם הדברים המצוטטים בפי שרגאי? ייתכן כי התשובה לכך טמונה בהתייחסותו של הראי"ה לאחד ההיבטים של הנושא הכלכלי-חברתי – נושא המסחר.

מחד, התייחס הראי"ה אל המסחר כאל ענף שעל העם היהודי להשתדל להימנע ככל האפשר מלעסוק בו. לדבריו, המסחר בכלל, והמסחר הבינלאומי בפרט, הנו דרך לזיקה הדדית של מוצרים ורעיונות בין כל חלקי החברה האנושית, אולם לעם ישראל זיקה זו עלולה רק להזיק. בשל כך, לדברי הראי"ה, גם אם בדרך כלל מזוהה חברה חקלאית עם פרימיטיביות הנובעת מחוסר קשר עם תרבויות ועמים אחרים, הרי שבחברה היהודית, דבר זה הנו דווקא רצוי. לדבריו, סגולתה הרוחנית הפנימית של החברה היהודית והקשר של אהבת ה' בין חלקיה, המהווה תחליף לקשר הכלכלי הנגרם על ידי המסחר, מפצים על העדר הקשר עם תרבויות אחרות. מדברי הראי"ה משתמע, אם כן, כי על החברה היהודית הנבנית בארץ ישראל, להיות מבוססת רובה ככולה על חקלאות, ולא על "מסחר וחרושת המעשה". דברים אלו נאמרו על ידי הראי"ה במסגרת הסבריו לתיאור טקס הבאת הביכורים למקדש:

> בנוהג שבאומות שאומה שכל עסקה ומחייתה אינה כי אם עבודת האדמה ולא תשים מגמתה למסחר וחרושת המעשה ...היא יורדת בכישרונות נפשותיה, מפני שהיא על פי המצב הזה מתבודדת לעצמה ואין לה מקום לקלוט רוחות של דעות ומידות חדשות מיתר האומות. אמנם עם ה' אלה {=העם היהודי} אף על פי שתכליתם ודאי להיות עם חכם ונבון כליל המעלות והדעות היותר טהורות ומושכלות, מ"מ {מכל מקום} חפץ ה' הוא שיהיו נטועים על אדמתם נהנים ונזונים מטוב ארצם ...ולא ישימו כל מעינם בענייני כלכלה זולת עבודת האדמה ויבולה...והוא מפני שכבר שם{=הקב"ה}בכח האומה היקרה הזו שתהיה יכולת להשתכלל בעצמה, בכל חמדת שכל ורעיון כל כשרון ואין לה צורך לקלוט רוחות מן החוץ... (עין איה, ברכות ב, ביכורים: 411)

דברי הראי"ה, השוללים את המסחר כמעט מכול וכול והטוענים כי ייעודו הבלעדי של עם ישראל הוא להיות עם חקלאי, תואמים כמובן את משנתו הפרטיקולריסטית המדגישה את ייחודו של עם ישראל. כמו כן, דברים אלו נראים כמתכתבים עם התפיסות שרווחו במחשבה הציונית הסוציאליסטית בדבר הצורך בתיקון האדם והעם על ידי מעבר ממסחר לעבודת אדמה, אם כי סביר להניח שהוגי הציונות הסוציאליסטית לא הזדהו במיוחד עם הקריאה להסתגרות לאומית, כפי שהיא עולה מכתבי הראי"ה[82].

מאידך, במקום אחר ב"עין איה", דווקא מדגיש הראי"ה את הצורך במסחר ככלי להפצת אור ה' על ידי עם ישראל בעולם. כך, הוא מסביר את העובדה שבני ישראל הזדקקו לעושר רב בעת יציאתם ממצרים. לדבריו, העושר הוא זה שיאפשר מסחר וקשר עם עמים אחרים, והמסחר הוא הוא שיביא להפצת אור ה' בעולם.

> ולפעול על עמים רבים צריך גדולת הנפש ושאיפה גם כן לרכוש מקנה ובניין, שעל ידי זה מתקרבים עמים רבים זה לזה ולומדים איש מרעהו...על כן על ידי אהבת הכסף...מביא גם כן לידי התכלית המבוקשת להאיר אור ה' בעולם... מה שאין כן אם יסתפקו בשפלות נפשם להיות נוסעים בעדר ואיכרים לבדם ודבר לא יהיה להם עם אדם... איך יתפשט דבר ה' בעולם? (עין איה, ברכות א: 44)

---

[82] הרב צבי טאו, ממנהיגי הזרם החרד"לי בציונות הדתית, הרבה בשנים האחרונות להדגיש מסרים אלו בזכות עבודת האדמה ובגנות המסחר לגוניו (ראה טאו, תשס"ח). על משמעותה של קריאה זו כחלק מתהליך ההסתגרות של הציבור החרד"לי מפני המודרנה, יש לדון במקום אחר.

קשה לי למצוא הסבר לסתירה כה מפורשת בדברי הראי"ה. ייתכן שהראי"ה מחלק בין התקופה בה עם ישראל יושב בארצו במלוא עוצמתו, לבין מציאות שבה הוא עדיין נמצא בשלבי בנייה בדרכו ממצרים, ובמשתמע, בשלבים השונים של שיבתו לארץ ישראל בימינו. בהקשר זה, כל עוד העם נמצא בתהליכי בנייה והתעצמות, הרי עליו לנקוט גישה מסתגרת ולהימנע ממסחר, אולם עם התבססותו, הרי קיים דווקא עניין רב בהפצת תורת ישראל בעולם, הפצה הנעשית, בין השאר, על ידי יחסי מסחר ועסקים.

ייתכן כי ההסבר לסתירה לכאורה בדברי הראי"ה בנושא המסחר, הנו גם ההסבר לשאלת יחסו לסוציאליזם. גם במקרה זה, **ניתן לחלק בין המציאות העכשווית שאיננה מאפשרת משטר שוויוני ושיתופי, לבין מציאות אוטופית עתידית בה ייתכן ועתיד העולם להגיע לביטול הרכוש ולחברה נטולת מעמדות**. חלוקה זו בין המציאות העכשווית לבין המציאות האוטופית שיש להגיע אליה אט אט בהדרגה ואין לדחוק לגביה את הקץ, נפוצה מאוד במשנת הראי"ה, ואתייחס אליה להלן בסיכום הדברים[83].

ב.2.ז. החלופה היהודית

הראי"ה, אם כן, איננו יכול להזדהות לא עם הקפיטליזם הליברלי ולא עם הסוציאליזם המהפכני. בכתביו נראה כי ישנה תפיסת עולם מקורית ומורכבת המבוססת על המקורות התורניים.

הראי"ה נזקק למספר הנחות יסוד בשעה שהוא מתמודד עם הנושא החברתי:

א. **התורה מחייבת מעורבות וחתירה לצדק בענייני העולם הזה** – הראי"ה חוזר על נקודה זו פעמים רבות בכתביו, ומעמיד בכך את תורת ישראל אל מול התפיסה הנוצרית. לדבריו, תורת ישראל הנה בעלת אמירה בתחום "תיקון העולם וסדרי המדינות", ושוללת את ההתעסקות אך ורק בנושאים רוחניים: "כל מחשבה שהיא מפקרת את תיקון העולם וסדרי המדינות ופורחת באויר רוחני לבדה ומתפארת בתיקון נשמות והצלתם{=נצרות}, הרי היא מיוסדת בשקר שאין לו רגליים" (אורות הקודש, ג, קכה: רפ).

לדברי הראי"ה, דווקא הנטישה (כביכול) של ענייני העולם הזה בידי הנצרות וחבירתה לכוחות ההון והדיכוי, הן הגורמים שהביאו לכפירה העולמית שחלחלה גם לעם ישראל: "ולולא השנאה שהולידה ההנהגה הרעה של הקתוליות ...בהנהגתה המוסרית הרעה בלבבות ...לא היה דעת כלל להונות את האמונה ע"י השיטות החדשות" (אדר היקר: לח)[84].

בפסקה אחרת, אומר הראי"ה, כי הנהגה ראויה של כל סדרי החיים הפוליטיים היא היא הייעוד של עם ישראל:

> למלואה של שאיפה [רוחנית] זו צריך דוקא, שצבור זה {=עם ישראל} יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, ... למען דעת, שלא רק יחידים חכמים מצוינים, חסידים ונזירים ואנשי קדש, חיים באור האידיאה האלהית, כי גם עמים שלמים, מתוקנים ומשוכללים בכל תקוני התרבות והישוב המדיני... (אורות, למהלך האידיאות בישראל, פרק ב)[85]

---

[83] ראה בן ארצי, תש"ע: 113, 53, וכן את התייחסותו של הראי"ה לנושא הצמחונות בספרו "חזון הצמחונות והשלום" בו הוא מבחין בין המציאות העכשווית למציאות אוטופית.

[84] על הקשר בין מוסר חברתי קלוקל בנצרות, ובמידה מסוימת, גם בממסד היהודי, לבין הכפירה ע"פ הראי"ה, ראה ירון, תשמ"ג: 35-42.

[85] על רעיון התחייה הלאומית כהזדמנות להוצאה לפועל של תורת ישראל במלוא עוצמתה בכל תחומי החיים, כפי שהוא בא לכדי ביטוי בכתבי הראי"ה, ראה הולצר, תשס"ט: 63-68.

מאידך, מובן שהרא"ה חלק בחריפות על התפיסות שאינן רואות חשיבות בשורשים הרוחניים כבסיס למציאות המעשית, ולדבריו, "החיים המדיניים, אפילו הסוציאליים במובן היותר רחב, יקבלו רק אז את איתניותם ואת ערכם האמתי, דוקא בהיותם יונקים מטל החיים העליון של האידיאה האלהית המוחלטת" (שם).

ב. **תורת ישראל יכולה לתת מענה לכל מדווי העולם** – הראי"ה הנו תומך מובהק בגישת ההרחבה וההשלתטות ביחס למודרנה, והדברים נכונים גם בהקשר לנושא החברתי. כך, לדברי הראי"ה, כאשר תורת ישראל תצא לאור בכל עוצמתה, עם שיבת עם ישראל לארצו, תינתן לעולם תשובה מקיפה לכלל הבעיות הרוחניות והגשמיות:

> האורה האלוקית, המוסרית, האמונית והלאומית הנמצאות במצב של פירוד ושל התנגשות במלוא עולם, באור ישראל הנן אגודות כולן ...אמנם למען תהיה האנושות מאושרת ושלימה בכל פניותיה מוכרח הדבר שאילו האורות יאירו בקרבה בשלמות גמורה כולם יחד במצב אורגני מתאים, במצב כזה שיפתור את כל שאלות הרוח של היחידים ושל העמים בפתרון **סוציאלי** רוחני {הדגש במקור} בסגנון שלם ומרהיב המשתרע במרחב של האחדות האלוקית, כשם שישנם צופים למרחוק לפתור במובן זה של הסוציאליות את שאלת החומר של האנושיות (מאמרי ראי"ה, תשמ"ד: 22).

לדברי הראי"ה, האידיאלים השונים הפזורים בעולם, יוכלו להתלכד וליצור מסגרת הרמונית, אך ורק כאשר תורת ישראל תתגלה עם שיבת העם לארצו. מציאות זו תאפשר לפתור את כל "שאלות הרוח של היחידים ושל העמים", כולל השאלה הסוציאלית. יש להדגיש כי דווקא הראי"ה, שהסתייג מאוד מני סיונות הקומוניזם להציע שיטה אחת מקיפה שתיתן מענה לכל בעיות העולם, משתמש בו כמשל ("צופים למרחוק לפתור במובן זה של הסוציאליות את שאלת החומר") לכך שיש אפשרות לתת מענה כולל לכל מדווי העולם. מענה זה שלא יוכל להימצא בידי אלו המתבססים על התפיסה החומרית, יימצא בתורה שתעניק פתרון מלא לכל בעיות החיים.

ג. **קריאה להרמוניה שתגיע אך ורק מתוך יראת שמים** – תורת הראי"ה כולה קוראת להרמוניה בין הכוחות השונים בבריאה, ומטיפה למצוא את הטוב שבכל תהליך. לדברי הראי"ה, רק יצירת אחווה והרמוניה בין כל חלקי החברה יביאו ליצירת איזון כלכלי ראוי שכל חלקי החברה ייהנו ממנו. באופן ספציפי יותר, כותב הרב קוק שהרוחניות היא שממתנת את המתחים בחברה, ויוצרת את ההרמוניה והכבוד ההדדי בין המעמדות השונים. כך מסביר הראי"ה את פשר ברכתו של בועז לפועליו "ה' עמכם" (רות ב, ד):

> ע"כ {על כן} רק בזאת יתוקן זה החלק הרשום של השלום האנושי, ע"י {על ידי} הרבות יראת ד' ודעת אלהים בעולם, אז לא יתנהגו האדונים, שיהיו יראי ד' ומוזהרים על ההליכה בדרכי ד' ומכירים את חובת הצדק בהכרה שלמה פנימית, עם פועליהם ושכיריהם כי אם באהבה וחבה יתירה. והפועלים מצדם ישיבו אהבה אל אדוניהם, באשר גם הם באמונה יעשו כיד יראת ד' הטובה עליהם, והיא תגן בעד עריצות וגזל משפט משני הצדדים... "הנה בועז בא מבית לחם", נשיא ישראל ובעל בעמיו לא התיחס עם הקוצרים, הפועלים הפשוטים, כאיש רם ונעלה ביחש אל שפל ובזוי, אשר לא יפנה אליו כ"א {כי אם} בגזרת מושל, לומר: "עצלים ונרפים הוסיפו לעבוד בחריצות". אמנם בעז אמר לקוצרים "ד' עמכם", שם ד' הנקרא עליו ודעת דרכיו שהי'{ה} חפץ, היא הביאתו לידי המדה המפוארה הזאת לומר באהבה לקוצרים "ד' עמכם". והם חיו כ"כ {כל כך} באהבה עמו, כ"כ {כל כך} מצאו את עצמם מאושרים, עד שאמרו לו "יברכך ד'", כי ידעו כי בתוספת ברכתו להם שלום וברכה (עין איה, ברכות ט, רעא: 362).

החלופה למתיחות ולשנאה בין העובדים למעבידים הנה, על פי הראי"ה, הרמוניה והערכה הדדית המתבטאות בברכות נימוסים ואהבה, כפי המצב שהיה קיים בין בועז לפועליו. העובדה שבועז, בעל הבית האמיד, אינו פונה אל פועליו בלשון ציווי ופקודה, אלא מברך אותם בשם ה', היא זו שתועיל לתיקון החברה. לדברי הראי"ה, מציאות כזו של רעות ואמון ("הביטחון המוסרי") בין איש לאחיו תהיה יעילה בהרבה מדרישות תיאורטיות ("ביטויים ריקים") שאין סיכוי שיתמלאו ויציעו רק ריב ומדון: "והצורה הכלכלית גם היא תתרומם על ידי הביטחון המוסרי אשר יספיק לחדור בכל האומה בצורה מתוקנת המלאה באמון של אחים לא רק בביטויים ריקים כי אם בעצם מעמד הנפש" (אורות ישראל ה, ג: קנב). הראי"ה ציפה כי במציאות זו של אמונה משותפת ואחווה, יתפתחו יחסי עבודה אוטופיים, שבהם יעמלו המעסיק והעובדים יחדיו למען רווחה משותפת[86].

ד. **מערכת ממלכתית לתמיכה בחלשים** – מדברי הראי"ה קשה לדייק מה הייתה עמדתו בשאלת מחויבותה של החברה כחברה לשכבות החלשות. מחד, נראה כי הראי"ה הסתייג ממנגנוני רווחה ממלכתיים, תוך שהוא מציין כי המדינה לא נועדה להיות "חברת אחריות גדולה" במובן הכלכלי של דאגה לאזרחיה (אורות ישראל, ו, ז, אורות: קס)[87]. מאידך, קרא הראי"ה לשכלל את מנגנוני הצדקה בצורה היעילה ביותר, כולל בצורת "האגד הלאומי", היכול להעניק פעולות סיוע ומניעה בצורה הטובה ביותר:

> בכל אופן שיתחדש בזמן מן הזמנים איזה אפשרות לנהל את צדקותינו באופן היותר כללי, ומכל שכן בדרך האגד הלאומי שהמצווה עלינו בזאת גדולה מאוד, כי היחיד לא יוכל בשום אופן לעשות את הדברים הגדולים שהרבים יכולים לפעול ...וכל שכן בהיקבץ קשר לאומי שיוכל לתקן ענייִנים רבים ולמנוע עוני ומחסור מרבים בטרם תבואנה (עין איה, ברכות ב: 257).

דברים אלו של הראי"ה בדבר חזון עתידי ומבורך של שכלול מנגנוני הסיוע לעניים באמצעות "האגד הלאומי", יכולים בהחלט להתפרש כקריאה לכינונה של מדינת רווחה. עם זאת, מדגיש הראי"ה את הסכנה שבמתן סיוע בעזרת מנגנונים קבועים ובירוקרטיים, מנגנונים המעקרים מעצם טיבם את הרוח הנדיבה והנעימות הנגרמות על ידי מתן צדקה בצורה רצונית ואישית. בשל כך, קורא הראי"ה להשתדל לתת צדקה בצורה ישירה, שבה לא יהיה העני "שבע כעס ובוז" כתוצאה מהתמודדותו עם המנגנון הבירוקרטי: "הזהירות מנפילת רוחם של הנתמכים ...שתצא מתחת ידו בעצמו לא על ידי שמשים ופקידים שהם באים בשכרם ואין בהם רוח נדיבה, ורבות יהיה העני שבע כעס ובוז עדי ישיג הרישיון והאפשרות להיות נהנה מהצדקה" (עין איה, ברכות ט: 301).

בשורה התחתונה, נראה שהראי"ה מעודד את הצורך בייעול שיטות הסיוע לנזקקים גם ברמה הלאומית, אולם הוא אינו נלהב ממנגנונים קבועים וכופים, בשל הבעייתיות הכרוכה בהם.

---

86 כך קרא הראי"ה לבעלי המפעלים להיות מאלה שכל מגמתם איננה הרווח, "אלא ליתן עבודה לעני העם", להימנע מלהכניס מיכון למפעליהם, כדי לאפשר לעוד עובדים להמשיך ולהתפרנס (עין איה, ברכות ז, נג: 233). ראהי לציין כי ברכתו של בועז לקוצרים הפכה להיות הטקסט של ברכת השלום בין חניכי תנועת בני עקיבא ישראל, עובדה שהושפעה ללא ספק מזיקתם של מייסדי התנועה, אנשי הפועל המזרחי ותלמידי הראי"ה, לדמותם של בועז ועובדיו. ראהי לציין כי תפיסה הרמונית זו, הטוענת בדבר הצורך בתיקון פנימי מוסרי הקודם לתיקון חברתי, עמדה בבסיס ביקורתם של הוגים סוציאליסטיים רבים על הדת, בשל טענתם כי תפיסה זו הינה תירוץ ומסווה יעיל לבעלי ההון לא לשנות דבר במציאות החברתית העכשווית.

87 אמנם, מדברי הראי"ה במקום, לא ברור האם בכוונתו לשלול את משמעות המדינה כחברת אחריות או להדגיש כי בעם ישראל על המדינה לא להסתפק בהיותה חברת אחריות גדולה, אלא עליה לחתור גם למימוש ייעוד רוחני, מבלי להתייחס לשאלת תפקידה הכלכלי של המדינה. ראה בלידשטיין, 2002: 385. לדיון בנושא, ראה גם אריאל, תשס"ד: 111-114.

ה. **השמיטה כפסק זמן וכהתוויית חזון העתיד** – הראי"ה עסק רבות בענייני השמיטה, בעיקר סביב שאלת "היתר המכירה" של אדמות הארץ בימי השמיטה. במסגרת עיסוק זה, כתב הראי"ה את אחד מספריו ההלכתיים החשובים, "שבת הארץ"[88]. בהקדמה לספר, הוא מרחיב בנוגע למשמעויותיה השונות של השמיטה, ובין השאר, מתייחס למשמעותה בהקשר החברתי. בדומה לרש"ר הירש ולרב ברויאר, גם הראי"ה רואה בשמיטה מעין פסק זמן המחייב את האדם להבין מחדש את מקומו ואת יחסו לקנייניו, וחשוב מכך – פסק זמן המאפשר תיקון חברתי, גם אם זמני. כך, טוען הראי"ה כי שנה זו משפיעה מעל הכול, על דמותה הרוחנית של האומה, ובכך מאפשרת גם בשאר השנים יחסים של הרמוניה ורוגע:

> הניגוד המתמיד שבין השמיעה האידאלית, להכרזה של חסד ואמת, חמלה ורחמים לבין הנגישה והכפיה ולחץ ההקפדה של קנין ורכוש, המוכרחים להראות בעולם המעשי, גורם הרחקה לאור האלוקי מתכונת הכרתה הציבורית של האומה ...הנה הפסקת הסדר החברתי בצדדים ידועים מתקופה לתקופה מביאה לאומה זו שהיא מסודרת ...לידי עלייתה העצמית למרומי התכונות הפנימיות שבחיים המוסריים והרוחניים ...שנת שוויון ומרגע, התפשטות הנשמה בהרחבתה... אין חלול קודש של קפדנות רכוש פרטי בכל תוצאות יבולה של שנה זו וחמדת העושר המתגרה על ידי המסחר משתכחת... עין טובה והוקרה נאמנה באה לכל ברכת ה' (שבת הארץ: יז-יח)[89].

על פי הראי"ה, נועדה השמיטה לתת מענה לפער העצום הקיים בין השאיפה לחיים הרמוניים ורוחניים לבין המציאות הכלכלית הלוחצת ("לחץ ההקפדה של קניין ורכוש"). השמיטה נועדה להעניק פסק זמן הכרחי להתאוששות כלכלית ורוחנית, שבו "אין חילול קודש של קפדנות רכוש פרטי" וכל היריבויות הכלכליות משתכחות. פסק זמן זה, על פי הראי"ה, יאפשר חיים שלווים ומרוסנים יותר בשנים שבין שמיטה לשמיטה.

ב.2.ח. סיכום עמדתו של הראי"ה בנושא החברתי

לראי"ה, כפי שראינו לעיל, משנה נרחבת ומקורית העוסקת בנושא החברתי. עיסוקו בתחום, בעיקר בעשור שקדם למלחמת העולם הראשונה, מובן מאליו, על רקע התסיסה הכלכלית והפוליטית שהתעוררה סביב השאלה החברתית, באזורים ובקהילות בהם פעל הראי"ה[90].

אם ניתן לסכם בתמצות את משנתו של הראי"ה, נראה שהוא נוטה לימין הכלכלי, תוך הצבת מספר סייגים "חברתיים" למדיניות השוק החופשי, ובעיקר תוך הדגשת הממד הרוחני שחייב, לדעתו, להתלוות לכל דיון בנושא. הראי"ה טוען כי יש חשיבות בעולם לקיומם של המעמדות הכלכליים השונים, וכי העושר הנו דבר לגיטימי, כל עוד משתמשים בו כיאות. כמו כן, תומך הראי"ה בזכות הקניין ומצדד בתפיסת "היד הנעלמה" בכלכלה, שולל לחלוטין את מלחמת המעמדות ומתנגד לרוב הרעיונות הסוציאליסטיים. מאידך, רואה הראי"ה חשיבות רבה בתנאי עבודה הוגנים, אם כי הוא מגביל את זכות השביתה, מחייב את החסד והצדקה, כולל התייחסות

---

[88] לסיכום המחקר עד כה על הפולמוס סביב שאלת היתר המכירה בשמיטה ועל תפיסת הראי"ה בנושא, ראה אדרעי, תשע"ב.

[89] דברים דומים כותב הראי"ה גם ביחס ליובל, המאפשר השבת נכסים ל"מי שהכבידה עליהם תגרת החיים ותעוות את משקלם" (שבת הארץ, יט).

[90] עיקר כתיבתו של הראי"ה נעשתה בתקופה זו. בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, עסק הראי"ה יותר בפעילות ציבורית כרב ראשי, ומיעט יחסית לכתוב. עם זאת, מהמקורות שהובאו לעיל, שחלקם מתוארכים לשנות העשרים והשלושים, נראה כי הוא נשאר איתן ועקבי בעמדתו בנושא החברתי, גם בתקופה המאוחרת יותר, וגם אירועי המהפכה הבולשביקית לא שינו את דעתו בנושא לכאן או לכאן. על פעילות הראי"ה בימי כהונתו כרב ראשי, ראה מורגנשטרן, תשס"ב.

לא ברורה לשאלת מיסודם במערכת ממלכתית, מגלה עוינות מסוימות כלפי המסחר, ולמרות התנגדותו העקרונית לחוגי השמאל, הוא מעלה על נס את החיוב שבשאיפה לצדק ולמוסר הקיימת בקרב הסוציאליסטים. כאמור, בעיקר מעל הכול, מדגיש הראי"ה את הממד הרוחני החייב להתלוות לכל שינוי הנעשה בתחום החברתי.

ראוי לציין כי אמנם אנשי הפועל המזרחי לא נמנעו מלטעון כי הראי"ה היה מתומכי הסוציאליזם, כפי שראינו בדברי שרגאי שהובאו לעיל או כפי שטענו אנשי "השומר הדתי" בפולין, כי הראי"ה הנו מתומכי רעיון הקיבוץ (אברון, תשנ"ב: 167), אולם מהמקורות שהובאו לעיל, נראה כי קשה למצוא סימוכים משמעותיים לגישה זו, אלא אם כן מדובר בתפיסה באשר לעתיד האוטופי המשיחי, בו ייתכן ויהיה מקום משמעותי לרעיון השיתופי, זאת בעוד במציאות העכשווית נוטה הראי"ה לכל היותר לכיוון ליברלי רווחתי.

דומה ששיטת הראי"ה הנה איפוא שיטת **הרחבה והשתלטות קלאסית**. הוא מקבל את טיעוניהם של חלק מהצדדים בפולמוס על השיטה הכלכלית הראויה, תוך שהוא מאמץ, גם אם הוא אינו מציין זאת, טיעונים ורעיונות שונים בעיקר מצדה הימני של המפה, אך עיקר דבריו מוקדש להבלטת הממד התורני הייחודי העולה מתורת ישראל.

לדברי הראי"ה, תורת ישראל חייבת להציג את מרכולתה בתחום החברתי, והיא זו שתיתן מענה למדווי העולם. מענה זה יורכב, על פי הראי"ה, בעיקר מתיקון פנימי עמוק שיביא לאחווה אמתית בין בני האנוש, והוא זה שיביא לתיקון החברה. במסגרת תיקון זה, ניתן יהיה להפעיל את ה"עבדות" במשמעותה החיובית, כבסיס לשמירת זכויותיהם של העובדים, לבנות את הסיוע של בעלי ההון לעניים כמסגרת של זכות ולא של חסד, ו"לרענן" מפעם לפעם את היחסים הכלכליים באמצעות השמיטה והיובל. בעידן עתידי זה כאמור יתכן ועל פי הראי"ה יהיה גם מקום נרחב יותר לתפיסות שיתופיות, זאת בניגוד למציאות העכשווית בה שולל הראי"ה את הפרקטיקה הסוציאליסטית, הכרוכה במהפכנות ובמרד, כאשר לכל היותר הוא נוטה לשינויים הדרגתיים ומדודים בתחום הכלכלי והחברתי.

בהקשר זה דומה שדווקא מדברי הראי"ה ניתן יהיה לתת מענה מסוים לסתירות השונות בהתייחסות המקורות היהודים לשאלה החברתית. סתירות אלו שבמידה מסוימת היוו את הבסיס למחלוקת "וובר-זומברט" וממשיכיהם בדבר שאלת העדפת הגישה הקפיטליסטית או הסוציאליסטית באתוס היהודי, יוסברו על ידי הראי"ה בהבדל שבין עולם ממשי לעולם אוטופי. בעוד בעולם האוטופי ניתן יהיה לממש ערכים ותפיסות סוציאליסטיות ושיוויוניות, הרי בעולם הממשי תדגול התפיסה היהודית ברעיונות קפיטליסטים בעיקרם, גם אם "בעלי פנים רחומות" של חסד, נתינה וכבוד לנזקק. עם זאת, שאלת המינון בין הרעיונות האוטופיים וזמן יישומם, לבין דרכי ההתמודדות עם המציאות העכשווית, נותרה מעורפלת למדי בכתבי הראי"ה, ובתור שכזאת הותירה במבוכה רבה את תלמידיו ותלמידי תלמידיו, הרואים את משנתו כמורת דרכם בהתייחסות לשאלות החברה והמדינה.

ב.2.ט. גורמי ההשפעה על משנתו של הראי"ה בנושא

הראי"ה, יותר מכל הוגה אורתודוכסי אחר, היה מודע היטב לתנועות המודרניות, ופעל לראיית הטוב שבכל אחת מהן. ככזה, זיהה הראי"ה את השאיפה החברתית כטובה מיסודה, אולם מתוקף היכרותו עם אנשיה המהפכנים והאנטי-דתיים ברוסיה ובארץ ישראל, הוא שלל לחלוטין את דרכי

יישומה. במקביל, ביקש הראי"ה להציג תפיסה מרחיבה וכוללת, הנותנת מענה לבעיות השעה מתוך התורה, ובשל כך, פעל להדגשת ייחודו של המסר התורני בתחום, ועמד על מעלותיו לעומת הסוציאליזם והקפיטליזם.

כפי שציינתי בראשיתו של פרק זה, למרות העובדה שמשנת הראי"ה בתחום הנה רחבה ומורכבת, לא נפוצה הגותו בתחום החברתי ברבים, זאת בניגוד לתפיסותיו בנושאים כמו לאומיות או מוסר, שהפכו לשם דבר בעולם המחשבה היהודית. בשל כך, חוסר התייחסותו לנושא החברתי עורר בקרב חוקריו תימהון ופליאה

לאור סקירת המקורות לעיל, נראה כי הדימוי לפיו הראי"ה כמעט ולא עסק בנושא החברתי, אינו מדויק, וכי משנתו בנושא הנה נרחבת ומעניינת. עם זאת, לא ניתן להתכחש לעובדה שבתודעת תלמידיו ותלמידי תלמידיו, נתפס הנושא כנושא זניח יחסית שלא זכה להתייחסות משמעותית. ייתכן שמציאות זו נוצרה עקב הסיבות הבאות:

א. **שאלת עיתוי פרסומם של הכתבים** – רוב משנת הראי"ה בנושא מופיעה בספרו "עין איה" ובקבצים שונים שפורסמו רק בשנים האחרונות. קבצים אלו היו קיימים כמובן זה מכבר, אולם הראי"ה, ובעיקר בנו הרב צבי יהודה, העדיפו להוציא לאור כתבים הנוגעים יותר לנושא הלאומי, ופחות את דברי הראי"ה הקשורים להיבט החברתי. סביר שהדבר נבע ממשנתו של הרב צבי יהודה, כי בשל אירועי התקופה, יש לשים דגש רב יותר על הצד הלאומי בכתבי הראי"ה[91]. ראויה לציון היא גם עמדתו של יונתן מאיר (תשס"ה, 201-203), הטוען כי הראי"ה היה למעשה מקורב מאוד לסוציאליזם, וכי הדבר נעלם כמעט כליל, ככל הנראה בכוונת מכוון, בעת עריכתם של כתביו בידי בנו הרב צבי יהודה ותלמידיו, כנראה בשל מאבקם המתמשך בשמאל הישראלי. גישה זו, המסתמכת בעיקר על זיהוים של חלק מתלמידי הראי"ה כמקורבים לסוציאליזם ואף לקומוניזם, נראית בעיניי **כחסרת ביסוס משמעותי**, לאור הסתייגותו של הראי"ה מרוב עקרונות הסוציאליזם, כפי שתיארתי לעיל[92].

ב. **לראי"ה אין אמירה חד משמעית בתחום** – כאמור, בניגוד לנושא הלאומי או לשאלות שונות בתחום התורני, הראי"ה אינו מציג אמירה חד משמעית לטובת אחד הצדדים בוויכוח הכלכלי-חברתי, לפחות בהיבט החיים בעולם המעשי ולא באוטופי, וייתכן כי דבר זה גרם לכך שמשנתו בנושא לא תפסה את המקום הראוי לה בתודעה הציבורית. לדברי הרב אבינר, אכן שיטת הראי"ה היא ש"אין שיטה", אלא כל תפיסה כלכלית-חברתית שתיושם בהדרגה ובהסכמה ותביא לשיפור תנאי החיים, הנה לגיטימית, כלומר, סוג מסוים של מידור מבחינת הטיפולוגיה של ליבמן. ייתכן שזו הסיבה לכך כי במסגרת הגותו בנושא, העדיף הראי"ה להתמקד בחזון העתידי ולא במענה לשאלות המידיות[93]. ייתכן כי הצגת המסר החברתי בצורה מתונה ומעורפלת גרמה להיותו משמעותי פחות בעיני שומעי לקחו של הראי"ה. עמימות זו אפשרה גם שנים לאחר מכן לחלק

---

[91] ראה לדוגמה את דבריו של הרב אבינר, שטען כי הרב צבי יהודה העדיף במודע לעסוק בנושאים הלאומיים – שיחות הרצי"ה לספר בראשית, 30.

[92] מאיר מתייחס בעיקר לדמותו של הרב אברהם ביק שאולי, דמות ייחודית שעדיין לא נחקרה כראהי, שפעלה רבות בארץ ישראל ובארצות הברית לקידום השילוב בין סוציאליזם ליהדות. ראה מאיר, תשס"ה: 201, הערה 147.

[93] ראה אבינר, תשמ"ח: 206, ירון, תשמ"ג: 164, יעקב אריאל, תשס"ט: 243, ראהי לציין, כי גם במקומות בהם הייתה מתבקשת התייחסותו של הראי"ה לנושאים עכשוויים כמו בתחום הכלכלי-חברתי, או במאמריו ב"נתיבה", ביטאונם של אנשי הפועל המזרחי, לא התייחס הראי"ה לנושאים הכלכליים-חברתיים העומדים על הפרק.

מתלמידיו ומתלמידי תלמידיו למצוא פנים סוציאליסטיות או שמרניות בכתביו בהתאם לנטייתם[94].

ג. **הדגשת הממד הרוחני** – ייתכן שהראי"ה העדיף שלא להדגיש יתר על המידה את משנתו בתחום זה, מתוך רצון להבליט את החשיבות שבהנחת בסיס רוחני איתן כמסד לכל דיון בתחום החברתי. תפיסה זו, המנוגדת כמובן לחשיבה המטריאליסטית מימין, ובעיקר משמאל, הביאה לכך שהראי"ה מיעט לעסוק בתחום החברתי, והעדיף לעסוק יותר בשאלה הלאומית, בה המישור הרוחני והאידאי הנו משמעותי, לפחות בתיאוריה, יותר מאשר בתחום הכלכלי (אריאל, תשס"ה: 178, וסרמן, 2010).

סיבות אלו ואחרות הביאו לכך שמשנת הראי"ה, למרות עושרה בתחום, נותרה יחסית אזוטרית ולא משמעותית. בשנים האחרונות, החלו רבים מתלמידי הראי"ה לעסוק יותר בנושא ולהבין לעומק את גישתו, אולם הסיבות וההשלכות של תהליך זה חורגות ממסגרת המחקר הנוכחי.

[94] לניתוח עמדתם של תלמידי הראי"ה ותלמידי בנו, הרב צבי-יהודה, בשלהי המאה העשרים, ראה לונדין, 2007.

פרק ג: הפועל המזרחי – בין מוסר הנביאים לסוציאליזם יהודי

בתחילת שנות העשרים, נוסדה בארץ ישראל המנדטורית תנועת הפועל המזרחי. תנועה זו שהניפה את דגל "תורה ועבודה", עסקה רבות בנושא החברתי, ולהלן נסקור את עיקרי הגותה בתחום זה. הגות זו, הגם שהייתה ברובה פובליציסטית ולא דרשנית או הלכתית, התכתבה באופן אינטנסיבי עם המקורות התורניים הרלוונטיים, והיא מהווה נדבך חשוב בהגות האורתודוכסית בתחום החברתי.

ג.1. דמותם ופעילותם של אנשי הפועל המזרחי

תנועת הפועל המזרחי נוסדה, כאמור, בארץ ישראל בראשית שנות העשרים. בתקופה זו, גברה מאוד השפעתן של התנועות הסוציאליסטיות והמרקסיסטיות באירופה, ואילו בארץ ישראל, הפכה תנועת העבודה הציונית לכוח המוביל בתנועה הציונית.

לצורך בדיקת ההקשר, יש לציין כי התנועה קמה בקרב חוגי הפועלים שסבלו מעוני ומחסור, הן בארצות מוצאם במזרח אירופה, והן עם הגעתם לארץ ישראל. כמו כן, בבדיקת הרקע לפעילותה של התנועה, יש לקחת בחשבון את האווירה האנטי-קלריקלית הקיצונית של תקופה זו, אוירה שהתפתחה בצל המהפכה הבולשביקית, ויובאה לארץ ישראל בידי רבים מעולי העלייה השלישית.

תנועת הפועל המזרחי יצאה, מתוך תנועת "המזרחי". תנועה זו שנוסדה בשנת 1902 בידי חוגים רבניים בליטא שחברו לתנועה הציונית, התאפיינה בצביון בורגני אמיד יחסית ובעיסוק בהיבטים פוליטיים וחינוכיים, ופחות בעשייה אקטיבית התיישבותית[95]. בשל צביון זה, לא יכלה תנועת המזרחי לתת מענה לצעירים דתיים שעלו ממזרח אירופה במסגרת העלייה השלישית. זאת עקב העובדה שבאופיים ובהשקפת עולמם השתייכו צעירים אלו למחנה הפועלי. מציאות זו של העדר יכולת לקבלת גיבוי פוליטי ומעשי מהתנועה הציונית דתית בשל הניגוד המעמדי, כמו גם של העדר יכולת לחבור למחנה הפועלים הציוני בשל חילוניותו, הביאה להקמת תנועת "הפועל המזרחי"[96].

כותבי תולדותיה של תנועת הפועל המזרחי נוטים לציין כמה שלבים מרכזיים בהתפתחותה של התנועה. הראשון שבהם התחולל בשנת 1922, כאשר קבוצות של צעירים עולים דתיים ממזרח אירופה, שלא מצאו מענה לצורכיהם המעשיים והרעיוניים הן בקרב המזרחי והן בקרב תנועת העבודה, החליטו, כאמור, על הקמת התנועה.

השלב השני התרחש כשנתיים לאחר הקמת התנועה, כאשר חל בה פילוג. רוב החברים ("הפועל המזרחי שמאל") החליטו להצטרף להסתדרות העובדים הכללית ו"להשפיע מבפנים" כקבוצה דתית על עיצובה של ארץ ישראל הסוציאליסטית. לעומתם, מיעוט מהחברים ("הפועל

---

[95] על צביונה של תנועת המזרחי כתנועה "בורגנית", ראה: ויגיסר, תשל"ח: 35-37, אונא, תשמ"ט: 83-85, שוורץ, 2003: 57, ליאון, תש"ע (3): 113-114.

[96] תולדותיה והגותה של תנועת הפועל המזרחי זכו למחקר נרחב ומעמיק. במסגרת עבודה זו, בכוונתי להתמקד בעיקר בהגותה החברתית של התנועה, ופחות בתפיסתה התיאולוגית ובעשייתה הפוליטית, החינוכית וההתיישבותית. למחקרים מרכזיים על תנועת הפועל המזרחי, ראה את מחקריהם של פישמן (תשל"ט, 1987, תשס"ג), רפל, תשמ"ג, שלמון, תש"ן, שוורץ, 2003: 57-67. מחקרים אלו עסקו כמובן גם בתפיסתה החברתית של התנועה, ובכך היו לי לעזר רב, כפי שאפרט לקמן.

המזרחי ימין") המשיכו לשמור על עצמאות התנועה. פילוג זה תם רק בשנת 1927, כאשר רוב הפורשים שבו לתנועה העצמאית.

עם תום הפילוג, התבססה התנועה, והחלה בהקמת מושבים שיתופיים, תנועת נוער ומוסדות כלכליים ופוליטיים שונים. במקביל, הצליחה התנועה להגיע להסדרים פורמליים עם תנועת העבודה הכללית, שאפשרו מענה לצורכיהם של חבריה, תוך הזדקקות לשירותים אותם הפעילה ההסתדרות (כמו קופת חולים, לשכות עבודה וכדומה), זאת תוך שמירת עצמאותה של התנועה[97].

השלב האחרון בעיצוב דמותה של תנועת הפועל המזרחי בתקופת המנדט, התחולל בראשית שנות השלושים, עם עלייתם של חברי ברית חלוצים דתיים (בח"ד) מגרמניה. אנשי בח"ד, שמהסיבות אותן אפרט לקמן, נטו לסוציאליזם הרבה יותר מאנשי הפועל המזרחי יוצאי פולין, עמדו מאחורי הקמתה של תנועת "הקיבוץ הדתי", שהפכה לאחד הגורמים המשפיעים בציונות הדתית החל מסוף שנות השלושים[98].

אחד הגורמים המשפיעים על תפיסת עולמם של אנשי הפועל המזרחי, היה יחסם האמביוולנטי לתנועת המזרחי מזה, ולתנועת העבודה מזה. השאלה לאיזו תנועה מבין תנועות אלה קרובים יותר אנשי "הפועל המזרחי", עמדה במידה רבה בבסיס המחלוקות שפילגו לעתים את התנועה.

הקִרבה הטבעית לאנשי ה"מזרחי" הציונים דתיים הצריכה פשרות בתחום ההשקפה החברתית. אנשי הפועל המזרחי, שמיאנו לוותר על תפיסתם הסוציאליסטית, טענו כי אנשי המזרחי מבכרים את המצוות שבין אדם למקום על פני המצוות שבין אדם לחברו, ואלו מצדם, הגיבו בהאשמה כי הפועל המזרחי הנו "סניף של מפא"י עם תפילין" (ויגיסר, תשל"ח: 100). הוויכוח בין התנועות נמשך תוך התקרבות והתרחקות הדדית, עד המיזוג ביניהן, שהיווה למעשה השתלטות של הפועל המזרחי על המזרחי במסגרת הקמת המפד"ל בשנת 1956 [99].

שאלת היחס לתנועת העבודה הייתה מורכבת אף יותר. מחד, חשו אנשי הפועל המזרחי קרבה רבה לתפיסתם החברתית של אנשי "ההסתדרות", ואף ראו אותם כמודל לחיקוי, בהיותם מובילי המפעל הציוני[100]. השימוש התכוף של אנשי תנועת העבודה בסמלים ומוטיבים מסורתיים בעת הצגתם את תפיסתם החברתית כהמשך ל"מוסר הנביאים", הקל גם הוא על התעצמות הקרבה הרעיונית[101].

יש לזכור כי בקרב תנועת העבודה היו קבוצות לא קטנות שהושפעו מהגותו של א.ד. גורדון, ולאחריו, מזו של מרטין בובר. הוגים אלו קראו להפריד בין הדת הממוסדת לבין היסוד הרליגיוזי, אליו הם חשו קרבה משמעותית. על רקע הגות זו, יכלו אנשי הפועל המזרחי ליצור בסיס משותף עם תלמידיהם של גורדון ובובר, לפחות כל עוד לא נוצרו התנגשויות על רקע

---

97 יש לציין כי גם לאחר האיחוד בין חלקי הפועל המזרחי, היו קבוצות שונות מקרב אנשי התנועה שדרשו הזדהות משמעותית יותר עם הזרם המרכזי של תנועת העבודה והקימו תנועות פוליטיות שקראה למימושו של רעיון זה. קבוצות אלו פעלו בתיאום עם קבוצות שונות בקרב אנשי "הפועל המזרחי" בפולין, שפעלו תחת השם "דת ועבודה", וחתרו להקמת אינטרנציונל של תנועות סוציאליסטיות דתיות. עם זאת, רובן של תנועות אלו נותרו אזוטריות, והן התאגדו לבסוף בשנת 1944 בסיעת "העובד הדתי" בהסתדרות, שלא הייתה בעלת השפעה של ממש על הציבור הדתי. על תנועות אלו, ראה ביק, תשמ"ב, מלמד, תשע"ג. על תנועת העובד הדתי בהסתדרות, ראה כפכפי: תש"ן.

98 על הקיבוץ הדתי ודרכו האידיאולוגית וההתיישבותית, ראה פישמן, תש"ן, כץ, תש"ן, תשס"ג, ברוכי, תשע"א.

99 על השלבים השונים של היחסים בין התנועות לפני קום המדינה ראה אונא, תשמ"ד: 53-76.

100 ראה שלמון, תש"ן: 349-350.

101 שם: 319

הנאמנות להלכה[102]. סביר כי גם העובדה שברל כצנלסון, מנהיגה האידיאולוגי של תנועת העבודה היה מחובבי המסורת הדתית וחש קרבה מיוחדת לציונות הדתית, אפשרה לאנשי הפועל המזרחי למצוא מכנה משותף עם תנועת העבודה, זאת למרות התפיסות האנטי-דתיות של רוב מנהיגיה ובראשם דוד בן גוריון[103].

מאידך, רבים מאנשי הפועל המזרחי נרתעו מתפיסותיהם האנטי-דתיות של אנשי תנועת העבודה, שהביאו לכך כי "הסוציאליות הייתה בעיני רבים לשם נרדף עם כפירה והפקרות מפאת פריקת העול וזלזול בכבוד קדשי האומה אצל רוב הפועלים"[104]. לרתיעה מפני תנועת העבודה תרמה גם התנהלותם הכוחנית של אנשיה כלפי יריבים פוליטיים ורעיוניים בכלל, וכלפי אנשי הפועל המזרחי שביקשו לשמר את עצמאותם הרעיונית בפרט. כל אלה העצימו בקרב אנשי "הפועל המזרחי" את הרצון להתבדלות מחוגי השמאל, ואף להתקרבות לאנשי המזרחי ו"הימין"[105]. עם זאת, יש לציין כי עם התעצמות התפיסה של "ממעמד לעם" בקרב אנשי מפא"י בראשית שנות השלושים, התמתן יחסם העוין של אנשי תנועת העבודה לתנועות הקרובות אליהם מבחינה פוליטית כמו "הפועל המזרחי"[106]. מציאות זו, אפשרה התקרבות מחודשת בין הפועל המזרחי לתנועת העבודה, וכוננה את "הברית ההיסטורית" ארוכת השנים, שבמסגרתה תפקדה תנועת הפועל המזרחי כמפלגת לווין ביחס לממסד של מפא"י[107].

במחקריו הרבים על הפועל המזרחי, טען אריה פישמן, כי במחשבת התנועה ניתן להבחין בשני זרמים עיקריים. לצורך הנוחות, נקרא להם להלן: הזרם **הפולני** והזרם **הגרמני** (פישמן, 1987: 135).

אנשי הזרם הפולני, שהיוו את הגרעין המייסד של הפועל המזרחי, הגיעו רובם ככולם מבתים חסידיים שהשתייכו לדלת העם. לדברי פישמן, מניעי העלייה של רוב חברי קבוצה זו היו הרצון לחבור לעשייה החלוצית בארץ ישראל, זאת מבלי לדון כלל באופייה החברתי-כלכלי. אולם עם עלייתם ועם הצורך הארגוני שתואר לעיל, ביצירת קבוצה נפרדת לפועל הדתי, החלו כמה מהם בעיצובה של משנה אידיאולוגית שתצדיק את מעשיהם בארץ ישראל (פישמן, תשל"ב).

משנה זו, שבתוקף המציאות החברתית בקרב עולי העלייה השלישית, נתנה מקום משמעותי לחלוציות ולשיתופיות, הוצדקה על ידי מייסדי התנועה באמצעות מינוחים מתחום החסידות, שעל ברכיה גדלו מייסדי התנועה. בעזרת מינוחים קבליים וחסידיים, כדוגמת "העלאת הניצוצות" ו"תיקון העולם", פיתחו אפוא אנשי הפועל המזרחי תפיסה המחייבת ומקדשת פעולות חולין הנעשות מתוך מניעים של חיבור לבריאה ורצון לתיקונה.

---

[102] על הקרבה בין אנשי הפועל המזרחי לתלמידי גורדון, ראה שבייד, תשע"ג: 345.

[103] על יחסו האוהד של ברל כצנלסון לדת בכלל, ולציונות הדתית בפרט, ראה שפירא, 1981: כרך ב: 431-432. על יחסו העוין של בן גוריון למסורת הדתית, ראה צמרת, תשס"ג.

[104] מתוך מאמרו של ג.לוין בביטאון הפועל המזרחי בשנת תרפ"ה – אצל פישמן, תשל"ב: 404.

[105] כבר סמוך להקמת הפועל המזרחי בשנת 1923, קראה אנשיו לפעול כנגד ההסתדרות, הפועלת "למען השלט באגרוף רשע וזדון את רוחם ומרותם על כל הקהל העברי בארץ ישראל" (אצל רוזן, תשמ"ה: 233-234). על אלימות פיזית ומילולית שהופעלה בידי אנשי תנועת העבודה כנגד אנשי הפועל המזרחי, ראה גם שלמון, תש"ן: 346, אבטבי, תשנ"ג, כרך ב: 128, נדבה, תשס"ט: 60.

[106] גורני, 1988.

[107] עם זאת, יש לציין כי בעיני רוב אנשי הפועל המזרחי, נשאר התיאום עם תנועת העבודה בגדר תיאום על בסיס שותפות אינטרסים בהיבטים כלכליים, תוך התייחסות לתנועת העבודה כאל מעין איגוד מקצועי (שלמון, תש"ן: 350). רק מעטים מקרב אנשי הפועל המזרחי, בעיקר מבין אנשי הפלג "הגרמני", ראה ב"ברית ההיסטורית" "שותפות של אמת", כשם ספרו של משה אונא (1965). יש להדגיש כי גם במהלך שנות השלושים, חשו רבים מאנשי הפועל המזרחי, כי הם מבוזים ומקופחים בידי תנועת העבודה, בעיקר סביב שאלת הקמתם של יישובים חדשים. ראה גרדי, תשל"ג, חלק ב: 96-113. על "הברית ההיסטורית" וביטוייה לאורך השנים, ראה הכהן, תשס"ט.

תפיסה זו העלתה על נס את עבודת האדמה בארץ ישראל, וראתה בה סוג של פעילות דתית המסייעת לתיקון העולם והאדם. במקביל, הצדיקה תפיסה זו, גם על בסיס המורשת החסידית, את הצורך ליצור הרמוניה פנימית וחיצונית בין בני האדם, או למצער, בין בני הקבוצה, על בסיס "ואהבת לרעך כמוך" (פישמן, 1987: 135). תפיסה זו, הרואה בעיצוב חברה חקלאית יצרנית ושיתופית במידה כלשהי, סוג של פעילות דתית המאפשרת את תיקון הפרט, עמדה גם בבסיס התנגדותם של אנשי זרם זה לרעיון הקיבוצי. זאת בשל הפיחות במעמדו של הפרט במסגרת זו והעדפת הקולקטיב על פניו[108]. יש לציין כי מכלול הדיונים בנושא זה בקרב אנשי הזרם הפולני, התבסס בצורה כמעט בלעדית על שיח פנים-יהודי, תוך הצדקת העשייה החברתית כחלק מתחיית האומה, ללא זיקה משמעותית לדיון הכלל-עולמי בנושא החברתי (פישמן, תשס"ג(2): 398).

גישת הזרם הפולני, המכונה בפי פישמן "הגישה הרומנטית" (פישמן, תשל"ב: 411), בשל המקום הרב שהיא נותנת לתיקון הפרט, זכתה לסדרה של הוגים וכותבים חשובים. בין הבולטים שבהם, ניתן למנות את **שמואל חיים לנדוי (שח"ל)**, בן למשפחה חסידית, שהיה ממייסדי התנועה וממנסחי הקול הקורא להקמתה. שח"ל טבע גם את סיסמת התנועה, "המרד הקדוש", בה אדון להלן בהקשרה החברתי[109].

הוגה חשוב אחר היה **הרב ישעיהו שפירא (האדמו"ר החלוץ)**, בן למשפחת אדמו"רים חשובה מפולין, שנטש את אדמו"רותו, עלה לארץ והיה ממייסדי התנועה. הרב שפירא, שחילק את זמנו בין פעילות ציבורית בתנועה לבין עבודה חקלאית במושבי הפועל המזרחי, נודע בעיקר בשל מאמרו על "ועשית הישר והטוב", שהפך למניפסט המרכזי של התנועה בתחום הכלכלי-חברתי[110].

האחרון מבין מנהיגי הזרם "הפולני-חסידי", היה **שלמה זלמן שרגאי**. שרגאי, ממנהיגי התנועה ומההוגים הפוריים ביותר של הציונות הדתית, הוביל לימים את האיחוד בין הפועל המזרחי למזרחי, כיהן כראש עיריית ירושלים וכראש מחלקת העלייה בסוכנות היהודית, והיה במשך עשרות שנים מראשי המפד"ל[111]. להלן נבחן את הגותם החברתית של ראשי זרם זה.

הזרם השני שבלט בקרב אנשי הפועל המזרחי, בעיקר החל משנות השלושים, היה הזרם **הגרמני**. אנשי זרם זה היו רובם ככולם אנשי בח"ד מגרמניה, שהתחנכו על ברכיה של תנועת "תורה עם דרך ארץ" מיסודו של הרש"ר הירש, וככאלה, היו חשופים ומודעים לתרבות הכללית[112]. עובדה זו גרמה למספר תהליכים שהשפיעו על השקפתה של קבוצה זו בנושא החברתי.

א. הריאליות הגרמנית לעומת ה"רגשנות" הפולנית – בשונה מהפולנים תומכי **"התפיסה הרומנטית**, "תפיסתם של אנשי הזרם הגרמני כונתה בידי פישמן (תשל"ב) בשם **"התפיסה הריאלית"**. "הגרמנים" הדגישו מאוד את הצורך לבחון את הדרכים הריאליות והיעילות ביותר לתיקון החברה והעולם ברוח התורה, ונתנו מקום מצומצם בהרבה לשאלת תיקון הפרט, שהייתה כה מרכזית בהגות "הפולנים" (שם: 412). בשל כך, תפיסת הגרמנים הדגישה מאוד את חשיבותו של הקולקטיב ואת פעילותו הריאלית למען שוויון ותיקון החברה, ופחות את ההרמוניה הנפשית ואת תיקון האדם, שעל פי התפיסה הפולנית, רק תיקונם יאפשר שינוי חיובי בחברה. יש לציין כי

---

[108] ראה בן יעקב, תשס"ז: 534-539. על הכפפת הפרט לקולקטיב בתנועה הקיבוצית, ראה ברנדייס, 2007: 84-87.

[109] על חיי שח"ל (1892-1936) והגותו, ראה בן יחיא, תש"ך, פרומר, תשס"ח.

[110] על האדמו"ר החלוץ, ר' ישעיהו שפירא (1891-1945), ראה, דון יחיא, תשכ"א, שבתאי, תש"ן, בן יעקב, תשס"ב

[111] על שרגאי (1899-1995), ראה שוורץ, תשס"ט, הלינגר, תשס"ה: 120-122.

[112] אנשי הזרם "הפולני" היו מודעים היטב להבדל בשאלת התרבות הכללית בינם לבין אנשי הזרם "הגרמני", וטענו כי ההבדל ביניהם נובע מכך שהם התחנכו ב"בית מדרשו של שם ועבר" (=המורשת היהודית), בעוד הגרמנים חונכו ב"בית מדרשו של יפת"(=התרבות האירופאית) – אצל בן יעקב, תשס"ז: 539.

תפיסה "ריאלית" זו של המציאות הביאה למתן מקום מצומצם יחסית בהגות "הזרם הגרמני" להדגשת סגוליותו וייחודו של עם ישראל, ולהעדפת תפיסה אוניברסלית על פני זו הפרטיקולרית שהייתה מקובלת בקרב אנשי הזרם הפולני. ההבדלים בין הגישה האוניברסלית הטוענת כי יש לבנות את העולם הרוחני על בסיס קומה אוניברסלית הומניסטית ומעליה קומה יהודית פרטיקולרית, לבין הגישה המדגישה את הנקודה היהודית הפנימית כמוקד הבניין הרוחני, באו לידי ביטוי בעיקר בכתביהם של משה אונא, איש הזרם "הגרמני" מזה ושרגאי, ממנהיגי הזרם "הפולני" מזה. להבדלים אלו הייתה השפעה משמעותית על יחסם של שני הזרמים לסוציאליזם העולמי[113].

ב. אנשי הזרם הגרמני היו מודעים היטב לנעשה בחברה הסובבת בגרמניה, והכירו את הסוציאליזם הנוצרי שפרח בגרמניה בתקופה זו (פישמן, 1987: 132). אנשי הזרם הפולני, לעומתם, הכירו רק את הבולשביזם הרוסי והיהודי, שלא הצטיין במיוחד ביחסי קרבה ואהדה לדת[114].

ג. אנשי הזרם הגרמני חברו לאנשי הפועל המזרחי בתחילת שנות השלושים, לאחר ששככו הדי העימותים הקשים בין הפועל המזרחי להסתדרות, עובדה שייתכן שתרמה גם היא לנטייתם למחנה השמאל[115].

גורמים אלו הביאו את אנשי בח"ד לפיתוח תפיסת עולם סוציאליסטית, שהייתה מקורבת רעיונית ופוליטית לחוגי תנועת העבודה, הרבה יותר מתפיסת העולם של אנשי הפועל המזרחי "הפולנים". מציאות זו עמדה גם מאחורי הנטייה להתיישב בקיבוצים, שרווחה בקרב אנשי בח"ד הרבה יותר מאשר בקרב אנשי הפועל המזרחי.

הבולט מבין אנשי הזרם הגרמני, היה **משה אונא.** אונא, בן למשפחת רבנים וחניך בית המדרש הניאו-אורתודוכסי לרבנים בברלין, היה אגרונום במקצועו, והנהיג את אנשי בח"ד בעת עלייתם לארץ בראשית שנות השלושים. במשך שנים ארוכות, נחשב אונא כמנהיג הקיבוץ הדתי, כהוגה ציוני דתי חשוב, ומראשי התנועה הדתית לאומית[116]. מנהיג חשוב נוסף של הזרם הגרמני היה **ישעיהו ליבוביץ,** שבשלב מסוים, נטש את הפועל המזרחי לטובת השתלבות בהסתדרות הכללית כמנהיג סיעת "העובד הדתי"[117]. הוגה דעות אחרון והמבוגר מבין אנשי הזרם הגרמני היה **ישעיהו אביעד (וולפסברג),** רופא ילדים, רב, דיפלומט ופובליציסט פורה, שהחל את דרכו בתנועת המזרחי הבורגנית, אך פרש ממנה בשל העובדה ש"לא יכולתי לסבול את היחס מצד הטיפוס של הבעל הבית כלפי הפועל והעובד" (אביעד, תש"ח, אצל רפאל, תשמ"ו: יט)[118].

יש להדגיש כי הן אנשי הזרם הפולני והן אנשי הזרם הגרמני ראו כמובן מאליו את יתרונו של הפתרון הסוציאליסטי על פני זה הקפיטליסטי, והוויכוח היחיד ביניהם היה על שאלת היקף הסוציאליזם הרצוי. בשל כך, לא ניתן למצוא בהגות הפועל המזרחי התייחסות מקיפה ליתרונות הקפיטליזם ולחסרונותיו או לשאלת מעמדו של העושר והעוני, כפי שהיא קיימת במשנתם של

---

113 ראה שוורץ, 2003(2): 521-524, הלינגר, תשס"ה(2)

114 ראה פישמן, 1990: 82.

115 ייתכן שגם המציאות העולמית של שנות השלושים, בהן התמתנה המתיחות שבין הקומוניסטים לסוציאל-דמוקרטים על רקע הקמת "החזיתות העממיות" לבלימת הפאשיזם, הביאה לקרבה גדולה יותר בין השמאל המתון הדתי נוסח אנשי בח"ד לאנשי השמאל הקיצוני יותר שבהסתדרות. על החזית העממית באירופה בתקופה זו, ראה בראהן, 2009: 108-109.

116 על משה אונא והשקפתו (1902-1989), ראה גורני, תשס"א, הלינגר, תשס"ה(2), בן אדמון, תשע"ג.

117 על מרכזיותו של ליבוביץ כאידיאולוג המוביל של בח"ד ועל תפיסתו הציונית הדתית הקולקטיביסטית והדמוקרטית, ראה הלינגר, תשע"ב.

118 על ישעיהו אביעד, ראה רפאל, תשמ"ו: א-י.

החוגים והרבנים שנסקרו לעיל. הסקירה לקמן תתרכז אפוא בעיקר בהגותם של מנהיגיהם של שני הזרמים בהקשר לשאלת הסוציאליזם ובהצעת האלטרנטיבה היהודית הרצויה.

ג.2. משנתם החברתית של אנשי הפועל המזרחי

ג.2.א. הזרם "הפולני"

1.התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בקרב אנשי הזרם הפולני היה היחס לסוציאליזם נוסח תנועת העבודה הציונית, מסויג למדי. אמנם, ראשי הזרם הפולני הביטו באהדה רבה על החשיבה החברתית ועל העשייה החלוצית של מעמד הפועלים, ראו בהן מודל לחיקוי, וחתרו לאיחוד כזה או אחר עם מוסדות ההסתדרות[119]. אנשי הזרם הפולני גם לא נרתעו מהמהפכנות ומהרצון לשינוי שהיה גלום בסוציאליזם. נהפוך הוא – הם ראו גם את עצמם כמהפכנים, וכדברי שרגאי, האמינו כי: "המרד הקדוש הוא תכלית העולם, השבוי בידי השגרה, נתון בצבת ההרגל. ובמקום שיש שגרה, אין מן המרעיד, מן התוסס הנותן טעם לחיים" (אצל פישמן, תש"ן: 64)[120]. חשוב מכך, הפועל המזרחי הגדיר את עצמו בעת הקמתו, כמי שמבקש "לשוב אל החיים העבריים הקדמונים, אל היהדות הת"נכית המקורית המיוסדת על הצדק, על היושר ועל המוסר"[121], אידיאלים הנראים כתואמים אחד לאחד (למעט הנושא הדתי) את התפיסות הסוציאליסטיות החלוציות שרווחו בארץ בשנות העשרים.

אולם, מאידך, מראשית פעילותו של הפועל המזרחי, הרבו אנשיו לבקר בחריפות את הסוציאליזם כפי שהוא בא לידי ביטוי בתנועת העבודה הארץ ישראלית. ביקורת זו התמקדה בנקודות הבאות:

א. **הסוציאליזם הנו נטע זר בתרבות הישראלית, וככזה, אין לראותו כרעיון חיובי** – כך טען שח"ל כי: "במידה שתנועת העבודה בארץ ישראל הולכת ומתקרבת במעשיה והליכותיה לדרכי הפרולטריון בעולם כולו, היא מתרחקת מצורתה האמיתית ומתכחשת לרעיון שיצר וחולל אותה, מתרוקנת מתוכנה הלאומי ומתמלאת תוכן זר ומתנגד לרוחה העצמי" (תרצ"א, אצל שלמון, תש"ן: 344). ואילו בחוברת הראשונה שהוציא הפועל המזרחי, נטען כי: "אין אנו חייבים להתמכר להשקפת עולמו של מרקס... אם כל עמי העולם חיכו למניפסט הסוציאלי עד בא החוזים הגדולים מרקס, אנגלס ולסל, אנחנו קדמנו לה במניפסט זה לפני שלושת אלפי שנה" (תרפ"ב, אצל שלמון, שם: 347)[122].

ב. **הסוציאליזם כרוך באלימות המנוגדת למוסר ולתורה** – טיעון זה חזר פעמים רבות בהגותם של אנשי הפועל המזרחי, מן הסתם, בשל העובדה שהם עצמם נפלו לא פעם קרבן לאלימות זו[123]. כך נטען כבר באחת החוברות בראשונות שהוציאה התנועה כי: "לדאבוננו, מנהיגי הסתדרות הפועלים חפצים להטיל את מרותם על הציבור באלימות, ובזה הם משפילים את ערכו של הרגש המוסרי בעיני הפועל ובעיני העם כולו" (תרפ"ב, אצל שלמון: שם: 343). ההתנגדות

---

[119] על יחסו האוהד מאוד של שח"ל לאנשי "גדוד העבודה", שהיוו בזמנם את הסמן השמאלי ביותר של הסוציאליזם הציוני, ראה דון יחיא, תש"ך, 104.

[120] על תודעת המהפכנות של אנשי הפועל המזרחי, כפי שבאה לידי ביטוי במושג "המרד הקדוש", ראה שוורץ, 1999: 39-49. עם זאת, הסתייג שח"ל במידת מה מהמהפכנות הסוציאליסטית, וטען כי "מגמתנו לבנות את ארצנו בלי מהפכות, בלי שולחן ערוך סוציאליסטי" (אצל דון יחיא, תש"ך: 79).

[121] הקול הקורא לייסוד המזרחי שנוסח בידי שח"ל, אצל פישמן, תש"ן: 162.

[122] היקף הטיעונים הנרחב של אנשי הפועל המזרחי בגנות הזרות והאוניברסליות שבמרקסיזם, הביא את דב שוורץ לטעון, כי רצונם להתכחש למרקסיזם גבל באובססיה (שוורץ, 1997: 145).

[123] לעיל הערה 70.

לאלימות הסוציאליסטית באה לידי ביטוי גם בדברי שרגאי, שהביע התנגדות נחרצת למלחמת המעמדות, וטען בזכות תיקון המידות האנושיות כבסיס לתיקון העולם:

> רעיון העבודה תופס בהרכבה הנוכחי של ההסתדרות הכללית מקום של שעבוד המנצלים בידי המנוצלים ...מגמתה היא לעשות את המשוחררים למשעבדים. ואין מתפקידנו להיות המסייעים "במלחמת מצוה" זו... אנו אומרים כי חוקי התורה ומצוותיה מכוונים ליצירת חיים ישרים על ידי שפור המידות, המעשים ותיקון הלבבות של בני האדם, בני ישראל הנם הכי מסוגלים לחיים אלה (תרפ"ז, אצל פישמן, תשל"ט: 183).

דברי שרגאי, המציג חלופה של "תיקון הלבבות" בסגנון הסוציאליזם האוטופי כנגד ההסתדרות, החפצה, לדבריו, רק להחליף את תפקיד המשעבדים, מהווים במידה רבה את התפיסה הכללית של התנועה בנושא זה לאורך כל שנות פעילותה. יש לציין כי גם ברמה המעשית, עמדו אנשי הפועל המזרחי לא פעם כנגד התפיסות הסוציאליסטיות. הם קראו ללשכות עבודה ניטרליות, לבוררות חובה במקרה של סכסוכי עבודה, והתנגדו לכל סוג של כפייה ואלימות ביחסים הבין מעמדיים (שלמון, תשע"א: 248-249).

ג. **הסוציאליזם כרוך באתיאיזם ובכפירה** – יש לציין כי דווקא נקודה זו בלטה פחות בהגותם של אנשי הפועל המזרחי. אנשי התנועה אמנם נמנעו במשך תקופה ארוכה מלתמוך במפורש בסוציאליזם, מתוך רצון שלא להזדהות עם המרקסיזם האתיאיסטי (פישמן, תשס"ג: 315, שלמון, תש"ן: 347), ואחד מחברי הפועל המזרחי אף יצא כנגד המסרים האתיאיסטיים שבשירת האינטרנציונל, בטענה כי: "באינטרנציונל נאמר אין רב ריבנו לא אל, לא מלך, לא גבור. לעומת זאת, היהודי המאמין אומר: הרב את ריבנו והדן את דיננו" (נתיבה, 1934, אצל וויסיגר, תשל"ח: 91)[124]. אולם, אין להשוות את הביקורת שנמתחה בידי הרבנים אותם סקרתי לעיל על הכפירה הסוציאליסטית, עם הביקורת העדינה של אנשי הפועל המזרחי. ייתכן שהדבר קשור להשתייכותם של אנשי הפועל המזרחי לציונות הדתית, שתשתית פעילותה מבוססת על היכולת לשתף פעולה עם רעיונות חיוביים בקרב הציבור החילוני למרות החילון והכפירה. עובדה זו הביאה לכך שפסילת הרעיון הסוציאליסטי "רק" בשל הכפירה בה דגלו חלק ממנהיגיו, הייתה פחות רלוונטית לאנשי הפועל המזרחי[125].

ד. **הצורך בחזון גדול יותר המתבסס על מהפכה תורנית מלאה** – אנשי הפועל המזרחי האמינו כי לא ייתכן שהמהפכה הציונית החלוצית תסתכם רק בשיפור מטריאלי. כך טען שח"ל, כי הוא בעד שיפור תנאי העבודה, "אבל לא זה שיא מטרתנו" (תרפ"ג, אצל פישמן, תשל"ט: 189). על כך נפרט עוד לקמן.

2. החלופה היהודית

כאמור, אנשי הזרם הפולני לא התלהבו במיוחד מהסוציאליזם, וביקשו להציג חלופה יהודית. חלופה זו נועדה לאפשר את בניית החברה התורנית החדשה בארץ ישראל. חברה זו הייתה אמורה להתבסס על סוג כזה או אחר של "שלילת הגולה" ועל יצירת "יהודי חדש", בדומה לטרמינולוגיה שרווחה בשמאל הציוני[126]. יהודי זה עתיד להיות, גם כאן כמקובל בשמאל הציוני, חרוץ, יצרני

---

[124] הכוונה לברכה הנאמרת לאחר קריאת מגילת אסתר בפורים.

[125] על שאלת שיתוף הפעולה בין דתיים וחילוניים במחשבת הציונות הדתית, ראה שוורץ, 1996: 215-228, הכהן, תשס"ט.

[126] על דמות היהודי החדש במחשבת הפועל המזרחי, ראה שוורץ, תש"ע: 149-150, שלמון, תשע"א. על רעיון שלילת הגולה בציונות הדתית, ראה דון יחיא, תשס"ג, (2) 234-237.

וישר, "הנמנע לחיות מעמלם של אחרים, ממעט עד למינימום את ההנאה מהגזל ומניצול השני ומאפשר לחיות חיי יושר וצדק ביגיע כפיו" (שרגאי, תש"ד, אצל שוורץ, תש"ע: 150). בנוסף לאידיאל החלוצי הכללי, ל"יהודי החדש" בהגות הפועל המזרחי, המתבססת על המחשבה החסידית, ישנם תפקידים נוספים. יהודי זה, על פי משנת הזרם הפולני, יתקן את נשמתו, יסייע בגילוי האלוקות תוך עבודת כפיים, ויקדם את תיקון העם וכלל הבריאה[127].

לשאלה מהו המבנה הכלכלי הרצוי בעת התחייה הלאומית על פי התורה, ניתן מקום חשוב בהגותם של אנשי הפועל המזרחי. במסגרת מבנה זה, קרא שח"ל לפעול ל"השחלת חוטי הכלכלה העברית במסגרת המוסר התורני" (שח"ל, אצל שבתאי, תש"ו: 49), כאשר מוסר תורני זה, על פי שיטתו של שח"ל, הנו הדרך היחידה האפשרית לכינונה של כלכלה צודקת ויעילה, זאת בשל התאמתו הטבעית לנפש היהודית:

> משטר עם{=כנראה שהכוונה לתנועות הימין הלאומיות בעלות הנטייה הקפיטליסטית} בלבד אינו מספיק לכבוש את יצר האדם לשעבד את מחשבותיו ורצונו למי שאמר והיה העולם, ואף במשטר של עבודה עצמית של ביטול הרכוש הפרטי, טרם נעשה העולם לגן עדן. מתוך כך, תפקיד האדם מישראל לשמור את חוקי הטבע של עם ישראל, חוקי התורה... באורח חיים של עבודה ושל אי ניצול הזולת, רואה הפועל המזרחי כאחד מחוקי הטבע של עם ישראל (שח"ל, אצל אלפסי, תשנ"ח: 45).

על פי שח"ל, המוסר הכלכלי הרצוי אמור להתבסס אפוא על שני דגשים:

א. שמירת חוקי התורה, כאשר הוא אינו מפרט מה משתמע מהם בהקשר הכלכלי

ב. אמירה כללית על כך ש"אורח חיים של עבודה ושל אי ניצול הזולת" הנו הבסיס המרכזי למוסר הכלכלי הטבעי של עם ישראל בתחום. אורח חיים זה אמור, על פי שח"ל, לתת מענה לחסרונותיהם של הקפיטליזם והסוציאליזם.

חשוב לציין שאנשי הפועל המזרחי הדגישו כל העת, כי המקור הבלעדי לתפיסתם החברתית הוא התורה, וכי הם רואים במצוות החברתיות מצוות שיש לקיימן ככל מצוות התורה. כך, מדגיש הרב ישעיהו שפירא, כי "הדרישה להרחקת העושק והניצול מחיי העובד ...אצלנו היא נובעת מתוך השאיפה הכללית לטהרת החיים ולהעלאתם ...כשם שנפשנו כואבת על כל ירידה אחרת במובן הרוחני והדתי, כך אנו כואבים על ירידה זו" (שפירא, תרצ"ב: 62).

דברים מפורשים יותר בדבר השאלה מהו מוסר התורה הרצוי בתחום הכלכלי, נאמרו בידי הרב ישעיהו שפירא במאמרו "ועשית הישר והטוב" שנכתב בשנת 1930. מאמר זה הפך למאמר המרכזי בהגות הפועל המזרחי בתחום החברתי, ודורות של חניכי "בני עקיבא" שיננו את מסריו[128].

הרב שפירא מייחד את מאמרו לטענה הנשמעת מקרב אנשי המזרחי, כי "היהדות לא קבעה שום עמדה בשאלת הרכוש, אינה בעדו, אינה נגדו, וכל עמדתה רק לסדר את החיים בסדר צודק", כלומר, אין אמירה יהודית משמעותית בתחום הכלכלי, ונהפוך הוא – אם כבר קיימת אמירה כזו, הרי היא מקדשת את זכות הקניין, את המקח וממכר החופשי ושאר סממנים של כלכלה חופשית וקפיטליסטית.

---

[127] ראה דברי שח"ל כנגד הרש"ר הירש ומייסדי המזרחי, שלדבריו, לא הבינו שהעיסוק בבניין חברתי וחומרי נכון של ארץ ישראל הנו חלק מבניין התורה. ראה דבריו המובאים אצל שוורץ, 2001: 284-286, שוורץ, 2003: 62-63. ראה גם את דברי שרגאי משנת תש"ד המובאים אצל פישמן, תשל"ב: 399. על קידוש החולין במחשבת הפועל המזרחי, ראה לוז, 2003: 358.

[128] המאמר עצמו מופיע בנתיבה יג, תרפ"ט, תחת הכותרת "לאור הביאור", ובגרסה מלאה יותר, בשבתאי, תש"ו: 70-74. על מעמדו של מאמר זה במשנתה החינוכית של תנועת בני עקיבא, ראה לדוגמה בחוברת ההדרכה המיועדת למדריכי התנועה, גודמן-הלפרין-ירחי, תשמ"ט: 157-189.

במאמרו, טוען הרב שפירא כי אכן בהלכה לא ניתן למצוא אמירות חד משמעיות בגנות הכלכלה החופשית, אולם מהמסרים הכלליים העולים מדברי התורה, ניתן להבין מסקנה אחרת. לדבריו: "מי שרוצה לקיים את התורה בשלמות, אי אפשר לו להסתפק בשמירת הדינים המפורשים, כי אם עליו גם להתעמק במטרה הצפונה בדינים אלה. עליו לא רק לחשוב על מה שטוב וישר בעיניו, כי אם על "הישר והטוב בעיני ה"[129]. דרישה זו לעשות "הישר והטוב בעיני ה"', נועדה, לדברי שפירא, לא רק להגביל את המעשה הרע הנעשה בפועל, אלא גם לתקן את לבו של האדם, ובכך לעקור את הרע משורשו. לדברי שפירא, בגולה, בשל האילוצים הכלכליים והמדיניים, הסתפקה היהדות בהעמדת הדרישות מהאדם על בסיס ההלכה, אולם כעת, עם השיבה לארץ ישראל, הגיע הזמן לשוב גם **לרוח ההלכה**:

> שומה עלינו עכשיו, כשאנו חוזרים לארצנו ורוצים ליצור כאן חיים יהודיים מקוריים, להציג לנו שוב את המטרה הזאת של קדושת החיים לכל עומקה והיקפה. עלינו ליצור כאן צורת חיים שתהיה מותרת לא רק מצד הדין, כי אם גם מצד ה"קדושים תהיו" וגם "ועשית הישר והטוב" (שם).

מהי, אם כן, רוח ההלכה בתחום הכלכלי-חברתי? לרב ישעיהו שפירא אין ספק בדבר. העובדה שהמשנה רואה במידה "שלי שלי, ושלך שלך" את מידת סדום (אבות ה, יג), והעובדה שהתורה מפקיעה את האדמות מבעליהן בשמיטה וביובל, מחייבת שמיטת כספים ואוסרת על הריבית – מצביעות על כך "שהיהדות בשום אופן איננה בעד הרכוש כי אם נגדו"[130].

בשלב זה, טוען הרב שפירא, כי "הקניין היחיד שיש לאדם בעולם הוא העבודה, ורק דבר שאדם רכש בעבודתו הוא שלו, כי רק כח העבודה לא ניתן בשותפות לכל הבריאה כולה כי אם לכל אדם באופן פרטי". הוא מצדיק טענה זו על בסיס איסור הריבית, המונע יצירת רווחים מהרכוש והמצביע על כך שהתורה "כופרת בזכות... לשאת רווחים בלי עבודה של בעל הרכוש".

הרב שפירא מדגיש, כי גם הרכוש שבו זוכה האדם בדין בזכות עבודתו, אינו בהכרח שלו. לדבריו, במידה והאדם זכה "מברכת ה' בעודף של כסף שאינו נחוץ לקיומו הוא", הרי הוא מחויב להעביר עודף זה לחברו ולסייע לו בעת מצוקתו. הרב שפירא מסיים את מאמרו בטענה, כי התקנות ההלכתיות שצמצמו את המצוות החברתיות, כמו היתר עסקא והפרוזבול, נעשו בשל תנאי הלחץ של הגלות[131]. כעת כשאנו שבים לארצנו, הרי הגיע זמנן של תקנות אלו לחלוף מן העולם, ועלינו במסירות נפש ולאורך זמן "לעשות את כל אשר בידינו ...כדי להתאים את דינא דארעא{=חוקי המדינה ההולכת ונבנית} אל דין "ועשית הישר והטוב".

ממאמרו של הרב שפירא ניתן להסיק, כי אנשי הפועל המזרחי מאמצים במידה רבה את המסרים הסוציאליסטיים, אם כי בשתי הגבלות:

א. המקור הבלעדי לקביעת הדרך הכלכלית הוא התורה והמסרים המשתמעים ממנה. עם זאת, קשה שלא לראות במאמר זה מידה מסוימת של "הסתגלות" נוסח ליבמן, כאשר הרב שפירא מעדיף את המקורות התואמים את התפיסה החברתית השמאלית, ומתכחש במידת מה למקורות אחרים הדוגלים בזכות הקניין והיוזמה החופשית.

---

[129] על בסיס הפסוק מספר דברים ו, יח.

[130] בדבריו מתעלם שפירא מהעובדה שהתפיסה ולפיה מדובר במידת סדום, הינה רק לפי חלק מהשיטות ("יש אומרים") בניגוד לדעות אחרות הרואות בה תפיסה לגטימית.

[131] עובדה שגם היא מעוררת תמיהה, בשל תיקונו של הפרוזבול בעצם ימי הבית השני בארץ ישראל, גם אם בתקופה של מציאות כלכלית קשה.

ב. הרב שפירא נזהר שלא להיסחף למקומות סוציאליסטיים קיצוניים. כמו כן, כחבריו, הוא מדגיש את הצורך בתיקון אישי כבסיס לתיקון חברתי. הוא אינו מטיף לשיתופיות מלאה, ונזהר מכל היבט של כפייה ואלימות[132].

לסיכום הדברים, נראה כי מבחינת עצם הגותם דומה כי אנשי הפועל המזרחי באופן חד משמעי, מתנגדים לתפיסות הכלכלה החופשית, מתייחסים יחסית בביטול לזכות הקניין ורואים בפערי המעמדות מציאות שהינה בת תיקון. עם זאת דומה כי ניתן לסכם את הגותם של אנשי הזרם הפולני כמתווה ביניים בין הסקת מסקנות מהבנתם את התורה ("הרחבה והשתלטות", לפי הגדרותיהם של ברגר וליבמן) לבין סוג של הסתגלות, כלומר, אימוץ גרסה מרוככת של הסוציאליזם האוטופי הקורא לבניית חברה סוציאליסטית מתוקנת באופן וולונטרי, תוך "מציאת" הפסוקים והמקורות הרלוונטיים[133]. גישה זו, המאמצת במידה רבה תפיסות חברתיות עכשוויות ומציגה אותן כהתחדשות עקרונותיה הקדומים של ההלכה, הנה אופיינית למדי להגותם של אנשי הפועל המזרחי גם במגוון נושאים אחרים[134].

ג.2.ב. הזרם הגרמני

1. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בניגוד ליחס המסתייג לסוציאליזם מצד אנשי הפועל המזרחי יוצאי פולין, הרי אנשי בח"ד יוצאי גרמניה תמכו בו בהתלהבות. מקורה של תמיכה זו עוד בהתארגנות אנשי בח"ד בגרמניה עצמה. התארגנות זו התחוללה, כאשר הפך הסוציאליזם בגרמניה לבררת המחדל עבור הצעירים היהודים ההומניסטיים בכלל, ועבור הצעירים הדתיים שחתרו לכינונה של חברה צודקת בפרט[135].

בשל עובדה זו, אין זה מפתיע שבהגות הזרם הגרמני מודגשות פעמים רבות הנקודות החיוביות שבהגות הסוציאליסטית. בראש ובראשונה, טענו אנשי זרם זה, כי המצב החברתי דורש שינוי מקיף, היכול להגיע רק באמצעות שינוי דרמטי של המבנה הכלכלי הקיים. כך, כתב אונא בשנת תש"ב, כי "המצב הנוכחי דורש תיקון לא בדרכים פילנתרופיות, אלא בתקון יסודי של החברה כולה, שינוי המושתת על יחסים מעמדיים אחרים ועל מבנה כלכלי חדש, כאשר חייבים למצוא דרך לפרוץ את הקפיטליזם" (אצל גורני, תשס"א: 236). בניגוד לאנשי הזרם הפולני, לא הסתפקו "הגרמנים" בתיקון הפרט, וקראו ליצירת מוסדות וחוקים חברתיים, שהנם כופים מעצם טבעם. עם זאת, דרשו אנשי הזרם הגרמני שינוי הדרגתי בחברה, והתנגדו למרקסיזם, בשל האלימות הכרוכה בו[136].

כך, טען אונא כי "הסוציאליזם המושתת על דת אינו רואה את ייעודו במלחמה בעד הסוציאליזם, כי אם ביצירת תנאים לחברה סוציאליסטית. גם תיקון הפרט וגם תיקון הציבור כולו ...דרך קונסטרוקטיבית ולא של כפייה... אבל אי אפשר להסתפק רק בתיקון הפרט מבלי ליצור מסגרת ציבורית מתוקנת" (אונא, תשט"ו: 67). ראוי לציין כי רתיעתם של אנשי הזרם הגרמני מהיבטים כאלה ואחרים של כפייה, עמדה בבסיס ההסתייגות של חלקם משיטת החינוך

---

[132] למקורות נוספים בהם הדגישו אנשי הזרם הפולני את הצורך בתיקון הפרט כבסיס לתיקון החברה, ראה שלמון, תש"ן: 345, הלינגר, תשס"ה(2): 136.

[133] על הסוציאליזם האוטופי, ראה גולדמן, 2012

[134] לתפיסת הציונות הדתית בנושא, ראה שוורץ-שגיא, תשס"ג: 13.

[135] על הנטייה לרדיקליות סוציאליסטית בקרב הצעירים הדתיים בגרמניה וסיבותיה, ראה נחליאל, תשס"ג: 250, 254. ראה לעיל גם בפרק על הרב מרדכי ברויאר.

[136] ראה שוורץ, 1997: 150-151, בן יעקב, תשס"ז.

השיתופית, ואפשרה כבר בשנות הארבעים, לקיים שיח על אפשרויות של תגמול דיפרנציאלי לחברי הקיבוץ, שיח שלא יכול היה להתקיים בתקופה זו בהתיישבות החילונית (גורני, תשס"א: 237-238).

אנשי הזרם הגרמני ראו בעין טובה גם את רעיון המהפכנות הכרוך בסוציאליזם, וטענו כי המהפכנות היא ערך דתי. כך הגדיר אונא את אנשי הפועל המזרחי כ"תנועה מרדנית השואפת להתחדשות החיים המסורתיים" (אצל גורני, שם: 244), וטען כי המהפכנות הדתית מחייבת חיבור גם למהפכנות הסוציאלית: "בשביל האדם הדתי המהפכני, החיים הדתיים הם דבר דינאמי מכיוון שאנחנו כאנשים דתיים דורשים תשובה לבעיות זמננו ...ובראשם הבעיה הסוציאלית. חיינו הדתיים ...כוללים גם את הניסיון לפתור את הבעיה הסוציאלית" (אונא, 1934, אצל פישמן, תש"ן: 89). במקביל, ראה אונא בעין יפה את רעיון האוונגרד המהפכני הסוציאליסטי, וטען כי אנשי הקיבוץ הדתי הנם האוונגרד הנבחר של הציבור הדתי[137].

אונא ואנשיו ראו בתנועת העבודה, תנועה המקורבת למקורות היהודיים, ובוודאי לא תנועת כפירה. לדברי אונא, תנועת העבודה הייתה קרובה מאוד לחזון הנביאים, לחמה באתיאיזם של הבונד, הייתה בעלת שורשים עמוקים בהווי החסידי, וגילתה יחס חם למסורת. כך כתב אונא לאחר שנים כי:

> שתי התנועות: "תורה ועבודה" ו"ארץ ישראל העובדת" פעלו על פי אותה מתכונת ואותם שיטות... הן הונעו על ידי אותם כוחות ודיברו אותה שפה, על אף ההבדל במוטיבאציה, כאשר אצל אלה פעלה רוח החלוציות הלאומית החילונית, ואצל אלה בלטה המוטיבאציה הדתית כמניע בעל עוצמה רבה (אונא, תשמ"ט: 93).

תפיסה זו של אהדה, יצירת אידיאליזציה של תנועת העבודה למרות אופייה האנטי דתי, ואף של קבלה כמעט מלאה של הרעיון הסוציאליסטי, עמדה בבסיס פעילותם הפוליטית של אנשי הזרם הגרמני, שייצגו כמובן את הזרם "השמאלי" יותר במפלגה, וחתרו כל העת לתיאום פוליטי, ולעתים אף לאחדות ארגונית, עם תנועת העבודה הכללית.

2. החלופה היהודית

כמו חבריהם לזרם הפולני, גם אנשי הזרם הגרמני קראו למהפכה ולהתחדשות, אולם בשונה מחבריהם, הם הרבו להשתמש במילה המפורשת "סוציאליזם" ללא עכבות, וטענו כי חלומם הוא לבנות ארץ ישראל סוציאליסטית, המוקמת על בסיס התורה והמסורת (אונא, תשט"ו: 97).

עם זאת, בניגוד לחבריהם הפולניים, לא התיימרו אנשי הזרם הגרמני להציג חלופה יהודית אותנטית לדרך הסוציאליסטית. אמנם אנשי בח"ד ניסו למצוא מקורות יהודיים שיצדיקו את הגישה הסוציאליסטית והשיתופית. אולם בשל העובדה שבמסורת היהודית לא היה שום מקור לחיים קומונליים, למעט מקורות מעורפלים על חיי האיסיים, נאלצו אנשי זרם זה "לפרש" מקורות בעלי אמירה כללית ולא מחייבת בנושא, כמקורות המחייבים חיי שיתוף. מקורות כמו

---

[137] במאמר משנת 1942 טען אונא, כי לכל אחת מהתנועות הקיבוציות תפקיד אוונגרדי משלה: הקיבוץ המאוחד מסור למשימות החלוציות, הקיבוץ הארצי – להגשמת הסוציאליזם, חבר הקבוצות – לתנאים החברתיים לעילויו של האדם המתוקן, והקיבוץ הדתי נועד לתקן ליקויים חברתיים בציבור הדתי, ליקויים שעלולים לפגוע בכל ניסיון התחדשות דתית" (אונא, תשט"ו: 70). על ראייתו של אונא את הקיבוץ הדתי כאוונגרד נבחר בעם ישראל, המקביל לתפקידו של עם ישראל כאוונגרד נבחר בקרב האומות, ראה שוורץ, תש"ע: 213-214. בשל חששו של אונא מהתמתנות והתברגנות הזרם הפולני של הפועל המזרחי, הוא פעל להשאיר את הקיבוץ הדתי כחטיבה פוליטית נפרדת, במגמה להבטיח את המשך קיומו של גרעין מהפכני (גורני, תשס"א: 244).

דברי הרמב"ם או פסוקי הנביאים, היו אפוא בגדר צידוק בדיעבד לגישה זו, ולא מקורות שבנו תפיסת עולם מלכתחילה[138]. חשוב לציין כי מנהיגי בח"ד היו מודעים ברובם לעובדה שהמקורות התורניים הנם בגדר הצדקה בדיעבד לתפיסתם הסוציאליסטית בה הם החזיקו ממילא. כך טען ישעיהו ליבוביץ עוד בהיותו בגרמניה כי:

> התורה היא נורמה אבסולוטית המתבטאת בהלכה אשר מחובת היהודי לקיימה. האידיאלים ההומניסטיים והמוסריים הם פרי שאיפות אנושיות שאין להם ערך אבסולוטי ויש לשבץ אותם במסגרת הנורמות ההלכתיות. **את הסוציאליזם אין אנו לומדים מהתורה אלא מהתבוננות ביחסי החברה** {ההדגשה שלי}. אם אנו מבינים שהחברה היהודית החדשה בארץ ישראל יכולה להתקיים רק על בסיס של צדק חברתי, עלינו כבני אדם וכיהודים להתייחס לסוציאליזם בחיוב כאמצעי להגשמת חידוש החברה הדתית בארץ ישראל (אצל נחליאל, תשס"ג, 259-260).

דברים אלו של ליבוביץ הנם ביטוי מובהק של תפיסת המידור. לדבריו, אין עניינה של התורה לטפח אידיאלים "הומניסטיים ומוסריים". אידיאלים אלו נקבעים על פי התפתחות האנושות, ויש לדון בהם לגופם, ללא קשר לדעת התורה עליהם.

שנים מאוחר יותר, הודה מנהיגם השני של אנשי בח"ד, משה אונא, בפירוש, כי אין קשר מחייב בין תפיסתם הדתית של אנשי בח"ד לתפיסתם הסוציאליסטית. לדבריו, מהתורה לא ניתן ללמוד מהי הדרך הכלכלית הרצויה, בשל העובדה שחוקיה תואמים לחברה הקדומה שהתבססה על תפיסה פטריארכאלית, שאין לה כמעט ולא כלום עם מבנה החברה המודרנית. עקב כך, על המעוניין לדעת מהי הדרך הראויה לתיקון החברה בזמננו, לבדוק לא מהם מסריה של התורה בנושא, אלא מהן המסקנות המדעיות העדכניות ביותר בתחום זה (אונא, תשט"ו: 66). על בסיס דברים אלו, טוען אונא כי: "אין אנו מסתפקים בדרישה לצדק הסוציאלי, הנובעת מתוך מוסר הנביאים, ואף לא בעמדה המתבססת על חוקים סוציאליים הכתובים בתורה ובתלמוד. עמדתנו היא סוציאליסטית, פירוש הדבר שהיא מסקנת הפרובלמטיקה של זמננו" (שם: 60).

במקום אחר טען אונא, כי בעת בירור דרכו הרעיונית של הקיבוץ הדתי, יש להבחין בין רעיון לבין תפקיד. "הרעיון שהוא השאיפה הדתית המוסרית או הכללית של קבוצה או ציבור, הוא נקודת הכיוון שאליה מכוונים את הדרך, והתפקיד הוא הדרך בה יש ללכת כדי להגשים את הרעיון הכללי הגשמה מוחשית" (אונא, 1945, אצל אונא, תשכ"ה, 22-23).

חלוקה זו, שבמינוחים בני ימינו ניתן היה להגדירה כחלוקה בין מטרת-על אסטרטגית לבין פעילות טקטית, מביאה למסקנה, לדברי אונא, כי "התורה אינה קובעת צורת חיים מסוימת או משטר מסוים", אלא רק את הרעיון של "יחסים מתוקנים בין אדם לחברו בלי ניצול הזולת על בסיס התורה". התפקיד, כלומר, הדרך היעילה ביותר ליישום רעיון זה, היא "דרך הקבוצה שהיא הדרך הראויה להגשמת הרעיון בדורנו אבל אינה מוכרחת על פי התורה" (שם). דומה שאין הגדרה מובהקת יותר לתפיסת המידור, מאשר גישה זו, המגדירה כי התורה נותנת את ההכוונה הכללית

---

[138] ראה פישמן, 1990: 68, תשנ"ג: 132. לדברי פישמן, למרבה האירוניה ההיסטורית, העובדה שרעיון השיתוף הוגדר כרעיון דתי, סייעה לאנשי הקיבוץ הדתי להמשיך להחזיק ברעיון השיתופיות אף יותר ממקביליהם החילוניים גם עשרות שנים מאוחר יותר, כאשר האידיאולוגיה השיתופית החילונית איבדה מזוהרה. צבי זוהר (זוהר, תשס"ג: 385, הערה 13) טוען כי קיימת מחלוקת בין פישמן לשלמון בנקודה זו. לדבריו, שלמון טוען כי אנשי הפועל המזרחי יצאו מתוך המסורת היהודית, ואילו פישמן טוען כי נקודת המוצא שלהם הייתה הסוציאליזם החילוני, שהוצדק למפרע מתוך מקורות דתיים. לעניות דעתי, אין מחלוקת ביניהם, בשל העובדה ששלמון מתייחס בעיקר לזרם הפולני, ושיפמן לאנשי בח"ד הגרמניים.

לחיים מוסריים וערכיים, אך הפרקטיקה המעשית כיצד להגיע למטרה זו מהבחינה הפוליטית והכלכלית, מתבססת על המדע ועל החשיבה המודרנית, ללא זיקה מחייבת לתורה.

אונא היה מודע היטב להבדל בין גישתו זו לגישתם של אנשי הזרם הפולני. במאמרו "ייעוד הנביאים וסוציאליזם דתי", שאותו כתב בשנת תשי"א (1951) כמעין סיכום של ימי המנדט בציונות הדתית, טען אונא כי בציונות הדתית קיימים שני זרמים. לדבריו, שני הזרמים מודעים לעובדה כי "הבעיה הסוציאלית היא הבעיה בה"א הידיעה של העולם האנושי בתקופתנו, לא רק של העולם החילוני, אם כי במידה יתרה של הדתי". אולם מכאן ואילך, חלוקות הדעות. לדבריו, זרם אחד דוגל **בייעוד הנביאים**. זרם זה, לדברי אונא:

> בא לציין את השאלה הסוציאלית בתפיסתה של היהדות הדתית ולסמן את הדרך היהודית המקורית לפתרונה, לא סוציאליזם מדעי המושתת על מחקר והגיון קר אלא סוציאליות מבוססת על יחסים בין אנושיים ומוסריות דתית, לא מלחמת מעמדות כי אם בוררות חובה, לא הטלת משטר כי אם פנייה לרגש ולמצפון (אונא, 1955: 52-53).

הזרם אותו מתאר אונא, הנו כמובן הזרם הפולני. זרם זה מתבסס, לפחות ברמה ההצהרתית, על מקורות אימננטיים מתוך הקנון היהודי, וקורא למציאות של סוציאליזם אוטופי ולהימנעות כמעט מוחלטת מכפייה בתחום החברתי. לעומת אנשי זרם זה, דוגל אונא עצמו בגישה שונה – **גישת הסוציאליזם הדתי**.

> סוציאליזם דתי. תפיסה מדעית חדשה של הבעיות האקטואליות תוך התבססות על הדת והמסורת בביאורן והסברתן. כך הוא גם היחס לפתרונן של הבעיות... כשם שאנו משתמשים בסטטיסטיקה החדשה לשם פתרון הבעיות הטכניות המתעוררות במציאותו אנו... מבלי לקבל את הרעיונות המטריאליסטיים שהביאו לפיתוחם של המדעים... כך עלינו לנהוג ביחס לשאלות החברה השונות (שם).

אונא מגדיר אפוא את שיטתו כסוציאליזם דתי. לדבריו, הבסיס לזיקה הכללית לרעיון תיקון החברה הנו בסיס תורני, אולם היישום המעשי הנו אימוץ של רעיונות הסוציאליזם העולמי. לדברי אונא, למרות מקורם האתיאסטי של רבים מהוגי הסוציאליזם, אין שום מניעה להשתמש בגישתם זו, בדיוק כפי שאין בעיה להשתמש במדע המודרני לפתרון בעיות טכניות, גם אם המדענים אינם בדיוק אנשי תורה ואמונה. ראוי לשוב ולהדגיש כי אונא ראה בעצם השאיפה לצדק חברתי, כפי שהיא מתגלית בשיאה, על פי השקפתו, במסגרת הקיבוצית, כמימוש מלא של "עצמיות היהדות", אולם הטכניקה למימוש שאיפה זאת והתפיסה הכלכלית הראויה נלמדת לדברי אונא לא מתוך מקורות ישראל אלא על בסיס חכמת העמים בת זמננו[139].

כאמור, דברים אלה של אונא ושל ליבוביץ תואמים במידה רבה את תפיסת המידור. על פי תפיסה זו, התורה נותנת את מתווה החיים הכללי, התואם את עקרונות הסוציאליזם, אולם אין לה הנחיות אופרטיביות לבניין האומה והמדינה, ואלו צריכות להיקבע על בסיס המדע והנתונים הנכונים לתקופתן[140].

---

[139] ראה גם את המקורות הרבים אותם מביא בן אדמון (תשע"ג: 190-199) להוכחת תפיסתו של אונא את התנועה הקיבוצית כ"עצמיות היהדות".

[140] ראהי להדגיש כי קטע זה של ליבוביץ עומד בסתירה מסוימת להגותו הכללית בתקופה זו. בעוד הקטע המובא לעיל הנו קטע קלאסי של תפיסת המידור, הרי במחקר מקובל להביא ציטוטים שונים של ליבוביץ מתקופה זו, בהם נראה כי הוא תומך בגישת ההרחבה, כלומר, בנקיטת עמדה בכל נושא על פי התורה,)וכמקובל בקרב ההוגים האורתודוכסיים, "ההרחבה" של ליבוביץ הייתה כרוכה למעשה בסוג של הסתגלות מסוימת לתפיסות מודרניות, סוציאל-דמוקרטיות). ראה הלינגר, תשע"ב: 69-74, שגיא, תשס"ג: 59-79. על הגותו המאוחרת של ליבוביץ הדוגלת

ראוי להדגיש כי לצד תמיכתם והודאתם של ראשי הזרם הגרמני בזכות רעיון המידור, היו רבים מהם שעשו מאמץ ניכר למצוא בכל זאת את הגושפנקא היהודית המקורית לרעיונות הסוציאליסטיים. כך כבר בדברי אונא וליבוביץ עצמם, לצד ההדגשה כי היישום הפרקטי של תיקון החברה הוא מחוץ להגדרות התורה, חוזר שוב ושוב הרעיון, כי עצם התיקון החברתי הבסיסי הנו ממקור התורה וברוח מסורת ישראל. הדברים באו לידי ביטוי בין השאר בדבריו של צוריאל אדמנית, מראשי הזרם הגרמני, שטען כי: "יסודותינו הסוציאליסטיים כפי שבאים לידי ביטוי בקיום משקינו השיתופיים, הם בעינינו גופי הלכות" (אצל בן אדמון, תשע"ג: 189).

לסיכומו של דבר, ניתן לראות איפוא בעמדתם של אנשי בח"ד קולות שונים המשלימים במידה רבה זה את זה, תוך שהם נעים בין הודאה בפה מלא בזכות רעיון המידור, לבין ניסיונות "הסתגלותיים" המבקשים בכל זאת למצוא התאמה בין התורה לבין הערכים הסוציאליסטיים.

ג.2.ג. סיכום עמדתם של אנשי הפועל המזרחי בנושא החברתי

דומה שבמישור המעשי, שני הזרמים של הפועל המזרחי לא היו רחוקים מדי זה מזה. שניהם התנגדו לקפיטליזם, אהדו את הרעיון הסוציאליסטי, וראו חשיבות רבה ביישום רעיונות הצדק החברתי בעת התחדשות היישוב היהודי בארץ ישראל. מאידך, התנגדותם של שני הזרמים לאלמנטים כאלה ואחרים של כפייה, הביאה אותם לבסוף למחוזות הסוציאליזם האוטופי[141]. בנקודה זו בלט הבדל משמעותי בין שני הזרמים, כאשר אנשי הזרם הפולני התנגדו ברובם להתיישבות השיתופית, בעוד "הגרמנים" ראו בכך את מימוש האידיאל החברתי. הבדל נוסף היה ביחסם של שני הזרמים לשאלת מלחמת המעמדות, כאשר הפולנים הסתייגו ממנה מכול וכול, בעוד הגרמנים היו מקורבים יותר לרעיון, גם אם לא במתכונתו הכוחנית.

ג.2.ד. גורמי ההשפעה על תפיסתם של אנשי הפועל המזרחי בנושא החברתי

בראש ובראשונה, עובדת היותם של אנשי הפועל המזרחי על שני זרמיהם חלק ממעמד הפועלים בארץ ישראל, עמדה כמובן מאחורי יחסם האוהד לסוציאליזם. גם מקורם של אנשי הזרם הפולני בחצרות החסידויות השונות (אם כי למעט במקרה של הרב שפירא, לא באליטה החסידית) תרם לאהדתם כלפי רעיונות הקשורים לתיקון העולם והחברה. עם זאת, דומה כי התייחסותם של אנשי הפועל המזרחי לנושא הייתה גם פועל יוצא של גישתם העקרונית לשאלת מעמדן של התורה וההלכה בזירה הציבורית. בשל כך, המחלוקת בין שתי הגישות נגעה בעיקר לשאלה, מהו מקור הסמכות להגותן החברתית.

הפולנים התעקשו לצאת מתוך מקורות תורניים, או התאמצו מאוד לאתר מקורות תורניים שניתן היה "להסב" לשיטתם, ובכך דגלו בשיטת ההרחבה המתונה או בשיטת ההסתגלות. על בסיס שיטה זו, טענו "הפולנים", כי תמיכתם ברעיונות הסוציאליסטיים אינה בגדר חידוש, אלא בגדר גילוי מחודש של מקורות יהודיים הקיימים משכבר הימים[142]. הימנעותם של "הפולנים"

בגישת המידור, ראה, שגיא, תשס"ו: 30-32. דומה כי נדרשת בדיקה שיטתית של כתבי ליבוביץ המוקדם, במגמה לאבחן האם הוא איש ההרחבה או המידור.

[141] לתיאור התהליך בו מנעו המקורות המסורתיים בהם דגלו אנשי הפועל המזרחי, גלישה לעבר המרקסיזם, ראה Blue, 2007: 23-24.

[142] להצגת גישה זו כמייצגת את מחשבת הפועל המזרחי, ראה שוורץ-שגיא, תשס"ג: 12-14. על הסבת מטבעות הלשון ועולם המינוחים הסוציאליסטי למינוחים ציוניים דתיים, ראה אחיטוב, 2010: 266.

מראיית המקורות הסוציאליסטיים החילוניים כמקורות בעלי סמכות, הביאה גם ליחס מסתייג יותר כלפי ההגות הסוציאליסטית בכללה, ולהעדפת תיקון הפרט על פני המסגרת הקיבוצית.

לעומת אנשי הזרם הפולני, רוב אנשי הזרם הגרמני הצהירו בריש גלי על תמיכתם בתפיסת המידור. לדבריהם, ישנה אמירה כללית בתורה בזכות הצדק החברתי, אולם לא ניתן להסיק ממנה מהי הדרך הנכונה ליישום בדורנו. דרך זו הנה תולדה של המדע העדכני, כלומר, הסוציאליזם. ראייה זו הביאה לתפיסה אוהדת יותר כלפי הרעיונות הסוציאליסטיים ולאימוץ רעיון השיתופיות והקיבוץ כמעט במלואו[143]. עם זאת כפי שראינו, גם אנשי הזרם הגרמני, לא עמדו בפיתוי" ומפעם לפעם ביקשו לבצע "הסתגלות" בין תפיסתם הסוציאליסטית למקורות היהודים.

מה גרם לשוני בין שתי הגישות? אמנם שני הזרמים התמודדו עם מציאות דומה בארץ ישראל, אם כי אנשי בח"ד, כפי שתיארנו לעיל, נתקלו בברוטליות הסוציאליסטית במידה פחותה יותר מאנשי הזרם הפולני, וייתכן שהדבר השפיע על גישתם לנושא. עם זאת, נראה כי מקורות יניקתם של שני הזרמים בחו"ל, הם אלו שהשפיעו על תפיסת עולמם בתחום. אנשי הזרם הפולני הכירו את העולם החסידי העני המתמודד עם האתיאיזם הסוציאליסטי בפולין, ומשחר נעוריהם, היו מנוכרים לחשיבה המערבית בתחום. תפיסה זו גרמה במידה רבה להסתייגותם מהסוציאליזם בצורתו הקיצונית, ולרצונם לראות בתורה את מקור הסמכות הבלעדי. מנגד, היו אנשי בח"ד יוצאי העולם הבורגני הרציונלי, חסידי ההומניזם האוניברסלי ולא חוו את הסוציאליזם האתיאיסטי בשיא עוצמתו, כפי שחוו אותו הפולנים. מציאות זו הקלה על אנשי זרם זה לאמץ את הסוציאליזם, לפחות בגרסתו המרוככת, ולקבל את החשיבה הסוציאליסטית כמקור סמכות, גם ללא מציאת מקורות רלוונטיים לה בתורה.

[143] ייתכן שתפיסת מידור זו עמדה גם בבסיס הניכור שחשו אנשי הזרם הגרמני ביחס לרבנים וגדולי תורה, בניגוד לקרבה העמוקה של אנשי הפועל המזרחי לראי"ה קוק. על ההבדל ביחסם של שני הזרמים לרבנים, ראה פישמן, תש"ן: 164-187, בראהן, תשס"ד: 425.

פרק ד: הרב משה אביגדור עמיאל – צדק סוציאלי ולא צדק מעמדי

ד.1. דמותו ופועלו של הרב עמיאל

הרב משה אביגדור עמיאל (1882-1946) נולד בליטא ולמד בישיבת טלז. לאחר כהונה כרב בעיירות ליטא, התמנה בשנת 1929 לרבה של אנטוורפן, ובשנת 1936 עלה לארץ ישראל וכיהן כרבה של תל אביב עד לפטירתו. הרב עמיאל שהיה מחשובי האידיאולוגים של תנועת המזרחי, נודע כהוגה פורה ומקורי, וכתב עשרות ספרים ומאות מאמרים.

יחסו של הרב עמיאל למודרנה היה מורכב. מחד, הוא התנגד בנחרצות לתפיסות הניאו-אורתודוכסיות, וטען כי מתן לגיטימיות לרעיונות וערכים שלא מבית ישראל, עלול להביא לקריסת היהדות. במסגרת משנתו זו, הרבה הרב עמיאל להציג את הניגוד התהומי בין יהודים ללא יהודים ובין דרך החשיבה היהודית לזו המערבית. מאידך, היה הרב עמיאל בקיא בפילוסופיה, השכלה ומדע, ואימץ בכתביו ההלכתיים וההגותיים שפה פילוסופית ואנליטית. מציאות זו הביאה את רוזנק (תשס"ה: 247) לתאר את הרב עמיאל כ"גולש מעמדת שומרי החומות ...לעיצוב עולמו תוך שימוש בכלים פנימיים וחיצוניים", כלומר, כהוגה המסתייג מערכי המודרנה, אך מכיר אותה לפני ולפנים ומשתמש בשפתה ובמינוחיה. הצגה זו של עמיאל תואמת גם את ראייתו את עצמו כממשיך דרכו של הרמב"ם, שלתפיסתו, הסתייג מההשכלה, אך הכיר היטב וידע להשתמש ביתרונותיה[144].

יחסו של הרב עמיאל לציונות היה זהה ליחסו למודרנה. הוא היה תומך נלהב ברעיון תקומת ישראל, וכאמור, היה ממנהיגי "המזרחי", אך במקביל, היה מגדולי הלוחמים בלאומיות החילונית, וראה בה שוביניזם רע ואלים, הזר למורשת ישראל והעלול להפוך לעבודה זרה חדשה. כחלופה לציונות החילונית, ביקש הרב עמיאל לבנות חלופה ציונית דתית המעמידה את הלאומיות על אדני התורה והמסורה, ולטעמו, גם על אדני ההומניזם. ביחסו לציונות, כמו ביחסו למודרנה, חזר הרב עמיאל שוב ושוב על הטענה, כי המענה לשאלות התקופה נמצא בתוך התורה, וכי על עם ישראל לפתור את בעיותיו מתוך תורת החיים, ולא על סמך אידיאולוגיות וערכים זרים. תפיסה זו מעמידה את הרב עמיאל בין ראשי הדוגלים לפחות ברמה ההצהרתית בשיטת ההרחבה והשתלטות, ותהיה לה משמעות גם בהקשר החברתי[145].

הרב עמיאל היה מודע היטב לשאלת הצדק החברתי עוד מימי נעוריו בישיבת טלז, וביתר שאת, מאז ימי שהותו ברוסיה בימי המהפכה הקומוניסטית. הנושא החברתי עלה ברבים ממאמריו ומנאומיו, וגובש על ידו למשנה סדורה בספרו "הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו", שנכתב עם עלייתו לארץ בשנת 1936. להלן אתאר את משנתו החברתית לאור ספרו זה ולאור מאמריו ונאומיו, בעיקר (אם כי לא רק) מימי שהותו בארץ ישראל[146].

---

[144] רצונו של הרב עמיאל להמשיך בדרכו של הרמב"ם הביא לכתיבת החשוב שבספריו ההגותיים: "לנבוכי התקופה" – כמובן, על משקל מורה הנבוכים של הרמב"ם.

[145] על הרב עמיאל ומשנתו, ראה שאולי, תשמ"ג, זוהר, תשנ"ט, תשס"ט, בת יהודה, תשס"א, רוזנק, תשס"ג, תשס"ה, הלינגר, תשס"ג. על מאפייני כתיבתו, ראה שוורץ, תש"ע: 323-325. על יחסו לציונות ולאתוס הכוחני שהתפתח בה על רקע אירועי שנות השלושים, ראה הולצר, תשס"ט: 183-202.

[146] על משנתו החברתית של הרב עמיאל, ראה גם את מאמרו של הלינגר, תשס"ג ושל Blue, 2007: 9-14. להלן ארחיב מעבר למתואר במאמרים אלו, תוך הסתמכות על חלק מהמקורות המובאים בהם.

ד.2. משנתו החברתית של הרב עמיאל

ד.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

כהוגים רבים אחרים אותם סקרנו, התלבט הרב עמיאל האם מציאותם של העוני והעושר הנה מציאות טבעית שלא ניתן לשנותה, או שמא מדובר במציאות מלאכותית שהנה ברת שינוי במידה ותינקט מדיניות סוציאליסטית או קומוניסטית. בנושא זה, נראה כי דעתו של הרב עמיאל השתנתה מעט לאורך השנים.

בצעירותו, בדרשה שנשא בשנת 1917 על רקע ימי הרעב והמהומה של מלחמת העולם הראשונה, טען הרב עמיאל, כי פערי המעמדות הנם תולדה של מעשה אדם, והם נובעים מהעושק והגזל המתבצעים בידי האמידים. לדבריו:

> רק הסדר החברותי הקלוקל חילק את בני האדם לעליונים ותחתונים, שנתרבו בני אדם וחוה הנה הוזקקו בעל כרחם להשתמש בחליפין, אבל לפנים היו החליפין בפשטות, אם לזה היה שור והוא היה זקוק לחמור ולחברו היה חמור והוא נזקק לשור ...אבל כדי להקל על מעשה החליפין המציאו את המטבע העוברת לסוחר ...אכן ע"י {על ידי} כך נשכח השווי האמיתי של כל דבר והחליפין נעשים שלא בצדק... הנה בעל האחוזה מעריך את סחורתו הרבה יותר מכדי שוויה, ולהיפך את סחורתו של האיכר מעריכים בפחות הרבה מכדי שוויה... אבל לו כל דבר היה נערך בערכו האמיתי כי אז לא היו עניים ולא עשירים בתבל... (עמיאל, תשס"ה, כרך א: 123)

עמיאל מתאר, אם כן, את היווצרות פערי המעמדות, כתולדה של כשל בתהליך החליפין בין בני האדם. תהליך זה, שבראשיתו היה טבעי ושבמסגרתו העביר כל אדם לרעהו את הדברים להם נזקק, הפך למניפולטיבי עם המעבר מסחר חליפין לסחר מטבעות. סחר זה, טוען עמיאל, מעניק כר נרחב לבעלי העוצמה להונות את החלשים, ובכך ליצור פערים מלאכותיים בין "בעלי האחוזה" ו"האיכרים", המשמשים כמעין אב טיפוס לבורגנות ולפרולטריון.

יחס חשדני ועוין זה כלפי בעלי ההון בא לידי ביטוי בכתבי הרב עמיאל גם לאחר עשרות שנים, בספרו "על הצדק הסוציאלי שלנו". לדבריו, כמעט תמיד ראתה תורת ישראל בבעלי ההון, דבר "המנוגד לרוח היהדות ולנשמתה", זאת מתוך הבנה, כי חזקה על העשירים שעושרם נבנה על בסיס רמייה וגזל.

> אין אפשרות כלל על פי חוקי התורה, בייחוד לפי רוח התורה, שתהיה לו עשירות נפרזה... כי כאמור ראו בעשירות נפרזה, זולת יחידים יוצאים מן הכלל ומעטים מאוד בכל הדורות{דבר} המנוגד לרוח היהדות ונשמתה ...ולא נתקררה רוחה של היהדות עד שלא מצאה תיאור אחר למשיח שלנו זולת עני (עמיאל, תשס"ו: 443).[147]..

דברים אלו, המתעלמים גם מדמותם של אבות האומה כבעלי הון, מציבים את הרב עמיאל כמתנגד חריף לבעלי ההון, וכמי שעשוי לתמוך ביצירת סדר חדש שישיב לעולם את איזונו החברתי הראוי. אולם, מדברים שנשא בדרשה בסוף שנות השלושים, עולה תמונה אחרת לחלוטין:

> יש אומרים כי המשטר הקיים עכשיו {הקפיטליסטי} ...הוא גם המשטר הצודק, שהלא לפני יציאתו של אדם לאויר העולם, נכרז עליו טפה זו מה תהא עליה עשיר או עני, ועל כן דרכו של עולם היא שאחד צריך להיות עשיר בעל אוצרות כבירים והשני עני גווע ברעב ובקור, ויש אומרים כי לא זו הדרך, הלא אב אחד לכולנו... ומדוע יגרע חלק העני מחלק העשיר,

[147] לדברים דומים על פערי המעמדות כנובעים מ"חורבנם של האמת והשלום" וממעשי עושק ועוול, ראה עמיאל, תשס"ו: 403.

ובכן כיס אחד צריך להיות לכולם וכחלק כחלק יקחו כל אחד בלי שום הבדל ... (עמיאל, תשס"ה, כרך ב: 564-565)

תשובתו על הרב עמיאל לדילמה קלאסית זו שבין הסוציאליזם לקפיטליזם מתבססת על שני הפסוקים הכתובים בפרשת הצדקה בתורה: "אפס כי לא יהיה בך אביון", ומנגד, "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" (דברים טו)[148]. לדבריו:

דעת התורה היא כי אמנם מחד גיסא "לא יחדל אביון מקרב הארץ" אבל אל לנו להניח דעתנו מאידך גיסא מהכתוב "אפס כי לא יהיה בך אביון"... הכתוב הראשון מורה כי כיס אחד לנו הוא אך הזיה בעלמא, כי כל התפתחות העולם באה מהיוזמה הפרטית בהיות כל אדם קרוב אצל עצמו הוא משתדל בעדו וממילא מביא תועלת בעד הכלל ...ואם נסלק את כל הנגיעה הפרטית ...אז אנו מסלקים את הכח המניע לגדול ולפתוח. אכן הכתוב השני מורה לנו שגם בזה אסור להפריז יתר על המידה ...כי לפעמים הרבה הסיבה לעניותו של פלוני ועושרו של פלוני באה לא מצד הבת קול שהכריזה על הטיפה ...אלא שבאה מצד סדרי החיים המקולקלים המבוססים רק על העריצות והתקיפות המושלות בעולם... ועשירותו הנפרזה של זה היא הסיבה לעניותו של חברו... וכל העשירים שבעולם צריכים בדיקה מרובה באוצרותיהם הגדולים לראות אם אין קבורים שם הרבה אביונים... (עמיאל, שם)

לדברי עמיאל, אפוא, המצב הטבעי והנורמלי הוא מצב של איזון בין השאיפות לשוק חופשי לבין השאיפות לסדר חברתי כפוי. מחד, לדבריו, התפיסה הסוציאליסטית ("כיס אחד לנו") הנה תפיסה שאינה ריאלית, המדכאת את היצרים הרכושניים הקיימים אצל כל אדם, יצרים המאפשרים למעשה את פיתוחו של העולם[149]. מאידך, חוזר הרב עמיאל על דבריו התקיפים משנת 1917, כנגד הפערים הנגרמים מצד "סדרי החיים המקולקלים" ומצד העשירים "שבאוצרותיהם קבורים הרבה אביונים". הפתרון לפי הרב עמיאל, הוא ההכרה בדיעבד במציאות העגומה והניסיון לצמצם נזקים באמצעות מנגנוני הצדקה והחסד:

"העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט" כלומר התורה איננה באה לבטל לגמרי את המעמדות שלא יהיו כלל בעולם עשירים ועניים כי זהו כאמור לא יתכן ...אבל התורה באה להפחית את הרעה ככל האפשר לקבל את הרע במיעוטו והיא מכונת להגביל ולצמצם את ההבדל בין העשירים והעניים (עמיאל, שם).

סביר להניח כי השינוי בהגותו של הרב עמיאל מהימים, בהם הוא התבטא בחריפות יתרה כנגד בעלי ההון וטען כי הפערים נובעים מניצול ועושק, לבין דבריו בזכות המשך קיומו של המצב הכלכלי הנוכחי תוך ניסיון לצמצם את נזקיו, נובע מהאירועים ההיסטוריים אותם חווה. אירועים אלו, ובעיקר אימי המהפכה הקומוניסטית, הבהירו לרב עמיאל, כי ביטול הקניין והפערים עלול להביא לחורבן העולם, וממילא, יש להמשיך במצב הקיים. סביר, כי ארועים אלו עמדו גם בבסיס תפיסתו האינבדואליסטית של הרב עמיאל, תפיסה עליה נעמוד לקמן.

גישתו של הרב עמיאל אינה רואה אם כן במציאות העושר והעוני מציאות אידיאלית, אך מאידך, הוא מתנגד לביטולה באמצעים דרסטיים. בניגוד להוגים אחרים אותם סקרנו, הוא לא רואה סוג של אידיאל בהימצאות העניים בתור היותם מזכי האמידים בצדקה, אלא מדגיש כי מנגנוני הצדקה מאפשרים את צמצום נזקיה של הבעיה, הנותרת כבעיה וכמציאות עגומה.

---

[148] על ההסברים השונים שניתנו לסתירה בין שני הפסוקים, ראה לעיל עמ' 60

[149] בהמשך מאמרו, משווה הרב עמיאל בין הרצון לבטל את היצר הרכושני בשל מגרעותיו, לבין ניסיונם של חז"ל לבטל את יצר המין בשל הנזקים שהוא גורם לעולם. ניסיון זה הסתיים, על פי הגמרא המפורסמת בבבלי יומא סט, בכך שבכל ארץ ישראל לא נמצאה "ביעתא בכותחא" – ביצת תרנגולת אחת, מציאות שהבהירה לחז"ל, כי ללא יצר המין, ייפסק קיומו של העולם.

ד.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

בניגוד להשקפתו בנושא העוני והעושר, בשאלת הקניין נוטה הרב עמיאל הרבה יותר לקבל את התפיסה הקפיטליסטית ולפיה אין לפגוע בקניינו של האדם הפרטי כמעט בכל מחיר. תפיסתו של הרב עמיאל בנושא זה אינה יכולה להיות מנותקת מתפיסתו העקרונית בזכות האינוודואל ובגנות המחשבה הקולקטיבסטית, שבשמה עלול הכלל לפגוע בזכויות הפרט[150]. במסגרת תפיסה זאת טען הרב עמיאל לא אחת כי "הרגשת האני שבו זו היא הנקודה המרכזית לכל מה שמתרחש בקרבו, והרגשת האני הלא זוהי הרגשת אלוקות ממש"(עמיאל, תרצ"ז: לא), תפיסה זו של חשיבות הפרט צועדת כמובן בד בבד עם חשיבותו של הקניין הפרטי והיא באה לידי ביטוי בספרו ההלכתי הגדול של הרב עמיאל "דרכי משה" (עמיאל: תשמ"ג), בו הוא עסק רבות בגדרי הקניין ובהעצמת חשיבותו מהבחינה ההלכתית[151].

חשיבות הקנין באה לידי ביטוי גם בדרשותיו הרבות של הרב עמיאל. כך הוא טוען כי "רגש הבעלות העצמית, זה אחד הדברים שבהם מותר האדם מן הבהמה ולפי השקפת היהדות זה גם בא מצלם אלוקים שבו" (עמיאל, תש"ם: 94-95). לדבריו, ההכרה בקניינו הפרטי של האדם מאפשרת לו לראות את עצמו כשונה משאר חלקי הבריאה, וממילא, לקחת על עצמו מחויבויות ערכיות ורוחניות. ביטולה של הכרה זו עלול, לפי הרב עמיאל, לגרום לאדם לראות את עצמו: "בחדא מחתא{במדרגה אחת} עם כל החומרים הפשוטים והגולמים שכולם הנם רק מכונה אחת" (עמיאל, תרצ"ז: כג), ובכך לאבד את ייחודו.

על פי הרב עמיאל, דווקא האדם המפותח והמודרני הוא זה שמבין את ייחודו של הקניין הפרטי. כך מסביר הרב עמיאל את אמירתם של חז"ל במסכת אבות (ה, יג), כי האומר "שלי-שלי, ושלך-שלך, (הנו) עם הארץ":

> וזו שאמרו חז"ל שלי שלי ושלך שלך, אל תדמה שזו היא המדה של פרוגרס של התפתחות של מודרניזם, אך אדרבא עם הארץ, הגס הראשון של האנושיות, המדרגה הראשונה של אדם עיר פרא יולד... דווקא האדם הקמאי היה הקומוניסט... רק עם התבדלות חברותית והיצירה האיטית של אישיות עומדת ברשות עצמה... התחילה ההתפתחות האנושית (שם, כא).

יצירת הזיקה ההדוקה בין הקומוניזם לבין הפרימיטיביות ובין התפתחות המחשבה והתרבות לבין יצירת הקניין הפרטי, מובילה את הרב עמיאל לטענה, כי המשך העמידה על זכות הקניין הנה חיונית, וכי המפקפק בעיקרון זה ושואף להשיב את העולם למציאות של קולקטיביות, "הרי הוא מהרס בזה את יסוד היסודות של הדינים דיני ממונות" (שם, עג), ולמעשה, מערער על אושיות החברה האנושית.

לדברי הרב עמיאל, זכותו של האדם לעשות בקניינו כרצונו: "לעשות בזה כאדם העושה בתוך שלו ולהשתמש הוא עצמו ולמכרו למי שירצה ולהורישו לדור ודורות ולעולם ועד" (שם, עג). ממילא, המסקנה ביחס לתפיסות הסוציאליסטיות הקוראות לביטול הקניין או לצמצומו, הנה ברורה: "המטרה הקיצונית של הסוציאליות שהיא בטול הבעלות האישית לגמרי שבאמת היא הולכת בזה מראשית המצע עד סוף המטרה לשיטתה... אינה מתאימה כלל לרוח היהדות" (עמיאל, תשס"ו: 348).

---

[150] על תפיסת האינדיבידואליסטיות של הרב עמיאל, ראה את דבריו בעמיאל, תשס"ה, כרך ב: 406-420, רוזנק, תשס"ח: 111, הלינגר, תשס"ג: 99-102.

[151] ובכך הוא ממשיך במידה רבה את דרכו של רבו, ר' שמעון שקאפ מישיבת טלז – ראה לעיל עמ 110

עם זאת, מדגיש הרב עמיאל כי היהדות לא תקבל את זכות הקניין במקרה שבו היא מתקבלת שלא ביושר ובהגינות (שם: 348), וחשוב מכך – במקרה שבו מסתמך הקניין על "רוח סדום". רוח סדום, לדברי הרב עמיאל, היא העמידה על זכות הקניין גם במציאות של "זה נהנה וזה אינו חסר", או כדברי הרב עמיאל: "אפשר למנוע בעד אחרים מלהשתמש במה ששיך שלנו רק אם השימוש הזה מחסר לנו" (שם: 379). קדושת הקניין לא תעמוד, אם כן, על פי הרב עמיאל, במקרים בהם העמידה על זכות הקניין הנה אגואיזם צרוף, המונע הנאה מהקניין בידי אחרים, גם בשעה שבעל הקניין אינו ניזוק מכך במאום. למעט מקרה חשוב זה, ולמעט היחס השלילי המובן מאליו לקניין המושג שלא ביושר, טוען הרב עמיאל כי אין לפגוע בזכות הקניין של האדם כנגד רצונו.

ד.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה

באחת מדרשותיו העוסקת בקומוניזם, עוסק הרב עמיאל ביחס לעקרון התכנון אל מול רעיון "היד הנעלמה", ונראה כי הוא אינו משאיר מקום לספק מהי דעתו בנידון. לדבריו:

> לו היו מתבוננים כל אלה מתקני העולם{=הקומוניסטים}... והיו מקיימים את "אל תדאוג דאגת המחר", כי אז היו נוכחים שהתיקון היותר טוב הוא שבל יעשו שינויים ומהפכות כלל, אך יניחו שיהיה עולם כמנהגו נוהג כי אלוהים עשה את האדם ישר, ואם המה לא יבקשו חשבונות רבים אז הנאה להם והנאה לעולם (עמיאל, תרצ"ז: כד).[152]

לדבריו, אם כן, ישנה עדיפות ברורה לגישת היד הנעלמה ולהותרת התנהלות העולם ליד המקרה ולדרך הטבע. גישה זו תביא, לדברי הרב עמיאל, למציאות של "עולם כמנהגו נוהג", קרי: העולם יסתדר מעצמו כפי שיצר אותו הבורא, ללא הפרעתם של בני האדם, "המבקשים חשבונות רבים" ללא צורך. דברים אלו של הרב עמיאל מפתיעים משהו, בהתחשב בהסתייגותו מתופעת פערי המעמדות כפי שתוארה לעיל, הסתייגות שעשויה, על פניה, לראות בחיוב ניסיונות מלאכותיים לשינוי המצב. ייתכן כי גם במקרה זה, הניסיון הקומוניסטי לבנות את "עולם המחר", ביטוי שסביר שננקט בידי הרב עמיאל על רקע השימוש התכוף במינוח זה בהגות הסובייטית, הביא לרתיעתו של הרב עמיאל מתופעת התכנון ולהעדפתו את שיטת היד הנעלמה למרות כל פגמיה.

ד.2.ד. זכויות העובדים

הרב עמיאל יוצא בתקיפות רבה כנגד אי מתן שכר הוגן וכנגד הפגיעה בזכויות העובדים. בדבריו משווה הרב עמיאל את בעלי ההון המנצלים את עובדיהם, לבני דור המבול, שבימיהם מלאה הארץ חמס (בראשית ו, יא):

> המשטר הרכושני הקיצוני שאינו יודע רחם, הוא מעין חמס. האדון הרי משלם לפועליו דמים ואינו דורש מהם חלילה שיעבדו לו בחינם, אבל הוא מנצל אותם, אינו משלם להם כפי שווים באמת, הם משתכרים רק אל צרור נקוב, בעוד שהוא האדון שאינו תוחב אצבעו במים קרים מתענג על כל טוב, אם כי בכלל גזלן איננו, אבל הוא בכלל חמסן שמשתמש בדחקם של הפועלים כדי לנצל אותם (עמיאל, תשס"ה: 568).

בדברים אלו מבחין הרב עמיאל בין "גזל" ו"חמס". גזל, לדבריו, הנו לקיחת ממון מחוץ למסגרת החוקית באמצעי כפייה ואיומים. ביחסי עבודה מרצון, מציאות זו איננה קיימת, אך מנגד, היא

[152] הדברים מתייחסים כמובן לפסוק מקהלת ז, כט: "כי האלוקים עשה את האדם ישר, והמה ביקשו חשבונות רבים".

יכולה להוות כר נרחב למעשי "חמס". חמס, לדבריו, הנו גזל בחסות החוק, כאשר האדון משלם שכר של "צרור נקוב" לעובדיו, בעוד הוא מתענג על כל טוב. מציאות זו, לדבריו, הייתה בין הגורמים להתרחשותו של אסון המבול.

במקום אחר, התייחס הרב עמיאל ישירות למציאות הקפיטליסטית הנהוגה בתקופתו, תוך רמיזה ברורה למלכות החופש הכלכלי הגדולה מכולם: ארצות הברית:

> כי גם ברפובליקות החופשיות באמת, שכבר יש להן מסורת של חירות מכמה עשרות מאות שנים, גם שם אמנם התושבים חופשים מעול מלכות, אבל לעומת זאת הם מרגישים במידה יותר מרובה את העול דרך ארץ, ובמקום מלך אחד יש שם מלכים רבים, מלך של נחושת, מלך של מלח, מלך של ברזל וכדומה, וכל אחד הוא מושל יחיד במקצוע שלו ויכול לנצל את כל העובדים בזה במה שליבו חפץ באין מפריע, וזו היא מלכות הטרעסטים הידועה, שאלפי בני אדם יושבי חושך וצלמות אסירי עוני וברזל עובדים כשורים וחמורים בעד המלכים היחידים שאוכלים את פרי עבודתם (עמיאל, תשס"ה, חלק ב: 390).

הצגת מעשיהם של בעלי העסקים הגדולים ("הטרעסטים") כ"מלכים" המנצלים את הכוח המונופולי והכלכלי שבידיהם, וכשווי ערך לדיקטטורים המפילים את אימתם על אזרחיהם ("עול מלכות"), הנה מפתיעה בחומרתה. מעניינת העובדה שהרב עמיאל בדבריו אינו מתייחס להשפעתם השלילית של המונופולים על הצרכנים, מציאות שגם קפיטליסטים רבים רואים בעין רעה, אלא לנורמות השכר הנמוך, הנגרמות כתוצאה מקיומם של מונופולים בענפים שונים – נורמות ותנאי עבודה המציבים את העובדים במציאות של לא פחות מ"אסירי עוני וברזל".

במסגרת אמירותיו התקיפות כנגד ניצול העובדים, יוצא הרב עמיאל בחריפות נגד בעלי ההון המשלמים שכר רעב, מחד, אך המנצלים את רווחיהם כדי להיחשב כפילנתרופים מכובדים, מאידך. לדבריו, "לו הייתה אמת בעולם, כי אז היו הפועלים האלה באים על שכרם באמת... ולא היו צריכים כלל להחסד וצדקה" (עמיאל, תשס"ה, כרך א: 181), ובשל כך, אין שום יתרון במעשיהם של בעלי ההון, ש"קודם המה מנצלים את הפועלים עד דכדוכן של הגוף והנפש גם יחד ואחר כך הם מקיימים באגורות נחושת מעטות את ועשה טוב {=מצוות הצדקה}" (עמיאל, תשס"ו: 403).

חשוב להדגיש כי דבריו של הרב עמיאל נשארים בדרך כלל בתחום השלילה, והוא אינו מציג מצדו כל משנה סדורה בשאלת יחסי העבודה הרצויים בשוק החופשי. הרב עמיאל בירך אמנם על הקמתה של הסתדרות פועלים דתית (עמיאל, תשס"ד: 257), וקרא לראות בהתייחסותה של התורה לעבד עברי, מודל מסוים לשאלת יחסי העבודה הראויים. אולם, הנושא לא פותח על ידו מעבר לכך, מלבד קריאה כללית ליצירה הלכתית בתחום זה, יצירה הלכתית שתיהנה מתוקף של "מנהג המדינה", ותחייב את המעסיקים ביחסם לעובדיהם (עמיאל, תשס"ו: 457-458).

ד.2.ה. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בכתביו של הרב עמיאל ישנה התייחסות נרחבת לקומוניזם, תוך שימוש מתחלף בביטויים: "בולשביזם", "סוציאליות" ו"שותפנות", ללא הדגשת כל הבדל ביניהם. השימוש התכוף בביטויים השונים לצורך תיאורה של אותה תפיסה, מקשה כמובן על יכולת ההבחנה בין הגישות הסוציאליות השונות, שמבחינת הרב עמיאל הנן זהות, וממילא, ממקד את הגותו של הרב עמיאל רק בגילוייו של הקומוניזם (הסובייטי), ללא התייחסות לזרמים מתונים יותר כסוציאל-דמוקרטים ושאר תנועות השמאל.

את יחסו של הרב עמיאל לקומוניזם ניתן לתמצת בדבריו על כך ש"הרבה יסודות שבסוציאליות מתאימים להצדק שלנו, אבל הצדק הסוציאלי שהוא לעצמו בתור צדק מעמדי וחברתי ידוע, הוא בניגוד גמור להשקפה שלנו" (עמיאל, תשס"ו: 431). תפיסה זו, הרואה עקרונית בחיוב את הדרישה הקומוניסטית לצדק, ואף מתגאה בבולטות היהודים בקרב מנהיגיו של הקומוניזם (עמיאל, תרצ"ז: 174), אך לעומת זאת, מתנגדת לעקרונותיו מכול וכול, עומדת בבסיס הגותו של הרב עמיאל בתחום.

את הסיבות להתנגדותו הנחרצת לקומוניזם העדיף הרב עמיאל לנסח תוך שימוש ביחסם של חז"ל לבני דור הפלגה. בני דור זה, בוני מגדל בבל (בראשית יא), נתפסים במחשבת חז"ל כאנשים חיוביים ביסודם (בשונה מבני דור המבול, המתוארים בתנ"ך ובספרות חז"ל באמצעות דמוניזציה מוחלטת), אך כמי שמתוך רצון בסיסי טוב, חטאו בחטאים חמורים. חטאים אלו הנם, על פי הרב עמיאל: כפייה, ובפרט, כפייה אנטי-דתית, חומרנות שמביאה לסוג של עבודה זרה, וחוסר יעילות הנובע מחוסר מוטיבציה (עמיאל: תרצ"ג, כג). להלן נפרט את שלושת החטאים הללו לאור פרשנותו של הרב עמיאל[153].

1. בעיית הכפייה והאלימות

כפי שציינו לעיל, לאורך כל הגותו, יצא הרב עמיאל נגד תפיסת המחשבה הקולטיביסטית, שבשמה עלול הכלל לפגוע בזכויות הפרט. לדבריו, היחיד תמיד קודם לציבור: "תורתנו מלמדת אותנו כי לא החברה קדמה לאיש היחיד, אך להיפך אדם יחידי נברא ורק אחר כך באה החברה הלאום... לא דור הפלגה הוא האידיאל היהודי ולא לזה אנו מחכים" (עמיאל, תשס"ו, 433-434). לדבריו של הרב עמיאל, נפגע עקרון החירות האישית פגיעה אנושה, כאשר החברה האנושית, בדומה לדור הפלגה, מבטלת את רצונותיו של היחיד אל מול האינטרס הכללי, טוב ככל שיהיה. לדבריו, הפגיעה ברצונו החופשי של האדם ובקניינו (כפי שאירע גם במגדל בבל), למען הגשמת מטרה חברתית כוללת, מביאה בסופו של דבר לעריצות מוחלטת ולהרס החברה. כך הוא מתאר את תוצאותיה של המהפכה הקומוניסטית:

> במציאות אנו רואים כי במעשה יצא ממש ההפך משל מחשבה תחילה. במקום החרות שרצו להביא הביאו עבדות שלא הייתה כמוה גם בהימים היותר קשים של ממשלת היחיד, בטלו לא רק את חופש הדיבור כי אם גם את חופש המחשבה. כל הטורח שטרחו היה כביכול בשביל לבטל את המעמדים השונים ולהביא שוויון ואחוה לעולם ובשביל זה שפכו כל כך הרבה דם ואמנם עלה בידם לעשות את העולם הפוך, שעליונים למטה ותחתונים למעלה אבל ס"ס{סוף סוף} עדיין נשארו עליונים ותחתונים רק שהעליונים של עכשיו מדכאים את התחתונים באכזריות יותר נוראה ממה שדכאו העליונים מלפנים (עמיאל, תשס"ה, כרך ב: 390).

הרב עמיאל חוזר ומדגיש לא רק את השבר הכלכלי שנגרם בשל המהפכה, אלא גם את העובדה שהעריצות הנוראה הביאה בסופו של דבר לא לחופש, אלא רק להחלפת המעמד השליט במעמד מנצל אחר. מציאות זו, על פי הרב עמיאל, הנה בלתי נמנעת, משעה שהחברה נוטלת את חירותו של האדם ומאבדת בכך את הבלמים והאיזונים הנדרשים לצורך קיומה של חברה צודקת וחופשית. התוצאה על פי הרב עמיאל, הנה ברורה: "הצדק הסוציאלי שמצהירים בקולי קולות

---

[153] על השוואה דומה בין הקומוניסטים לאנשי דור הפלגה, ראה בדבריו של הרב יוסף בלוך מישיבת טלז, לעיל עמ' 107. הרב עמיאל למד בישיבת טלז והיה קשור מאו לרב בלוך במקום. ייתכן אפוא כי היה קשר בין שני האישים, שהביא לשימוש באותה אנלוגיה ביחס לקומוניזם.

מביא לידי יד חזקה וזרוע נטויה של בעלי אגרוף הגדול, והגן עדן של הקומוניזם מביא לגיהנום שאין מנוס ומפלט ממנו" (עמיאל, תרצ"ז: טו).

לדברי הרב עמיאל, לא ניתן בשום פנים ואופן להילחם בעריצות באמצעות עריצות חלופית, ובטרור באמצעות טרור נגדי: "ואם הקפיטליזמוס בנוי על ידי היד החזקה על העניים אי אפשר לבטלו על ידי אותם אמצעים של היד החזקה על העשירים" (עמיאל, תשס"ה: 567).

נקודה חשובה ומעניינת בהגותו של הרב עמיאל בהקשר זה, היא הזיקה ההדוקה שהוא מוצא בין ביטול החירות לבין המערכה נגד הדת והאמונה. לדבריו, כל מערכת כופה, ובוודאי מערכת טוטליטרית כדוגמת "הדיקטטורה של הפרולטריון" נוסח ברית המועצות, אינה מסוגלת לסבול אמונה דתית. הסיבה לכך על פי הרב עמיאל, היא חוסר רצונם ויכולתם של המאמינים לכפוף את עצמם לכל מערכת שלטונית או ערכית אחרת זולת האלוקים:

> השתפנות נלחמת תמיד לא רק עם הרכוש כי אם עם אלוקים ...באמת יש סמיכות הפרשה ביניהם{=החירות והאמונה}. יסוד ושורש האמונה הוא: "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" כי התורה ניתנה לבני חורין ולא לעבדים, וכל עיקרה של השתפנות הוא עבדות היחיד לחברה ולקבוצה, שכל יחיד ויחיד נחשב בה רק כחבר פרטי בגוף אחד שלם. האמונה באל אחד דורשת שגם המאמין יהיה יחיד ...וכדי שאדם יתדבק עם העצם המרומם והנשגב של הבריאה כולה דרוש שהאדם ירגיש את העצמאות שלו גופא (עמיאל, תרצ"ז: כב).

לדברי הרב עמיאל, אדם דתי לעולם איננו יכול להיות עבד ליחיד או לקבוצה, והוא חייב לעמוד על עצמאותו. עובדה זו איננה יכולה לדור בקנה אחד עם תפיסה קולקטיבית מובהקת, וממילא, מחייבת את הבולשביקים לנסות ולעקור את האמונה מהשורש.

דברים אלו של הרב עמיאל מזכירים מאוד את התפיסות הליברליות בסגנון "כל יחיד הוא מלך" של ז'בוטינסקי וחוגו, שהתנגדו מאותן סיבות של ביטול הפרט אל מול הקולקטיב, לתפיסות הסוציאליסטיות. חידושו הגדול של הרב עמיאל הוא הזיקה ההדוקה בין רעיון החירות הכלכלית והפוליטית לבין רעיון האמונה הדתית, והצבת שני רעיונות אלו בכפיפה אחת אל מול הקולקטיביות הסוציאליסטית.

2. בעיית המטריאליזם

בדומה לאנשי דור הפלגה שביקשו להחליף את הבורא בעבודה זרה, כך גם הקומוניסטים, אליבא דהרב עמיאל, מבקשים להפנות את כל המאוויים הרוחניים שלהם לכיוונה של עבודה זרה חדשה: החומרנות, או בצורתה המפורשת יותר – דת העבודה: "שבאמת היא מחזרת לתחיה את הע"ז {העבודה זרה} הקדמונית אם כי נקראת עכשיו בלשון אחרת דת העבודה, אבל זוהי עבודה לעץ ולאבן לחומר וללבנים ולמעשה ידיו של האדם..." (עמיאל: תרצ"ז, כג).

הרב עמיאל אינו מתייחס כלל למשמעויות הרוחניות של דת העבודה נוסח גורדון ושל הסוציאליזם הארץ ישראלי. מבחינתו, הסוציאליזם על כל פלגיו הנו בגדר מקשה אחת: שלילת כל משמעות רוחנית לחיים ושעבוד האדם לטובת הישגים חומריים. יתרה מכך, הרב עמיאל מאשים את תומכי המטריאליזם, בראיית העולם כולו כזירה של קונפליקטים ואינטרסים, ללא שום אמון בטוב האדם ובעליונותו הרוחנית. לדבריו:

> השיטה הזו {הסוציאליזם} רואה באדם רק את יצר הרע רק את השטן המשחית, בעוד יצר הטוב ומלאכי רחמים אינה מוצאת אף פינה קטנה אחת ...צדק ואינטרסים הם לפי דבריהם שמות נרדפים, ולא רק הצדק, גם כל יצירי רוחה של האנושיות הדת המוסר הקולטורה, כל

> אלה הם רק שמות של האינטרס השליט בכל ...מכיון שכל יצורי רוח הנ"ל נוצרו ע"י בעלי אינטרסים אחרים מאלה של הפרוטלטריאט {=פרולטריון} שמע מינה שנחוץ להלחם ולעקור מן השורש את כל יצירי הרוח הנ"ל, האם יש צורך להרחיב את הדברים כדי להוכיח שהיהדות היא בניגוד גמור מן הקצה אל הקצה לשיטה הנ"ל? (עמיאל, תשס"ו: 436)

הרב עמיאל, שהכיר היטב את מינוחיהם של מרקס ותלמידיו בדבר ראיית התרבות והמוסר כפיקציה שנבנתה בידי הבורגנות לצורך ניצול הפרולטריון ("בניין העל"), שולל גישה זו בתכלית השלילה. לדבריו, ראיית העולם בצורה פסימית וחומרנית זו, ולפיה העולם כולו מונע בידי אינטרסים חומריים, הנה הכפירה הגרועה ביותר ועבודה זרה מסוג חדש ומסוכן. לדברי הרב עמיאל, "נקודת השקפה אנושית כאילו אין להקב"ה בעולנו אלא הקיבה והלחם בלבד" (עמיאל, תרצ"ז, כג), הנה ההפך הגמור מכל מסר יהודי שהוא, וממילא, יש להילחם בתפיסה זו מלחמת חרמה.

3. אי היעילות

הבעיה השלישית של הקומוניזם, המקבילה על פי הרב עמיאל, לחטאיהם של אנשי דור הפלגה, היא בעיית העצלות וחוסר היעילות. לדברי הרב עמיאל, תכליתם של אנשי דור הפלגה הייתה למעשה אינטרסנטית לחלוטין: "שכל חד חשב שאחרים יעבדו והוא יוכל להיות יושב בטל מאחר בין כך ובין כך כיס אחד לכולנו" (עמיאל, תרצ"ז: כג). לדברי הרב עמיאל, זו גם הסיבה לכישלון הקומוניסטי:

> ואם אנו רואים שהשתפנות ...הבטיחה את גן העדן בארץ של חמש שנים ובאמת עשו גם את הארץ לגיהנום.. והנה הנימוק העיקרי הוא בזה הוא מה שאחת אומרת נעלה ונשב שם כל אחד מסתמך על האחרים ...ומכאן כל הכשלונות ואי ההצלחה בכל הנסיונות שעשו עד עכשיו (שם).

דברי הרב עמיאל מתייחסים כמובן למה שהוא תפס ככישלון תכניות החומש הסובייטיות, כישלון אותו הוא תולה בחוסר המוטיבציה בקרב העובדים. מציאות זו נגרמה, לדעתו, מתוך הנחת העבודה של כל אחד ואחד, כי "כיס אחד לכולנו", וממילא עתידו הכלכלי מובטח[154].

בשורה התחתונה, נראה כי הרב עמיאל היה מתנגד חריף לסוציאליזם על כל גוניו, וכרך בכפיפה אחת את "עולם המחר" ואת "תכניות החומש" הסובייטיות, בד בבד עם "דת העבודה" הגורדוניסטית. כולם כאחד מבחינתו היו בגדר תופעות מדאיגות, המביאות לכפייה ולביטול הפרט, לכפירה, לחיים חומריים ופסימיים, ובשורה התחתונה, גם לאגואיזם ולחוסר יעילות כלכלית. תופעות אלו, היו בעיני הרב עמיאל חסיד האינוודאוליזם, בגדר מהלכים העלולים להביא לחורבן העולם ולשעבוד האדם ובשל כך הוא ראה חובה לעצמו להלחם בהם בכל כוחו.

ד.1.2. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

בחיבוריו השונים מתייחס הרב עמיאל לשתי הנחות היסוד של הקפיטליזם הצרוף: רעיון השוק החופשי והעדפת הפילנתרופיה האישית על פני מנגנוני צדקה ממוסדים.

עקרונית, תומך הרב עמיאל ברעיון השוק החופשי, וכפי שתיארנו לעיל, הוא רואה בחיוב את זכות הקניין ואת יכולתו של האדם לפעול ברכושו כרצונו. אולם, במספר מקומות, מחדש הרב

[154] על כישלון של תכניות החומש בברית המועצות, ראה קאר, 1982: 146-157.

עמיאל יסוד חשוב, ולפיו, שימוש במנגנוני השוק החופשי לצורך מעשי עוול, גם אם הוא נעשה במסגרת החוק, הנו בגדר גזל ושוד, האסורים לפי ההלכה ולפי עקרונות המוסר הבסיסי. בדבריו אלו מרחיב מאוד הרב עמיאל את איסורי הגזל המופיעים בתורה ובנביאים[155]. לדבריו, איסור גזל אין פירושו רק לקיחת קניין מהאדם בעל כורחו, אלא גם גזל עקיף, כמו הפקעת שערים וגביית ריבית אסורה. כך כותב הרב עמיאל ביחס למפקיעי שערים של מוצרי היסוד:

... בין כל השס"ה הלא תעשה שבתורה אין אזהרה מפורשת על הניצול שיהא אסור לו לאדם לנצל את אחרים, אבל בנביאים וחכמים אנו מוצאים בזה הרבה יותר מאזהרה סתם ...המנצל את האחרים הוא גרוע יותר מכל בני בלייעל שבעולם... כל מקום שהנביאים הרימו קול על שוד עניים ואנקת אביונים **המה מכוונים לא על גזלנים פשוטים שהמה גוזלים מעשירים ולא מעניים אלא ממפקיעי שערים המנצלים את העניים**{ההדגשה שלי} (עמיאל, תשס"ו: 444)[156].

דברים אלו של הרב עמיאל חוברים לדבריו שהובאו לעיל בדבר הגבלתה של זכות הקניין, בשעה שמנגנוני השוק החופשי פועלים בצורה שאיננה ישרה או בשעה שמדובר באגואיזם צרוף של "זה נהנה וזה איננו חסר". הרב עמיאל, אם כן, תומך מאוד במנגנוני השוק החופשי, בשעה שהם פועלים במסגרת כללי המשחק ההוגן. עם זאת, כללים אלו אינם כוללים, לדבריו, ניצול מצבי קיצון לעשיית רווחים תוך פגיעה בחלשים או מעשים דומים, ובמקרים אלו, על החברה להגביל את הפעילות הכלכלית. מובן, שדברים אלו עשויים להוות בסיס לפעילות כנגד מונופולים, כנגד התעמרות בזכויות העובדים, כנגד גביית ריבית וכדומה, ובכך מגבילים במידה רבה את השוק החופשי.

התייחסותו של הרב עמיאל לשאלת העדפתה של התרומה הוולונטרית על פני מנגנוני הצדקה הנה מורכבת יותר. השקפה זו באה לידי ביטוי בפרשנותו של הרב עמיאל לחלקו הראשון של ספר בראשית. לדבריו, בפרקיו הראשונים של ספר זה מתוארים למעשה המודלים הכלכליים-חברתיים השונים הקיימים בעולם.

על פי פרשנותו של הרב עמיאל, מייצג דור המבול את הקפיטליזם בצורתו הדורסנית והפרועה ביותר, בסגנון "החזק שורד". כתגובת נגד לדור המבול, הופיע בעולם "דור הפלגה", הלא הוא הקומוניזם, שביקש לבטל את רצונות הפרט האגואיסטים לטובת הכלל. כישלונו של דור הפלגה הביא, לדעת הרב עמיאל, לשובו של הקפיטליזם, והפעם בגרסתו הפשיסטית והנאצית:

אחרי הקומוניזם באה תמיד הבורוזואזיות {הבורגנות} הכי גסה שאין לה בעולמה אלא הממון ותו לא מידי{ושום דבר נוסף}. אחרי "השלי שלך ושלך שלי"{של דור הפלגה} באה תמיד "השלי שלי ושלך שלך". אחרי האינטרנציונליזם בא תמיד השוביניזם. דור הפלגה היה רבולוציה אדומה, ודור של סדום ועמורה רבולוציה שחורה או חומה ...ומתוך החשד בכל אחד שמא הוא מהאומרים "שלי שלך ושלך שלי" אומרים... כל מי שהוא מחזיק בידו בפת לחם לעני ולגר ולאביון תשרף באש (עמיאל, תרצ"ז: עט).

לדברי הרב עמיאל, בעקבות דור הפלגה שביטל בכוח את הקניין הפרטי, נוצרה ריאקציה שהביאה לעמידה קפדנית ואכזרית על עקרונותיו של קניין זה. לדבריו, ריאקציה זו הביאה, בהתאם למסופר

---

[155] דברים אלו משלימים את התייחסותו השלילית של הרב עמיאל למעסיקים המנצלים את עובדיהם בחסות החוק, כפי שתיארתי לעיל.

[156] ראה דברים דומים שנאמרו על ידי הרב עמיאל עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, כהתראה ואזהרה מפני הפקעת שערים בימי המלחמה: עמיאל, תשס"ו: 324.

במדרשים על סדום, לעמידה חסרת פשרות על עקרונותיו של השוק החופשי ולהטלת איסור על סיוע לנזקקים[157].

דבריו של הרב עמיאל תמוהים משהו משתי סיבות. ראשית, כל הגישות הקפיטליסטיות מעלות על נס את הפילנתרופיה, ושנית, דווקא המשטרים הפשיסטיים ("ריאקציה שחורה וחומה" כצבע המדים של הפשיסטים והנאצים) ראו בעין טובה תרומות ומעשי חסד לנזקקים ולעניים, ואף עודדו פעילות זו באמצעים מוסדיים, כפי שיפרט הרב עמיאל עצמו לקמן[158]. נכונה העובדה כי משטרים אלו קמו כריאקציה ברורה לקומוניזם, וכי בשעה שנכתבו הדברים באמצע שנות השלושים, נרדפו פעילים קומוניסטיים וסוציאליסטיים במדינות אלו, אולם עדיין קשה להבין מדוע ביקש הרב עמיאל לתאר את הקפיטליזם ("הבורוזואזיות") בצבעים שליליים כה עזים, שלמעשה לא היו קיימים במציאות?[159]

ייתכן כי דבריו של הרב עמיאל מכוונים כלפי השוביניזם הלאומי המובהק של המשטרים הפשיסטיים, שגם אם לא ביטא התייחסות שלילית לחסד וצדקה בתוך האומה והגזע פנימה, ביטא תפיסה כוחנית ואפאתיות כלפי החלש והסובל ככלל[160]. עם זאת, עדיין נותרה השאלה מדוע החליט הרב עמיאל לבחור דווקא במשטרים קיצוניים אלו כמייצגי הקפיטליזם. דומה כי גם כאן בולטת נטייתו של הרב עמיאל לתאר דווקא את האידיאולוגיות הכלכליות-חברתיות בצורתן המוקצנת ולהתעלם מהסוציאל-דמוקרטיה, מהליברליזם הרווחתי, או אפילו מהקפיטליזם המקורי, המתיר ואף מעודד פילנתרופיה עצמאית.

התמיהה על דברי הרב עמיאל מתחזקת, כאשר הוא ממשיך לתאר את סדום הקפיטליסטית ואת מקביליה הפשיסטים והנאצים. במסגרת תיאור זה, מתייחס הרב עמיאל למדרשי חז"ל על "מיטת סדום", בה אולצו האורחים לקצר או להאריך את גופם בהתאם לאורך המיטה הסטנדרטי (בבלי, סנהדרין מט), ומאשים את סדום ומקביליה המודרניים דווקא ברשע הבא לידי ביטוי במנגנוני הצדקה הממוסדים:

> ובכן, גם לאנשי סדום היו מוסדות צדקה, אלא גם מוסדות הצדקה לא היו לשם הצדקה אך בעיקר לשם הסדר. זהו למעלה מהכל וזהו עיקר העיקרים ויסוד היסודות ויאבדו כמה אנשים ובלבד שהסדר לא יופרע אף במשהו, ואמנם גם בזמננו אנו רואים שדווקא אלה האומות המצוינות ברשעותן ...גם שם הסדר והמשטר הוא עד להפליא ...וכל המדינה היא כמו מדינה אחת... וכל הצדקה באה בשביל הסדר, כי אם לא יהיה כלל מוסדות לצדקה אי אפשר להנהיג סדר בארץ כי אלה העניים יפריעו בהכרח את הסדר, אבל הכל רק בשביל הסדר (עמיאל, תרצ"ז: עה).

לדברי הרב עמיאל, מיטת סדום הנה משל למוסדות הצדקה והרווחה המדינתיים. מוסדות אלו, לפי דבריו, נועדו אמנם לסייע לעניים, אולם סיוע זה נעשה אך ורק כדי לשמור על שלום החברה. שמירת הסדר החברתי מחייבת את הכפפתם האכזרית של העניים וצורכיהם למידות המערכת הציבורית הקיימת, תוך אי התחשבות בצורכיהם וברצונותיהם הייחודיים ("מידת סדום"). גם במקרה זה, רומז הרב עמיאל אל המשטרים הפשיסטיים ("האומות המצוינות ברשעתם"), המקפידים מאוד על שמירת הסדר החברתי, אך העושים זאת למען צורכי המדינה, ולא מתוך

---

[157] למדרשי חז"ל על אכזריותם של אנשי סדום והחוקים שחוקקו אנשיה נגד עניים, ראה רחמן, תשנ"ד.

[158] על מדיניות הרווחה בגרמניה הנאצית, ראה גלבלום, תשס"ה: 84-193, מדיניות זו שללה מראש כל מתן שיחות לאלמנטים א-סוציאליים, והתמקדה במתן שירותים לאוכלוסייה התורמת והעובדת.

[159] על הקשר בין אנטי-קומוניסטיות לעליית הנאציזם והפאשיזם, ראה פסמור, 2006: 50-52, גלבלום, תשס"ה: 71-73.

[160] אפאתיות שבאה לידי ביטוי בין השאר, ביחס לנכים ולחולים חשוכי מרפא.

רחמים ורצון להקל על הנזקקים. עובדה זו מביאה, כמובן, למעשי עוול ולחוסר מענה ראוי מלא לצורכיהן של השכבות החלשות.

התנגדותו הנחרצת של הרב עמיאל למסגרות צדקה ממוסדות באה לידי ביטוי גם בדברי הביקורת שהופנו על ידו לחברה היהודית בת זמנו. בדבריו האשים הרב עמיאל את החברה היהודית במיסוד מוסדות הצדקה במגמה לשמור על הסדר והאסתטיקה הציבורית, כתחליף לרצון להקל באופן אמתי על סבלות העניים:

> הצדקה נעשית היום כמין תעשיה אקציונרית{?} שכל עיקרה באה בשבילך, שלא יקולקל הסדר היפה חלילה על ידי קבצנים, ושוב בשביל תיקון החברה אבל בשום אופן לא בשביל להקל על צרת הפרט. הצדקה נעשית כמין חברת אחריות המבטחת את חבריה מכל צרה אשר לא תבוא, "ויהיו עניים בני ביתך" נחשבת להעשירים כצרה הגדולה ביותר, וגם מצרה זו הנם מבטיחים עצמם על ידי נדבתם לאיזה חברה של צדקה ...ובשביל זה אנו רואים על פי רוב כי גבאי הצדקה אינם כלל רכי לב ולפעמים יש להם שנאה מוחלטת להעניים... (עמיאל, תשס"ה, כרך א': 162)

מערכות רווחה ממוסדות, על פי הרב עמיאל, הנן בגדר "חברת אחריות" טכנית, השומרת על שלום החברה ומעקרת את טוב הלב האמתי ואת היחס החם והאישי שנדרשים העשירים להפגין כלפי אלו שמזלם לא שפר עליהם[161]. כאמור, מסגרת זו, למרבה הפליאה, מקבילה בעיניו ללא פחות מהמסגרת "הסדומית" ומגילוייה הנוראים.

אם נסכם את השקפתו של הרב עמיאל בנדון, הרי העדפתו הברורה היא למתן צדקה וולונטרי ואישי, הנעשה מתוך אחווה ואהבה ולא מתוך כפייה ומשטור. מובן שהרב עמיאל טורח לצאת בתוקף רב כנגד התפיסה השוללת עקרונית תמיכה בעניים, והוא מייחסה משום מה לקפיטליזם הצרוף. לגבי העיקרון הקפיטליסטי השני – רעיון השוק החופשי, מדגיש הרב עמיאל כי עיקרון זה איננו חסר גבולות, ומעשי עושק ועוול, גם אם הם לכאורה בחסות החוק, אינם בגדר המותר.

ד.2.ז. החלופה היהודית

לאורך כל כתביו, הדגיש הרב עמיאל את גישת "ההרחבה והשתלטות", ולפיה, הפתרון לכל בעיות החברה נמצא בתורה[162]. דברים אלו נכונים במיוחד, לנוכח ביקורתו הנוקבת על הסוציאליזם מזה ועל הקפיטליזם מזה. אל מול חסרונותיהן של שיטות פופולריות אלו, הצהיר הרב עמיאל כי "כשתתכונן המדינה היהודית ונזכה באמת לארץ ישראל על פי תורת ישראל, לא נצטרך לבקש מספרי מרקס וסיעתו איך לסדר את הייחוסים בין הפועלים ובעה"ב{בעלי הבתים}, אך נבקשם ונמצא באוצרותינו הקדמונים" (עמיאל, תש"ג: 105). על רקע תפיסה זו, קרא גם הרב עמיאל לאנשי תנועת "תורה ועבודה": "לגדל בני תורה אמיתיים בני עלייה, ואלו יכריזו על האינטרנציונל האמיתי... ויתקנו עולם במלכות שד" (עמיאל, תשס"ו: 464).

הרב עמיאל היה מודע היטב לניכור הקיים בין החברה הדתית לבין מבקשי הצדק החברתי, וקרא לניפוץ החומות שבין שני מגזרים אלו. קריאה זו באה לידי ביטוי בדרשתו על שתי הצורות

---

[161] ראה גם את דבריו בזכות מתן צדקה לעניים המחזרים על הפתחים, למרות החשש שמא מדובר ברמאים ולמרות חוסר הנוחות הכרוך בסיוע זה. ראה עמיאל, תשס"ה: 416.

[162] ראהי לציין כי בדומה להוגים אחרים שהרימו על נס את גישת ההרחבה וההשתלטות, למעשה עשה הרב עמיאל שימוש רב בטכניקת ההסתגלות, תוך שהוא מאמץ מונחים ורעיונות מערביים ומציגם כרעיונות תורניים, כמובן תוך עיבודם והתאמתם למקורות ישראל. עלתפיסת ההרחבה שבמידה רבה שיטת כוללת ביטויים רבים של הסתגלות, ראה בשגיא, תש"ס: 145-156, להלן אדון בתופעה זו בסיכום העבודה.

בהן מופיעה הקריאה לשמירת שבת בעשרת הדברות, "זכור" – הקריאה המכוונת בעיניו לצד "הדתי" של השבת, ו"שמור" – הקריאה המכוונת לצד הסוציאלי. לדבריו, יש להקפיד על "זכור ושמור בדיבור אחד"[163]:

> זכור ושמור בדיבור אחד – בכל המדינות, אלה שמחזיקים ב"זכור" בהנימוק הדתי כי "ששת ימים עשה ה' אלוקיך את השמים ואת הארץ", הרי לוחמים המה ב"שמור", בנימוק הסוציאלי של "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים", ופוק חזי {וצא וראה} בכל המדינות שכהני הדת שלהן קלירקליים, המה נושאי דגל העבדות והעריצות ונלחמים נגד כל שינוי לטובה, ולהיפך בעלי ה"שמור" הסוציאליים הנלחמים בעד השביתה ונגד המשטר הרכושני, נלחמים גם כן עם הדת, ואצלנו לא רק שאינם תרתי דסתרי {דברים סותרים} אך גם בדיבור אחד נאמרו שהם משלימים זה את זה (עמיאל, תשס"ה, כרך ב: 392).

חשוב לשים לב, כי לדברי הרב עמיאל, הניכור הקיים בין התנועות החברתיות לבין כוהני הדת הנו בעיה שרק נוכרים מתחבטים בה, אמירה בעייתית משהו לאור ביקורתו הנוקבת על הקומוניזם וגילוייו בחברה היהודית. עם זאת, נראה שהרב עמיאל מחלק בין דיון ענייני בדרך להשגת צדק, דיון הנעשה, לדעתו, בידי אנשי הדת היהודים, לבין תמיכה אוטומטית "בעבדות ובעריצות" הקיימת בקרב כוהני הדת הזרים. תפיסה זו של המציאות, מן הסתם, לא הייתה מתקבלת על דעתם של בכירי הנצרות והאסלאם, אולם סביר שהרב עמיאל לא הוטרד מכך במיוחד.

מהי, אם כן, החלופה היהודית, על פי הרב עמיאל? דבריו בנושא זה הנם חלקיים ביותר. הוא מציין את חידוש קיומה של מצוות היובל, את העצמת איסור הריבית (תוך הימנעות עתידית מהיתר עסקא) ואת יישומה המלא של מצוות מעשר עני (עמיאל, תשס"ה, חלק ב: 567, תשס"ו: 441, 445), אולם הדברים נאמרים בצורה כללית למדי. נראה כי למרות דבריו הנחרצים בזכות מתן מענה יהודי לבעיות החברתיות, היה הרב עמיאל מודע היטב לחוסר היכולת העכשווי לתת מענה לצרכים אלו מתוך המקורות היהודיים. חוסר יכולת זה נגרם, לדבריו, בשל ימי הגולה ואובדן הריבונות, שמנעו מאתנו מציאת פתרונות "לכל הפרובלמות החדשות המתחדשות בחיים החברתיים" (עמיאל, תשס"ו: 440). וכעת, על פי הרב עמיאל, כאשר אנו רוצים לבנות את מדינתנו, "אנו צריכים להתחיל הכל מא"ב" (שם) ולקבוע מנהגים וחוקי עבודה וכלכלה שיהיו על פי דין התורה (שם: 458).

נקודה אחת שבה הרב עמיאל כן מרחיב בהתייחסו למשטר הכלכלי הרצוי, הנה החובה לבסס משטר זה בעיקר על מהפכה מוסרית בחיי האדם. לדבריו, כאשר יפעל כל אדם להרים את רמתו המוסרית, אזי "כל אחד יבטל במידת האפשר את הנגיעה הפרטית ואז ממילא תחדל שאלת הממון מלהתקיים" (עמיאל, תשס"ה, כרך ב': 567). תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בהסבר הניתן על ידו לסדר חגי התורה, כאשר חג השבועות המייצג את החירות המוסרית (מתן התורה), קודם לחג הסוכות המייצג את "החרות האקונומית" (כלכלית). סדר זה נקבע, לדבריו, הואיל ו"אי אפשר שתבוא חרות אקונומית בעולם, אם לא תוקדם לה מקודם חרות מוסרית" (שם: 391)[164]. על פי דברי הרב עמיאל, מציאות שבה האדם בעצמו יתקן את דרכיו, הנה יעילה ואמתית יותר ומונעת כפייה ואלימות, הואיל ומדובר במציאות בה תופעל "דיקטטורה של האדם על עצמו במקום

---

[163] על פי הגמרא בשבועות כ, ע"ב.

[164] עם זאת, חשוב להדגיש את התנגדותו התקיפה של הרב עמיאל לראהת את התורה רק כמכשיר למימוש רעיון הצדק החברתי, מבלי להבין שנושא הצדק הנו חלק חשוב מהתורה, אך בוודאי איננו עיקרה. ראה את ביקורתו על אנשי הפועל המזרחי, שלטעמו, הבינו כי "התורה שלנו היא רק אמצעי לתכלית, והתכלית היא הצדק הסוציאלי שבתורה" (עמיאל, תשס"ד: 21).

דיקטטורה של הציבור" (עמיאל, תשס"ה, ב: 595), דברים הנאמרים כמובן תוך רמיזה ברורה ל"דיקטטורה של הפרולטריון" הסוציאליסטית.

הרב עמיאל מודע לעובדה כי ההמתנה להעלאת הרמה המוסרית בעולם כתנאי לשינוי חברתי, דורשת סבלנות ואורך רוח. סבלנות זו משתלמת לדבריו, הואיל ו"הדרכים המובילים להצדק שלנו הם ארוכים בעוד הסוציאליות בחרה בדרך הקצרה, אבל יש דרך קצרה שהיא ארוכה וארוכה שהיא קצרה" (עמיאל, תשס"ו: 461), וכמובן שהדרך היהודית "הארוכה שהיא הקצרה", היא הדרך הרצויה.

ד.2.ח. סיכום עמדתו של הרב עמיאל בנושא החברתי

יחסית לרבנים הבולטים בדורו, עיסוקו של הרב עמיאל בנושא החברתי-כלכלי היה נרחב ביותר. הוא הכיר היטב את העמדות האידיאולוגיות השונות הקיימות בנושא, והתייחס בהרחבה להנחות המוצא השונות של כל אחת משיטות אלו, גם אם מדי פעם הוא מגלה בדבריו סתירות מסוימות.

בשאלה הבסיסית בדבר המקור לפערי המעמדות, נטה הרב עמיאל לצד הסוציאליסטי, וטען שהפערים הם ברובם תוצר של עוולות מלאכותיות. מאידך, כאינדבדואליסט מוצהר התנגד הרב עמיאל לפגיעה בקניין הפרטי, בו ראה את יסוד התרבות האנושית, וטען כי העדפת תכנון וניהול כלכלי משותף על פני "היד הנעלמה", תביא לחורבן העולם.

הרב עמיאל יצא בתקיפות בעד ניהול מסחר ויחסי עבודה הוגנים, וטען כי פגיעה בהם הנה סוג של גזל וחמס, וכי פילנתרופיה של בעלי ההון איננה מחפה על מעשים אלו. במקביל, שלל הרב עמיאל בתקיפות את הקומוניזם על כל גוניו, תוך שהוא כורך בביקורתו במרומז גם את הזרמים הסוציאליסטיים הציוניים הדוגלים ב"דת העבודה". זרמים אלו, לטעמו, מעודדים כפייה, משועבדים לחומריות, כופרים, ובסופו של דבר, גם אינם יעילים. הרב עמיאל לא חסך את שבטו גם מהקפיטליזם, והזהיר מפני ה"סדומיות", תוך שהוא מגלה העדפה לצדקה וולונטרית נרחבת, על פני מנגנוני צדקה ממוסדים, מנגנונים המשפילים את העניים ושכל מטרתם היא רק להשיג סדר חברתי.

הרב עמיאל נמנע מלהציג משנה סדורה בנושאי הצדק החברתי הרצוי, תוך שהוא מציין שמשנה זו נמצאת בוודאות בתוך מקורות היהדות, ובהדרגה ניתן יהיה לפתחה ולהציגה. עם זאת, הוא מדגיש מאוד את חשיבותו של הפרט ומוסריותו, שהיא זו שתביא בסופו של דבר למשטר חברתי צודק.

לאור דברים אלו, דומה כי ניתן למקם את הרב עמיאל בין מצדדי "הליברליזם הרווחת" מצדו הימני. הוא מעלה על נס את הצורך במשחק כלכלי הוגן, אך נזהר מאוד מכל רמיסה של הפרט ומכפיית מנגנונים היוצרים חלוקה מחדש של הקניין האנושי. קשה להגדיר את דעתו לגבי מדינת הרווחה, בה תמכו גם הליברלים הרווחתיים, ודומה כי עמדתו נוטה למנגנונים מצומצמים המעניקים רשת ביטחון כלכלית, זאת תוך עידוד הציבור לתת לעניים מרצונו בשמחה ובהגינות. מבחינת שאלת המתאם בין המסורת היהודית לתפיסות קפיטליסטיות או אנטי קפיטליסטיות דומה שאין ספק כי זומברט היה מוצא ברב עמיאל סוג של סיוע משמעותי לתפיסתו.

ד.2.ט. גורמי ההשפעה על משנתו של הרב עמיאל בנושא החברתי

הרב עמיאל חזה בימי חייו באימי הקומוניזם, כמו גם בהתרסקות הקפיטליזם במשבר של שנת 1929. אירועים אלו הביאו לעוינות רבה מצדו לדרכי יישומן של אידיאולוגיות אלו. במקביל, משנתו האינדיבידואליסטית העקרונית שללה כל ממד קולקטיביסטי, וזו התעצמה לאור המציאות העגומה ברוסיה הסובייטית. כמו כן, דומה שהתנגדותו לשמאל איננה נובעת מהזיהוי האוטומטי בין שמאל לבין כפירה. נהפוך הוא – בדבריו הוא חותר לביעור הסתירה הקיימת לכאורה בין המאבק החברתי לדת. כמו כן, הוא אינו מתייחס במיוחד לנעשה בארץ בתחום הכלכלי, ומעדיף לייחס את כלל התנועות הסוציאליסטיות הציוניות לגוון הקומוניסטי הקיצוני.

הרב עמיאל התאפיין גם בתפיסת "הרחבה והשתלטות", כאמור לפחות ברמה המוצהרת, ובתור שכזה, לא היסס מלתקוף את האידיאולוגיות הקיימות, תוך שהוא מצפה (גם אם לא מיישם) לתקומתה של אידיאולוגיה יהודית ייחודית. אם נסכם את הדברים, נראה כי הרב עמיאל מושפע בסופו של דבר מהניסיון המעשי השלילי של הקומוניזם והקפיטליזם במתכונתם הקיצונית , ופחות מגורמים אחרים, כמו העימות בין השמאל לבין הציבור הדתי או המצב הכלכלי שהשפיעו על רבנים בני דורו. כמו כן, משנתו הרואה בתורה מענה לכל מדווי החברה, עודדה ביקורת והתנגדות לכל גישה כלכלית בת זמנו, מתוך רצון להוכיח כי את המענה ניתן למצוא רק בתורה ולא בשדות זרים.

פרק ה: הרב יהודה אשלג – הקומוניזם האלטרואיסטי

ה.1. דמותו ופועלו של הרב אשלג

הרב יהודה אשלג (1884-1954) נולד בפולין למשפחה חסידית, ועסק בלימוד הקבלה, כמו גם בהיכרות מעמיקה עם הפילוסופיה המודרנית. לאחר תקופת כהונה כרב בוורשה, עלה לארץ ישראל בשנת 1921 והתיישב בירושלים. בירושלים התמקד הרב אשלג בחקר הקבלה ובהפצתה, וחיבר את הפירוש הידוע ביותר לספר הזוהר, פירוש "הסולם", וכן את "תלמוד עשר הספירות" לביאור כתבי האר"י. משנתו בדבר הצורך להנגיש את הקבלה לציבור הרחב, עוררה כנגדו ביקורת רבה, שבגינה הוא נאלץ לנדוד למקומות שונים בארץ, ואף לרדת ללונדון למספר שנים. במקביל לעיסוקו הנרחב בקבלה, חיבר הרב אשלג ספרים ומאמרים רבים בהם עסק בניתוח מאורעות הדור[165]. יש להדגיש כי הרב אשלג אמנם לא זכה להשפעה משמעותית בימי חייו, אך משנתו הפכה כדור לאחר פטירתו להיות בעלת השפעה מרובה ביותר על העוסקים בקבלה בכלל ועל חוגים דתיים ולא דתיים נרחבים בארץ ומחוצה לה (הוס, 2006: 130)

בין החוקרים קיימת מחלוקת בדבר יחסו של הרב אשלג למודרנה. בועז הוס (שם: 110) טוען כי הרב אשלג פיתח "קבלה מודרניסטית", כלומר, קבלה המחייבת היבטים מסוימים של התרבות המערבית המודרנית ומשלבת אותם בעקרונות קבליים. לעומתו, טוען טוני לביא (2011: 30) כי הרב אשלג היה שמרן שהסתייג מכל גילויי המודרנה, וכי השימוש במושגים מודרניים בספריו ובהגותו נבע אך ורק מן הצורך להנחיל את שיטתו לציבוריות החילונית.

גם צורת התייחסותו של הרב אשלג לציונות אינה חד משמעית. אמנם במהלך שנות העשרים והשלושים, היה הרב אשלג ממקורבי הראי"ה וקיים קשרים הדוקים עם ראשי תנועת העבודה, כפי שאפרט לקמן. אולם ככלל, הוא הרבה להדגיש מסרים אוניברסליים בכתביו, ונתן מקום משמעותי להתפתחותו ולעבודתו המוסרית של האינדיבידואל, ופחות למקומו של הלאום (גארב, תשס"ה: 101, הוס, 2006: 127). כמו כן, הרב אשלג מעולם לא התבטא בצורה ברורה בזכות המפעל הציוני, ולדעתו של אליעזר שבייד (1994: 199), ראה הרב אשלג חשיבות מעטה בהחזרת הריבונות היהודית, וטען כי עיקר עניינה של הגאולה הוא הנגשת הקבלה לכלל הציבור. לדבריו, רק כאשר יפנים כל הציבור את מסריה של תורת הקבלה, יחול שינוי אמתי בנפש האדם, שינוי שיאפשר את גאולת העולם. שינויים פוליטיים כאלו ואחרים, ללא שינוי רוחני מקיף, הנם לדבריו של הרב אשלג, חלקיים, ולטווח הארוך הנם חסרי כל ערך (שם: 214-215).

לענייננו, חשוב להדגיש כי אחת הנקודות החשובות במשנתו של הרב אשלג, היא משנתו האלטרואיסטית. לדבריו, המשימה העיקרית המוטלת בידי הבורא על בני האדם, היא להפוך את נטייתם האגואיסטית המולדת לאלטרואיזם, שיבוא לידי ביטוי בחיים של נתינה וחסד לזולת. חיים שכאלו, על פי הרב אשלג, הנם תכלית הבריאה, ובאמצעותם, יכול האדם להגיע לדבקות בהקב"ה (הוס, 2006: 115). הדרך להשגת הקיום האלטרואיסטי אמורה, על פי הרב אשלג, לבוא לידי ביטוי ביצירת חברה מתוקנת, שעניינה המרכזי יהיה קיומה של מצוות "ואהבת לרעך כמוך" וחיים של ערבות הדדית בין כל חלקי החברה (אשלג, תשמ"ב: יט). לדבריו, מהלך זה איננו פשוט,

[165] על קורות חייו של הרב אשלג, ראה גוטליב, תשנ"ז, אודנהיימר, 2004, מרגולין, 2012, לביא, 2007, מאיר, תשס"ז, שפירא, תשע"ג. על משנתו הקבלית, ראה לביא, 2007, 2011, הוס, 2006, Hanse, 2002, גארב, תשס"ה: 57-64, 98-110.

בשל נטייתו הטבעית של האדם לאגואיזם: "כי האדם הפראי הבלתי מפותח כלל אינו מכיר את האגואיזם כתכונה רעה, ולפיכך משתמש עמה בגלוי בלי שום בושה ובלי שום גבול" (שם: נו). מטרת הדת, לדבריו, היא לסייע לאדם לעבור תהליך זה באמצעות לימוד התורה וקיום המצוות, עד הגעתו למציאות בה הוא חווה רצון בלתי פוסק להיטיב "לזולתו ולכל האנושות כולה" (שם).

רצונו של הרב אשלג לפעול למען קידום האלטרואיזם בעולם, הביא להתעניינות רבה מצדו באירועים הפוליטיים ולקרבה משמעותית בינו לבין תנועות השמאל החברתי. הרב אשלג השתתף בהפגנות הרחוב שנערכו במהלך המהפכות של שנת 1905 ושל שנת 1917 ברוסיה, ותלה בהן תקוות מרובות. בשיחה שקיים לאחר שנים עם הסופר דב סדן, העיד הרב אשלג על אמונתו כי המהפכה תביא לתיקון מלא של כלל החברה האנושית: "היה לנו ברור כי אחר איזה שנים מעטות ייגלה משטר הצדק והאושר לעיני כל העולם שמתוך כך ייעלם המשטר הרכושני כהרף עין מן העולם" (אצל הוס, 2006: 119).

עם עלייתו לארץ, התקרב הרב אשלג לראשי תנועת העבודה, ונפגש מספר פעמים עם ראשיה, וביניהם משה שרת, דוד בן גוריון ויעקב חזן. בשיחות אלו, הפציר הרב אשלג במנהיגי תנועת העבודה לפעול לכינון משטר סוציאליסטי בארץ ישראל (אחיטוב, 2007: 471). לתלמידיו, שתמהו על הקשר שנוצר בינו לבין ראשי השמאל, השיב כי חברי הקיבוצים נמצאים כבר במעלה האלטרואיסטית העליונה, ומה שנותר "זה רק לכוון את ליבם לשמים" (גוטליב, תשנ"ז: קעח). בעקבות התעניינותו בנושאים החברתיים, פרסם הרב אשלג במהלך שנות השלושים והארבעים, סדרת מאמרים שעסקו בענייני דיומא, ובהם התייחס בצורה מפורטת לנושא החברתי.

מאמריו הראשונים בתחום חוברו על ידו באמצע שנות השלושים בקובץ המאמרים "מתן תורה". הגל השני של עיסוקו בנושא היה במאמרים שפורסמו על ידו בכתב העת "האומה" בשנת 1940, ואילו האחרונים שבהם נכתבו בראשית שנות החמישים, ופורסמו בשנים האחרונות בקובץ "כתבי הדור האחרון"[166]. להלן נראה כיצד פיתח הרב אשלג במאמרים אלו את השקפת עולמו הייחודית, הקוראת לשילוב בין רעיונות המרקסיזם והסוציאליזם לבין מסריה של תורת הקבלה[167]. ראוי לציין כי למרות העובדה שמאמרים אלו נכתבו במשך כעשרים שנה, נותר הרב אשלג עקבי בדעותיו בדבר החובה לקדם את האנושות בכלל, ואת עם ישראל בפרט, לקראת משטר אלטרואיסטי, משטר שרק הוא עשוי למנוע את דהירת העולם לעבר חורבן.

ה.2. משנתו החברתית של הרב אשלג

ה.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

מעצם דרישתו של הרב אשלג לאלטרואיזם מלא כבסיס לקיומה של החברה האנושית ומהצורה החיובית בה הוא תופס את רעיון השיתופיות, נראה די בבירור כי הוא שואף למצב של היעלמות הפערים בין העשירים לעניים. דברים אלו עולים מכתביו, בהם הוא מדגיש פעמים רבות, כי הרצון לנתינה הנו הבסיס לקיומו של העולם, ובלעדיו, צועד העולם לקראת חורבן. כך, כותב הרב אשלג

[166] כתב העת נסגר בידי הבריטים בשל חשד להסתה לקומוניזם. ראה גוטליב, תשנ"ז: ה-ו. גארב, תשס"ה: 107, לעומתו, טען כי הבריטים מנעו את הוצאת כתב העת מסיבות בירוקרטיות בלבד, וכי לא הבריטים ולא הרב אשלג עצמו תפסו את מסריו כמסרים סוציאליסטיים.

[167] מאמרים אלו נאספו ברובם בספרו של לייטמן (תשס"ו). על מועדי הכתיבה של כל אחד ממאמרים אלו, ראה לייטמן, תשס"ו: 288-290.

בשנות השלושים, כי כל בעיות העולם נובעות מאי מימושו של הרצון לנתינה הקיים בנפשו של כל אדם:

> ולפיכך מטוגנת האנושות על האש במרחשת איומה, והחרב והרעב ותולדותיהם לא פסקו ממנה עד הנה... הרי לעיניך בסיס מדעי נסיוני, שנצטוינו מצד השגחתו ית'{יתברך} לקיים בכל מאודנו את המצוה של "השפעה לזולתו" בתכלית הדיוק. באופן, ששום חבר מאתנו לא ימעיט מלעבוד בכל השיעור המובטח להצלחת החברה ולאושרם, וכל עוד שאנו מתעצלים לקיים את זה בכל השיעור לא יפסיק הטבע מלהענישנו וליטול נקמתו ממנו... וכפי המכות שאנו מוכים בזמננו זה עלינו גם לקחת בחשבון את החרב השלופה לעינינו להבא, ויש להסיק מהם מסקנה נכונה, אשר סוף סוף תנצחנו הטבע וכלנו יחד נהיה מוכרחים לעשות יד אחת לקיים מצוותיה בכל השיעור הנדרש מאתנו (אשלג, תשמ"ב: צא).

לדברי אשלג, אם כן, צרות העולם נובעות אך ורק ממעשיו של האדם. אם יבקש זה להיטיב לחבריו ("להשפיע לזולתו"), אזי "באופן מדעי" תגיע האנושות למצב מיטבי מכל בחינה שהיא. מנגד, אי קיום הרצון לנתינה מביא כבר כעת לרעב ולחרב, ובעתיד יביא באופן טבעי לאסון ולחורבן[168]. דיוק בדברים יכול ללמד על תפיסה התולה את כל הבעיות, ובמשתמע, גם את בעיית הפער החברתי, באי "רצונו של אדם לעבוד בכל השיעור המובטח להצלחת החברה", כלומר, הפערים נובעים ממציאות מלאכותית הנוצרת בידי האדם, ולא ממציאות טבעית.

עם זאת, בכתביו הציבוריים והפוליטיים של הרב אשלג, לא ברורה התייחסותו הישירה לשאלת עצם קיומם של העוני והעושר. מדברי הרב אשלג לא ברור האם יש לשלול את עצם קיומם של המעמדות השונים, או כפי שהסבירו רוב הרבנים, יש להכיר בקיומם של הפערים ולעודד את האמידים לעשות חסד עם האביונים. גם מכתביו הקבליים של אשלג קשה למצוא להגיע למסקנה חד משמעית בתחום זה, והדעות בין החוקרים שבדקו את משנתו הקבלית לעומקה, חלוקות. כך, לדברי מיכה אודנהיימר, ההתייחסות לסוגיית העוני והעושר נובעת ישירות ממשנתו הקבלית של הרב אשלג בדבר "שבירת הכלים". כך טוען אודנהיימר:

> את שבירת הכלים ואת תיקונם הוא תרגם לחיים החברתיים. תיקון השבירה ייעשה בכך שכל אחד יקבל לפי צורכו וייתן לפי יכולתו. כל הקלקולים שיש, הפערים בין עשירים לעניים, הם בגלל שחלק מקבלים יותר ממה שהם צריכים. זה הורס אותם ואת כל העולם. השפע מספיק; אם החלוקה תהיה צודקת, כולם יוכלו לחיות בלי דאגה. במקום להדגיש את תפקידם של מעשי התכוונות וצדקה אישיים בהעלאת הניצוצות, על פי התפישות החסידית והקבלית שקדמו לו, העמיד אשלג סוגיות של צדק חברתי וכלכלי במרכז תהליך התיקון, סביב ציר יחיד: שינויה של האנושות מאנוכיות גסה והרסנית לאלטרואיזם שיהפוך כל אדם לערוץ לאור השמימי (אודנהיימר, 2004: 5).

לדברי אודנהיימר, אם כן, רעיון "שבירת הכלים" הקבלי, ולפיו, בשל חטאי האדם, "התנפץ" האור האלוקי בעולם, ועל האדם ללקט "ניצוצות" מתוך "קליפות" הטומאה בעולם, מוסב למעשה מעבודתו הרוחנית של האדם לשאלת מבנה החברה. לדבריו, העולם המתוקן היה עולם שוויוני, אולם החטא הביא להיווצרות פערי המעמדות, והתיקון הוא לבטל פערים אלו[169].

---

[168] קשה לדעת מתוך דבריו האם בכוונתו למלחמת העולם השנייה שכבר נראתה באופק, או לפורענות קשה באופן כללי, העתידה לפקוד את האנושות, אם לא יימצא מזור לבעיותיה החברתיות. בדברים אלו של אשלג, מצלצל במידה מסוימת הד קולו של מרקס, החוזה באופן דטרמיניסטי את שינוי החברה. על התייחסותו הספציפית של אשלג להגותו של מרקס, ראה להלן.

[169] בשל חוסר היכולת לעסוק במסגרת זאת בכתביו הקבליים המובהקים של אשלג, לא הצלחתי לזהות מהם בדיוק המקורות עליהם מסתמך אודנהיימר בדבריו. במחקרו של לביא, (2007: 236-287) על רעיון שבירת הכלים בכתבי הרב אשלג, ישנם מקורות רבים על שבירת רעיון "החסד" ועל הנזקים הנגרמים לעולם כתוצאה מכך, אולם לא מצאתי בהם כל התייחסות לשאלה, האם היווצרות העוני והעושר הנה תולדה ישירה של "שבירה" זו.

מנגד, טוענים חוקרים אחרים כמו יהונתן גארב (תשס"ה: 107), כי בכתבי הקבלה של הרב אשלג מוצג מבנה חברתי דמוי קסטות חברתיות, שבו הציבור מתחלק, על פי המבנה הקלאסי של "דומם, צומח, חי ומדבר", ל: "המון, עשירים, גיבורים, חכמים", עם הבדלים מהותיים שאינם ברי שינוי, בין הקבוצות השונות. תפיסה שכזו מאירה כמובן באור שונה את התייחסותו של הרב אשלג לשאלת מציאותם הקבועה של העושר והעוני.

דברי אשלג בנושא זה ניתנים אפוא להבנה לשתי פנים, ודורשים עדיין מחקר מקיף יותר שיבדוק את ספריו הקבליים. במסגרת עבודה זו, נעסוק כאמור במשנתו החברתית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בכתביו הפוליטיים, כתבים בהם אין התייחסות מפורשת לשאלת העושר והעוני.

ה.2.ב. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בכתבי הרב אשלג לא קיימת התייחסות משמעותית לסוגיות כמו הקניין, זכויות העובדים ושאלת התכנון מול היד הנעלמה. סביר שהדבר נובע ממשנתו העקרונית של הרב אשלג בזכות הקומוניזם, וממילא, עמדתו בסוגיות שהוזכרו לעיל, ברורה. להלן אבדוק אפוא את התייחסותו הישירה לקומוניזם ולסוציאליזם שמבחינתו היו כאמור היינו הך.

1. החיוב שבסוציאליזם

ראשית ומעל הכול, ראה הרב אשלג במרקסיזם את אחת האידיאולוגיות החיוביות ביותר שהיו בהיסטוריה מאז ומעולם:

> והנני להודות, שהאידיאה הסוציאליסטית, שהיא הרעיון של חלוקה שווה וצודקת, אני רואה אותה לאמיתית ביותר. כי כדור ארצנו די עשירה לפרנס לכולנו. ולמה לנו מלחמת החיים הטרגית המועכרת חיינו מדורי דורות? הבה נחלק בין עצמנו את העבודה ואת פריה במידה שווה – והקץ לכל הצרות! שהרי אפילו המיליונרים שבקרבנו, מה הנאה להם מכל רכושם, אם לא הביטחון החזק בכלכלתם, להם ולזרעם לכמה דורות?! אשר גם במשטר של חלוקה צודקת יהיה להם אותו בטחון החזק. ועוד במידה יותר גדולה (1940, אצל לייטמן, תשס"ו: 408).

הקומוניזם, על פי אשלג, הנו רעיון חיובי, בראש וראשונה בשל הביטחון שאותו הוא מעניק לכול, ביטחון המביא לסופה של "מלחמת החיים הטראגית המועכרת חיינו מדורי דורות", והמאפשר אושר וחירות לכלל בני האדם, העשירים והעניים כאחד. מציאות של חלוקה שוויונית של משאבי העולם הנה אפוא המצב האופטימלי, לפי דברי הרב אשלג.

חשוב להדגיש, כי בדומה לרוב הרבנים בני דורו מחליף הרב אשלג במאמריו תכופות בין "הסוציאליזם", "הקומוניזם" ו"המרקסיזם". עם זאת, בניגוד לרוב הרבנים אותם סקרנו הרי הרב אשלג הכיר היטב את הסוציאליזם לתולדותיו ולהוגיו השונים, והדבר מאפשר לו להציג בפרוטרוט ומתוך גישה אוהדת ביותר, את התפתחות הרעיון הסוציאליסטי מאז ימי הסוציאליזם האוטופי ועד ימי סטלין.

לדבריו, בכל שלבי היווצרותו של הסוציאליזם היו היגיון רב ורצון בסיסי חיובי להיטיב לאנושות. שלבים אלו החלו בימי האוטופיסטים שביקשו לבנות עולם שבנוי כולו על אלטרואיזם. ניסיון זה, על פי הרב אשלג, לא צלח, בשל העובדה שרוב הציבור לא היה בשל למהלכים אידיאליסטיים:

והיה זה, מטעם, כי גם בני החברה השיתופית צריכים כולם להיות אידיאליסטים אלטרואיסטים, כמו המיסדים עצמם. וכיון שתשעים אחוזים מכל חברה, אפילו מחברה המפותחת ביותר, הם אגואיסטים, על כן לא יכלו לעמוד בסדרי החברה השיתופית, שהיא בטבעה רק אלטרואיסטית (1950, אצל לייטמן, שם: 303).

מרקס, לדברי הרב אשלג, מצא פתרון יעיל במיוחד לבעיה זו, באמצעות תיעול רצונם האגואיסטי של ההמונים לשיפור מצבם, לצורך הקמת משטר אלטרואיסטי:

> ונמשך זה עד זמן קרל מרקס, שהמציאו תכנית מוצלחת מאד להתפשטות הקאמוניזם, דהיינו לשתוף המדוכאים עצמם במלחמת הקומוניזם, שילחמו עמהם ביחד עם משטר הקאפעטעליסטי הבורגני, ומתוך שהמדוכאים מעונינים במלחמה זו רק לטובת עצמם, דהיינו רק מטעמים אגואיסטיים, קבלו מיד את התכנית מהם, והקאמוניזם נתפשט משום זה בכל שכבות הנחשלים והמדוכאים. ומתוך שהנחשלים הם רוב החברה אין פלא שהקאמוניזם הצליח כהיום להקיף שליש העולם (שם).

הרב אשלג ממשיך ומתאר את כוונותיהם הטובות של מייסדי הקומוניזם. לדבריו, לנין פשוט החליט לזרז את התהליכים אותם החל להניע מרקס, וביקש להחיש את בוא האלטרואיזם "בדרך הכפיה של דעת מיעוט על רבים, בתקוה שלאחר זה ינהיג ביניהם גם האלטרואיזם" (שם, 321). זירוז זה בוצע על ידי לנין באמצעות הסתת ההמונים נגד בעלי הרכוש, מתוך אמונה שהמוטיבציה הרבה שיגלו ההמונים לצורך ביזת בעלי הרכוש, תביא להקמת המשטר האלטרואיסטי. בהמשך דבריו, מתאר הרב אשלג, כי לנין לא הצליח במשימתו בגיוס ההמונים, לאחר שראה כי לצורך ריצוי ההמונים, "לא די להשמיד עשרה האחוזים הרכושנים אלא שצריך להשמיד גם המיליאנים האכרים" (שם), במגמה להמשיך בגיוס ההמונים. בשלב זה, נתעייף לנין, ו"נוסיף עליו סטאלין שאמר שהמטרה מקדשת האמצעים וקבל על עצמו גם מלאכה הזו להשמיד את האכרים. והצליח בזה" (שם).

סביר כי למרות ההתייחסות קרת הרוח לפשעי סטלין, לא ציידד הרב אשלג במעשיו, ובדבריו אלו כמו במקומות רבים אחרים, מציג הרב אשלג את חסרונותיו המרובים של הקומוניזם. עם זאת דומה כי הצגת ההנהגה הקומוניסטית, כולל סטלין (!), כמי שבסך הכול חיפשו אחר הדרכים היעילות ביותר להחשת בואו של הסדר האלטרואיסטי, מצביעה על התייחסותו האוהדת, בלשון המעטה, של הרב אשלג לרעיון הקומוניסטי.

גם בהמשך דבריו, במאמרים שפרסם הן בשנות הארבעים והן בשנות החמישים, מדגיש הרב אשלג, כי למרות חסרונותיו הרבים של הקומוניזם, אותם נפרט לקמן, הרי בסופו של דבר מדובר באידיאה נכונה, ובדרך שבסופו של דבר תחיה האנושות כולה לאורה. הדור הנוכחי, כותב הרב אשלג, פשוט עדיין איננו בשל להפנמתה וליישומה המלא של שיטה זו, אולם יומה עוד יגיע.

> אין בני דורנו בשלים עוד מבחינה מוסרית, שיהיו יכולים לעכל במעיהם את המשטר הזה של חלוקה שווה וצודקת. כי מחוסרי זמן אנו, שעדיין לא הגענו לידי התפתחות המותאמת לקבל את הסיסמא "מכל אחד לפי כישרונו, לכל אחד כפי צרכיו". לאור הדברים האלו, עוד לא הוכיחה לנו התסבוכת הרוסית, שהאידיאה הסוציאליסטית היא בלתי צודקת ממהותה עצמה. כי כאמור, עדיין הם מחוסרי זמן לקבל האמת והצדק הזה. ועוד אינם מוכשרים להתנהג על ידה, ואינם ניזוקים אלא מתוך מיעוט התפתחותם הם, ואי הכשרתם בהתאם לאידיאה הזאת (1940, אצל לייטמן, שם: 409).

לאור הדברים הנ"ל, קשה לראות הוגה רבני שהתלהב מהקומוניזם יותר מהרב אשלג, זאת למרות ידיעותיו המקיפות בנוגע לחסרונותיו. נאמן לשיטתו בדבר חשיבות "הנתינה" כערך עליון, ראה

אפוא הרב אשלג בסוציאליזם, ובעיקר בקומוניזם, את המציאות האוטופית אליה חובה על האנושות לשאוף.

2. השלילה שבסוציאליזם

במקביל לשבחים שהעתיר הרב אשלג על מרקס ורעיונותיו, עמד הרב אשלג בהרחבה על חסרונותיהם הקשים של המרקסיזם ושל הקומוניזם. בין חסרונות מתאר הרב אשלג, את התופעות הבאות:

1. **הכישלון המעשי מבחינה כלכלית** – כבר בראשית שנות השלושים, מציג הרב אשלג את כישלונו הכלכלי של הקומוניזם ללא כחל ושרק:

> הכל רואים איך חברה גדולה כמדינת רוסיה בת מאות מליונים, שלרשותה עומד ומשמש שטח אדמה העולה על מדת אירופה כולה, עם רכוש של חמרים גלמיים שכמעט אין דוגמתו בעולם כולו, אשר המה כבר הסכימו לחיות חיי חברה שתופית וביטלו למעשה כל קנין פרטי, וכל אחד אין לו דאגה אחרת זולת טובת החברה, שלכאורה כבר רכשו להם כל המדה הטובה של "השפעה לזולתו" במשמעותה המלאה, ככל מה שיעלה השכל האנושי. ועם כל זה, צא ולמד מה עלתה להם, ובמקום שהיה להם להתרומם ולהתקדם על המדינות הבורגניות, ירדו מטה מטה הולך ויורד, עד שלא בלבד שאינם מוכשרים להיטיב את חיי העובדים ביותר מעט מן פועלי הארצות הבורגניות, הנה אין לאל ידם אפילו להבטיח להם את לחם חוקם ולכסות את מערומיהם. ובאמת עובדה זו מפליאנו בהרבה, כי לפי עשרה של המדינה הזאת ומרבית החברים לא היתה צריכה לכאורה על פי שכל אנושי להגיע לידי כך (אשלג, תשמ"ב: צב-צג).

בציון כישלונה הכלכלי של רוסיה הסובייטית, ממשיך אשלג את תפיסתם של רבנים רבים שהגותם נסקרה לעיל, המצביעים כבר בשנות העשרים והשלושים, על כישלונה הטוטלי של רוסיה בהבטחת רמת חיים כלכלית נאותה וממילא מגיעים למסקנה כי השיטה הקומוניסטית פסולה מעיקרה. הרב אשלג מדגיש כי הכישלון התחולל למרות עושרה הרב של המדינה, וחשוב מכך, למרות העובדה שאנשיה דוגלים לכאורה בשיטת "השפעה לזולת" האמורה ליצור את החברה האופטימלית. כשלון זה נובע לדברי הרב אשלג מהניתוק בין הרעיון הרוחני לקומוניזם המטריאליסטי כפי שנפרט לקמן.

2. **עליית הנאציזם** – במאמרו משנת 1940, מתייחס הרב אשלג לא רק לבעיות הכלכליות, אלא גם "לחורבן תנועת הפועלים הבין לאומית" ולעליית הנאציזם[170]. לדבריו, על פי מרקס ומשנתו הדטרמיניסטית, הרי בעקבות המשטר הפרולטרי, אמורה הייתה לקום אוטופיה עולמית, בעוד שלמעשה נוצרה ריאקציה חסרת תקדים בחומרתה של המשטרים הנאציים והפשיסטיים, המאיימים על שלום העולם בכלל, ועל הציבור "האלטרואיסטי" בפרט. הבעיה, לדבריו, הנה חריפה במיוחד, בשל העובדה שהנאצים והפשיסטים יצאו "מבטן" הסוציאליזם! דבר המעלה סימן שאלה גדול על מוסריותה ונכונתה של הגישה הסוציאליסטית.

---

[170] אני מעריך כי בדבריו על חורבן תנועת הפועלים הבין-לאומית, התייחס הרב אשלג גם להסכם ריבנטרופ-מולוטוב (1939) בין גרמניה הנאצית לרוסיה הסובייטית. הסכם זה, כידוע, הכה בהלם רבים מתומכי הקומוניזם במערב, בשל הפתעתם ממהלכו הציני של סטלין, שנתפס כמי שוויתר על עקרונות הסוציאליזם למען אינטרסים צרים. עם זאת, לא מצאתי התייחסויות מפורשות לכך בדבריו של הרב אשלג.

ואם ניקח בחשבון, שכל אלו ההורסים את התהליך הטבעי של משטר הצודק, באו בעצם מחומר הפרולטריון, ומבטנם יצאו. ולאו דווקא הסובייטים, אלא גם רוב הנצים {הנאצים} היו מקודם לכן סוציאליסטים טהורים, וכן רוב הפשיסטים, ואפילו מוסוליני עצמו היה מקודם מנהיג סוציאליסט נלהב (1940, אצל לייטמן, תשס"ו: 418).

3. **בעיית הניצול והכפייה** – במאמריו משנות החמישים, התייחס הרב אשלג לכפייה ולעריצות השוררות ברוסיה ולהיווצרותו, למעשה, של מעמד חדש של מנצלים. הרב אשלג מתייחס אמנם בסלחנות מסוימת ל"מנצלים" אלו, וטוען כי הם עושים את מעשיהם לטובת המדינה, אולם בשורה התחתונה, זכויות הפועלים נפגעות באורח אנוש, זאת בשל איסורי השביתה, ההתאגדות והביטוי המוטלים עליהם. עובדה זו מרוקנת מתוכן חיובי את הרחבה והשתלטותם של מנהיגי המהפכה ("הפקידים") על אמצעי הייצור, ומטילה צל כבד על הישגיה של המהפכה:

במשטר קומוניסטי... מוכרח להיות תמיד ב' מעמדות, מעמד החרוצים, שהם המנהלים והפקידים והאינטליגנציא, ומעמד הנחשלים, שהם העמלים היוצרים, שהם רובה של החברה. ומעמד החרוצים מוכרחים, אם מדעתם ואם בעל כרחם, דהיינו מפני תקון המדינה, להעביד ולייסר ולהשפיל את מעמד העמלים בלי רחם ובלי בושה. וינצלו אותם שבעתים משמנצלים אותם הבורגנים, מפני שיהיו מחוסרי מגן לגמרי, כי לא יהיה להם זכות שביתה. ולא יהיה להם אפשרות לגלות מעשיהם הרעים של המעבידים ברבים. ולגמרי לא ישמחו בבעלות של אמצעי היצור שרכשו להם הפקידים (1950, אצל לייטמן, שם: 309).

בעיות אלו אותן מתאר הרב אשלג, גם אם בעדינות יחסית, וגם אם תוך התעלמות מהרצחנות הסטליניסטית, מובילות אותו להבהרת חסרונותיו המרכזיים של הקומוניזם במתכונתו הנוכחית.

לדברי הרב אשלג, חסרונו הבולט של הקומוניזם הוא **שאלת המניע**. המניע לקיומו של משטר קומוניסטי חייב להיות משמעותי לכלל הציבור, ולא רק לקומץ אידיאליסטים שאינם מסוגלים לאורך זמן להוביל את החברה למשטר שיתופי והוגן. חסרונו של מניע זה מוביל, לדברי הרב אשלג, את הקומוניזם לעבר חורבנו. כך כותב הרב אשלג בראשית שנות השלושים בהתייחסו למשטר הקומוניסטי ברוסיה:

אולם חטא אחד חטאה האומה הזאת {רוסיה} והשי"ת {והשם יתברך} לא יסלח להם, והוא כי כל העבודה הזאת היקרה והנשאה שהוא "ההשפעה לזולתו" שהחלו לעבוד בה, צריכה שתהיה לשם השי"ת ולא לשם האנושות... כי נסה נא ודמה בדעתך, אם כל אחד מהחברה הזאת היה חרד לקיים מצות השי"ת... והיה השי"ת בעצמו עומד כמטרה לכל עובד בעת עבודתו לאושר החברה, דהיינו שהעובד היה מצפה, אשר ע"י עבודתו זו לחברה יזכה להדבק בו ית' אל המקור של כל האמת והטוב וכל נועם ורוך, הנה אין ספק כלל אשר במשך שנים מועטות היו עולים בעשרם על כל ארצות התבל יחד... אולם בעת אשר כל שיעור העבודה ב"השפעה לזולת" מתבסס על שם החברה לבד, הרי זה יסוד רעוע, כי מי ומה יחייב את היחיד להרבות תנועותיו להתייגע לשם החברה? כי מעקרון יבש בלי חיות אי אפשר לקוות הימנו לעולם שימציא כח תנועה {מוטיבציה} אפילו לאנשים מפותחים ואין צריך לומר לאנשים בלתי מפותחים, וא"כ הועמדה השאלה, מאין יקח הפועל או האיכר כח תנועה המספיק להניעהו אל העבודה? (אשלג, תשמ"ב: צב-צג).

חסרונו המרכזי של הקומוניזם, לפי הרב אשלג, הוא ההתנתקות מרצון הבורא והתמקדות בחינוך הציבור לעבודה למען הזולת. לדברי הרב אשלג, עבודה למען "השפעה לזולת" ואלטרואיזם לשמו הנם יסוד רעוע, שאינו מעניק מוטיבציה לכלל הציבור, שכפי שכבר צוין לעיל לדעת אשלג, רוב רובו אינו אלטרואיסטי. לעומת זאת, במידה ומוטיבציית העובדים הייתה להשביע את רצון הא-ל ולהידבק בו באמצעות הטבה לזולת, היו הכול עובדים בחשק רב, והרי "במשך שנים מועטות היו

עולים בעשרם על כל ארצות התבל יחד". כל עוד לא נעשה דבר זה, הרי למעט מאוד מתושבי המדינה ישנו רצון אמתי לפעול לטובת הכלל. אל מול מציאות זו, גם אמצעי כפייה או תעמולה שיטתית לא יועילו, "כי שום חינוך שבעולם לא תהפוך את טבע האדם מן אגואיזם לאלטרואיזם, ולפיכך משטר הכפיה הנוהג בסוביעטים הוא משטר נצחי שאין לשנותו לעולם. ומתי שירצו לשנותו למשטר שיתופי אמיתי, יאזל החמר דלק מן העובדים, ולא יוכלו לעבוד, ויחריבו את המשטר" (1950, אצל לייטמן, שם: 303-304).

התחליף האלטרואיסטי החילוני לעבודת ה' נפסל אפוא על פי דברי הרב אשלג, כבסיס יעיל להנעת האוכלוסייה לעבר משטר הצדק, זאת עקב חוסר היכולת להפעיל את כלל האוכלוסייה לאורו. במקביל, תקף הרב אשלג גם את התחליף האגואיסטי כמניע לקיום הקומוניזם. מניע זה התבסס, כזכור, על טיפוח מוטיבציה להטבת המצב הכלכלי האישי, ככלי שבאמצעותו ביקשו מרקס, לנין וסטלין להביא את ההמון לידי שינוי המשטר, ובסופו של דבר, לידי האלטרואיזם הרצוי. גם תחליף זה, אומר הרב אשלג, הנו בסופו של דבר עתיר נזקים.

לדבריו, משטר קומוניסטי שבסופו של דבר מתבסס על עידוד האגואיזם ועל הבטחת הרווחה האישית לכל אזרחי המדינה, אפילו אם יצליח איכשהו לבסס חברה צודקת בתוך הארץ פנימה, לא יוכל להבטיח אי פעם שלום עולמי, זאת בשל אי רצונם של בני האומה לחלוק ברכושם עם בני ארצות אחרות: "ואם כן מה הועילו חכמים בתקנת משטר הקומוניזם בעולם, מאחר שתשאיר מצב הקנאה בין האומות, ממש כמו שהוא במשטר הרכושני, בלי הקלה כל שהוא" (1940, שם: 310). גרוע מכך, בשל התחליף האגואיסטי, שלדברי הרב אשלג, דאג לקדם את "טיפוח הרגש בלב הפרולטריון, שכל העולם נהנים ומתענגים על חשבון העמל שלהם" (שם, 415), הלך וגדל הכוח האגואיסטי הטבוע בכלל הציבור, "ומוריקים אותם לגמרי מכוח האלטרואיסטי הטבוע בהם מלידה" (שם). תופעה זו, אליבא דהרב אשלג, לא יכלה שלא לעודד את צמיחתו של המשטר האגואיסטי ביותר מבחינה לאומית, הלא הוא המשטר הנאצי והפשיסטי, שכאמור, מנהיגיו גדלו ברובם על ברכי הסוציאליזם (שם: 415-417).

התייחסותו של הרב אשלג לעקרונות הקומוניזם הנה, אם כן, התייחסות אוטופית, הרואה בו ובמחולליו את שיא השלמות האנושית והאלטרואיזם שהציבור כולו עשוי להגיע אליה, גם אם כעת נראה הדבר בלתי אפשרי. מגרעותיו של הקומוניזם המוסברות על ידו בפרוטרוט, יוכלו להיפתר בקלות באמצעות הדגשת המניע האלטרואיסטי האמתי, שהוא הקשר עם הקב"ה כבסיס לחינוך הציבור לחיים קומונליים המבוססים על נתינה לזולת. מניע זה, שרק הוא עשוי להביא את כלל הציבור לכדי רצון לנתינה וחסד, חייב להיות קשור בטבורו לעבודת ה' ולהבנה, כי הפועל למען החברה, זוכה להידבק בהקב"ה. הבנה זו עשויה, על פי הרב אשלג, להניע את הציבור לחיים של נתינה אמתית בין אדם לחברו, בתוך הלאום, ואף מחוצה לו. הקומוניזם יוכל להפוך לתנועה גואלת אמתית על פי הרב אשלג רק אם יתנתק מהמטריאליזם וידבק באמונה.

ה.2.ג. החלופה היהודית

הרב אשלג לא הסתפק בהצבת ביקורת כללית על הקומוניזם ובהצהרה כי המניע לקיומו חייב להיות מניע תורני, אלא הציג תפיסה שיטתית של המערכת הכלכלית-חברתית, כפי שהיא אמורה לפעול בעם ישראל ובכלל העולם. חשוב לציין כי בניגוד לכל ההוגים האחרונים שנסקרו בעבודה

זו, אין בדברי הרב אשלג שום התייחסות ישירה למורשת היהודית בנושא החברתי, למעט עקרון הנתינה הכללי, ועל עובדה זו נעמוד לקמן.

לדברי הרב אשלג, החלופה היהודית בנויה בראש וראשונה על עקרון השילוב בין "ואהבת את ה' אלוקיך" ל"ואהבת לרעך כמוך". ללא יישומו של עיקרון זה, המחייב את האדם לדאוג לזולתו בכל כוחו על בסיס הישמעות לדבר ה', "אז הטבע וחוקיה עומדים הכן לנקום את נקמתם ממנו, ולא ירפה מאתנו" (אשלג, תשמ"ב: צה). עיקרון זה חוזר, כאמור, בכל התייחסות של הרב אשלג לנושא, תוך הדגשת הבעייתיות הקיימת בתפיסות אגואיסטיות כקפיטליזם, מחד, ובתפיסות אלטרואיסטיות שאינן יוצאות מתוך הישמעות לבורא, מאידך.

עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, טען הרב אשלג, כי כעת הגיע הזמן להציג את החלופה היהודית לפרטיה. חלופה זו הנה חיונית, לדעתו, לעולם הנתון במאבק איתנים בכלל, ולעם ישראל הנמצא בשעתו הקשה ביותר בפרט[171]. לדבריו, כעת בשל הזמן להצגת החלופה היהודית, גם עקב פעילותו הפוליטית של המרקסיזם, שלמרות כל חסרונותיו, סייע להגברת התודעה המעמדית ולארגון הפרולטריון הבין-לאומי. תודעה וארגון אלו עשויים להוות בסיס לקראת התפתחותו של הקומוניזם לדרגה גבוהה ונכונה יותר.

החלופה אותה מציע הרב אשלג, בנויה על בסיס מספר שלבים, ומכונה על ידו בשם "סוציאליזם מעשי". סוציאליזם זה מיישם בפועל את עקרונות הסוציאליזם האמתי, ואינו ממשיך את דרך "הסוציאליזם הארגוני" של המרקסיזם, סוציאליזם שטיפל רק במסגרת הפוליטית והכלכלית ולא בנפש האדם (1940, אצל לייטמן, תשס"ו: 420).

א. **שלב התעמולה והחינוך** – "כי במקום שטיפחנו אגואיזם מופרז, שהיה מוצלח מאוד למערכתנו הראשונה, צריכים אנו עתה לטפח אלטרואיזם מופרז בחבר הפרולטריון" (שם). לדברי הרב אשלג, לאחר שהמרקסיזם חינך את האוכלוסייה לאגואיזם, כלומר, לשנאה מעמדית ולרצון לרשת את הבורגנות, הרי הגיעה העת לחנך את הציבור לאלטרואיזם. חינוך זה יתבסס על תעמולה שתגרום לדה-לגיטימציה לכל נטייה אגואיסטית "שתהיה בטוחה להשריש מן דעת הצבור, שכל חבר שאינו מצטיין במידת אלטרואיזם, הוא כמו חיה טורפת, שאינו ראוי לבא בחבר האנושיות, עד שירגיש עצמו תוך החברה כמו רוצח וגזלן" (שם).

בכתביו, תולה אשלג תקוות רבות בתעמולה, תוך הסתמכות על הצלחת התעמולה הנאצית, "שבמשך זמן קצר, נהפכה מדינה שלמה על ידי תעמולה" (שם). כמו כן, מדגיש אשלג כי הסטת הדגש משנאה לנתינה – "משנאת המעמדות לשנאת האגואיזם המופרז שברכושנים" (שם: 421) – תמנע את עיוותי הסוציאליזם, תחליש את כוחם של הרכושנים ותמשוך את לב הנוער, שיבין כי מדובר בעימות ערכי בין טוב לרע, ולא במאבק בין שני גופים אגואיסטיים, שבסך הכול מבקשים להעביר רכוש ממעמד אחד למשנהו.

במאמריו מראשית שנות הארבעים, התרכז הרב אשלג בעיקר בנושא התעמולה והחינוך, ולא התקדם מעבר לכך. עשור לאחר מכן, ב"כתבי הדור האחרון" הציע הרב אשלג, מלבד המשך הדגש על נושאי תעמולה וחינוך, גם הצעות יישומיות בפועל.

---

[171] במאמריו משנות החמישים, הדגיש אשלג כי תכנית הקומוניזם האלטרואיסטי שלו חיונית במיוחד למדינת ישראל המתחדשת, כדי לקדם שלום עם הציבור הערבי: "רמת החיים של הערבים, יהי' שוה עם רמת החיים של היהודים, וזה יהיה בקשיש גדול לעשיית נפשות ביניהם" (לייטמן, תשס"ו: 315). זאת מלבד התאמתו הבסיסית של עם ישראל למשימה זו, מעצם אופיו כגומל חסדים, ומעצם רצונו של עם ישראל לבנות עולם חדש וטוב לאור סבלו הרב בדורות האחרונים.

ב. **שלב הנבחרים** – במקביל להמשך החינוך והתעמולה למען הקמת חברה המתבססת על הענקה לזולת, קרא הרב אשלג לייסד קבוצת נבחרים, שתיישם בחייה את המודל האוטופי ותהווה בכך מופת לשאר העולם. חברה זו אמורה לשאת את דגל הקומוניזם האלטרואיסטי ולבשר על בוא העידן החדש[172]. בכתביו, הציג הרב אשלג תכנית פעולה מפורטת להקמתה של קבוצה אוונגרדית זו:

> תחילה יש לעשות מוסד קטן שרוב צבורו יהיו אלטרואיסטים בשיעור הנ"ל, דהיינו שיעבדו בחריצות כמו בקבלנות, גם מעשרה עד י"ב שעות ביום ויותר, וכא"א יל"כ ויל"צ{כל אחד ואחד יתן לפי כישוריו ויקבל לפי צרכיו} ויהיה בו כל הצורות של הנהגת מדינה, עד שאפילו אם מסגרת המוסד הזה תכיל בקרבה כל העולם כולו, אשר אז יתבטל כליל משטר האגרוף, לא יהיה צורך לשנות דבר בין בעבודה ובין בהנהגה. והמוסד הזה יהיה כעין נקודה מרכזית עולמית שעליה ילכו ויקיפו עמים ומדינות עד סוף העולם. וכל הנכנס במסגרת הק'{קומוניסטית} יהיו להם תכנית אחת והנהגה אחת עם המרכז, ויהיו כמו עם אחד ממש לרוחים ולהפסדים ולתוצאות (1950, אצל לייטמן, תשס"ו: 311-315).

האוונגרד הנבחר, על פי הרב אשלג, יחיה בחיים קומונליים משותפים, תוך הדגשת המוטיבציה האישית לעבודה, עד לרמה של עבודה "בחריצות כמו העובדים בקבלנות". מסגרת זו אמורה להקים בקרבה את כל המוסדות הפוליטיים הנחוצים, כמעין הכנה לניהול ענייני העולם כולו ביום מן הימים, כאשר "יתבטל כליל משטר האגרוף". על פי תכניתו של הרב אשלג, יהיו למסגרת זו סניפים בכל רחבי העולם, שיציבו רף ומודל לכלל הציבור, כהכנה לקראת השלטת השיטה על העולם כולו.

בהמשך דבריו, מדגיש הרב אשלג, כי לחברי הקבוצה אסור לפתור את בעיותיהם באמצעות הכרעה משפטית, אלא רק באמצעות פשרות הדדיות: "ודעת הצבור המגנה את האגאיזם יגנה את הבעל דבר שינצל צדקת חבירו לתועלתו" (שם). כמו כן, במסגרת חבורת הנבחרים, יקבעו אחרים לאדם מהם צרכיו, זאת במגמה לסייע לו להשתחרר מחשיבתו האגואיסטית: "טוב לתקן, שלא יהיה שום אדם תובע צרכיו מהחברה, אלא יהיו נבחרים לכך, שיחקרו מחסור כל אחד ויחלקו אותן לכל אחד ואחד. ודעת הצבור יוקיע את התובע לעצמו איזה צורך לאיש גס ומנוול כמו גנב וגזלן של היום" (שם). בדבריו אלו של אשלג קשה שלא לראות את השפעתה של התנועה הקיבוצית בת זמנו שחלמה גם היא על תיקון עולם הדרגתי באמצעות אוונגרד נבחר החי חיים שיתופיים מלאים ופועל למען קדמת האנושות כולה.

ג. **שלב היישום העולמי** – לאחר התעצמותן של חברות הנבחרים, טוען הרב אשלג, כי יש לגשת להשלטת השיטה על כלל העולם. לדבריו, את התהליך העולמי יש לבצע בהדרגה, אך בזריזות, כדי לנצל את ההיצמדות של חלקים גדולים בעולם (נכון לראשית שנות החמישים) לקומוניזם האגואיסטי וכדי למנוע את קמילתו בטרם עת. במקביל, קרא הרב אשלג לשמור על ייחודן של כל המסגרות הלאומיות והדתיות, להימנע מאלימות, וכמובן להדגיש כי כל המהלך הנו חלק מעבודת הבורא. בסופו של התהליך, האמין אשלג כי תוקם מעין קומונה עולמית, שתאפשר חלוקה צודקת של הרווחים ותעניק אושר לכול, תוך הדגשה מתמדת של חשיבות הנתינה, ולא מתוך רדיפה אחר הצרכים האגואיסטיים.

---

[172] הרב אשלג מכנה את השיטה המוצעת על ידו, בכינויים שונים המופיעים חליפות במאמריו תוך התייחסות לאותו רעיון. בין כינויים אלו, ניתן למנות את הקומוניזם האלטרואיסטי, הקומוניזם הפרגמטי והסוציאליזם המעשי אותו תיארנו לעיל.

לדברי הרב אשלג, הרכוש הקיים בעולם יחולק בין אלו שירצו לשמור אותו לעצמם, תוך שהם נהנים אך ורק מהרווחים ולא מעצם הרכוש, לבין אלו שיעבירו את כלל רכושם לידי הציבור. בכל מקרה, כדי להימנע משגיאותיו של "הקומוניזם האגואיסטי", מדגיש הרב אשלג, כי אין לבצע הלאמת רכוש המונית, לפני שרוב הציבור יגיע לרמה המוסרית המתאימה לכך (שם: 359).

ד. **משטר אנרכיסטי** – ומה כי השלב האחרון בחזונו של הרב אשלג הנו זה של חברה המתבססת כולה על וולונטריות ואלטרואיסטיות: "הק' האלט'{הקומוניזם האלטרואיסטי} סופו לבטל לגמרי ממשלת הכח, אלא איש כל הישר בעיניו יעשה" (שם) – חברה שכולה מבוססת על נתינה ללא מסגרות מחייבות.

הרב אשלג נפטר זמן קצר לאחר חיבור תכניתו המפורטת, שבמידה רבה הנה חסרת תקדים בהגות האורתודוכסית, מבחינת הרדיקליות החברתית הכרוכה בה, וקשה לדעת האם וכיצד היה ממשיך לפתח את תכניתו למימוש הקומוניזם האלטרואיסטי. בניו ותלמידיו המשיכו לפתח את רעיונותיו איש איש בדרכו. חלקם פעלו להקמת תנועות קומונליות בדרכו, כאשר הבולטת שבהן פועלת כיום ביישוב "אור הגנוז" שבגליל. אחרים הקימו תנועה עולמית להפצת הקבלה, המדגישה את החינוך לנתינה כבסיס לקיום החברה האנושית. פעילותה של התנועה, הכרוכה במסחור מודרני והסוחפת אליה גם ידועים מערביים רבים, עוררה תרעומת קשה מצד הממסד הרבני כנגד מנהיגיה, אולם העיסוק בנושא זה חורג מגבולות עבודה זו[173].

כאמור, אחת השאלות המעניינות ביותר בהקשר להגותו של הרב אשלג, היא: מדוע לא השתמש הרב במסגרת תכניתו האוטופית, בעקרונות היהודיים המקובלים בדבר הקמתה של חברה צודקת, עקרונות כדוגמת שמיטה, איסור ריבית, צדקה וכדומה. ייתכן שהדבר נבע מכך שכתביו הציבוריים פנו לציבור הרחב ולא לציבור התורני, ובשל כך, הוא מצא לנכון להדגיש מסרים אוניברסליים ופחות את מצוות התורה. אולם, סביר יותר כי הרב אשלג ביקש לעבור לשלב שמעבר להלכה (למרות היותו איש הלכה בכל רמ"ח אבריו), אל הקבלה. הנחה זו מתקבלת על הדעת, גם לאור דבריו כי הקבלה הנה הבסיס לשיטה החברתית החדשה: "כל שיטה מעשית צריכה גם מזון אידיאלי המתחדש, שאפשר להגות בו, כלומר פילוסופיה. ולגבי דידן {לגבינו} יש כבר פילוסופיא שלמה מוכנת...דהיינו קבלה" (שם). יצירת חברה שכולה נתינה וסיוע לזולת על בסיס הקבלה, תייתר, על פי דברי הרב אשלג, את המצוות החברתיות הקיימות בתורה, ותצעיד את העולם לרמה גבוהה ומשמעותית יותר.

ה.2.ד. סיכום עמדתו של הרב אשלג בנושא החברתי

עובדת היותו של הרב אשלג איש השמאל החברתי לכאורה, איננה צריכה הוכחה. בספרות התורנית של בני דורו, אין מי שראה בקומוניזם תהליך כה חיובי כדוגמתו, ובוודאי אין מי שחזה חזון אוטופי כה מפורט ואנרכו-קומוניסטי כפי שחזה הוא. עם זאת, קשה להגדירו כקומוניסט במובן הקלאסי, בעיקר בשל התנגדותו לכל אמצעי כפייה בהווה ובעתיד, המשמשים לצורך העברת משאבים מהציבור האמיד לנזקקים (לביא, 2007: 19). חזונו של הרב אשלג מציב אותו הרבה יותר בקרב אנשי הסוציאליזם האוטופי, זאת תוך שהוא מודע לכישלונם, אך מאמין כי

[173] על תנועת "בני ברוך" הפועלת בהנהגת צאצאיו, על המחלוקות האידיאולוגיות בין צאצאיו ותלמידיו, ועל מרכז הקבלה בארצות הברית אותו מפעילים תלמידיו, ראה הוס, 2005, מאיר, תשס"ז (2), בן טל, תש"ע.

בעקבות פעילותו של הקומוניזם "הארגוני" או "האגואיסטי" והכופה, הוכשר הדור יותר מבעבר לתפיסות אוטופיות.

לא ניתן להתעלם מהזיקה בין עמדותיו של הרב אשלג לבין עמדותיהם של הוגים שונים בתנועה הקיבוצית בת זמנו, שראו בחברות שהקימו, ניסיונות למימוש רעיונות הסוציאליזם האוטופי. דבריו של הרב אשלג תואמים במידה רבה גם יסודות אנרכיסטיים דתיים או רליגיוזיים מבית מדרשו של גוסטאב לאנדאואר, היהודי גרמני שביקש לחבר בין "אדמה ורוח" ולהדגיש את ההיבט הרוחני של הקהילות (ראו יסעור, 2008: 136-1.38). במיוחד, קיים דמיון רב בין תפיסתו של אשלג לבין רעיונותיו של תלמידו של לנדאואר, מרטין בובר, שביקש להעניק את העומק הפילוסופי לאוטופיה הקיבוצית (בובר, תשמ"ד)[174]. דבריו של בובר בזכות עבודת האלוקים דווקא דרך רעיון החברותא והשיתוף – "בחברותא האמיתית אנו חשים את מציאותו של אלוקים תמיד, כשהאדם מושיט יד לחברו בלב תמים"(שם: 169) – נראים כהולמים אחד לאחד את רעיונותיו של אשלג, אם כי בניגוד אליו, לא הציג בובר בכתביו תכנית מסודרת להשלטת הקומוניזם האלטרואיסטי, וטען שההתפתחות בנושא צריכה להיות ספונטנית.

עם זאת, למרות זיקה זו ולמרות העובדה שאשלג נפגש עם ראשי תנועת העבודה, אשלג אינו מתייחס בכתביו במפורש לקיבוצים (כולל הקיבוץ הדתי) או להוגים ארץ ישראלים בני זמנו, זאת בניגוד למנהגו כן להזכיר ולהתמודד עם פילוסופים מודרניים כמו לוק, קאנט ומרקס (הוס, 2006: 117-119). ייתכן שהדבר נבע מרצונו להתמודד עם "הקלאסיקה העולמית" בתחום החברתי, ופחות עם רעיונות מקומיים. ייתכן שהדבר נבע מחוסר הרצון להעניק לגטימציה לרעיונותיהם של יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, וייתכן שאשלג היה פשוט פחות מודע להיקף הזרמים הרעיוניים בתחום, והעדיף להתמודד עם התפיסות האוניברסליות שרווחו בנושא.

שאלה מעניינת היא האם השקפתו של הרב אשלג בתחום החברתי השתנתה במשך השנים. לדברי אודנהיימר (2004), חווה הרב אשלג מהפך בעקבות אימי השואה והמשטר הסטליניסטי. בעוד שלפני המלחמה האמין הרב אשלג כי העולם עתיד להיתקן בזכות העשייה הפוליטית הקומוניסטית העכשווית, הרי שבעקבותיה הוא נואש מפתרון זה, וקרא, כתחליף, לפעול למען השלטת מוסר אוניברסלי בעולם, בו יהיה הדגש על פעילותו ורמתו הרוחנית של הפרט. דברים אלו משתמעים גם מדבריו של אליעזר שבייד אליהם התייחסתי לעיל, על כך שהשואה הביאה להתרחקותו של הרב אשלג מאמונה בפתרונות פוליטיים בכלל, ובפתרונות פוליטיים לעם היהודי בפרט (1994: 199). מאז המלחמה, טוען שבייד, סבר הרב אשלג כי עיקר עניינה של הגאולה הוא בהנגשת הקבלה לכלל הציבור. לדבריו, לימוד הקבלה יאפשר שינוי אמתי בנפש האדם, ורק הוא זה שיאפשר את גאולת העולם (שם: 214-215).

במסגרת עבודה זו, נגעתי רק בכתביו הציבוריים של הרב אשלג, ומענה מלא לשאלה האם אכן חל שינוי בדעתו, יוכל להינתן רק באמצעות מעבר על מכלול כתביו הקבליים. מהכתבים שנבדקו על ידי, דומני כי יש לסייג מעט את דבריהם של אודנהיימר ושבייד. הרב אשלג הביע עוד לפני המלחמה את הסתייגותו מהקומוניזם הבנוי רק על חומריות ואגואיזם, ובמקביל, גם ב"כתבי הדור האחרון" בשנות החמישים, הוא הביע הערכה לקומוניזם "האגואיסטי", וטען כי ניתן יהיה להסתמך עליו במסגרת המעבר לשלב הקומוניזם האלטרואיסטי. עובדות אלו מצביעות במידה רבה על עקביות בדרכו של הרב אשלג, ופחות על שינוי מגמה.

[174] הממד האוטפי בחשיבה הקיבוצית ותפיסתו של בובר בהקשר לממד זה הוצגו היטב בספרו של גולדמן, 2012.

עם זאת, ניתן להסכים עם שבייד ואודנהיימר בדבר ההתפתחות הדרמטית של שיטתו של הרב אשלג לאחר המלחמה ובדבר הצגת תכנית מפורטת ומעשית מצדו, זאת בניגוד לקריאות כיוון כלליות שנכתבו על ידו קודם לכן. ניתן אמנם לתלות מציאות זו בתוצאות המלחמה ובשבר התרבותי שנגרם בעקבותיה, אך ניתן להסביר זאת בצורה פשוטה, בהתפתחות של הוגה המיישם ומפרט את רעיונותיו המוקדמים יותר.

ה.2.ה. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב אשלג בנושא החברתי

השוואה בין הרב אשלג לבין ההוגים האחרים שפעלו במרחב הארץ ישראלי בתקופתו, מעוררת תמיהה. בעוד בני דורו גילו ברובם תפיסה עוינת או פושרת יחסית ביחס לתנועות השמאל החברתי, הרי כאמור, ראה הרב אשלג בקומוניזם סוג של פעמי גאולה, והתייחס לחסרונותיו בסלחנות. תפיסה זו פותחה על ידו למרות העובדה שככל בני דורו, הוא חווה את ההוויה האנטי-דתית בקרב אנשי תנועת העבודה בארץ ובגולה והיה מודע היטב לחסרונותיה של המעצמה הסובייטית. מה, אם כן, גרם לשינוי כה תהומי במשנתו של הרב אשלג בנושא, יחסית לבני דורו?

אחיטוב טוען כי זיקתו של הרב אשלג לסוציאליזם נבעה מחוויות נעוריו, וכי משנתו הקבלית פותחה מתוך רצון לתת מענה לזיקה זו. לדבריו, הרב אשלג פשוט חיפש ומצא בקבלה את המענה החברתי לזיקתו האישית לקומוניזם שהתעצבה ברוסיה בימי נעוריו: "ולא בכדי חילץ הרב אשלג מתוך תמונת ההויה האלוקית הקבלית את עקרון הקבלה ועקרון הנתינה עם שהוא מעלה את עקרון הנתינה למרום המחויבות הדתית ומעצים אותו" (אחיטוב, 2007: 471). סביר כי יש אמת מסוימת בטענה זו של אחיטוב, אולם קשה לראות כיצד כמה חוויות חד פעמיות, שגם שאר בני דורו היו שותפים להן, הביאו את הרב אשלג לעמדה כה רדיקלית. מה עוד, שהרב אשלג היה מודע היטב מניסיונו האישי, כמו גם מהשיח הציבורי, לחסרונותיו של הקומוניזם.

ייתכן שגישתו נובעת מיחסו הבסיסי כלפי המודרנה ומרצונו לפתח מעין מודל "הסתגלות", היוצר מתאם בין ערכי המודרנה הפופולריים (בנידון דידן, הקומוניזם) לבין התורה. אולם, גם הסבר זה לוקה בחסר, הן בשל היותו של הרב אשלג בשר מבשרו של הציבור החרדי, חסיד ההסתגרות, בכל דרכיו והוויותיו, והן בשל התעלמותו הכמעט מופגנת מהמצוות החברתיות בתורה, מצוות שכל מצדדי תפיסת ההסתגלות שמחו מאוד להביאן כהוכחה למתאם הקיים בין המודרנה למקורות היהודיים.

דומה, אם כן, שלא נותר אלא לייחס את משנתו של הרב אשלג בנושא, אלא לעיסוקו המרכזי בקבלה ובממד האלטרואיסטי המשמעותי הכרוך בה. אמנם, הוגים קבליים רבים (בשונה מהוגים רציונליים שהושפעו מתפיסת הרמב"ם) במשך הדורות הסיקו מהקבלה דווקא את הצורך להדגיש את הממד הפרטיקולרי של ייחוד עם ישראל ושל הבידול בין ישראל לעמים, וממילא, עסקו פחות בתיקון העולם בהקשרו החברתי, אולם היו לא מעט הוגים אחרים, ביניהם הרב אליהו בן אמוזג, ואף הראי"ה קוק, שמתוך תורת הקבלה פיתחו גישה אוניברסלית השמה דגש על תיקון העולם ועל הצורך בשיפור מצבה של כלל החברה האנושית[175].

נראה כי הרב אשלג משתייך לקבוצה זו של אנשי הקבלה "האוניברסליים". לדבריו, הקבלה מנחה את האדם והחברה לחיים רוחניים ומלאים יותר, ובהקשר זה, יש לה משמעות רבה בתחום החברתי. הדברים נאמרו בפירוש בהקדמתו ל"כתבי הדור האחרון", בה הוא הגדיר את כתבי

[175] על היחס בין אוניברסליות לפרטיקולריזם בקבלה ראה חלמיש, תשנ"א: 213-216, הלינגר, תשס"ב: 41-43.

הקבלה כמורי דרכו בביאור ענייני החברה: "פתחו הספרים הללו ותמצאו כל סדרים הטובים שיתגלו באחרית הימים, ומתוכם תקבלו הלקח הטוב איך לסדר הדברים גם היום כדרכיכם בעניני העוה"ז{עולם הזה}שאפשר ללמוד את הסטוריה העוברת וממנה אנו מתקנים את הסטוריה הבאה" (1950, אצל לייטמן תשס"ו: 299). תפיסה אוניברסליסטית זו, היוצאת מתוך רוח הקבלה והמחפשת את דרכי יישומה בכל דור ודור, היא שעמדה בבסיס הגותו הייחודית של הרב אשלג בנושא.

פרק ו: סיכום המרחב הארץ ישראלי

סיכום הגותם של ההוגים הארץ ישראלים שהופיעו בחטיבה זו, מחייב התייחסות לארבעה גורמים משמעותיים.

ראשית, כמעט כל ההוגים התחנכו, עיצבו את השקפת עולמם, ולעתים אף העבירו את רוב שנות פעילותם מחוץ לארץ ישראל, בעיקר במזרח אירופה. אמנם השתדלתי להתמקד בהגות שנכתבה על ידי ההוגים השונים בעת שהותם בארץ, אך ברור כי גם הגות זו הושפעה מהנעשה במרחב המזרח אירופאי בכלל, ומטיב היחסים העכורים ששררו בין הציבור הדתי לרוב תנועות השמאל החברתי במרחב זה בפרט.

נקודה חשובה נוספת היא העובדה כי ההגות שנסקרה בחטיבה זו מתייחסת רובה ככולה לתקופה שבין שתי מלחמות עולם, תקופה שבה כבר פעל הקומוניזם הסובייטי במלוא עוצמתו לטוב ולמוטב, פעילות שאליה היו יושבי ארץ ישראל מודעים היטב.

נקודה נוספת היא העובדה שבארץ ישראל בתקופה זו נדחקו חסידי גישת "ההסתגרות" לשוליים, והרבנים המובילים בשיח האורתודוכסי באותה תקופה היו ברובם תומכי הציונות, בעלי ידע והיכרות מסוימים עם חידושי המודרנה ואף בעלי אמפתיה מסוימת כלפיהם, דבר שהשפיע כמובן גם על יחסם לנושא החברתי.

הנקודה האחרונה, ואולי החשובה מכולן, היא הבנת המציאות החברתית בארץ ישראל בתקופה זו. במסגרת מציאות זו, התחולל כאמור שיח ציבורי ערני ביותר, בעיקר בהובלת תנועת העבודה הציונית, סביב הנושא החברתי, והרבנים שרובם ככולם לא היו חסידי ההסתגרות, אלא היו פתוחים וקשובים לתנועות ולרעיונות המודרניים, היו מודעים היטב לשיח זה. במקביל, הובילה תנועת העבודה בארץ ישראל קו אנטי-דתי חריף, אולם בניגוד למזרח אירופה, שם זוהתה בדרך כלל הנטייה הסוציאליסטית כקוסמופוליטיות אנטי-יהודית או למצער, כלאומיות חילונית בוטה נוסח הבונד, שהתכחשה אפילו לערכה של ארץ ישראל, הרי בארץ ישראל היה הסוציאליזם משולב היטב בלאומיות המתחדשת, ובמידה רבה, עמד גם בראש החץ של מגשימיה. עובדה זו הביאה להתייחסות סלחנית יותר מצד הרבנים שראו בעין טובה את הרעיון הלאומי, גם ביחס לתנועות הציוניות סוציאליסטיות אנטי-דתיות שפעלו בארץ.

חשוב להדגיש כי בניגוד למצב במזרח אירופה, הרי ההוגים הארץ ישראלים פנו לקהל הומוגני באופיו. כמעט כל הנסקרים בחטיבה זו (למעט אנשי הפועל המזרחי שפנו לקהל הפועלים) היו רבני קהילות וערים או יוצרים תורניים שפנו לקהל הרחב. אופיו של כל אחד ואחד מההוגים היו כמובן ייחודי, אולם לא ניתן להצביע על הבדל בין אמירות שהופנו לבחורי ישיבות לבין אלו שהופנו לקהל הרחב או לאנשי החסידות, כמו במזרח אירופה.

לאור הנקודות הנ"ל, נראה כי מסיכום דעותיהם של ההוגים במרחב הארץ ישראלי ניתן להבחין בדגשים הבאים:

1. **מגוון התייחסויות לעקרונות היסוד הסוציאליסטיים** – בניגוד למזרח אירופה, שם היו כמעט כל ההוגים, למעט אנשי פא"י, מאוחדים בהתנגדותם לתפיסות הסוציאליסטיות בענייני הקניין, היד הנעלמה ושאלת העוני והעושר, הרי שבארץ ישראל באה לידי ביטוי קשת רחבה של דעות בנושא. בקצה האחד של הקשת היו הוגים מימין כמו הרב עמיאל, ובמידה מסוימת, גם הראי"ה קוק ששללו את עקרונות היסוד הסוציאליסטיים וטענו כי רעיונות אלו הנם מוטעים,

מסוכנים ואנטי-יהודיים. עם זאת, גם הגותם של הוגים אלו הייתה מתונה יחסית לשיח הרבני במזרח אירופה, ומבטאיה של הגות זו הדגישו לא פעם את החיוב שברעיונות החברתיים.

במרכז הקשת עמדו אנשי הפועל המזרחי מפולין, שקראו ליישומו של צדק חברתי שיתופי ברוח היהדות, אולם נמנעו מתמיכה מפורשת וגורפת ברעיונות הסוציאליסטיים. משמאל להם, בצדה השמאלי של הקשת, עמדו אנשי הפועל המזרחי מגרמניה והרב אשלג, שהיו מוכנים במידה רבה לאמץ את הסוציאליזם, ואף את המרקסיזם, על כרעיו ועל קרבו, כמובן תוך התנגדות להיבטים הקיצוניים של הכפירה והאלימות שהיו גלומים בו. מציאות זו של התייחסות מתונה יחסית לסוציאליזם הייתה שונה כמובן מהמתחולל במזרח אירופה, והושפעה ככל הנראה מההזדהות הלאומית עם הציונות הסוציאליסטית, וכן מהנטייה הכללית לחדשנות שרווחה יותר בארץ ישראל, הזדהות ונטייה שמשקלן היה רב יותר ככל הנראה ממשקלה של העוינות האנטי-דתית של הסוציאליזם הארץ ישראלי. הזדהות זו הביאה לכך שגם מתנגדי הסוציאליזם היו מתונים יחסית בהתבטאויותיהם כלפיו, יחסית לעמיתיהם במזרח אירופה, ונמנעו מדה-לגיטימציה ומשלילה מוחלטת של אנשי השמאל החברתי.

2. **תפיסה שמרנית כוללת ביחס למציאות הפוליטית** – גם בארץ ישראל היו הוגים שלא ראו בעין יפה את עצם הרעיון המהפכני וקראו לשינוי הדרגתי ואטי במציאות החברתית (כמו הראי"ה בחלק מכתביו או הרב עמיאל), אולם במקביל להם, היו הוגים כרב אשלג או כאנשי הפועל המזרחי, שאימצו בעצמם את הרעיון המהפכני, וממילא העניקו לרעיון זה לגיטימציה שלא הייתה עולה על הדעת בהגות המזרח אירופאית. דומה שגם כאן השפיעו לחיוב המציאות הארץ ישראלית שהייתה אפופה כולה ברוח החדשנות והמהפכה, ואולי גם הריחוק הגיאוגרפי מהמתחולל במזרח אירופה בהקשר לרעיון המהפכני.

3. **הסבת המוטיבציה הרדיקלית לתוך תחומי העולם התורני** – רעיון זה שרווח מאוד במזרח אירופה, לא בא לידי ביטוי כמעט בארץ ישראל. ייתכן שהדבר נבע מהעובדה שרוב החומר הכלול בחטיבה זו לא הופנה על ידי הוגיו לבני נוער חסידי הרדיקליות, אולם סביר יותר שהדבר נבע מעצם אימוץ המוטיבציה המהפכנית והרדיקלית לצורך בניין ארץ ישראל, תפיסה בה האמינו רוב ההוגים בחטיבה זו. עם זאת, מותר לציין כי כל ההוגים, כמעט ללא יוצא מן הכלל, לא היו שבעי הרצון מהרעיונות הסוציאליסטיים הרדיקלים, וקראו לבסס את החברה החדשה על אדני המענה התורני היהודי הניתן לבעיות הכלכלה והחברה.

4. **חוסר התייחסות לאתגר הקפיטליסטי** – כמו במזרח אירופה, גם בארץ ישראל בכתביהם של רוב ההוגים, אין כמעט התמודדות עם תפיסת העולם הקפיטליסטית הדוגלת בעקרון השוק החופשי ובהצדקת זכות הקניין כמעט בכל מחיר. כל ההוגים התמודדו בצורה כזו או אחרת עם רעיונות ליברליים מוקצנים, כמו גם עם תפיסות שונות של מדינת הרווחה, אולם דיון זה נעשה כבדרך אגב מתוך התייחסות לרעיונות הסוציאליסטיים. מציאות זו נבעה ככל הנראה מהיעדרה של אופציה קפיטליסטית משמעותית בשיח הארץ ישראלי, שיח שגם הגישות היותר ימניות שבו, כדוגמת הרביזיוניסטיות, דגלו במעורבות כזו או אחרת של המדינה (כדוגמת השיטה הקורפוריסטית) בכלכלה ובחברה.

5. **היקף ההתייחסות לאתגר הסוציאליסטי** – בכתביהם של רוב רבני ארץ ישראל ניתן מקום משמעותי לנושא החברתי. הדבר נכון כמובן לגבי אנשי הפועל המזרחי, הרב אשלג, הרב עמיאל וגם הראי"ה קוק, שכפי שנטען, היקף ההתייחסות המצומצם שלו לנושא נבע לאו דווקא

מחוסר כתיבה, אלא יותר מהעדפתם של מפרסמי כתביו, ובראשם הרב צבי יהודה, להדגיש יותר את משנתו הלאומית.

אמנם, בהגות החרדית של תקופה זו בארץ ישראל כמעט ואין זכר לנושא, אולם הדבר נובע מתשומת הלב שהקדישה היהדות החרדית בארץ להתמודדות עם החילון והציונות, התמודדות שלא הותירה לקבוצה זו כל פנאי לעיסוק ברעיון החברתי, שנתפס כעוד היבט של החילון.

ראוי לציין כי גם בארץ ישראל, עם כל החשיבות שניתנה לנושא החברתי, הנושא המרכזי שעמד על סדר היום, היה הנושא הלאומי, ולכן גם ההוגים שעסקו בתחום החברתי (למעט הרב אשלג וחלק מאנשי הפועל המזרחי, שהנושא החברתי מילא כמעט את כל עולמם), עסקו בו כנושא משני לשאלות הלאומיות והציונות, אולם עדיין העיסוק בתחום היה רב, ובעיקר אוהד יחסית לנעשה במזרח או במרכז אירופה.

6. שאלת עמדתה של היהדות ביחס לסוציאליזם ולקפיטליזם- כאמור ,בקרב ההוגים שפעלו בארץ ישראל לא נרשמה התלהבות רבתי מרעיונות קפיטליסטיים, אם כי במתכונתם המעודנת יחסית הם זכו לתמיכתם של הראי"ה קוק (בהקשר לעולם המעשי ולא האוטופי) ושל הרב עמיאל. מנגד, גם לרעיונות הסוציאליסטיים, בוודאי לא בצורתם הקומוניסטית לא נרשמו תומכים נלהבים מדי למעט הרב אשלג ובהיבט מסוים הזרם "הגרמני" של אנשי הפועל המזרחי. בויכוח "הכמעט נצחי" בין הוובריניים לתומכי זומברט דומה כי קשה להביא מההוגים הארץ ישראלים הכרעה חד משמעית לאחד הצדדים, אם כי נראה כי הכף נוטה מעט יותר שמאלה, נגד גישות הקפיטליזם הצרוף.

חטיבה 5

המרחב הצפון אמריקאי

פרק א: מבוא

בשלהי המאה התשע עשרה ובעשורים הראשונים של המאה העשרים, החל להתגבש בארצות הברית המרכז היהודי הגדול בעולם. אמנם, עד למלחמת העולם השנייה לא פעלו במדינה זו הוגים אורתודוכסיים בולטים, ובוודאי כאלו שהגותם בנושא החברתי הייתה משמעותית. אולם כדי לא להתעלם לחלוטין מהנעשה בתחום ההגות החברתית במרכז חשוב זה, אתייחס בכל זאת בקצרה למשנתם החברתית של כמה מההוגים הבולטים (ולו יחסית) בקרב יהדות ארצות הברית בנושא החברתי בשליש הראשון של המאה העשרים.

כפי שציינתי במבוא, ארצות הברית אמנם נוסדה והתפתחה על ברכי האתוס האינדיבידואליסטי ליברלי, אתוס שעד היום בולט בה יותר מבכל מדינה מערבית אחרת, אולם בראשיתה של המאה העשרים, פעלו גם ברחבי מדינה זו תנועות חברתיות שאתגרו את השיח הציבורי בנושא .

תנועות אלו, ובראשן התנועה הפרוגרסיבית והזרם הפרוטסטנטי של תומכי ה-Social Gospel, אמנם לא הצליחו ליצור חלופה משמעותית להגמוניה השמרנית ולתפיסה של קדושת הקניין הפרטי שרווחו בארצות הברית, אולם הביאו להגבלה מסוימת בקפיטליזם הבלתי מרוסן ("עידן הברונים השודדים") ששלט במדינה עד ראשית המאה העשרים[1]. הגבלות אלו על השוק החופשי התמעטו אמנם בראשית שנות העשרים, על רקע הרתיעה מהקומוניזם והשגשוג הכלכלי בארצות הברית, אולם הן שבו והתחזקו ביתר שאת בימי "הניו דיל" של שנות השלושים, והביאו עמן גם את מיסודה ההדרגתי, אם כי המצומצם יחסית, של מדינת הרווחה[2].

הבנת השיח החברתי בארצות הברית דורשת התייחסות גם למשמעויותיה של ההגירה הגדולה. הגירה זו אפשרה בשלב הראשון ניצול המוני של המהגרים בידי בעלי ההון, ובהמשך, הביאה להקמתם של ארגוני הפועלים. לענייננו, וכפי שציינתי במבוא, בארגונים אלו בלט מאוד חלקם של היהודים, ובעיקר של מהגרים סוציאליסטיים ממזרח אירופה, שביקשו להעתיק את המאבק המעמדי מרוסיה לעולם החדש. אמנם, הדמוקרטיה האמריקאית, הישגיהם של הפועלים במאבקם לזכויות עבודה נאותות, ואף הזדהותה של הקהילה היהודית הוותיקה והאמידה בארצות הברית עם דרישותיהם, הביאו בהדרגה למיתון הרדיקליות והאנטי-ממסדיות שרווחו בארגונים אלו בראשית פעילותם, אולם הלך הרוח הסוציאליסטי המשיך להיות דומיננטי בקהילות המהגרים היהודיות, עמוק אל תוך המאה העשרים[3].

ראוי להדגיש כי הלך הרוח הסוציאליסטי רווח כמעט בקרב כל חלקי החברה היהודית בארצות הברית. שותפים היו לו בין השאר: המהגרים, הבורגנות היהודית האמריקאית בראשותו של לואיס ברנדייס, התנועה הרפורמית, ואף הציונים שהכריזו בוועידת פיטסבורג בשנת 1923 על תמיכתם בבניית החברה בארץ ישראל על בסיס חזון סוציאליסטי, חזון שבמסגרתו יש להבטיח: "לכל העם את הבעלות והשליטה על הקרקע, על כל המשאבים הטבעיים ועל כל השירותים

---

1 על הזרמים החברתיים הנוצרים שפעלו בראשית המאה העשרים בארצות הברית, ראה בהרחבה לעיל עמ' 39, לסיכום הנושא, ראה גם גוטפלד, 1989: 39-45, מנור, 2008: 27-34.

2 על עלייתם המחודשת של הרעיונות הליברליים והתמעטות כוחם של הפרוגרסיבים לאחר מלחמת העולם הראשונה, ראה גוטפלד, שם: 118-123.

3 על הנטייה הסוציאליסטית של מרבית יהודי ארצות הברית, ראה לעיל עמ' 73-74. לסיכום הנושא, ראה מנור, שם: 14-27, על תהליך ההתמתנות שעברה התנועה הסוציאליסטית היהודית בארצות הברית, במהלך העשור השלישי של המאה העשרים, ראה Soyer, 2012.

הציבוריים... העיקרון הקואופרטיבי יישום בכל מקום שהדבר אפשרי בארגונם של כל מפעלי החקלאות, התעשייה, המסחר והכספים" (אצל סרנה, תשנ"ט: 38)[4].

לצורך עבודה זו, ראוי לציין כי מבחינת היחס לדת נעו הסוציאליסטיים היהודים לגוניהם בין אתיאיזם אנטי-דתי בוטה נוסח מזרח אירופה לבין גישות מתונות יותר שהתנגדו לדת אך לא לחמו בה. בכל מקרה, הן חסידי התפיסה האתיאיסטית הלוחמנית והן המתונים יותר ביחסם לדת ראו בספרות הקנונית היהודית מסורתית מקור משמעותי ולגיטימי לדרישותיהם החברתיות, והרבו לצטט ממנה[5].

אל מול מציאות מורכבת זו של אתוס קפיטליסטי, חברה חופשית, מאבקים מעמדיים, מצוקות כלכליות קשות של ציבור המהגרים, גיוס המקורות היהודים להצדקת הסוציאליזם ויחס עוין מצד אנשי תנועת הפועלים כלפי הדת, ניצבה האורתודוכסיה.

דומה שהמאפיין המשמעותי ביותר בקיומה של האורתודוכסיה האמריקאית בראשית המאה העשרים, היה חולשתה, ובמובנים מסוימים, אף עליבותה. אל מול גלי החילון והתרבות האמריקאית ששטפו את המוני המהגרים, לא הצליחה האורתודוכסיה עד מחצית המאה העשרים להעמיד הנהגה מאוחדת ראויה לשמה, ורוב אנשיה כונו בשם "אורתודוכסים שרידיים" (residual orthodox), כלומר, בעלי זהות דתית חלשה ועמומה שעמדו לא פעם על גבול הקונסרבטיביות (פינקלמן, תשס"ו: 569).

הרבנים המעטים שניסו לעמוד בפרץ, ניסו לתמרן בין המורשת המזרח אירופאית לבין הניסיון למשוך את המוני היהודים, ובעיקר את הדור הצעיר, לבתי הכנסת ובתי המדרש, באמצעות השתלבות מסוימת בסגנון החיים האמריקאי והליכה במתווה האורתודוכסיה המודרנית. מתווה זה שהועצם עם ייסוד "הישיבה יוניבריסטי" על ידי הרב ברנרד (דב) רוול (Revel), אפשר אמנם את שימורה של הגחלת האורתודוכסית, אולם פריצתה המשמעותית של האורתודוכסיה להוויה היהודית האמריקאית התחוללה רק בימי מלחמת העולם השנייה, עם הגעתם של ראשי חסידות חב"ד וסאטמר, כמו גם של הרב יוסף דב סולוביצ'יק והרב אהרן קוטלר, לארצות הברית. העיסוק בפעילותם ובהשפעתם של מנהיגים חשובים אלו על יהדות אמריקה שלאחר המלחמה, חורג מגבולות עבודה זו[6].

המשבר הקשה שפקד את האורתודוכסיה האמריקאית, נסב בעיקרו סביב תהליך החילון הכולל, תהליך שהתנועות הסוציאליסטיות מילאו בו תפקיד זניח, יחסית לתפקודן ופעילותן במזרח אירופה. מציאות זו, יחד עם היצירה המועטת באופן כללי של ההוגים האמריקאים האורתודוכסיים בתקופה זו, הביאו להתייחסות מצומצמת יחסית מצד היוצרים האורתודוכסים לבעיה החברתית. להלן נתייחס להגות מצומצמת זו, כפי שבאה לידי ביטוי בכתביהם של מנהיגים ורבנים אורתודוכסיים באמריקה. בשל המציאות אותה תיארתי לעיל, בניגוד להוגים אותם סקרנו בשאר המרכזים היהודיים בעולם, הרי רוב ההוגים שיצוטטו להלן, היו משמעותיים אם בכלל,

---

[4] על ועידת פיטסבורג ומשמעותה, ראה סרנה, תשנ"ט: 38-43. מצע פיטסבורג היה המניע לכתיבת מאמריו של הרב חיים הירשנזון בנושא החברתי, כפי שאתאר לקמן.

[5] כך פורסם בעיתון הפארווערטס הסוציאליסטי, מדור שבועי של "המגיד הפרולטרי", שהצביע על המסרים הסוציאליסטיים בפרשת השבוע (קפלן, 2002: 145), ואילו לואיס ברנדייס התפעם מכך שהוויכוחים בין הפועלים למעסיקיהם (היהודים) ב"סדנאות הידע" הניו יורקיות התנהלו על בסיס ציטוט פסוקים ומקורות יהודים (סאקס, 2012).

[6] על האורתודוכסיה היהודית אמריקאית בראשית המאה, ראה לעיל עמ' 85, וכן ראה פינקלמן, תשס"ו, קצבורג-יונגמן, תשס"ח: 304-352, נורוק, 2010.

בזמנם ובמקומם, ולא מעבר לכך, אולם אלו הם המקורות אליהם הצלחתי להגיע בתחום זה, ודומה שההעדר התייחסות גם הוא הנו בעל משמעות, כפי שעוד אבהיר בסיכום.

למען הסדר הטוב, חילקתי את ההוגים האמריקאים לשתי תקופות: ההוגים שפעלו בשני העשורים הראשונים של המאה, על רקע גלי ההגירה, מאבקי הפועלים והתנועה הפרוגרסיבית (להלן: הוגי שנות העשרה), והוגי שנות העשרים והשלושים שהיו מודעים למוראות הקומוניזם, ובמידה מסוימת, גם למשמעותו של המשבר של שנת 1929, אירועים שהיו כולם בעלי השפעה משמעותית על השיח החברתי בארצות הברית בתקופות אלו.

פרק ב: הוגי שנות העשרה

ב.1. דמותם ופועלם של הוגי שנות העשרה

כפי שציינתי לעיל, לא היו מנהיגים אורתודוכסיים רבים שהקדישו התייחסות כלשהי לנושא החברתי. העדרה של ההתייחסות בלט במיוחד בכתביו של הרב דב רוול (1885-1940). רוול, מייסד הישיבה יוניברסיטי, ובמידה רבה, מנהיג האורתודוכסיה האמריקאית בתקופה שבין המלחמות, היה תלמיד ישיבת טלז, במקביל לחברותו הפעילה בתנועת "הבונד" ברוסיה, חברות שבגינה נאלץ להגר מרוסיה לאחר שנעצר בידי המשטרה הרוסית. בארצות הברית נשא רוול לאישה בת למשפחה של אילי נפט, ואף עבד מספר שנים בעסקי משפחתו. ביוגרפיה זו אמורה הייתה לספק תובנות מרתקות על הנושאים הכלכליים-חברתיים, אולם בכתביו של רוול, שהתייחס כמעט לכל ענפי התורה והיהדות, לא מצאתי כל התייחסות לנושא.[7]

התייחסות מצומצמת לנושא החברתי נמצאה בכל זאת בכתביהם של ההוגים הבאים:

1. **הרב גבריאל מרגליות** (1847-1935) – יליד וילנה, תלמיד ישיבת וולוז'ין, שכיהן כרב במספר ערים ועיירות בפולין. בשנת 1907, היגר לארצות הברית. הגירה זו נבעה בעיקר, על פי דבריו בהקדמה לפירושו על התורה "תורת גבריאל" (תר"ע), מחששותיו מהשלכותיה הפיזיות והרוחניות של התסיסה הסוציאליסטית ברוסיה עליו ועל משפחתו. בארצות הברית כיהן כרב של מספר קהילות חשובות בבוסטון וניו יורק, ונחשב מראשי האורתודוכסיה (קפלן, 2002: 336-339).
2. **הרב אברהם יודלביץ (או יודעאלוויץ)** (1850-1930) – גם הוא יליד ליטא ובוגר וולוז'ין, שכיהן ברבנות בפולין. בשנת 1898, היגר למנצ'סטר, ומשם בשנת 1905 לארצות הברית. בארצות הברית כיהן כר"מ בישיבת יצחק אלחנן, כאב בית הדין של בוסטון וכרב בקהילות שונות בניו ג'רזי ובניו יורק. הרב יודלביץ נודע כדרשן חשוב וכפוסק מרכזי ששמו יצא גם מחוץ לגבולותיה של ארצות הברית (שם: 333-335).[8]
3. **יהודה דוד איזנשטיין** (1854-1956) – איזנשטיין היה יליד פולין, שהיגר לארצות הברית כבר בשנות השבעים של המאה התשע עשרה. לאחר כישלונו בעיסוק במסחר, פנה איזנשטיין לפעילות ספרותית, ובמסגרתה החליט ליצור חלופה אורתודוכסית ל"אנציקלופדיה יודאיקה", בשם אנציקלופדית "אוצר ישראל". בהמשך פעילותו, עסק איזנשטיין בכינוס חומרים רבים ומגוונים ממקורות ישראל בנושאים שונים, ונודע בשם "בעל האוצרות". ראוי להדגיש כי איזנשטיין היה מקורב לציונות הדתית, ולמרות העובדה שכל ספריו נכתבו בניו יורק, הוא הקפיד לפרסמם בעברית. איזנשטיין לא היה רב, וממילא לא כיהן כמנהיג אורתודוכסי במובן הרגיל של המושג, אולם תפוצתם הרבה של ספריו, ובעיקר של האנציקלופדיה "אוצר ישראל" בעריכתו, שבמשך דורות נמצאה כמעט בכל בית אורתודוכסי בארצות הברית, ואף מחוצה לה, הניעה אותי לבדוק את הערכים הרלוונטיים ב"אוצר ישראל" שנכתבו בעשור הראשון של המאה העשרים ולהסיק מהם לגבי השקפתו על השיח החברתי בן זמנו.[9]

---

[7] ראה ביוגרפיה של רוול – Rothkoff, 1972. לתיאור פעילותו בבונד, ראה עמ' 32-33. לביבליוגרפיה של כל מאמריו וכתביו, ראה 327-332.

[8] שני הרבנים נבחרו לאחר בדיקה של כתביהם של הרבנים השונים המוזכרים בנספח הביוגרפי לספרו של קפלן (2002: 330-351), הסוקר את פעילותם של הרבנים המרכזיים בארצות הברית בתקופה זו.

[9] על קורות חייו של איזנשטיין, ראה באוטוביוגרפיה שלו: איזנשטיין, 1929. על הויכוח בציבור הדתי והחרדי בן זמננו בדבר היחס לאנציקלופדיה "אוצר ישראל", ראה: שפיגל, תשס"ט: שד-שט, הילמן, תש"ע. הציטוטים מ"אוצר ישראל" הנם לפי מהדורת 1935.

ב.2. משנתם החברתית של הוגי שנות העשרה

ב.2.א. שאלת פערי המעמדות והטיפול בהם

ככל רבני ישראל, הרבו גם הרבנים שפעלו בארצות הברית בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים, להדגיש בפני צאן מרעיתם את חשיבותם של מצוות הצדקה ושל מעשי החסד. בכתביהם של הרבנים האמריקאים אמירות אלו הנן נורמטיביות למדי, ותואמות את התפיסות המקובלות אליהן התייחסתי בהרחבה בפרקים הקודמים. עם זאת, מדבריו של הרב יודלביץ, דומה כי ניתן להסיק גם מהי תפיסת עולמו העקרונית ביחס לשאלת העוני והעושר.

לדברי הרב יודלביץ, ישנם שני מניעים לנתינת צדקה:

> האחד הוא האיש אשר חושב כי בצדקתו הוא תומך עני ורש, וטוב עשה בעמו כי נתן מלחמו לדל מכספו ומהונו אשר חננו ה'. הוא מעוז ומשען לאביון וחסדו מאיתו לא ימוש, והשני הוא האיש אשר יחשוב כי לא נתן לעני מאומה מכספו... כי בטח בד' מראש ומקדם וחמל וריחם גם על העני בצר לו ורק כי רצון ה' אשר האיש הזה ישיג פרנסתו על ידי האיש העשיר, לכן מראש נתן להעשיר מנה אחת אפיים למען יהיה לו ולבני ביתו ולמען יוריש להעני חלקו (יודעאלוויץ, תרפ"א, כרך א, כו).

דברי הרב יודלביץ מכוונים בעיקר כלפי נותני הצדקה הגאים במעשיהם ורואים בעצמם "מעוז ומשען לאביון", דברים המכוונים מן הסתם גם אל התרבות הפילנתרופית האמריקאית. כנגד תפיסה זו מעלה הרב יודלביץ על נס את אלו המבינים כי הם רק צינור בהעברת השפע האלוקי מהבורא לנזקקים, שפע שלא הם יצרוהו ואל להם להתגאות בעשייתו, וממילא גם לא בנתינתו לזולת. לענייננו, דומה כי מלבד החשיבות הרבה שרואה הרב יודלביץ בחינוך הציבור למתן צדקה מתוך ענווה, מציאות שתשפיע מן הסתם על יחס ראוי ומכובד יותר לעניים, הרי ניתן להסיק מדבריו כי מציאות העושר והעוני הנה הכרחית ונוצרה מאת הבורא מסיבותיו הוא, במגמה לאפשר לעשירים להעביר את השפע המיועד לעשירים – דווקא דרכם. דומה כי בתפיסה זו, שכבר פגשנו כדוגמתה במזרח אירופה, אין מקום לפעילות רדיקלית הרואה בעושר פשע וגזל, ופועלת להשיב בכפייה את הרכוש לציבור העניים. המציאות הקיימת של פערי מעמדות היא המציאות הנורמטיבית, ובמסגרתה, ולא במסגרת שינויים כפויים ומלאכותיים, יש לפעול למען ההטבה לזולת.

ב.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

התפיסה השמרנית והליברלית, הטוענת כי הקניין הנו רכושו של האדם בזכות ולא בחסד, וכי אל לו לבשר ודם לקחת מקניינו של חברו, מודגשת לא פעם בחיבורו של איזנשטיין "אוצר ישראל". איזנשטיין, שכפי שנפרט לקמן, התנגד בכל תוקף לרעיונות הסוציאליסטיים, טען ביחס לקניין כי: "...רכוש כל אחד הוא מתנה מאת ה' ושייך לו לבד ואין לאחר חלק בו... קנין היחיד שבא לו מאת ה' הוא משובח ונעלה על קנין שבא מיד אדם... כי מקור הקניין מה' ולא מבשר ודם ...ולא יוכל לעשות דבר נגד ה' וחוקי תורתו אך לא מטעם שהוא קנין כללי לכל העם..." (איזנשטיין, 1935, כרך ז: 164).

בהקשר זה, דברי איזנשטיין מזכירים מאוד את דברי לוק בדבר חוסר היכולת לפגוע במתנה האלוקית של הקניין האישי. דומה, כי איזנשטיין אף מרחיב את תפיסת הקניין מעבר ללוק, וטוען כי אין צורך ביצירה ובעבודה כדי להעביר רכוש מהטבע לרשותו של האדם, אלא מספיקה העובדה

שקניין זה הנו מתת הא-ל, כדי לאסור על פגיעה בקניין זה מצד כל אדם. ראוי לציין כי לדברי איזנשטיין, אין לנצל את הקניין כנגד מצוות התורה, אולם הגבלה זו נובעת אך ורק ממצוות הא-ל, ולא מצד "רצון העם". בדברים אלו נראה איזנשטיין כתומך נלהב בתפיסות הליברליות והקפיטליסטיות בנות זמנו.

עם זאת, בד בבד עם החשיבות של שמירת הקניין, מדגיש איזנשטיין את ההגבלות המוטלות על השימוש בו. הגבלות אלו, כאמור, נועדו למנוע שימוש בקניין כנגד מתנות התורה, ובמקביל, וכאן מתחיל איזנשטיין כבר להתייחס לאמירות מורכבות יותר בתחום החברתי: יש "לעצור ביד העשירים בעלי הון רב שלא ישתמשו ברוב אונס להעיק על הרצוצים והאביונים" (שם). הגבלה זו על בעלי ההון, המודגשת בנפרד מהדרישה לא להשתמש בקניין לצורך עברות על חוקי התורה, מהווה פתיח לאמרתו היותר מפתיעה של איזנשטיין בדבר החשיבות שבשליטה הציבורית על אמצעי הייצור: "אמנם גם בתורת היהדות יש דברים שיש להם יחוס להכלל ...כמו בית הכנסת ובית מדרש ...וכן ראויים לקניין הציבור הכללי ...הבית דואר, מסילת הברזל, הטלגרף, הטלפון, מכרות הגחלים {=פחם} והנפט שהם צרכי רבים" (שם).

דברים אלו של איזנשטיין, המשווה בין הבעלות הציבורית על בתי כנסת ובתי מדרש לבין הצורך בבעלות על אמצעי התחבורה, התקשורת והאנרגיה (ולא קרקע, כספים ואשראי, כדרישה הסוציאליסטית!), נראים בהחלט כמתכתבים עם דרישותיהן של תנועות פרוגרסיביות, ואולי אף סוציאליסטיות, בנות זמנו, זאת למרות הסתייגותו המופגנת מהסוציאליזם, בה נדון לקמן, ואהדתו הכמעט בלתי מסויגת לרעיון הקניין הליברלי, אותה ציינו לעיל[10]. ראויה לציון גם העובדה שאיזנשטיין אינו מביא שום מקור מסורתי להצדקת עמדתו בתחום זה, כך שקשה להחליט האם לדעתו זו אכן המורשת היהודית או שמא ככותב ערך אנציקלופדי, ביקש איזנשטיין לאמץ נורמות של "דרך האמצע" המקובלת על הציבור היהודי אמריקאי. דרך אמצע זו הקפידה, מחד, על זכות הקניין, ומאידך, הייתה נכונה להכיל הצעות של בעלות ציבורית מוגבלת ומסוימת על אמצעי ייצור.

ב.2.ג. זכויות העובדים

נושא זכויות העובדים היה הנושא שהטריד אולי יותר מכל נושא אחר את המהגרים היהודים לארצות הברית. למרבה ההפתעה, בפרשנותם של הרבנים מרגלית ויודלביץ למצוות הקשורות לזכויות העובדים, לא מצאתי שום דגש משמעותי שניתן להבינו כייחודי על רקע התקופה ועל רקע צורכיהם של הפועלים באי בתי הכנסת. לעומת זאת, בתקנון ההקמה של אגודת הרבנים האורתודוכסים בארה"ב משנת 1902, ישנו סעיף העוסק בצורך בעידוד שמירת השבת, ובמסגרתו כתובים הדברים המפליאים הבאים:

> האגודה תשים לב ועין תמיד להנהגת הפועלים השונים בארצנו, ובכל עת אשר יפסיקו הפועלים מעבודתם ויצאו מול בתי המעשה בתביעות שונות, אז על האגודה לבא בדברים עם הפועלים בכלל ועם מנהליהם בפרט, לדרוש מהם ולהעתיר עליהם דברים שיציינו בין יתר תביעותיהם גם תנאי ותביעה זאת לשחרר כל יום השבת לאלו החפצים בשביתה מעבודה בו, ותמור זה תקבל עליה אגודת הרבנים לעמוד בימינם ולתמכם בכל תביעותיהם הצודקות מנותני המלאכה ובעליהם (אצל קצבורג-יונגמן, תשס"ח: 316).

[10] על דרישתה של התנועה הפרוגרסיבית לבעלות ציבורית על מערכת הרכבות כחלק מהמערכה נגד בעלי העסקים הגדולים (הטרסטים) בראשית המאה העשרים, ראה גוטפלד, 1989: 99.

אגודת הרבנים, הארגון שהיווה למעשה את ההתארגנות הממוסדת הראשונה של ההנהגה האורתודוכסית באמריקה, מדגישה אם כן בתקנונה את הצורך לנצל את שביתות הפועלים ואת מאבקיהם במגמה לקדם את מתן האפשרות לשמירת שבת, אפשרות שנשללה מפועלים מסורתיים רבים בשוק העבודה הפראי של ראשית המאה. חשוב להדגיש כי בכל עשרות הסעיפים הנוספים בתקנון האגודה אין ולו מילה אחת על הצורך בשמירת זכויות העובדים, או בהתאמה, כל התייחסות לצורך בפעילות למען קידום יישומן של מצוות התורה החברתיות, כמו איסור הלנת שכר או יחס הוגן לפועלים. נושא זכויות העובדים עולה בתקנון האגודה רק כמעין אמצעי לעריכת "עסקה" עם מנהיגי תנועות הפועלים, שבמסגרתה יוכנס נושא השבת לרשימת דרישות הפועלים, "ותמור זה" יעניקו הרבנים תמיכה מוסרית והלכתית לדרישותיהם "הצודקות (והצודקות בלבד!) של הפועלים.

למען האמת, מסמך זה ו"העסקה" המתוארת בו מחייבים מחקר עומק שיתמקד כולו בבדיקת התנהלותה של הנהגת אגודת הרבנים אל מול הפועלים, מחקר שלא יכולתי להזדקק לו במסגרת עבודה זו. עד שמחקר זה ייעשה, דומה כי ניתן להסיק מדברים אלו של אגודת הרבנים כי נושא זכויות העובדים, למרות חשיבותו האקוטית למהגרים היהודים, לא עמד, בלשון המעטה, במרכז סדר היום של ההנהגה האורתודוכסית. זאת התייחסה אליו רק כסעיף משני במאבקה למען שמירת השבת והמצוות שבין אדם למקום[11].

ייתכן שתפיסה זו של אגודת הרבנים נבעה מההכרה של הרבנים ביכולתם המוגבלת להשפיע על השיח הציבורי וברצונם לתעל את יכולותיהם המוגבלות למאבק על ענייני דת ומסורת, מה עוד שהנושא החברתי "טופל" כבר בידי ארגוני הפועלים. אפשרות שנייה להסברת התייחסותה האנמית של אגודת הרבנים לתביעות הפועלים, כמו גם להסברת ההתעלמות מהנושא בדרשותיהם של הרבנים האמריקאים, היא העוינות הקשה שהתקיימה בין ארגוני הפועלים, האנטי-דתיים ברובם, לבין הציבור האורתודוכסי. עוינות זו הביאה את אותה אגודת הרבנים להכריז בשנת 1919 כי: "הסוציאליזם, הבולשביזם והרדיקליזם" מנוגדים כולם למורשת ישראל (רפאל, 2006: 329) הכרזה העשויה ללמד גם למפרע על ההתייחסות לתנועות הפועלים, וממילא גם לזכויות העובדים.

ב.2.ד. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

בכתביהם של הרבנים שבדקתי בפרק זה אין כמעט התייחסות ישירה לסוציאליזם, יתרונותיו וחסרונותיו. לעומת זאת, באנציקלופדיה "אוצר ישראל" כתב איזנשטיין ערך גדול וגדוש במידע על הסוציאליזם על כל גוניו, נכון לשנת 1907, ובמסגרת ערך זה, הוא לא נרתע מלהציג בצורה הברורה ביותר את התנגדותו לסוציאליזם. לדבריו, והם החשובים לענייננו, ההתנגדות לסוציאליזם מקיפה את כל חלקי הציבור הדתי:

> ישנם איזה יהודים שמאמינים בדתם והם סוציאלים וסומכים על החוקים החברתיים של תורת משה אך מספרם מועט מאוד ואין להם הסתדרות או חברה מיוחדה, ואין רואה ואין שומע אותם בפומבי. לא כמו הנוצרים המאמינים באמונתם והם סוציאליים ויש להם חבורות שלמות גדולות, וספרים רבים שמטרתם לכונן הסוציאליות על יסוד דת הנוצרי ...שזה באמת עיקר תורת ישו וכונות שליחיו. בין היהודים ישנם רק שנים או שלושה מטיפים רפורמים אשר דרשותיהם מעורבות מעט ברוח הסוציאליזם ...אך בין הרבנים

[11] על דאגתם של הרבנים בני התקופה מחילול השבת ההולך ומרתחב בקרב ציבור המהגרים, ראה קפלן, 2002: 236-233.

החרדים אין גם אחד אשר יסכים לסוציאליזם בפומבי בשם תורת משה והנביאים (איזנשטיין, 1935, כרך ז: 164).

איזנשטיין אינו מציין באילו אזורים קיימת התנגדות כה משמעותית של הציבור הדתי לסוציאליזם, אולם נראה כי דבריו על המטיפים הרפורמים התומכים בסוציאליזם ועל התנועות הנוצרית רבות ההשפעה נוסח ה-social gospel, מצביעים על כך כי תיאור המציאות החד משמעי בדבר התנגדות גורפת של הציבור הדתי לסוציאליזם, מתייחס בעיקר לנעשה בארצות הברית של ראשית המאה, בה היה הציבור הדתי מאוחד בהתנגדותו לשמאל החברתי. בהמשך דבריו מציין איזנשטיין, שבדומה לרבנים אחרים אותם סקרנו, אינו שוכח להשוות את הסוציאליסטים לאנשי "דור הפלגה" (שם: 165), מהן הסיבות להתנגדות הציבור הדתי לשמאל החברתי.

1. בעיית המטריאליזם

בשונה מהוגים רבים אחרים, איזנשטיין בדבריו אינו מתייחס לבעיית הכפייה והאלימות הכרוכה בסוציאליזם, בעיה שבעיניו, בימים שלפני המהפכה והשלטון הסוציאליסטי, לא בלטה ככל הנראה יתר על המידה. לעומת זאת, הנימוק המרכזי שמביא איזנשטיין להתנגדותו לסוציאליזם, הוא האמונה הסוציאליסטית במטריאליזם. אמונה זו עומדת, לדבריו, בבסיס ההבדל שבין החוקים הסוציאליים של תורת ישראל לבין הסוציאליזם העכשווי: "החלוק הראשי הוא העדר אמונת הסוציאליים שיש בכח רגש מוסרי כללי, להעביר ממשלת הזדון מן הארץ, כי הם אומרים{=הסוציאליסטיים}שכל רגשי בני האדם ורעיונותיהם הם תולדות העניינים החומריים הסובבים אותם" (שם: 163). הבדל זה בין תורת ישראל, המאמינה בשינוי העתיד להיעשות בתוך נפש האדם "בכח רגש מוסרי כללי", לבין התפיסה המטריאליסטית, התולה את כל ההתפתחויות החברתיות האפשריות במניעים מטריאליסטיים, הוא זה הפוסל, לדעת איזנשטיין, את הסוציאליזם מלבוא בקהל ישראל.

2. הכפירה

בעיה נוספת שהטרידה את ההוגים האורתודוכסים בארצות הברית ביחס לתנועות הסוציאליסטיות, הייתה כמובן בעיית הכפירה. התייחסות עקיפה, ועדינה משהו, ביחס לכפירה הכרוכה בסוציאליזם, הופיעה במרומז כבר בדרשותיו של הרב מרגליות. בדבריו ביכה הרב מרגליות את הדיכוטומיה שנוצרה בארצות הברית בין הציבור הדתי, שזוהה כמי שמקפיד אך ורק על מצוות שבין אדם למקום, לבין הדור הצעיר, שהפגין את יהדותו בהקפדה על מצוות שבין אדם לחברו, תוך הפגנת זלזול במצוות שבין אדם למקום:

הנה יכונה כל איש חרד ושומר מצוות ד' בשם... מהדור הישן ...וכן יכונה כל איש אשר איננו נזהר כל כך במצוות שבין אדם למקום, אך הוא זריז במצוות צדקה וחסד לפזר מהונו, להאכיל רעבים, ולהלביש ערומים ולגדל יתומים ולהרבות גמ"ח ולעשות טוב וחסד עם כל אדם וכדומה במצוות בין אדם לחברו והנהו עסקן ג"כ בצרכי הציבור לטובת האומה הישראלית כי הוא מהדור החדש (מרגליות, תרע"ב: ח).

לדברי הרב מרגליות, מצב זה כמובן הנו אנומלי, ויש לפעול כדי לשרשו ולהבהיר לדור הצעיר כי תורת ישראל מחייבת את הקיום הן של מצוות שבין אדם למקום והן של מצוות שבין אדם לחברו. מדברי הרב מרגלית לא ברורה המסקנה מסיטואציה זו, בה הנושאים שבין אדם לחברו

מזוהים עם "בני הדור החדש" והכופר: האם מוטלת, כתוצאה מכך, משימה על נאמני המסורת לפעול למען העצמת המצוות שבין אדם לחברו, או שמא, זיהוים של תומכי "הבין אדם לחברו" ככופרים, צריך להביא להסתייגות מהם ומדרכם?

התייחסות ישירה יותר לכפירה הכרוכה בסוציאליזם, מופיעה בכתביו של איזנשטיין. אמנם בדבריו הכלליים על הסוציאלסטים נוקט איזנשטיין בעדינות יחסית, וטוען כי מדובר בקבוצה ליברלית שאמנם כופרת ברובה, אך אינה פעילה בצורה אנטי-דתית באופן אקטיבי: "כמעט כל הסוצילים היהודים הם כופרים בהכל, אך אינם מחייבים שום אדם החפץ להאחז בחברתם לקבל עליהם להאמין או לא להאמין באיזה דעות שבעניני האמונה" (שם, כרך ז: 164).

אולם, כאשר מתחיל איזנשטיין להתייחס ספציפית לתנועות סוציאליסטיות, הוא "מוריד את הכפפות". כך, הוא מתאר את חברי תנועת "הבונד" כ"שלולי כל אמונה תיאולוגית ובספריהם יפיצו תורת הפילוסופיא המטריאליסטית, ומלחמה לבונד עם הרבנות אשר תחשב לאחד הכוחות המאפילים ומפריעים את בני האדם ללכת לפנים ולא לאחור" (שם, כרך ג: 2). דבריו על חברי התנועות הסוציאליסטיות היהודיות בארצות הברית חריפים אף יותר. לדבריו, הסוציאליסטים היהודים בארצות הברית הנם משוללי כל זהות יהודית, והסיבה היחידה שגרמה להם להקים ארגוני פועלים יהודים נפרדים, היא הרצון למשוך אליהם את המון הפועלים התמים, במגמה להביא לטמיעתו והתבוללותו בחברה האמריקאית הכללית:

> הם יאמינו בהתבוללות ישראל בין העמים. רק לצורך השעה יתאחדו את הסוציאלים היהודים המדברים יהודית אשכנזית במחלקות מיוחדות, לא למען ברוא סוציאליזם מאוחד בעד היהודים ...אבל מטרתם בדברם סוציאליזם ליהודים בשפתם ובייסדם מחלקות סוצילית יהודיות היא להביא את המון היהודים לאט לאט להתבולל בתוך אחיהם הסוצילים של העם אשר הם יושבים בתוכם (שם, כרך ז: 164).

דומה כי דברים חריפים אלו, המזכירים את חריפות התבטאויותיהם של רבני מזרח אירופה, מסבירים היטב את ההסתייגות של ההנהגה האורתודוכסית מכל צליל של סוציאליזם או שמאל חברתי.

3. בעיית המהפכנות

בדבריו על הבונד חוזר איזנשטיין לטענות המזרח אירופאיות המוכרות בדבר הסכנה שהמהפכנות עלולה להמיט על היהודים. אמנם, כיאה לתומך הציונות, מעלה איזנשטיין על נס את גבורתם של אנשי הבונד אל מול הפורעים ברוסיה, וטוען כי הם פעלו "באומץ רוח כיאות לצאצאי המכבים", ואף פעלו להצלת בתי הכנסת (שם, כרך ג: 2). אולם מיד לאחר מכן, הוא שב לטענה, המושמת בספרו בפיהם של ראשי הציבור הדתי ברוסיה, "כי רעה רבה המיטו עליהם הבונדיסטים ויאשמו אותם בכל הרדיפות אשר הגיעו ליהודים בימים הרעים האלה" (שם).

4. הסוציאליזם מנוגד לטבע האדם

טיעון נוסף המועלה בידי איזנשטיין ורק על ידו, הוא הטיעון העקרוני בדבר אי ההתאמה בין הסוציאליזם לטבע האנושי. לדבריו, ההתנגדות התורנית לסוציאליזם נובעת מאופיו האוטופי הבלתי ניתן ליישום בעולם הזה:

> התורה תתנגד לסוציאליזם מפני שהתורה לא נתנה למלאכי השרת אלא לבני אדם... והסוצילזים המבטל רכוש היחיד היא תורה לעתיד לבא, כאשר תשתנה טבע בני האדם

ויהיו דומים למלאכי השרת, כי אם יהיה כל רכוש העולם רכוש כללי ...אז יאמר מה לי לצרה הזאת לעבוד ולחשוב מחשבות, ולהרבות הון ועושר, ולבנות היכלות ובנינים גבוהים אם מותר לו – אין, ותרבה העצלות והשביתה תתגבר עד אשר תנוח תנועת החיים (שם, כרך ז: 165).

טבע האדם, לדברי איזנשטיין, הנו מנוגד לרעיון השיתופי, ויישומו של רעיון זה יביא לחיסול המוטיבציה האנושית ליצירה ובניין, בשל חוסר התגמול "אם מותר לו-אין". ראוי לציין כי בדבריו אלו לא טוען איזנשטיין כי הסוציאליזם הנו בלתי מוסרי או בלתי יהודי, אלא כי הוא אינו ישים וכי יש לחכות לעולם אוטופי בכדי ליישמו.

ב.2.ה. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

במסגרת דרשותיהם בענייני צדקה, הרבו רבני אמריקה לטעון כנגד המתעלמים מהצדקה, ודומה כי ניתן לשמוע בדבריהם הד לטענות קפיטליסטיות טיפוסיות, שסביר כי רווחו בחברה האמריקאית. אמנם, שומעי לקחם של הרבנים המזרח אירופאים בתקופה זו השתייכו ברובם לפרולטריון ולא לבורגנות האמידה, אולם נראה כי הרבנים חששו, כי הנורמות הפסולות של הקפיטליזם יחלחלו גם לליבם של אנשי קהילתם. על רקע חשש זה, אמר הרב מרגליות:

ואוטם משמוע זעקת דלים מאשר פרקו בליבם עומ"ש {עול מלכות שמים} ואומרים כי העולם הפקר ולית דין ולית דיין, וכאו"א {וכל אחד ואחד} זוכה ביגיעתו מן ההפקר, ומה להם להושיע להאביונים והדלים, ולכן באורחותיהם ילכו וישיגו מה שיוכלו ...ליבם נשחת, רע עין יביט על העני בפנים זעומות, וירעים עליו בקולו לאמור מה לך כי באת אלי, הכי חולה אתה אשר לא תוכל לסבול עול העבודה וטרדה רבה כמוני? (מרגליות, תר"ע, דברים ט: טו)

טענות אלו בדבר היוזמה החופשית, חשיבות העבודה וההתייחסות אל העניים כאל בטלנים לא יוצלחים, זוכות לדה-לגיטימציה בדבריו של הרב מרגלית, המבהיר בהמשך דבריו כי ישנה חובה להתייחס לעניים בצורה מכובדת ולא להתגאות בהישגים הכלכליים אליהם הגיע האדם. האם התמודד הרב מרגליות עם תפיסת עולם נפוצה? קשה להעריך, אולם נראה כי העובדה שדברים בסגנון זה אינם מופיעים במקורות אחרים בני התקופה, מצביעה על כך כי הרעיון הקפיטליסטי הקיצוני אולי התקיים בשולי המחנה, אך לא הפך לבעיה שטרדה מאוד את מנוחתם של רבני הקהילות.

ב.2.ו. סיכום עמדתם של רבני שנות העשרה בנושא החברתי וגורמי ההשפעה על תפיסתם

בשל היקפם המצומצם של המקורות משנות העשרה, קשה לקבוע בצורה מוחלטת מה הייתה עמדתם של הרבנים ומנהיגי הציבור האורתודוכסי בארצות הברית בשנות העשרה בהקשר לנושא החברתי. עם זאת, ניתן לומר כמעט בוודאות כי רובם ככולם התנגדו לתנועות השמאל החברתי. הרבנים ראו בפערי המעמדות מציאות טבעית אִתה צריך להתמודד, האמינו בזכות האדם על קניינו, התייחסו באדישות מפליאה לנושא זכויות העובדים, ולעתים, כמו במקרה של איזנשטיין, יצאו בחריפות נגד הסוציאליזם, בשל המטריאליזם, הכפירה וחוסר היעילות הכרוכים בו.

עם זאת, חשוב להדגיש כי ההנהגה האורתודוכסית לא תמכה ברעיונות הקפיטליזם הצרוף. הרבנים דחו בתוקף תפיסות המתייחסות לעניים בעוינות ובבוז, ואיזנשטיין אף דיבר באהדה על בעלות ציבורית על אמצעי האנרגיה, התקשורת והתחבורה, תוך שהוא ואחרים מושפעים ככל

הנראה מהויכוח הסוער שהתנהל בחברה האמריקאית ביחס לשאלות הבעלות על משאבי האנרגיה והתחבורה[12].

גם בארצות הברית, אם כן, התייצב הממסד הרבני במרכז המפה תוך שהוא נוטה קלות ימינה, אך בכל מקרה, שולל בחריפות הן את הסוציאליזם והן את הקפיטליזם הצרוף. סביר להניח כי חוסר ההתמקדות בנושא זה, כמו גם חוסר העניין בחשיבה על ריבונות יהודית מחודשת, מנעו עיסוק בהצגת חלופה יהודית מפורטת לנושא. חוסר העיסוק בנושא מקשה גם על מיקומם של רבני שנות העשרה במודל של ברגר וליבמן, אם כי ניתן, בסופו של דבר, למקמם בין מודל ההסתגרות לבין הסתגלות לרעיונות המרכז והימין המתון בארצות הברית של שנים אלו.

על פי החומרים שהובאו לעיל, דומה כי גם בארצות הברית, כמו במקומות אחרים, אחד הגורמים החשובים בעיצוב תפיסת עולמם של הרבנים בנושא, היה הזיהוי בין תנועות השמאל הסוציאליסטיות לסוכני הכפירה והחילון, זיהוי שהביא לריחוק ולחוסר הזדהות עם הרעיונות החברתיים. בכל מקרה, דומה כי רבני ארצות הברית, גם אם היו מודעים לויכוח הקיים בנושא בקרב הציבור האמריקאי, לא התמקדו יותר מדי בנושא זה, וראו בו עוד סעיף שולי במאבק אל מול גלי החילון וההתבוללות שאיימו על קיומו הרוחני של צאן מרעיתם.

[12] על המאבק נגד הטרסטים בנושא זה, ראה גם גוטפולד, 2006.

פרק ג – הוגי שנות העשרים

ג.1. דמותם ופועלם של הוגי שנות העשרים

גם בשנות העשרים, לא פעלו בקרב האורתודוכסיה היהודית בארצות הברית הוגי דעות בולטים שעסקו בצורה משמעותית בנושא החברתי. עם זאת, בכתביהם של שני הוגים, שהיו מאנשי האורתודוכסיה המודרנית והיו מקורבים לציונות הדתית, קיימת התייחסות מסוימת לנושא, ולהלן נסקור את הגותם בנושא הכלכלי-חברתי.

1. **הרב אברהם נפתלי גאלאנטי** (או גאלנטי) (1876-1936) – הרב גאלנטי נולד בפולין, בה כיהן כרב במספר עיירות, ובשנת 1905 היגר לארצות הברית. משנת 1912 עד לפטירתו, כיהן הרב גאלנטי כרב באחד מבתי הכנסת בניו יורק, ונודע כאחד הדרשנים הפוריים בארצות הברית. בדרשותיו ניכרה השפעה חסידית, כמו גם אהדה נלהבת לציונות וידע רב בהוויות העולם ובהשכלה כללית, זאת למרות העובדה שהרב גאלנטי מעולם לא נחשף בצורה מסודרת ללימודי חול ולספרות שאינה תורנית (קפלן, 2002: 331-332). בספריו ובמאמריו, שיצאו בעיקר בשנות העשרים, לעתים גם באנגלית, התמודד הרב גאלנטי עם בעיות השעה בחברה היהודית האמריקאית בכלל, ובעולם היהודי בפרט, תוך שהוא מנסה לקרב אליו בעיקר את בני הדור הצעיר והמתבולל (מאיר, תשס"ז(3): 83-84). בדרשותיו התייחס הרב גאלנטי לא פעם לסוגיות החברתיות שעמדו על הפרק, ולהלן נסקור את משנתו בתחום זה[13].

2. **הרב חיים הירשנזון** (1847-1935) – הרב הירשנזון נולד בצפת והתחנך בישיבותיה של ירושלים. לאחר ביקור בגרמניה, שם נחשף הרב הירשנזון לאנשי האורתודוכסיה המודרנית ו"לחכמת ישראל", החל לתמוך בציונות והתקרב למשכילי ירושלים. פעילותו זו הביאה לעימותים בינו לבין קנאי ירושלים, שבהשפעתם ירד מהארץ לקושטא, שם עסק בחינוך, ומשם היגר לארצות הברית, בה כיהן כרב קהילה בניו ג'רזי עד לפטירתו. בעת שהותו בארצות הברית, היה הרב הירשנזון מראשי המזרחי, ועסק בכתיבה ענפה בענייני הלכה, חינוך ותיאולוגיה יהודית, תוך התמודדות ייחודית עם בעיות המודרנה והתחייה הלאומית.

בין השאר, התמודד הרב הירשנזון עם סוגיית מעמד האישה, עסק בשאלת המשטר המדיני הרצוי, קרא להפסקת הפירוד בין אשכנזים וספרדים ופעל למיתון הקרע בין דתיים לחילוניים. הרב הירשנזון היה תומך נלהב של המודרנה ושל ההתאמה "בין הדת והחיים", ובכתביו ניכר סוג של הסתגלות והתאמה בין המקורות היהודים לערכים הליברליים האמריקאים, זאת תוך הצגת הדברים כרצון ל"הרחבה והשתלטות" נוסח ברגר ושאיפה למציאת פתרון לבעיות המודרנה דווקא מתוך התורה. עם זאת, לעתים תמך הרב הירשנזון בקבלת ערכים מודרניים כפי שהם, מבלי לנסות למצוא את מקורם התורני, הואיל ולדבריו, אין שום סיבה שלא לקבל ערכים טובים כפי שהם: "ואין דת וחק בתורה אשר יתנגד לדרכי הצייבליזציאן האמיתי ולא מחייבת אותנו מעולם לעשות דבר נגד הדעת והתבונה" (מלכי בקודש א: 20)[14].

בכתביו ניכרות הערצתו ואהדתו של הרב הירשנזון לשיטת הממשל ולתרבות האמריקאית, ולאורה של תרבות זו, ביקש הרב הירשנזון להציע מתווה להתחדשות הריבונות היהודית ברוח

---

[13] הציטוטים של הרב גאלנטי שיובאו להלן, מתייחסים בעיקר לפירושו על התורה, מהדורת תרפ"ז-תרצ"ו.

[14] החוקר המובהק ביותר של משנתו של הרב הירשנזון הוא דוד זוהר, שסקר בסדרת מאמרים וספרים את משנתו, ואף ההדיר את ספר השו"ת של הרב הירשנזון, "מלכי בקודש". ראה זוהר, 2001, תשס"ב, תשס"ג, תשס"ז, תש"ע, תשע"ג. על הגותו, ראה גם שבייד, תשנ"ז, הלינגר, תשס"ב: 221-247. על תפיסתו המדינית, ראה טרנר, תש"ס, תשס"ט.

הפלורליזם והסובלנות. דומה כי האווירה הסובלנית בארצות הברית היא זו שגרמה להחלטתו להישאר בה, ולא לשוב לארץ ישראל על קנאיה ומחלוקותיה, זאת למרות פעילותו הציונית הענפה (שביד, תשנ"ז: 11).

השפעתו של הרב הירשנזון בימי חייו הייתה זניחה למדי. מיקומו בארצות הברית הרחוקה ממרכזי הציבור היהודי המסורתי הביאו לבידודו ולחוסר גילוי עניין בכתביו הרבים מצד הציבור המסורתי (שם). סביר להניח כי גם אי רצונו של הרב הירשנזון עצמו להזדהות לחלוטין עם המחנה האורתודוכסי, הואיל ולדבריו, "אני לא רב רעפורמי וגם לא אורתודוכסי, רק רב שומר תורה ומצוה על פי דעת חז"ל והמקורות הראשונים והאחרונים" (אצל שגיא, תשס"ו: 87), היה בעוכריו. עם זאת, בשנים האחרונות זכתה משנתו של הרב הירשנזון לעדנה, כאשר הוא "אומץ" בידי אנשי האגף הליברלי בציונות הדתית במדינת ישראל, המרבים לחקור את משנתו ולהפיץ את רעיונותיו (פרזיגר, תש"ע).

במסגרת התייחסותו לבעיות החברה המודרנית, כתב הרב הירשנזון בספרו "מלכי בקודש" (חלק ג, להלן "מלכי") בשנת 1923, מסה נרחבת העוסקת בשאלת "העבודה והרכוש". לדבריו, מסה זו נכתבה כתגובה על החלטתה של ועידת ציוני אמריקה בפיטסבורג לקרוא להקמת משטר סוציאליסטי בארץ ישראל[15].

להלן אבדוק, אם כן, את הגותם של הרב גאלנטי ושל הרב הירשנזון, שני הוגים אורתודוכסיים מודרניים שהיו מודעים היטב לנושא החברתי ופיתחו משנה סדורה, פחות (אצל הרב גאלנטי) או יותר (אצל הרב הירשנזון), המודעת למתחולל בעולם היהודי בכלל, ובעולם היהודי אמריקאי בפרט, סביב הנושא החברתי, והמנסה להתמודד עם נושא זה מנקודת ראות יהודית.

ג.2. משנתם החברתית של הוגי שנות העשרים

ג.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

הן הרב הירשנזון והן הרב גאלנטי לא התייחסו במיוחד לשאלה העקרונית של מציאות העושר והעוני, ככל הנראה, בשל הסכמתם עם עקרונות התפיסה הליברלית ורתיעתם מעריכת שינוי מהותי בסדרי החיים הכלכליים. עם זאת, גאלנטי עסק בנושא נצחיות העושר והעוני בהקשר שונה לחלוטין מהמקובל. בדרשה משנת תרצ"ד, שנישאה על רקע עליית הנאציזם, טען גאלנטי, כי הפסוק המבטיח כי "לא יחדל אביון מקרב הארץ", מכוון כנגד תפיסות דרוויניסטיות או ניטשיניות בסגנון "מוסר העבדים אל מול מוסר האדונים", המבקשות להעלים את החלשים מהארץ, בשל הנזק שהם גורמים לסדר החברתי. לעומת "שוחרי סדר" אלו, אומר גאלנטי, מתריסה התורה "לא יחדל אביון מקרב הארץ", כלומר, העוני לא ייעלם, ועליכם לנסות ולהקל עליו ולא להשמידו.

בהמשך דבריו, יוצא גאלנטי בחריפות כנגד אלו החושבים כי יש למגר את העוני, לכאורה כדי למלא את רצון הבורא. לדבריו:

> בוז לכם, לעג לכם, יצרכם השיאכם לכסות את רשעתכם במעטפת אידיאלית. אין כאן לא עשיית רצונו של מקום, לא שיטה, לא אידיאל, רק אכזריות... לשווא תרצו להכחיד מקרב הארץ את האביון. היא לא תצלח... "אפס כי לא יהיה בך אביון", היזהר והזהר שאתה לא תהיה הגורם לשפלותו ועניותו" (גאלנטי, תרפ"ז, כרך ה: 59).

[15] לסקירה מקיפה על המסה של הרב הירשנזון בנושא, ראה גם זוהר, תשס"ג: 236-248, שבייד, תשנ"ז: 91-97.

תפיסה זו של גאלנטי מעניקה לגיטימציה מסוימת להמשך קיומם של המעמדות בעולם, אולם בשונה מכל ההוגים שראינו עד כה, אינה עושה זאת כנגד הרצון להעלים את העוני בשם התיקון החברתי, אלא כנגד הרצון הקפיטליסטי או אף הדרוינסטי הקיצוני ביותר "לחסל" את העניים וליצור עולם בריא וחזק יותר ללא חלשים.

ג.2.ב. זכויות העובדים

שני ההוגים הקדישו מקום נרחב במשנתם לעיסוק בנושא זכויות העובדים. גאלנטי התמקד בעיקר במצוקות ספציפיות שרווחו בקרב הקהל האורתודוכסי בניו יורק. בין השאר, התמודד גאלנטי עם נהירתם של פועלים שומרי מצוות למפעלים שבבעלות חרדית, בהם ניתן להם, בשונה מכל מקום אחר, לא לעבוד בשבת. דא עקא, בעלי המפעלים ניצלו את מחויבותם של הפועלים לעבוד רק במפעלים שבבעלות החרדית, וניצלו אותם כהוגן ב"ששת ימי המעשה"[16]. גאלנטי לא היסס לצאת בחריפות נגד מעסיקים אלו:

> השמירת שבת נעשה אצלם כמעין אמצעי איך למצוץ את דם אחיהם העניים, העובדים העניים בששת ימי המעשה בבתי החרושת שלהם הסגורים בשבת. הבתים שלהם נעשו אמנם בתי מקלט בעד אותם פועלים החרדים אשר לא ימצאו עבודה אצל בעלי בתי החרושת מחללי שבת, אבל איזה הצטדקות יש לאותם שומרי שבת לשלול את שכרם של הפועלים העניים האלה ? (שם, כרך ב: 105)

הירשנזון, לעומתו, בחר לעסוק בשאלת זכויות העובדים ברמה העקרונית, ופחות בעניינים מעשיים הקשורים לזכויות העובדים בקהילתו[17]. לדבריו, המגלים כהרגלו את חיבתו ואהבתו לתרבות האמריקאית, השאלה החברתית כולה נסובה סביב שאלת היחס לעובדים, וזו עלתה על הפרק רק משעה ש"דעה מלאה את צפון אמעריקא" והעבדות חלפה מן העולם.

> שנות אלפים חשבו בני האדם כי יש גם בעבדות יסוד צדק ומשפט מישרים, ופשוט שכל זמן שחושבים שיש צדק ומשפט בהעבדות אין מקום, ביחוד אצל העם לשאלת הפועלים והרכוש... אמנם כאשר התפתח העולם והדעה מלאה את צפון אמעריקא להכיר כי אין צדק ואין משפט בעבדות... התחילה שאלת הפועלים להיות שאלת העם (מלכי בקודש, ג: 1-2).

דבריו של הירשנזון כמובן אינם מדויקים מבחינה היסטורית, אולם הם מהווים פתיחה לדיון ארוך ומפולפל שהוא עורך סביב שאלת זכויות העובדים[18]. לדבריו, השאלה המרכזית העומדת על הפרק היא שאלת השותפות הראויה בין העובדים למעבידים. המתח בין אלו המעניקים את הממון והמשאבים לבין אלו המעניקים את כוח העבודה, יכול להיפתר, על פי הירשנזון, באמצעות הפעלתם של שני כללים, כללים אותם הוא מציע לאמץ גם בעת בניין המדינה העברית בארץ ישראל.

---

16 כזכור, בעיותיהם של הפועלים שומרי השבת היוו נושא מרכזי גם בשיח החברתי של קהילת יהודי פולין בין המלחמות, אך שם הבעיה הייתה חמורה בהרבה, כאשר המעסיקים הדתיים לא רצו להעסיק כלל פועלים יהודים, כדי שיוכלו לעבוד בשבת. לעיל עמ' 139.

17 עובדה זו מאפיינת ככלל את תפיסתו של הירשנזון, שתפקד פחות כמנהיג קהילה ויותר כתיאורטיקן הלכתי. ראה פרזיגר, תש"ע.

18 העבדות בטלה ברוב מדינות אירופה שנים רבות לפני מלחמת האזרחים האמריקאית, והוגי הסוציאליזם האוטופי, ואף מרקס ותלמידיו, עסקו בנושא החברתי עוד טרם נורה הכדור הראשון במלחמת הצפון והדרום. אולם כאמור, "האמריקנפיליות" של הירשנזון הנה יסוד מרכזי בתורתו.על ביטול העבדות באירופה כבר בסוף המאה השמונה עשרה – ראה דרשר, 2009.

הראשון שבכללים אלו, אליו הוא מגיע לאחר חישובים ממושכים והסתמכות על מקורות הלכתיים רבים בעיקר בתחום הריבית, ההלוואה והפיקדון, הוא חלוקת הרווחים בין העובדים למעבידים על בסיס יחס של שליש-שני שליש בהתאמה (שם: 19-21). העיקרון השני הוא יצירת תחושת שותפות אמתית בין העובדים למעבידים, הרואים ביצירה הנעשית על ידם פעולה רבת ערך המעניקה סיפוק לשני הצדדים השותפים יחדיו בבניין העולם (שם: 13)[19]. שותפות זאת, לדברי הירשנזון, מחייבת יחס מפלה בין מעסיקים המשקיעים מהונם וממרצם בעבודה ובעסק, ובכך הנם שותפים אמתיים ביצירה לצד הפועלים, לבין מעסיקים "בעלי רכוש אשר אינם עובדים מאומה רק לוקחים... אשר יביאו להם חלק מהרוחים בלי עמל ויגיעה" (שם), שחלקם ברווחים יהיה קטן יותר. במקביל לרעיון השותפות, מדגיש הירשנזון את הצורך בשמירה קפדנית על מוסר העבודה, וכן את חובתם של הפועלים להכיר טובה למעסיקיהם:

> אמנם חשבו חז"ל את בעל הבית להשפיע מטובו ואת הפועלים למקבלים ההשפעה, היפך ממה שחושבים הפועלים היום שהמה המשפיעים וכל הרכוש אשר לבעלי הרכוש ישבעו בעלי הרכוש מטובם {של הפועלים}. וחז"ל התנגדו לזה לא לטובת בעלי הרכוש רק לטובת הפועלים, כי הבינו לרעה הכרוכה במחשבה זו לרע לפועלים ברוחניות ובגשמיות מפני שהמחשבה הזו גורמת עצלות לפועלים שלא יעשו את חובתם באמונה (שם, 32).

על רקע עיקרון זה, היוצר שותפות בין העובדים למעבידים, מגביל הירשנזון גם את זכות השביתה. לדבריו, מותר אמנם לעובדים לשבות, כלומר, למשוך את חלקם ביצירה המשותפת, אולם אם השביתה גורמת לנזק לחלקו של המעסיק מעבר להפסקת הייצור, הרי על הפועלים לשאת בהוצאות, כדינם של שותפים. עם זאת, ככלל, טוען הירשנזון כי שביתה הנה דבר פסול, וכי "מצד ההשקפה יודעים אנו שאין זו דרך טובים אורחות צדיקים שהפועלים יגרמו בזדון להעסק כלל על ידי קריאתם לשבות" (שם: 39)[20].

לעומת הירשנזון, מדגיש גאלנטי יותר את הצורך בבוררות חובה ובהכרעה ציבורית במקרים של שביתה. לדבריו, רק כאשר שני הצדדים יבינו כי שניהם פועלים למען הציבור, ניתן יהיה לפתור את העימותים בין העובדים למעסיקים:

> הסיבה הראשית לאי ההארמאני השוררת בין הצדדים הוא שכל אחד מאמין בשיטה של שלי שלי ושום צד לא ירצה בשום אופן להבין שהכח של העבודה או הרכוש ששיך לו אינו שלו בהחלט... על כל אחד לזכור שיש צד שלישי שיש לו במידה ידועה איזה זכות בהעבודה או בהרכוש של כל אחד מהצדדים ...והצד השלישי הוא הציבור או הכלל (גאלנאטי, תרפ"ז, א: 69).

לדברי גאלנטי, אי הסכמתם של הצדדים הניצים לבוררות חובה עלול להביא לחורבן הדדי, כפי שאירע בסדום, שהפכה לדבריו לזירת עימות בין הפרולטריון לבעלי הרכוש, ולבסוף, "והנהגת המדינה הייתה על פי הסיסטעם של שלי שלי והסוף היה שסדום נהפך ונעשה מדבר שממה" (שם). גאלנטי בדרשותיו לא נשאר אך ורק ברמת התיאוריה הדרשנית, והוא מסיק מסקנה ברורה לגבי העימותים החברתיים בני זמנו, עימותים החייבים להסתיים בהכרעה של נציגי הציבור המייצגים את האינטרס הכללי:

---

[19] בדברים אלו ייתכן וקיימת השפעה הדדית בין הרב עוזיאל, שקרא להסדרים דומים (לקמן עמ' 297), לבין הרב הירשנזון, שעמד בקשרים ממושכים עם הרב עוזיאל ביחס לנושאים אחרים.

[20] על זכות השביתה לאור השקפתו של הירשנזון ראה גם את ניתוחו של זוהר, תשס"ג: 247-248.

> קחו למשל את ההתנגשות של רכוש ועבודה בשאלת מסילת הברזל... שני הצדדים יקשו את ערפם ואינם רוצים לוותר מאומה וסופה של ההתנגשות היא שהפועלים קוראים שביתה, עתה האם יש ספק אם יש כח ורשות לצד השלישי והוא הציבור להכריע ביניהם ולכוף את הצדדים שיבואו אל עמק השווה עפ"י חוות דעתם של הציבור? ...כחו של הציבור הוא גבוה מעל גבוה והציבור יכול לכוף הר כגיגית על הצדדים עד שמוכרחים הם לקבל עליהם את חריצת משפטם של הציבור ...על היחיד לזכור שטובת הכלל כולו עומדת מעל מחשבונותיו הפרטיים של היחיד (גאלנאטי, תרפ"ז, כרך א, 66-67)[21].

נושא זכויות העובדים עומד אפוא במוקד הגותם של הירשנזון וגאלנטי, אולם קשה לראות תמיכה נלהבת של שניהם בטיעוניהם של הפועלים. כתחליף, מנסים הירשנזון בדרכו הלמדנית, וגאלנטי בדרכו הדרשנית, ליצור שותפות כלשהי בין הצדדים, שתביא לשקט תעשייתי והרמוניה בין המעסיקים והעובדים לטובת הציבור.

ג.2.ג. התמודדות ישירה עם הסוציאליזם

הן הירשנזון והן גאלנטי הסתייגו מהסוציאליזם, הסתייגות שנבעה במידה רבה ממוראות המהפכה הקומוניסטית בת זמנם[22]. התנגדותם של גאלנטי והירשנזון לסוציאליזם התבססה על מספר נקודות:

1. בעיית הכפייה והאלימות

שני ההוגים היו מודעים היטב לאלימות הנוראה שנלוותה להגשמת הבולשביזם ברחבי אירופה. לדברי גאלנטי, אלימות זו הייתה פסולה הן בתור אמצעי והן כתוצאה המביאה לעריצות נוראה, הגרועה מהמשטר הרכושני הקודם:

> וחזון נפרץ הוא לראות בכל יום ויום בכל רחבי המדינות השונות אנשים אשר זה לא מכבר נשאו את דגל הסוציאליזם ...ועל מזבח הדגל הזה היה נכון בעיניהם להביא קרבנות אדם לאין מספר ...אותם אנשים מיד כאשר יעלו לגדולה... יהפוך לשד משחית נורא וברגל גאוה ידרוך על כל חוקי האנושיות וכל בושת לא ידע (גאלנאטי, תרפ"ז, כרך ג: 137).

נושא האלימות טרד מאוד גם את מנוחתו של הירשנזון, שטען כי למרות הטוב שברדיפה אחרי הצדק, תכונה חיובית למדי, שבגינה מספר היהודים הרב התומכים בבולשביזם הנו לדבריו מקור לגאווה (מלכי בקודש: 47), הרי שפיכות הדמים הנוראית הנגרמת בגינו של הבולשביזם, הנה אסון המצביע על הסיכון הרב הכרוך בתנועה זו: "...הבאלשעוויזם אשר הדם הרב אשר עודנו נשפך בסבתו מורה כי די משחתו בו..." (שם: 46). אלימות זו, לדברי הירשנזון, הנה ההפך הגמור לרצונה של התורה בסדר חברתי שיגיע באמצעות שלום: "לא בחרב וחנית לא ברעש ולא ברעם רק בדרכי נעם ... שלום בהפועלים, שלום בהרכוש, שלום בהמסחר..." (שם)

2. בעיית הכפירה והמטריאליזם

למרבה הפלא, ממעטים הן הירשנזון והן גאלנטי לעסוק בבעיות הכפירה והמטריאליזם הכרוכות בסוציאליזם. הירשנזון כלל אינו מתייחס לנושא, ואילו גאלנטי אמנם נושא דברים חריפים נגד

---

[21] מעניינת היא העובדה שלצורך הצדקת דבריו, לא משתמש גאלנטי במקורות תורניים דווקא, אלא מסתמך על התקדים ההיסטורי של הסכמי הפשרה בין המעמדות הפלבאיים לבעלי ההון ברומא העתיקה, הסכמים שלדבריו, הביאו לשגשוגה של רומא.

[22] על השפעת "האימה האדומה" בארצות הברית והרתיעה מפני המהפכה, על משנתו של הירשנזון, ראה זוהר, תשס"ג: 239.

חסידי המטריאליזם בכלל, (גאלנאטי, תרפ"ז, ג: 145-147), אך אינו מקשר כלל בינם לבין הסוציאליסטים.

3. בעיית חוסר היעילות

הירשנזון מרבה להתייחס בסקפטיות ליעילות ולריאליות שברעיונות הסוציאליסטיים, ומגדיר את הסוציאליזם כדרך "אשר ספק גדול הוא אם יסודותיה התיאוריים יכולים להתקיים בעולם המעשה" (מלכי בקודש, א: 45), ואילו בהתייחסו לוועידת ציוני אמריקה, שקראה לכינון משטר סוציאליסטי בארץ ישראל, קבע הירשנזון בלעג כי אנשי הוועידה "באי ידיעה הצביעו, שלחו אצבע והסכם אל אשר לא ידעו מה, נערות ימחאו כף ונערים ירננו התקווה, הבזה נבנה את עמודי נצחיותינו, הכזה יבנה עם?" (שם, ג: 45-46). במקביל, ממשיל הירשנזון את ההתעלמות מהיצר הרכושני הטבעי לניסיונם של חז"ל לבטל את יצר המין, ניסיון שכמעט הביא כליה על העולם (שם)[23].

4. הנזק הנגרם ליהודים מהסוציאליזם

בסדרת דרשות שנשא גאלנטי בראשית שנות העשרים, הוא חזר שוב ושוב על הטענה כי הסוציאליזם רק יזיק ליהודים ברחבי העולם, לא יועיל להם כאשר ישיג את מטרתו, ויביא את האנטישמיות לשיאים חסרי תקדים:

> הרבה מבנינו יקדישו את מיטב כחותיהם לתקן עולם במלכות הסוציאליזם ומקריבים את חלבם ודמם על מזבח הפראלטאריאט{הפרולטריון} וכל מיני איזמוס השונים. אבל מה הוא השכר שיכולים לקוות כאשר מלאכתם תהיה נגמרה? מאושרים יהיו אם יוכלו לצאת לפחות בלי פגע (גאלנאטי, תרפ"ז, א: 87).

בהתייחסו לנושא זה, הדגיש גאלנטי כי המאבק הסוציאליסטי אינו בכלל מעניינו של עם ישראל, ואנשיו מקריבים את חייהם לשווא למען שונאיהם. כך, בהשוואה שערך גאלנטי בין חללי מאורעות תרפ"א בארץ ישראל לבין חברי הבונד שנפגעו באותם ימים במהומות סוציאליסטיות בוורשה, טען גאלנטי כי האחרונים הנם קרבנות של "שפיכת דמים בעלמא", ששפכו את דמם לשווא למען האנטישמים הפולנים: "בעד מי מקריבים הסאציאליסטים היהודים האלה? בעד הפראלעטאריאט הפולני... אשר חמס וטרף את נאות יעקב באכזריות רצח" (שם: 41). לעומתם, אומר גאלנטי, חללי ארץ ישראל, המשתייכים גם הם לתנועות הפועלים – "יש מקום לחשוד שהמה היו שמאותם אשר בילדי נוכרים ישפיקו" (שם: 43), לפחות נפלו למען האינטרס היהודי של בניין ארץ ישראל, ולכן "אם נפלו הקרבנות האלה על אדמת ארצינו הקדושה לא ישולל מהם התואר צדיקים ע"י האש זרה שהקריבו" (שם).

ג.2.ד. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

במקביל להתנגדותם החריפה של הירשנזון וגאלנטי לסוציאליזם, יצאו שניהם גם כנגד תפיסות קפיטליסטיות שפשו בחברה היהודית האמריקאית.

---

[23] רעיון דומה בא לידי ביטוי בדבריו של הרב עמיאל, לעיל עמ' 233

כבסיס להתקפות אלו, הרבה גאלנטי להתבסס על סיפורה של סדום – סמל האגואיזם המקראי, שהתקיימה על פי חז"ל ברוח האמרה "שלי שלי, שלך שלך". במסגרת זאת, ניצל גאלנטי את מדרשי חז"ל על חטאיה של סדום, כבסיס להתקפה חריפה על תרבות הפילנתרופיה האמריקאית. כך ציטט גאלנטי את מדרש חז"ל על בעלי ההון בסדום שעסקו בעושק העניים "בחסות החוק", ולאחר שהאחרונים הגיעו אל עברי פי פחת, דאגו להעניק צדקה לנזקקים תוך פרסום עצמי והשפלת העניים. ההשוואה לתרבות האמריקאית, לדברי גאלנטי, הנה בלתי נמנעת:

> מדינה אשר אנשים חיים בה על פי השיטה של שלי שלי, יתרבו בה במספר רב אנשים אשר מוכרחים המה לפשוט ידיהם למוסדות צדקה ...ממש כמו פילאנטראפי זמנינו, יפרשו מוטות כנפיהם על מזון המדינה מקרני ראמים עד ביצי כינים, יקחו תחת ידם וכאשר יקבצו כל אוכל ושאר צרכי המדינה תחת ידם, אז יעלו את השער {המחירים} למדרגה כזאת עד אשר על העני לעבוד עבודת פרך עד אשר יהיה ביכולתו לכלכל את נפשו ונפש אנשי ביתו, והמשתכר משתכר אל צרור נקוב, וכל זה כשר היה בעיני החוק של "שלי שלי", כי אינם חומסים ואינם גוזלים ורק עושים עם הרכוש שלהם כאדם העושה בתוך שלו והחוק אינו מוחה בידו ...והסוף הוא שהעני נופל תחת סבל העול הקשה אשר מלחמת החיים תעוק עליו, אז יבואו הפילאנטראפים האלה עם מוסדי הצדקה שלהם ...אז המה פותחים לפניו את בתי החסד שלהם... נותנים סכומים גדולים... ובונים בתי חולים בתי מרפא גדולים ורמים וכותבים את שמם עליהם באותיות מוזהבות באבני שיש חקוקה בעט ברזל, וכל העיתונים מפרסמים מעשי הצדק שלהם (שם, כרך א: 64-65).

בהמשך דבריו, מתאר גאלנטי את ההשפלות הרבות אותן נאלץ העני לסבול בבואו לקבל צדקה מאת אותם אמידים, שלמעשה, במדיניותם הכלכלית דרדרו אותו לעברי פי פחת והביאו אותו אל מצבו העגום. מסקנתו של גאלנטי הנה ברורה: ארצות הברית המתנהלת על בסיס עקרונות השוק החופשי, צועדת בעקבותיה של סדום.

ביקורת דומה על הקפיטליזם האמריקאי מתח גם הירשנזון, שתיאר את בעלי ההון כמי שפועלים במגמה לעשוק את הפועלים ואת חסכונותיהם, ובמקביל, יוצרים יוקר מחירים בלתי נסבל:

> לגזול כל אשר יכין לו העובד בזיעת אפו. לא רק את שכר השכיר עשקו לבלי שלם לו דמי שוויו, אך גם אשר קמצו מפיהם אשר חשבו להכין לימי הזקנה להימים אשר בתי חרושת לא יהיה בהם עוד חפץ.. וגם את הקומץ הקט הזה גזלו מהם על ידי הפקעת השערים והיוקר אשר יאמיר יום יום (מלכי בקודש: 44).

גאלנטי משתמש בדמותם של אנשי סדום, המעלים על נס את גישת "שלי שלי ושלך שלך", גם כבסיס לביקורת נוקבת על השמרנים האמריקאים, שבאמצע שנות העשרים גרמו לעצירת ההגירה לארצות הברית, כדי לשמר את אוצרות המדינה ואת אופייה בידי תושביה המקוריים. לדברי גאלנטי, זו הייתה גם תפיסתם של אנשי סדום שאסרו על הכנסת אורחים, ו"דמו שאינם עושים בזה עוול שסוגרים את שערי ארצם יען אשר האמינו בשיטה של שלי שלי, הארץ רק שלהם ונבראה רק בשבילם והמה אינם רוצים שאנשים שנולדו במדינה אחרת יקח מהעפרות זהב שסדום נתברך בהם" (גאלנאטי, תרפ"ז, כרך א: 62-63).

לדברי גאלנטי, המרמז גם לכפיות הטובה האמריקאית, שניצלה את המהגרים לצורך בניין האומה וכעת החליטה לסגור את שעריה בעדם, גם אנשי סדום הסכימו מדי פעם אמנם להכניס אורחים, אך עשו זאת אך ורק לצורך ניצול ושוד: "הכנסת אורחים אצלם לא היתה כדי למלאות אחרי החוב האנושי של הכנסת אורחים להאדם שנברא בצלם, רק כוונתם היתה למלאת זבח חוריהם ולמצוץ את דם האומללים שבאו לבקש מפלט במדינה שלהם" (שם). תפיסה זו עומדת,

לדברי גאלנטי, בניגוד לתפיסתו של אברהם אבינו, שפתח את ביתו לכל אורח, ללא הגבלה וללא רצון לקבל שכר ותגמול כלשהו.

גאלנטי והירשנזון התקיפו לעתים את הקפיטליזם לא רק בגין העוולות המוסריות שנלוו אליו, אלא גם בשל הנחות היסוד שלו בדבר חשיבות החריצות, היצירה והתחרות. כך טען הירשנזון, תוך שהוא מבצע אידיאליזציה מופרזת למדי של העבר, כי בעולם החקלאי הפרה-קפיטליסטי, אמנם "התבל נשארה שנות אלפיים בלי שום קדמה", אך מנגד, היה העולם שלו ורגוע, "והעם היה בטוח בחייו הטובים..." (מלכי, ג: 44). יתרה מזאת, טוען הירשנזון כי בעידן הפרה-קפיטליסטי, "לא התרבו השברונים ופשיטות הרגל, ובהישבר לפעמים בית מסחר אחד לא סבל בזה רק בעליו ומקורביו" (שם). לעומת זאת, העידן החדש הביא אמנם לשגשוג והצלחה, "ורבים הגביהו עוף ועלו במעלה ההצלחות" (שם), אולם לצדם "היו רבים שלא יוכלו קום", והארץ מלאה במעשי מרמה ומשברים כלכליים גלובליים הגורמים לכך כי "גהנום הפתוח מתחתנו והשוחה העמוקה הפותחת את לועה לבלוע אותנו ואת כל התקדמותינו" (שם: 45).

בדומה לרב הירשנזון, גם הרב גאלנטי התריע מפני המירוץ הבלתי פוסק אחר צבירת ההון והרכוש נוסח השוק החופשי, ובדרשותיו בראשית שנות השלושים, תיאר גאלנטי את השאיפה הבלתי נדלית למשאבים ולעבודה, כגורם המרכזי למשבר הכלכלי הגדול. ביקורת זו הושמעה על ידו במסגרת דרשה בה הוא תיאר בפרוטרוט את חייו של המהגר החולם להגשים את "החלום האמריקאי", ולשם כך, עובד ללא הרף וצובר עוד ועוד רכוש. אולם, סופו של המהגר הוא כמו סופם של עוד מיליוני אמריקאים ששקעו במירוץ הכלכלי – השפל הגדול ומוראותיו:

> אנו עוברים עתה על פני בתי העבודה, על פני שדי חרושת המעשה, והנה שאיה יוכת שער[24], כבתה את פני הבתים, הטילה שממון ומה היא הסיבה? החריצות הנפרזה! על ידי זה הראש המח הנפש הנשמה, כולם יגעים ועובדים בלי הפוגות, עובדים עוסקים נושאים ונותנים שבעה ימים בשבוע... על ידי זה, על ידי החריצות נבראה אווער פראדוקציעא (over production) נוראה שהביאה בכנפיה שביתת עבודה שתוצאותיה הם מחסור ועוני, תהו ובוהו בשדי העבודה והכלכלה (שם, כרך ג: 176).

ג.2.ה. חלופה יהודית

שני ההוגים טענו כי על חכמי ישראל להציג משנה כלכלית סדורה, המבוססת על המקורות התורניים והמתמודדת עם בעיות החברה והמשק. גאלנטי הסתפק בקריאה כללית להבנת חשיבות הנושא, וטען כי "שאלת כלכלת המדינה אשר הוא השאלה העיקרית של אושר והצלחת המדינה והשאלה הזאת שאלה סבוכה ומסובכה ושגיאה קלה בפתרון בשאלה הזאת יכולה להביא תוצאות מסוכנות לאושר וקיום המדינה" (גאלנאטי, תרפ"ז, כרך א: 159). פתרון זה חייב להיות מבוסס על מקורות התורה, הואיל ורק "השלט אשר עליו כתוב "קדושים תהיו" הוא הגדר האמיתי שבידו לחסום הדרך בפני כל עוול" (שם, כרך ג: 138).

הירשנזון הרחיב מעבר לדברי גאלנטי. לדבריו, העובדה שתורת ישראל כבר בימי קדם גילתה רגישות רבה לנושא החברתי, רגישות שבאה לידי ביטוי בעיקר ביחסה הנאור של תורת ישראל לעבדות ובאיסור הריבית, מחייבת עיון במקורות ישראל כאשר אנו מבקשים למצוא מענה לנושא החברתי (מלכי בקודש: 2). עם זאת, מדגיש הירשנזון פעמים רבות, כי אסור שהכללים הנלמדים מן התורה יביאו להתנגשות עם "מנהג המדינה", ויש לדון היטב בהקשרים ובנסיבות

[24] על בסיס הפסוק בישעיהו כד, יב, המתאר שממה וחורבן.

הכלכליות הספציפיות של כל אזור ומצב בטרם ייושמו בו הסדרים כלכליים על פי התורה (שם: 28).

פתרונותיהם של גאלנטי והירשנזון מתבססים, כפי שתיארנו לעיל, על רעיון השותפות ועל סוג כזה או אחר של בוררות חובה מטעם הציבור, במקרה שבו מתגלעות מחלוקות. הירשנזון, שכזכור, חלם על כינונה של מדינה עברית בקרוב, וביקש להכין את התשתית למשטרה הכלכלי, ביקש להדגיש במשטר הכלכלי הרצוי נקודות נוספות, המבוססות לדעתו על המורשת היהודית. כך, קרא הירשנזון להגבלת מחירים, "שכן אפילו אם נפתור את שאלת הפועלים באופן היותר טוב עבורם שאפשר, אם לא ינצלו מעניים ביגיע כפם, אם לא נציל אותם משוד מפקיעי השערים כי מה יועיל להם אם נוסיף להם על שכרם בעת שיתוסף מחיר מזונם" (שם, ג, 40). במקביל, קרא הירשנזון לשמירה על הסחר החופשי ועל אפשרות התחרות, "כי חופש ההתחרות לא יביא רע להפועלים ואדרבא שמביא קדמת העולם והתפתחותו"(שם: 44).

מעניינת העובדה, כי הירשנזון בדבריו ובניסיונו ליישם את מודל "ההרחבה והשתלטות" בנוגע לנושא החברתי, נמנע מלעסוק בדיני הצדקה ובמערכת הרווחה היהודית הרצויה, כמו גם בדיני השמיטה והיובל, דינים שהיוו מקור לא אכזב להוגים אחרים בהם עסקנו, שביקשו להתוות את הדרך לבניין המשטר הכלכלי הרצוי במדינה העברית. ייתכן, כי העובדה שמערכת רווחה ממלכתית לא עמדה באותה עת על הפרק בארצות הברית, כמו גם הריחוק התודעתי מארץ ישראל ומרעיון השמיטה, הביאו להתמקדותו של הירשנזון בנושאים המרכזיים שעמדו על סדר היום החברתי בארצות הברית של ימיו, קרי, בשאלת הפועלים והפיקוח על המחירים. כך או כך, הן הירשנזון והן גאלנטי ביקשו להציב מודל של חלופה יהודית לנושא החברתי, חלופה בה תלו תקוות רבות, אך למעשה, לא פיתחו אותה מעבר לדרשנות כללית ולנושא בוררות החובה, כפי שהודגש בידי גאלנטי, ומעבר לניסיון מעניין ומקיף למיסוד יחסי העובדים והמעבידים, כפי שכתב הירשנזון.

ג.1.2. סיכום עמדתם של הוגי שנות העשרים בנושא החברתי וגורמי ההשפעה על הגותם

בשונה מהוגי שנות העשרה, הרי הן הרב גאלנטי והן הרב הירשנזון הקדישו מקום משמעותי יחסית בכתביהם לנושא החברתי. שניהם לא התייחסו כמעט לבעיית פערי המעמדות, או שעשו זאת תוך התמקדות בדרוויניזם הנאצי. מנגד, שניהם התייחסו באריכות לבעיית זכויות העובדים, תבעו להגן על זכויותיהם ולשתפם בצורה כזו או אחרת ברווחים, אך במקביל, התנגדו לשביתות ותבעו בוררות חובה. שני ההוגים התנגדו לסוציאליזם, אם כי בצורה מתונה בהרבה מזו של קודמיהם בשנות העשרה, והתעלמו כמעט לחלוטין מהכפירה ומהמטריאליזם שהיו כרוכים בו. מנגד, שניהם תקפו בחריפות את הקפיטליזם בצביונו האמריקאי, תוך שהם מצביעים על חסרונותיו המוסריים, כמו גם על הפגמים הנלווים ליסודותיו הרעיוניים.

בשורה התחתונה, ניצבים גם הירשנזון וגאלנטי במחנה המרכז מבחינה כלכלית, כשניתן למקמם גם בקרב אנשי הליברליזם הרווחתי וככאלה ניתן להגדירם כמתנגדים יחסית לדעותיו של זומברט בדבר הזיקה בין היהדות לקפיטליזם. מבחינת מודל ברגר-ליבמן, נראה כי שניהם אמנם הצהירו על מודל ההרחבה והשתלטות, אולם ההתחשבות המרובה מצדם ב"מנהג המדינה", כמו גם הסתמכותם על אירועים, תהליכים ומושגים שאינם שאובים רק משדה ההלכה, מצביעות על שילוב בין מודל ההרחבה וההשתלטות לבין מודל "ההסתגלות", שאימץ אל תוך השיח התורני רעיונות חברתיים שרווחו בחוגי התנועות הפרוגרסיביות בארצות הברית בשנים אלו.

בין הוגי שנות העשרים להוגי שנות העשרה קיים הבדל משמעותי, הן ביחס להיקף ההתייחסות לנושא החברתי והן ביחס המתון יותר כלפי הסוציאליזם, ומנגד, בתוקפנות כלפי הרעיונות הקפיטליסטים. בעוד הוגי שנות העשרה מגלים עוינות מרובה כלפי הרעיונות הסוציאליסטיים, הרי הוגי שנות העשרים מתייחסים אליו בצורה מתונה בהרבה ומפנים את חיציהם בעיקר כלפי עוולות הקפיטליזם. דומה שאת הסיבה לכך ניתן לתלות בירידת המתח על רקע דתי בין הסוציאליסטים היהודים באמריקה לבין הציבור הדתי, מציאות שאפשרה התייחסות אוהדת יותר מצד הרבנים כלפי הסוציאליזם[25].

ראוי לציין כי מבחינת ההתרחשות העולמית הכוללת, הרי בשנות העשרים והשלושים, בהם באה העוינות הקומניסטית בברית המועצות לדת לכדי ביטוי, ניתן היה לצפות דווקא להתייחסות עוינת יותר כלפי הזרמים משמאל. גם מבחינת התפיסה האידאולוגית השלטת בכלל החברה היהודית, הרי בשנות העשרים והשלושים העמיקו היהדים בארצות הברית את הזדהותם עם הרעיונות הקפיטליסטיים, זאת בשונה ל(כמעט) הגמוניה סוציאליסטית שרווחה בקרבם בראשית המאה[26]. לכאורה עובדות אלו אמורות היו להעצים את התפיסה האנטי סוציאליסטית בקרב רבני שנות העשרים, הרבה יותר מאשר בקרב רבני שנות העשרה, אולם המציאות הייתה הפוכה לחלוטין. נראה כי בעיני הרבנים השיקול המכריע לא היה דווקא המתחולל מעבר לאוקינוס באירופה, או התפיסות המקובלות על רוב החברה היהודית, אלא יחסם של תנועות השמאל היהודיות אל המסורת והדת, יחס שכאמור התמתן בתקופה זאת והביא בהתאמה ליחס סלחני יותר מצד הרבנים כלפי אנשי השמאל ודעותיהם. בשל כך, דווקא במהלך שנות העשרה ניתן למצוא קו תקיף כנגד הסוציאליזם וביטוייו, ואילו בשנות העשרים, מודגשים יותר חסרונות הקפיטליזם, ומובעות דעות הקרובות יותר למרכז ואולי אף לשמאל החברתי.

---

[25] על התמתנותן של התנועות היהודיות הסוציאליסטיות באמריקה ביחסם לדת ראה לעיל עמ' 74

[26] על התעצמות התפיסה הקפיטלסטית בקרב יהודי ארצות הברית, ראה Korbin, 2012 ובכל הקובץ שבעריכתה. עם זאת, ראהי להדגיש, כפי שציינו לעיל, כי גם אם בפועל פעלו היהודים ותמכו בגישה הקפיטליסטית, הרי ברמה ההצהרתית ואף הפוליטית, המשיכה הרגישות החברתית ללוות את יהודי ארצות הברית, במידה רבה עד ימינו.

פרק ד: סיכום המרחב הצפון אמריקאי

כמו בשאר המרחבים הגיאוגרפיים אותם סקרתי, דומה כי התפיסה החברתית האורתודוכסית בצפון אמריקה הושפעה במידה רבה ממאפייניו של השיח בנושא החברתי שרווח בכלל הקהילה היהודית במדינה זו. בארצות הברית של ראשית המאה העשרים, הושפע שיח זה משלושה גורמים מרכזיים. הראשון שבהם היה עצם המציאות האמריקאית – מציאות של חברה ליברלית, בה פועלות גם תנועות חברתיות בעלות זיקה עמוקה לנצרות הקוראות לשינוי ולעידון הקפיטליזם. הגורם השני היה המורשת המזרח אירופאית בתחום החברתי, מורשת שכללה מאבק מתמיד בין תנועות הפועלים לממסד הדתי, והגורם השלישי והחשוב ביותר היה מצבם של המוני המהגרים, שטיפסו אט אט במעלה החברה האמריקאית והפכו מפרולטריון מנוצל לקבוצה בעלת יכולות כלכליות הולכות ורבות. שינוי זה הביא, כאמור, לעידון פעילותן של תנועות הפועלים גם בהקשר הדתי, ולדבר הייתה גם משמעות רבה ביחס להשקפה האורתודוכסית בנושא החברתי.

כפי שציינתי, האורתודוכסיה האמריקאית בתקופה הנדונה הייתה קטנה וחלשה ומיעטה לעסוק בתחום החברתי, אולם מהמקורות אותם סקרתי, ניתן בכל זאת להסיק את המסקנות הבאות:

א. כל ההוגים האורתודוכסים, הן בשנות העשרה והן בשנות העשרים, התנגדו לקפיטליזם הקיצוני, כמו גם לסוציאליזם הקיצוני, ותמכו בצורה זו או אחרת ברעיונות הפרוגרסיביים בתחומי הקניין, הרווחה, הפיקוח על המחירים וזכויות העובדים. בהקשר זה, נראה כי בניגוד להיסטוריונים יהודים אמריקאים חילוניים, אותם ציינו במבוא לעבודה שראו את המסורת היהודית כתואמת את עקרונות הקפיטליזם, נראה כי רובם ככולם של הרבנים האמריקאים נטו מתוך תפיסתם המסורתית דווקא לכיוון יותר סוציאל דמוקרטי.

ב. ניתן להבחין בשינוי מהותי בין שנות העשרה לשנות העשרים ביחס לסוציאליזם ולזכויות העובדים. בעוד שבשנות העשרה הותקף הסוציאליזם בחריפות על ידי ההוגים האורתודוכסיים, ובד בבד הייתה התעלמות תמוהה מצדם מנושא זכויות העובדים, התעלמות שהגיעה לשיאה במסמך "אגודת הרבנים", שהתייחס לרעיון זכויות העובדים רק כאמצעי לחץ העשוי לעודד שמירת שבת, הרי שבשנות העשרים המצב השתנה לחלוטין. בתקופה זו ניתן להבחין במודעות גדולה פי כמה וכמה לנושא זכויות העובדים, ואילו הסוציאליזם מותקף בעדינות יחסית, בעיקר על רקע אלימותה של המהפכה הבולשביקית, והכפירה הכרוכה בו, שכה הטרידה את הוגי שנות העשרה, כמעט ואינה מוזכרת.

ראוי להדגיש כי בשורה התחתונה, לא ברור האם היה הבדל מעשי בין רבני שנות העשרה לשנות העשרים, הואיל ושניהם תמכו בסופו של דבר בעמדות ליברליות רווחתיות מתונות, אולם ההבדל המהותי בסגנון אומר דרשני. הבדל זה בין שנות העשרה והעשרים הנו תמוה למדי, בשל העובדה שלכאורה המציאות הייתה אמורה להיות בדיוק הפוכה: תקופת שנות העשרה בה נאנקו המוני היהודים, ובהם אורתודוכסים רבים, תחת עול מעסיקים לא מוסריים, אמורה הייתה להשתקף במודעות האורתודוכסית לנושא, הרבה יותר מאשר בשנות העשרים בהן החל מצבם של הפועלים להשתפר. כמו כן, דווקא אירועי מהפכת אוקטובר הסובייטית, שכפי שראינו במרכזים יהודים אחרים בעולם, הביאו להעצמת הביקורת הקשה על הסוציאליזם, אינם מביאים להחרפת הביקורת על השמאל, אלא להיפך. הביקורת של שנות העשרים הנה מתונה בהרבה מזו של שנות העשרה, בה הותקף הסוציאליזם בחריפות גם קודם הגעתו לשלטון ברוסיה.

דומה כי ניתן לתלות שינוי תמוה זה בעמדות האורתודוכסיות, אך ורק בגורם אחד: מיתון העוינות שבין ארגוני הפועלים היהודים בארצות הברית, שהיו מיליטנטיים מאוד בכלל וביחסם לדת בפרט, בראשית המאה, והפכו למתונים יותר בהמשכה. שינוי זה אפשר במודע או בתת מודע למנהיגים האורתודוכסיים להזדהות עם חלק מדרישות הפועלים ולמתן את התקפותיהם על הסוציאליזם. במקביל, ייתכן ש"הפסקת האש" במחנה היהודי אפשרה לרבנים להתוודע לזרמים החברתיים הנוצריים, שיצרו שילוב בין רעיונות פרוגרסיביים לרעיונות דתיים, ולבחון את היתכנותו של שילוב שכזה גם על בסיס המקורות היהודים המסורתיים. אפשרות אחרת לניתוח "המהפך" בעמדה האורתודוכסית תתלה את הסיבה לשינוי ברצונם של הרבנים לצאת חוצץ כנגד מדיניות "החזרה לנורמליות" הקפיטליסטית של שנות העשרים, זאת בעוד המדיניות הפרוגרסיבית של ראשית המאה הייתה מקובלת עליהם, ולא הזקיקה התייחסות ייחודית לנושא.

ג. הוגי שנות העשרה לא התיימרו להציג חלופה יהודית כוללת למשבר החברתי, והסתפקו בהתייחסות נקודתית אליו ואל גילוייו. הוגי שנות העשרים, לעומתם שפעלו גם כציונים דתיים, על רקע הצהרת בלפור והרצון ליצור מתווה למשטר הכלכלי בארץ ישראל, החלו לעסוק במתן תשובות כוללות ומפורטות יותר לנושאים החברתיים. אמנם התייחסות זאת עדיין הייתה מצומצמת בעיקר בתחום דיני העבודה, אולם בהחלט ניתן לראות כאן שינוי שהלך והתעצם לקראת כינונה של הריבונות היהודית בארץ ישראל.

חטיבה 6

המרחב המזרחי והצפון אפריקאי

פרק א: מבוא

החטיבה האחרונה של עבודה זו עוסקת בחקר ההגות החברתית של חכמי ארצות המזרח, כאשר כוונתנו היא לקהילות היהודיות שהתגוררו באזורי הרוב המוסלמי בעיקר במזרח התיכון ובצפון אפריקה[1]. הבנת השיח החברתי של המנהיגים האורתודוכסיים שחיו בקהילות אלו, דורשת התייחסות לשתי נקודות בהן ניכר הבדל משמעותי בין המצב הכלכלי, החברתי והתרבותי באזורים אלו לבין האזורים "האשכנזים" שנסקרו לעיל.

ראשית, השיח החברתי ככלל בעולם המוסלמי היה מתון בהרבה מזה שבמקבילו הנוצרי. התרבות המסורתית שאימצה, אם בכלל, באיחור רב יחסית לאירופה, את המהפכה התעשייתית ואת השיח הדמוקרטי, לא אפשרה בדרך כלל את התעצמותן של תנועות רדיקליות שקראו למהפך חברתי, לפחות עד לאמצע המאה העשרים.

בחברה היהודית בארצות האסלאם קמו אמנם בעשורים הראשונים של המאה העשרים תנועות סוציאליסטיות וקומוניסטיות, אולם השפעתן על הקהילה וצעיריה (למעט המקרה של קהילת יהודי עיראק) הייתה מצומצמת יחסית[2]. חשוב מכך, גם תנועות אלו, לא פעלו באורח אנטי-קלריקלי, לא ביקשו להציב דגם חלופי ליהדות הרבנית, וכדברי צבי זוהר, לא ביקשו "להיבנות מהעלבת חכמי העדה ומורשתה" (זוהר, תשס"א: 355). עובדה זו תרמה, ללא ספק, ליחס מתון יחסית מצד הממסד הרבני כלפי תנועות אלו, הואיל ו: "העדר יחס עוין ובוטה כלפי הרבנים והמסורת תרם אף הוא לשחרור הרבנים מתחושה של מצור ומרצון להגיב במתקפה או בהסתגרות כנגד תמורות הזמן" (שם).

נקודה שנייה, החיונית להבנת התייחסותם של חכמי ארצות המזרח לנושא החברתי, היא ההכרה כי תפיסתם הכללית של רבנים אלו ביחס לתהליכי המודרנה והחילון הייתה מתונה בהרבה מזו של מרבית מקביליהם האשכנזים. השאלה מהי הסיבה לגישה מתונה זו, נתונה כידוע במחלוקת חוקרים מפורסמת, אליה התייחסתי בהרחבה במבוא. מחד, טוענים דניאל אלעזר וצבי זוהר כי המורשת הספרדית, האוחזת תמיד בתפיסת "כוחא דהיתרא עדיף" והמשתדלת לפעול להכלת כל חלקי החברה היהודית, הנה מעצם טיבה מתונה יותר לעומת זאת האשכנזית ("קלאסית לעומת רומנטית"). לעומת שיטה זו, טוענים בנימין בראון ואליעזר בשן, כי התגובה המתונה הנה פשוט תוצאה של החילוניות המתונה ושל העדר הקרע בין דתיים לחילוניים בארצות המזרח, ואינה אימננטית בהכרח למורשת המזרחית באשר היא[3]. לענייננו, פחות משנה המניע להתנהלות מתונה זו, ויותר חשובה היא התוצאה שנתקבלה: העובדה שבארצות המזרח לפחות עד למחצית המאה העשרים, לא התנהל עימות משמעותי בין הציבור המסורתי לבין קבוצות חילוניות, ובתוכן הסוציאליסטים לגוניהם. עובדה זו השפיעה על יחס אוהד יחסית מצד ההנהגה הרבנית כלפי המודרנה והציונות, ולכאורה, הייתה אמורה להשפיע גם על יכולתה של האוכלוסייה

---

[1] לשאלת הגדרתן של ארצות המזרח ולהצגת התפתחותו של המחקר ההיסטורי והסוציולוגי על הקהילות היהודיות שחיו בהן, ראה ברנאי, תשס"ט: 201-205.

[2] על התנועות הסוציאליסטיות היהודיות בעיראק, ראה את קזז, תש"ן, מאיר-גליצנשטיין, תש"ע: 78-98. על התנועות הסוציאליסטיות בתוניס בין המלחמות, ראה אברהמי, 1990, סעדון, תשס"ה: 163-167. על התעוררות הסוציאליזם בקרב יהודי דמשק בעקבות פעילותם של אנשי תנועת הפועלים מארץ ישראל, ראה הראל, תשס"ז.

[3] ראה לעיל עמ' 85, וכן Elazar, 1989, בשן, 2000: 331, זוהר, 2001, הלינגר, 2005 (2): 219, פיקאר, תשס"ז (2): 30-37.

המסורתית, שהשתייכה רובה ככולה לשכבות החלשות, לקבל באהדה רעיונות סוציאליסטיים שזוהו בתקופה זו כנושאי רוח המודרנה.

למרבה ההפתעה, מבדיקה מדגמית שערכתי בכתביהם של הבולטים בקרב חכמי ארצות המזרח, ומהתייעצויות עם ברי סמכא בתחום, גיליתי כי אמנם כצפוי, חכמי המזרח לא עסקו בהתנגדות לסוציאליזם, אולם למרבה הפליאה, הם לא אמרו כמעט דבר בעדו. השיח החברתי הן משמאל והן מימין המתייחס לבעיות החברה המודרנית, פשוט כמעט ואינו קיים במשנתם של חכמי ארצות המזרח במחצית הראשונה של המאה העשרים[4].

מהי הסיבה להעדר ההתייחסות לנושא? נראה כי ניתן להציג לכך מספר תשובות אפשריות:

א. העדר עניין בנושא הכלכלי-חברתי – טענה זו הנה בעייתית למדי, בשל העובדה שהתיעוד הקיים בידינו מצביע על כך כי מצבם הכלכלי של מרבית יהודי המזרח היה בכי רע, וכי פערי מעמדות שהלכו והתעצמו בקרבם הטרידו מאוד את הקהילה והנהגתה[5].

ב. הידלדלות היצירה הרוחנית של יהודי ארצות המזרח במהלך המאה העשרים – טענה זו מובאת על ידי זוהר (תשס"א (2): 49) בהתייחסותו לחוסר ההתמודדות של חכמי עיראק עם התמורות הדרמטיות שהתחוללו בקהילה זו בתקופה שבין המלחמות. עם זאת, קשה לקבל טענה זו כלפי כלל חכמי המזרח בשנים אלו, מה עוד שרבים מהם, כפי שזוהר עצמו הראה בספריו, ידעו לפתח תפיסות מעניינות ומורכבות ביחס ללאומיות, לשינויים הנגרמים בעטיה של הטכנולוגיה ולאתגרים אחרים של המודרנה.

ג. ביטול סמכויותיהם הממוניות של בתי הדין – ברוב המדינות בהן שלטו המעצמות הקולוניאליות החל משלהי המאה תשע עשרה, בוטלו בצורה זו אחרת מוסדות הקהילה ונשללה סמכותם של בתי הדין הרבניים לדון בדיני ממונות. מציאות זו הביאה באופן טבעי לביטול כוח הכפייה של הקהילה בנושאי צדקה או בנושאים משיקים, לירידה בהשפעתם של הרבנים על ההסדרים הכלכליים והחברתיים בקהילה, וממילא, לצמצום התעסקותם בנושא (זוהר, תשנ"ג: 33-49, בשן, תשנ"ו: 40-63). לסיבה זו בוודאי הייתה השפעה ניכרת על היקף ואיכות התייחסותם של הרבנים לנושא החברתי, אולם אין לשכוח כי ביטול יכולתם של הרבנים לכוף את הקהל בנושאים ממוניים התחולל גם באירופה כמה עשרות שנים קודם לכן, והדבר לא מנע, כפי שראינו, ממנהיגים אורתודוכסים רבים לעסוק בצורה אינטנסיבית בנושאים החברתיים.

לאור הבעייתיות הכרוכה בראיית כל אחת מהסיבות שהובאו לעיל כגורם לאדישות היחסית לנושא החברתי, דומה אם כן שהסיבה המרכזית להעדר ההתייחסות לנושא החברתי הנה בכל זאת העדרו של עימות מאתגר בין הציבור המסורתי לבין תנועות השמאל החברתיות. העדרו של עימות זה חסך מהרבנים את הצורך בהתייחסות שלילית לרעיונות הסוציאליסטיים במגמה ליצור דה-לגיטימציה לתנועה המהווה סוג של סוכן חילון, כפי שעשו רבים מרבני אירופה.

---

[4] בין השאר, נבדקו בצורה מדגמית כתביו של רבי יוסף חיים (הבן איש חי), מנהיגה של יהדות עיראק בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, שעסק בכל מקצועות התורה והיה מודע היטב להתפתחויות החברה המודרנית, כמו גם כתביו של גדול תלמידיו, רבי שמעון אגסי, שפעל בשנות העשרים והשלושים, שנים שבמהלכן הגיעה השפעתו של הקומוניזם על יהודי עיראק לשיאה. חוסר התייחסות לנושא החברתי, למעט קריאה כללית למתן צדקה, בולט גם בכתביו של רבי יצחק אבועלפיא, מנהיג יהודי דמשק בראשית המאה העשרים, כמו גם בכתביהם של הבולטים שבין חכמי מרוקו בתקופה שבין מלחמות עולם – הרב יוסף משאש ורבי יעקב משה טולדנו, וכן בכתביו של רבי סייד פרג' חלימי, מנהיגם של יהודי אלג'יריה בתקופה זו.

[5] ראה את תיאור המשבר הכלכלי במרוקו בראשית המאה העשרים, במאמרו של שטרית (תשס"ה), וכן את מאמרו של בר אשר (תשס"ה: 37-38) על המחאה החברתית סביב סוגיית פערי המעמדות שעורר איש הציבור, רבי דוד דנינו, בקזבלנקה בסוף שנות השלושים.

במקביל, העדרה של ביקורת מצד התנועות החברתיות לא הצריך את הממסד הרבני להפעיל טכניקה כזו או אחרת של הסתגלות לרעיונות חברתיים או להציע אלטרנטיבה הנשענת על המקורות התורניים, במגמה להצביע על החיוב שבדת בהקשר החברתי.

היעדרו של אתגר זה הותיר את הרבנים מול מציאות מסורתית ברובה, שאמנם כרוכה הייתה במשברים כלכליים, אולם לא הצריכה התייחסות ייחודית, מעבר לקריאות הרגילות, החשובות כשלעצמן, לעשיית צדקה וחסד. כמו כן, בניגוד להיבטים אחרים של המודרנה, כמו שאלת לימודי החול או ההצטרפות לתנועה הציונית, לא הצריך הסוציאליזם את הרבנים להסכים או לסרב לשינוי ממשי ומשמעותי באורח חייהם המסורתי, עובדה שהקלה עליהם לא לנקוט עמדה מוצהרת בעד הרעיונות החברתיים, ומנגד, לא חייבה אותם לביצוע צעדים כאלו או אחרים שימעטו את השפעתו. סיטואציה זו הותירה את הרבנים בעמדתם המסורתית, ללא צורך להתבטא ולפעול בעד או נגד הרעיונות החברתיים.

לאדישות היחסית של רבני המזרח כלפי הנושא החברתי היו בכל זאת שני חריגים. הראשון שבהם היה הרב בן ציון עוזיאל, רבה הראשי של ארץ ישראל. עיקר פעילותו של הרב עוזיאל התחוללה אמנם בארץ ישראל המנדטורית ומתוקף מציאות זאת הוא היה מודע לויכוח החברתי, אולם במחקר הוא נחשב כאחד מהמרכזיים שבחכמי ארצות המזרח במאה העשרים. החריג השני הוא רבי משה כלפון הכהן, מנהיגה של קהילת ג׳רבה שבתוניסיה, שפיתח תפיסה חברתית מעניינת ומקורית. להלן נדון בתפיסותיהם של שני הוגים אלו וננסה להסיק מדבריהם לגבי תפיסתם של כלל חכמי המזרח בתחום זה.

פרק ב: הרב בן ציון עוזיאל – אחדות מעל הכול

ב.1. דמותו ופועלו של הרב עוזיאל

הרב בן ציון עוזיאל (1880-1953), יליד ירושלים וחניך ישיבותיה, שימש כרבה הראשי של יפו לצדו של הרא"ה קוק בראשית המאה העשרים. לאחר מלחמת העולם הראשונה, כיהן כשנתיים כרבה של סלוניקי, ולאחר מכן מונה להיות רבה הספרדי הראשי של תל אביב. בשנת 1939, מונה הרב עוזיאל להיות "הראשון לציון", הרב הראשי הספרדי לארץ ישראל (ולמדינת ישראל), ובתפקיד זה כיהן עד פטירתו. הרב עוזיאל נודע כדרשן וכמחבר פורה במיוחד בענייני הלכה ואגדה, וכתביו, בהם ניתן למצוא התייחסות נרחבת למאורעות השעה, קובצו במספר קבצים[6].

בקרב חוקרי הגותו של הרב עוזיאל קיימת מחלוקת האם תפיסתו ההלכתית תואמת את הגישה האורתודוכסית, זאת כחלק מהמחלוקת הכוללת אליה התייחסנו לעיל בדבר זיקתם של רבנים ספרדים לאורתודוכסיה במובנה המקובל[7]. רצבי (תשס"ו) טוען כי דרכו ההלכתית של הרב עוזיאל הנה קדם אורתודוכסית, זאת בעיקר בהסתמך על דבריו של הרב עוזיאל בהקדמה לספר השו"ת שלו, "משפטי עוזיאל". בהקדמה זו, שולל הרב עוזיאל במפורש את תפיסת "חדש אסור מן התורה", וטוען כי הפוסק צריך להתמודד עם כל שאלה לגופה על פי כללי ההלכה, ללא רתיעה כללית מחדשנות ומחשש מסחף, כמקובל בפסיקה האורתודוכסית. תפיסה זו עמדה, לדברי רצבי, בבסיס תמיכתו של הרב עוזיאל במתן זכות בחירה לנשים ובבסיסם של פסקים נוספים שנחשבו מקילים לזמנם.

חוקרים אחרים מהססים יותר בהגדרתו של הרב עוזיאל כמי שיוצא נגד התפיסה האורתודוכסית המקובלת. כך טוען פיקאר (2012: 67-86), כי הרב עוזיאל כאורתודוכס התנגד להתקנת תקנות מרחיקות לכת בתחומי האישות, מתוך רצון שלא לפרוץ את גדרות ההלכה המקובלת. תפיסה זו מקובלת גם על וסטריך (תשס"ה), הטוען כי בסופו של דבר, הרב עוזיאל היה פוסק מתון ושמרן שלא נטה לפרוץ מסגרות[8]. עם זאת, חשוב לציין כי גם החוקרים הנוטים להדגיש את שמרנותו של הרב עוזיאל, מודים כי יחסו למודרנה היה כעיקרון, חיובי בהשוואה לרוב הרבנים האשכנזים בני דורו.

בדבריו, הרבה הרב עוזיאל להביא לידי ביטוי את גישת **ההרחבה והשתלטות**, לפיה, ניתן למצוא לכל בעיות החברה פתרון בדברי התורה: "בתורה עצמה ניתן למצוא פתרון צודק ודרך ישרה לכל דרכינו בחיים, בחיים האישיים המשפחתיים והלאומיים, בחיינו האנושיים החברותיים והמדיניים ובחיי האדם החברותי עם כל הבריאה וההויה העולמית" (הגיוני עוזיאל, חלק ב: 104-103). עם זאת, יש הסוברים כי למרות הצהרותיו בדבר הצורך במציאת תשובות תורניות מקוריות לבעיות החברה, היה למעשה הרב עוזיאל מחסידי טכניקת **ההסתגלות**, המאמצת מושגים ועקרונות דמוקרטיים ומעניקה להם בדיעבד לגיטימציה הלכתית.

פעילות "ההסתגלות" של הרב עוזיאל הגיעה לשיאה, לדעת הסוברים כי זו אכן הייתה גישתו, בניסיונותיו לאחר הקמת המדינה, להקביל את מעמדה של כנסת ישראל למעמדו של בית

---

[6] על תולדות חייו והשקפותיו של הרב עוזיאל, ראה גם דון יחיא, תשט"ו, הלוי, תשל"ט, זוהר, תשס"ט, Angel, 1995, הלינגר, תשס"ה, כתבי הרב עוזיאל המצוטטים לקמן, הנם על פי המהדורה של כתביו שהוצאה לאור בין השנים תשנ"ב-תשס"ז.

[7] לעיל עמ' 85

[8] לסיכום השיטות השונות בדבר דרכו ההלכתית של הרב עוזיאל, ראה סט: תשס"ח, 8.

הדין הגדול, מבחינת היכולת לתקן תקנות ולקבוע את סדרי השלטון והחיים (זוהר, תשס"א: פרק 12, הלינגר, תשס"ג: 114).

בהקשר הלאומי, היה הרב עוזיאל תומך נלהב של התנועה הציונית, והיה הרב הספרדי היחיד שהשתייך להנהגת תנועת המזרחי. בעקבות הצהרת בלפור, השואה והקמת המדינה, הזדהה הרב עוזיאל עם התפיסה הרואה במדינת ישראל אתחלתא דגאולה, ופעל לקידום השלום והאחדות בין כל חלקי העם, מתוך אמונה כי גם בני הציבור החילוני ישובו בסופו של דבר לתורת ישראל[9]. תפיסתו הלאומית השפיעה גם על תפיסתו ההלכתית בדבר הצורך ליצור לאום מאוחד, גם על חשבון המשך שימורה של המסורת הספרדית, וכן על גישתו המקלה יחסית בנושא הגיור (לאו, תשס"ח, נבות, תשע"ב). ככלל, דגל הרב עוזיאל בתפיסה אורגנית של האנושות בכלל ושל העם היהודי בפרט, וככזה, פעל ככל יכולתו לקידום השלום, למניעת קונפליקטים חברתיים ולהיצמדות למוסר הנביאים בתחום החברתי, עובדה שהנה בעלת משמעות מרובה גם לענייננו[10].

להלן אבדוק את אמירותיו ופסיקותיו של הרב עוזיאל בהקשר לנושא החברתי, אמירות שנאמרו רובן ככולן על רקע המציאות הכלכלית והחברתית בארץ ישראל המנדטורית[11]. עם זאת כאמור, למרות פעילותו בארץ ישראל מרבית החוקרים נוטים לשייך את הרב עוזיאל לפוסקים הספרדים, ובוחנים את פסיקותיו ותפיסותיו לאור מורשת יהדות המזרח. להלן נסקור איפוא את כתביו של הרב עוזיאל בהקשרם החברתי.[12]

ב.2 משנתו החברתית של הרב עוזיאל

יחסית לעמיתיו לרבנות בארץ ישראל, משנתו החברתית של הרב עוזיאל הנה מצומצמת למדי, זאת למרות רגישותו הרבה לנושא הצדקה והחסד. להלן אתייחס לכמה נקודות העולות מתוך כתביו.

ב.2.א שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

בהתייחסו לשאלה העקרונית של טיב היחסים בין עניים לעשירים, נראה כי ניתן להצביע על שני דגשים מרכזיים במשנתו של הרב עוזיאל בהקשר זה.

הנקודה הראשונה היא שאלת התייחסותו של הרב עוזיאל אל עצם הימצאותם של פערי המעמדות בעולם. בהקשר זה, דבריו אינם חד משמעיים. מחד, ניתן להסיק מדבריו כי מציאותם של העניים הנה מחויבת המציאות, ובמובן מסוים, אף חיובית. דברים אלו באים לידי ביטוי בדברים שנשא הרב עוזיאל עם פרוץ מלחמת העולם השנייה, בהם הציג את המלחמה כמאבק בין מלכויות הצדק והחסד לבין מלכויות העושק והרשע. בדבריו אלו הוא מתייחס אל פערי המעמדות

---

9 על תפיסתו הלאומית, ראה רצבי, תשנ"ח, הלינגר, 2005 (2): 228-229, כץ, תשס"ח.

10 לימים, גררה שיטתו של הרב עוזיאל ביקורת קשה מצדו של הרב עובדיה יוסף, שטען כי רצונו של הרב עוזיאל להשיג אחדות ושלום כמעט בכל מחיר, נוצל בידי הממסד הרבני האשכנזי, והביא להיחלשותם ולהשפלתם של הרבנים הספרדים בארץ ישראל. ראה לאו, תשס"ח: 318. לדוגמאות לרגישותו המוסרית של הרב עוזיאל ולרצונו העז בשלום, ראה סט, תשס"ח: 294.

11 הרב עוזיאל אמנם שהה במשך זמן קצר בסלוניקי, בה היה עיסוק אינטנסיבי בנושא החברתי דווקא בקרב הקהילה המזרחית, אולם לא מצאתי בכתביו כל התייחסות לנושא החברתי בהקשר זה. על המאבקים המעמדיים בקהילת סלוניקי שהתחוללו בשנים שלפני בואו של הרב עוזיאל למקום, ראה הדר, תשס"ו. על פעילותו של הרב עוזיאל בסלוניקי, פעילות שהתמקדה בענייני חינוך, דת ופילנתרופיה, וככל הנראה, לא הביאה לידי ביטוי מעורבות בסכסוכי עבודה כאלו ואחרים, ראה כרם, תשס"ט.

12 על תפיסתו החברתית של הרב עוזיאל, ראה גם הלינגר: תשס"ג. כדרכי, הסתמכתי על המקורות בהם הוא דן, והוספתי עליהם עוד כהנה וכהנה מכתביו של הרב עוזיאל.

כמציאות מוכרחת שאיננה ברת שינוי ושנועדה לאתגר ולבחון את העשירים האם קיים בקרבם רצון לנדיבות ולהטבה לזולת:

> האביון אינה בריה שפלה ומיותרת בעולם שאתה רשאי להתעמר בה לענותה להשמידה או אפילו להתעלם ממנה, אבל היא חלק מהכל {ההויה} שלא יחדל להיות, ואתה מצווה לקיימו לא רק קיום עלוב, אלא בנדיבות לב ויד פתוחה, כי לא נבראה האביונות אלא כדי לחייב את הנדיבות, כשם שלא נברא הרע אלא כדי שהאדם יהפכו לטובה ולברכה (מכמני עוזיאל, ב: רז).

כוונתו המקורית של הרב עוזיאל בדברים אלו הנה, ככל הנראה, לצאת כנגד התפיסה הפשיסטית והנאצית בדבר היחס בין הגזע העליון לעמים החלשים "והלא יעילים" בעולם, תפיסה העשויה לבוא לידי ביטוי גם בגישה דרוויניסטית חברתית כלפי העניים. בדבריו, כאמור, הוא מדגיש את חיוניות קיומם של העניים בעולם, וממילא, את חוסר הצדק וההיגיון שבגישה הדרוויניסטית.

עם זאת, לענייננו, נראה כי מתוך רצונו של הרב עוזיאל להילחם בגישות המעוניינות להעלים את העניים, לא מתוך רצון לתיקון חברתי אלא מתוך תפיסת "החזק שורד", הוא יוצא למעשה גם כנגד הגישות הסוציאליסטיות המבקשות להעלים את העוני מתוך רצון לתיקון העולם. לדבריו, יש עניין בקיומם של העניים בעולם כמי שמאפשרים מציאות של חסד ורחמים מצד בעלי ההון. גישה זו בה נתקלנו כבר מספר פעמים בהגותם של הרבנים האורתודוכסיים בתקופה זו, תשלול למעשה את הניסיונות לסדר חברתי חדש וטוטלי המחסל את פערי המעמדות, ותבכר את המשך המציאות הקיימת, ולפיה, המעמדות היו ויהיו, ועל בעלי ההון לסייע לעניים "בנדיבות לב ויד פתוחה".

עם זאת, ראוי לציין כי בניגוד להוגים אחרים, כדוגמת הראי"ה קוק או החפץ חיים, שציינו במפורש את תמיכתם בהמשך המציאות בה העוני "מאתגר" את החברה, הרי דבריו של הרב עוזיאל בהקשר זה אינם חד משמעיים, ונלמדים למעשה רק בעקיפין מתוך דבריו על היחס לדרוויניזם החברתי ובעיותיו.

היכולת להבין מהי עמדתו הברורה של הרב עוזיאל בנושא זה, הופכת להיות סבוכה אף יותר כאשר אנו בוחנים את דבריו בנושא השמיטה. בדבריו, המתארים את יתרונותיה של שנת השמיטה, ניתן להבין כי המציאות הרצויה והאפשרית הנה דווקא ביטול מלא של המעמדות:

> ... קבעה תורת ישראל את שנת השמיטה שבה שווים כל העם כעני וכעשיר, ולא ניכר שוע בפני דל, כולם מתפרנסים מן ההפקר ומברכת אלוקים בעולמו הניתנת בשפע לכל בריותיו, ואם יש מחסור למי שהוא, אין זה אלא מפני שחברו חטף ממנו את חלקו להעשיר אוצרותיו ולהרבות תפנוקיו (מכמני עוזיאל, א: רלט).

מדברים אלו, המזכירים גם את דבריו של הרב ברויאר, נראה כי שנת השמיטה אמורה ללמד את עם ישראל מהו המצב האוטופי העתידי, מצב של שוויון מלא, שאיננו מתקיים אך ורק בשל מעשי עושק שאינם מוצדקים, הנעשים בידי האמידים המבקשים "להעשיר אוצרותיו ולהרבות תפנוקיו". עם זאת, לא ברור מדבריו האם דבריו מוסבים על שנת השמיטה כמודל רצוי מבחינת פערי המעמדות, האמור להיות מיושם גם בשנות העבודה והעשייה, או שמא רק בשמיטה פערי המעמדות אינם יכולים להיווצר אלא על ידי עושק, ובשאר השנים, פערי המעמדות הנם נורמטיביים ואף רצויים כגורם המדרבן את העשירים להרבות צדקה וחסד.

בנקודה זו, אם כן, דבריו של הרב עוזיאל ניתנים להשתמע במובן מסוים לשתי פנים, וככאלה, למעשה אינם מכריעים ביחס למחלוקת החברתית העקרונית ביותר שפילגה את אנשי דורו.

הנקודה השנייה בדבריו של הרב עוזיאל בנוגע ליחסי העניים והעשירים היה שאלת ההבדל בין משפט, צדקה וחסד.

במסה ארוכה שכתב על ההבדלים בין מושגים אלו, מדגיש הרב עוזיאל כי הבסיס ליחסים בין אדם לחברו הוא קודם כול **המשפט**, קרי, עשיית צדק ומניעת עוול על רקע כלכלי. לדבריו, משפט צריך להתקיים כאשר אדם מנצל את עוצמתו הכלכלית ומתחמק מפירעון חובו או מתשלום שכר (הגיוני עוזיאל א: 105). מעשי העוול המבוצעים כנגד החוק או תוך ניצול החוק, הטרידו מאוד את הרב עוזיאל, ובשל כך, הוא כתב ספר הלכות שלם העוסק במשפט היתום והאלמנה ובצורך למנוע את ניצול מצבם לרעה. לדבריו, גם מעשים הנעשים לכאורה בחסות החוק ומהווים למעשה מעשי עושק וניצול, הנם אסורים מבחינה משפטית, ולא מצד החיוב לעשיית חסד וצדקה, הואיל ו"המשתמטים מדין יתום ואלמנה ומתעלמים מסבלם ומעושקם, הם צרים ואויבים של אלוקי המשפט באותה מידה של מעוותי שוחד ורודפי שלמונים" (עוזיאל, תשו, חלק ב: 17).

בדברים אלו, מקביל למעשה הרב עוזיאל בין מבצעי פשע מוכר וידוע (כשוחד) לבין "המתעלמים מהסבל והעושק של היתום והאלמנה", ובשני המקרים, חובה, לדבריו, על הציבור להתערב, ועל המערכת המשפטית להשמיע את קולה – "ודיינין מוציאין מידו מרצון או שלא מרצון" (הגיוני עוזיאל, א: 103), גם אם הדבר אינו נמצא בתוך ההגדרות החוקיות המדויקות.

לדברי הרב עוזיאל, הרגישות למשפט הראוי הנה תכונה מובהקת של עם ישראל, עוד מימי אברהם אבינו שדרש צדק לסדום, מימי משה רבנו שפעל כנגד המצרי המתעלל ומימי הנביאים שֶׁמָחו על עושק וחמס. מורשת זו של "קנאה משפטית", המחייבת לדרוש "משפט עשוקים מיד עושקיהם", עומדת, לדברי הרב עוזיאל, בבסיס הדרישה הקיימת של עם ישראל למשפט: "נשמת האבות ובניהם שוכנת בתוכם, ומלהבת אותם לפעילות נועזת של דרישת משפט, קנאת משפט, ואהבת משפט" (הגיוני עוזיאל, א: 108). בדברים אלו רומז הרב עוזיאל, מן הסתם, לנוכחות היהודית הבולטת בתנועות החברתיות השונות, אולם הוא מדגיש כי המורשת היהודית מעודדת דרישת משפט, משימה חשובה ומורכבת כשלעצמה, ואינה עוסקת בהכרח גם בדרישה לשינוי מלא של הסדר החברתי.

הרמה השנייה של היחסים בין אדם לחברו, על פי הרב עוזיאל, הנה הרמה של **הצדקה**. לדבריו, צדקה הנה "פעולה מחויבת שהיא מסורה למצפונו של האדם" (שם: 105), כלומר, מצווה שהאדם מחויב בה, אך כזו שאין בסמכות הציבור לכוף אותו לקיומה. לדברי הרב עוזיאל, האדם מחויב לצדקה, בשל העובדה שביצועה הוא מימושו של הצדק האלוקי בעולם:

> ובאמת לכך נקראת העזרה לעני בשם צדקה, לפי שכל מה שהעדיף ה' לאחד הוא פקדונו של העני בידו... חלקו של העני הוא נתון בידי העשיר בתורת פיקדון, ואם מועל {העשיר} בפיקדון, מפסיד הוא גם את חלקו וחוזר להיות עני כמו שהיה בשעת היוולדו, ולפיכך שנותן עזרתו לעני אינו אלא משיב את שלו וזאת היא צדקה (שם).

מתן צדקה, אם כן, הנו מחויב המציאות, ומהווה למעשה מימוש של רצון הבורא, שהעניק את רכוש העניים כ"פיקדון" לעשירים במגמה, שהם ישיבו אותו לעניים – "שאינו אלא כמשיב את שלו".

לענייננו, ניתן להסיק מדברים אלו של הרב עוזיאל שתי מסקנות: א.צדקה הנה מחויבת המציאות, ומהווה למעשה חובה על העשיר ככל מצווה אחרת. ב. בשונה ממקרים בהם נעשים מעשי עושק ועוול מוכחים, הציבור אינו יכול לכוף את בעלי ההון להעניק מרכושם לשכבות החלשות.

דברים אלו של הרב עוזיאל תמוהים משהו, בשל העובדה שבוודאי גם הוא יודה ש"כופין על הצדקה", מה עוד שבספר פסקי ההלכה שלו, הוא מאפשר לראשי הקהילה לכוף גם תלמידי חכמים להשתתף במגביות צדקה (משפטי עוזיאל ב, מא: קנא).

ייתכן שניתן להסביר את דבריו של הרב עוזיאל בשני אופנים. ראשית, סביר שגם הוא יודה שיש חיוב "לכוף על הצדקה", ולא להילחם רק במעשי עושק, אולם חיוב זה הנו מצומצם ומינימלי, ועיקרו נתון לרצונו הטוב של האדם. במקביל, ייתכן שבמסה שנועדה בעיקרה לברר את היסודות הרעיוניים של דיני הצדקה, ביקש הרב עוזיאל לחדד את ההבדל בין משפט וצדקה, גם מתוך רצון להתמודד עם התפיסות החברתיות השמאליות, הדורשות למעשה להפוך את ה"צדקה" ל"משפט". במסגרת התמודדות זו, היה לרב עוזיאל עניין להדגיש את ההבדל בין המושגים צדקה ומשפט גם אם למעשה הוא קיבל את העיקרון, ולפיו, גם הצדקה צריכה לפעמים להיגבות בכפייה.

אם נסכם את תפיסתו העקרונית של הרב עוזיאל בהקשר זה, הרי שניתן להבחין בנטייה כללית ימינה, המודה, גם אם לא בצורה מפורשת, בכך שלא ניתן להעלים את פערי המעמדות מן העולם, ומסתייגת מכפייה ציבורית לצורך צמצומם של פערים אלו.

ב.2.ב. זכויות העובדים

בשנת תרצ"ח, בשעה שכיהן הרב עוזיאל כרבה הראשי של תל אביב, הפנו אליו חברי "הפועל המזרחי" סדרה של שאלות הלכתיות הקשורות ליחסים בין עובדים למעבידים. בתשובותיו לשאלות אלו באה לידי ביטוי באופן מובהק תפיסתו של הרב עוזיאל בזכות האחדות, השלום והאחווה כבסיס ליחסים הכלכליים בין חלקי האוכלוסייה. לדבריו:

> הבעלים חייבים להתנהג עם העובדים במידת אהבה וכבוד, עין טובה ונדיבות לב, והפועל נוהג הוא בעצמו מידת נאמנות ומסירות גמורה לעבודה שהוא נשכר לעבוד בה ...יחס בעל הבית אל הפועל צריך להיות יחס של אחוה כאל אדם שווה העוזר לו להשלמת עבודתו, ולא יחס של נחות דרגא... חובת בעל הבית שלא להתנהג עם פועליו ופקידיו במידת הדין אלא להפך בעין טובה ולב טוב... מובן מאליו שעל הפועל למלאות עבודתו באהבה ובצורה אחואית {מלשון אח} לאחיו המעביד אותו... כשותף בבניין וביצירה, בפעולה שהוא עובד בה לטובת אחיו ולטובת בניין העם והארץ ...ועד כמה שעבודתנו בחיים היא נדמית לפרטית, היא בכל זאת עבודה אנושית עולמית, ומברכתה ומשלומה יתברכו עובדיה (משפטי עוזיאל ד, מב: ריב-ריג).

דברים אלו של הרב עוזיאל, הדורשים לבסס את יחסי העובד והמעביד על בסיס של אחווה ורעות, הנם הפוכים כמובן במאה ושמונים מעלות מהשיח הסוציאליסטי לגוניו, המדגיש את הקונפליקט והעימות המתמיד בין הפועלים לבעלי ההון. בהמשך דבריו, מדגיש הרב עוזיאל ביתר שאת את בקשתו דווקא מהפועלים לראות את מלאכתם ועבודתם לא ככורח כלכלי המביא לגילויי עוינות כלפי המעסיקים המנצלים, אלא לראות בעשייתם וביצירתם ביטוי להרמוניה ומימוש אידיאל, וממילא, לראות בנותני העבודה את מיטיביהם ודורשי שלומם:

> העבודה איננה נערכת בתשלומי כסף או כל הנאה גופית, אלא בשכר השתתפותנו ביישובו ובנינו של עולם שבה נמצא נעימות לנפשנו וסיפוק נפש גמור למציאתנו בחיים... אהבת

המלאכה והעבודה גוררת אחריה אחווה לנותני המלאכה ומביאה בכנפיה הצלחה וברכה ושלום ויחסי אהבה וחיבה הדדיים בין שני חלקי העם והעולם – המעסיק והעוסק (שם).

ייתכן כי בדברים אלו של הרב עוזיאל בדבר יופייה וחשיבותה של העבודה, בא לידי ביטוי גם קולה של הספרות הסוציאליסטית בת התקופה, שהאדירה את ערך העבודה, בוודאי בהקשר לבניין הארץ והאומה. עם זאת, בעוד הספרות הסוציאליסטית חילקה בדרך כלל בין ערך העבודה לבין התייחסות עוינת למעסיקים ולבעלי ההון, התייחסות שהביאה במידה רבה ליצירת המסגרות השיתופיות ו"חברת העובדים", הרי שהרב עוזיאל איננו רואה שום סתירה בין שבח העבודה ושבח המעביד. לדבריו, ההתייחסות אל העולם חייבת להיות אופטימית והרמונית יותר, ורק היא זו שתביא "הצלחה וברכה ושלום ויחסי אהבה וחיבה הדדיים בין שני חלקי העם והעולם".

דרישתו של הרב עוזיאל, הן מהפועל והן מבעל הבית, לראות איש ברעהו שותפים שווי ערך "לבניין העם והארץ", משפיעה כמובן על גישתו לשאלת זכויותיהם של הפועלים.

מחד, בעקבות שיח האחווה, מדגיש הרב עוזיאל את מחויבותו של המעסיק לדאוג לרמת חיים נאותה ולתנאי עבודה הולמים לפועליו. כך, מחייב הרב עוזיאל את המעסיק לפצות את העובדים במקרה של תאונת עבודה, למרות העובדה שמצד ההלכה, אין בעל הבית חייב בנזקי הפועל: "אך נראה לי כי לא נאמרו הדברים האלו בימינו שהסכנה קרובה יותר מפני תסביכי הטכניקה המרובים הדורשים זהירות מרובה ועלול אדם להיתקל בהם כל רגע ולהינזק..." (שם: ריז)[13]. כמו כן, מחייב הרב עוזיאל את המעסיקים לתת שכר לעובדיהם "בשיעור שיוכל הפועל לפרנס עצמו במידת דרגת החיים שבמקום עבודתו" (שם: ריח), ואוסר על המעסיק לחייב את עובדיו בשעות עבודה נוספות מעבר ליום העבודה המקובל (שם: ריב).

מאידך, מחייב הרב עוזיאל את העובדים בנאמנות למקום עבודתם, ומסתייג מאוד מהפעילויות ומההתארגנויות הפוליטיות שאפיינו את הפועלים בימיו. אמנם, הרב עוזיאל מתיר הקמת ארגון עובדים שיהווה נציגות מוסכמת כלפי המעסיקים. ארגון זה הנו נצרך, לדעתו, בשל הצורך: "שלא להשאיר את הפועל יחידי בודד ויחיד, עד שיצטרך להשכיר את עצמו בעד שכר פעוט, להשביע רעבונו עם משפחתו בלחם צר ומים לחץ ובדירה אפילה ושפלה וכדי להגן על עצמו נתן לו המשפט זכות חוקית להתארגן" (שם: רטו). אולם במקביל, מביע הרב עוזיאל אי אמון בהחלטותיו של ארגון פועלים זה, ומתנה את תוקפן של החלטות הארגון בהסכמת הממסד הרבני:

אולם אין הדברים הללו אמורים אלא בדליכא{=שאין} אדם חשוב זאת אומרת מנהיג ושופט הקהילה. אבל כשיש אדם חשוב בעיר דרושה הסכמתו לתקנות אלה, כדי לתת להן החוקיות הדרושה. וטעמא דדינא {=טעם הדין} הוא לפי שכל ארגון מקצועי איננו יכול להיות אוביקטיבי בהחלטותיו אלא הוא סוביקטיבי והנאתו העצמית עוצמת את עיניו לראות גם מצבו של בעל הבית. ולא עוד אלא שארגון אחד יוצר ארגון שני מתנגד לו והוא גם אינו מצטמצם בחוג ענייניו הוא ולא תחדל התנגשות תמיד בין שני הצדדים: הפועלי ובעלי הבתים. שיגררו אחריהם התנגדות עורת ואיבה תמידית. לתקן זאת התנו רז"ל {=רבותינו זכרונם לברכה} לתלות חוקיות תקנות הפועלים בהסכמתו של אדם חשוב. זאת אומרת חדור ברוח התורה והמשפט ושיהיה אוביקטיבי לגמרי שישקול את העניינים מתוך שפופרת בהירה של מדת הצדק לשני הצדדים ושימנע על ידי כך כל השתמשות של שביתה בלתי מוצדקת או הרחבה והשתלטות צד אחד על השני (שם: רטו).

[13] עם זאת מסייג הרב עוזיאל את דבריו ומתנה את מחויבות בעל הבית לעובדיו ב"מנהג המדינה" תוך שהוא מבהיר שאי אפשר לקבוע מסמרות באחריות בעל הבית כלפי עובדיו "אלא השאלה העומדת לדיון בכל מקרה אסון שהוא, ומתחשבים עם איכות האסון, סיבותיו תוצאותיו ומצב המעביד והעובד "(שם)

דבריו של הרב עוזיאל, שנראים כמתכתבים ישירות עם המאבקים הכוחניים שניהלה הסתדרות העובדים בארץ ישראל אל מול המעסיקים, מובילים כמובן למסקנה, ולפיה, שביתת פועלים הנה דבר בעייתי, ויש להחליפה במנגנון כזה או אחר של בוררות חובה. בוררות זו ("אדם חשוב") היא זו שתכריע האם ומתי יש להשתמש בנשק השביתה, נשק שמבחינת הרב עוזיאל, הנו פסול מעיקרו, הואיל והוא פוגע ביחסי האחווה ובבניין הארץ: "השביתה בכלל אינה מותרת ולא רצויה לא לפועל ולא לבעל הבית. לדבריו הפועל ניזוק "משום שכל יום שביתה ממלאכת עבודת היצירה, הוא יום אבוד בחיים ותורת ישראל ציוותה על חיוב עבודה" (שם: ריד) ואילו לבעל הבית ניזוק: "לפי שכל עבודת בניין או תעשיה ואין צריך לומר נטיעה שלא נעשתה ולא נגמרה בזמנה, הרי היא בגדר דבר האבד לא רק בגלל הזמן האבוד אלא בגלל הנזקים הנמשכים ממנה לחומרי העבודה" (שם). נזק הדדי זה, על פי הרב עוזיאל, פוגע אנושות בשני הצדדים, ולכן יש להימנע ממנו בכל מחיר, למעט מקרים בהם קובעת הבוררות כי הצדק הנו עם העובדים, והבעלים מסרבים למלא פסק זה.

בדברים אלו של הרב עוזיאל באה לידי ביטוי תפיסה קורפוריסטית והרמונית, השואפת להפוך את המשק הלאומי לגוף אורגני הפועל כולו לטובת הכלל תוך התחשבות בצורכי שני הצדדים. ראוי, עם זאת, לציין כי במאמר שכתב בנימין בראון (תשע"ב), בו הוא משווה בין יחסם של הרב עוזיאל, הרא"ה קוק והרב פיינשטיין לזכות השביתה, הוא מציין כי הרב עוזיאל אמנם צמצם עד למאוד את זכות השביתה, אולם בניגוד לרבנים אחרים בני דורו, הוא יצר הבחנה בין שביתה מוצדקת לשביתה שאינה מוצדקת, וחידש כי יחסם של העובדים כלפי בעל הבית איננו יחס של תלות ומחויבות, אלא יחס המתנהל בין בני חורין היכולים לחלוק ביניהם ולפעול לשינוי המצב, גם ללא התרת הקשר באופן מוחלט באמצעות התפטרות (שם: 203-208).

אם נסכם את תפיסתו של הרב עוזיאל ביחס לזכויות העובדים, הרי לפנינו מצד אחד, גישה הרגישה עד מאוד לזכויות העובדים, הדורשת מהמעסיקים לראות בהם אחים, ובהתאם לכך, להיטיב להם ולשמור על מעמדם וכבודם. מאידך, דווקא בשל "שיח האחווה", מסתייג הרב עוזיאל מכל פעילות כוחנית של העובדים וארגוניהם כנגד המעסיקים, ושולל כמעט לחלוטין את זכות השביתה.

ב.2.ג. התמודדות ישירה עם הקפיטליזם

בכתביו של הרב עוזיאל אין התייחסות ישירה לרעיונות סוציאליסטיים או קפיטליסטיים, למעט התייחסות מסוימת לנושא המסחר. בנושא זה, מאמץ הרב עוזיאל בשתי ידיים את הניסוחים הארץ ישראלים הסוציאליסטיים, הקובעים כי המסחר, אחת מאבני היסוד של הקפיטליזם, הנו מידה מגונה. זאת, הואיל ו"בניגוד למלאכה ולחקלאות המיישבות את העולם והמגלות את האוצרות הטמונים בו, הרי הסוחר איננו יוצר כלום, אבל הוא אוכל ומתקיים מיצירותיהם של אחרים ולא נמלט ממעשה תרמית ואונאה" (מכמני עוזיאל: תנו, אצל הלינגר, תשסג: 135). קטע זה, שניתן גם לראותו כהמשך לקטע שהובא לעיל על ערך העבודה והיצירה, מסביר את אהדתו של הרב עוזיאל לפועלים וליוצרים, אולם קשה לראות כיצד השפיעה תפיסתו זו על גישתו הכללית ביחס לנושא החברתי.

ב.2.ד. חלופה יהודית

בכתביו של הרב עוזיאל אין התייחסות ישירה לשאלה מהי התכנית היהודית לכינון חברה צודקת על פי התורה, זאת למרות נטייתו המוצהרת לתפיסת ההרחבה והשתלטות כפי שתיארנו לעיל. עם זאת, מתוך מאמריו השונים ניתן להצביע על שני מוטיבים מרכזיים העשויים לאפיין את חזון החברה הצודקת על פי הרב עוזיאל.

א. **חברה המתבססת על האמונה והאחווה** – כפי שכבר ציינו לעיל, מדגיש הרב עוזיאל את חובת האחווה האנושית, ובמידה רבה גם העולמית, כבסיס לתיקון החברה. אחווה זו, על פי הרב עוזיאל, תוכל לצמוח רק על גבי אמונה בבורא, אמונה המאפשרת את ראיית שאר בני האומה, ואף את שאר בני העולם, כבעלי צלם אלוקים, וממילא, מחייבת פעילות של צדק וחסד כלפי הזולת.

> האמונה הצרופה באלוקי עולם אשר לו הכל, מלבישה את מאמיניה ענוות אמת ואהבת חסד, כי אל אחד בראנו... ולמה נשתרר ונתגאה על אחינו הטבוע כמונו בצלם אלוקים, אבל להיפך ניטיב איש לאחיו ובמתנת חינם שזכינו לה מא-ל רחום וחנון, נחונן את הקטנים מעמנו ברכושנו ועוד בהשכלתנו ובחכמתנו... האמונה הצרופה עושה את מאמיניה לאנשי אמונה בכל מעשיהם ...ומחייבת את מאמיניה להיות אנשי אמת ופועלי צדק להשלמת הצדק והמשפט האלוקי בעולמו... כל התורות הסוציאליות אינן יכולות לתת לאדם את אותה מידת הצדק המוחלטת שהיא נכללת במאמר קצר לאמור "וחי אחיך עימך" (הגיוני עוזיאל, א: 206).

בדומה לרבים מההוגים האורתודוכסים אותם סקרנו, גם הרב עוזיאל שולל בדבריו אלו את "התורות הסוציאליות", וטוען כי לעולם לא תהיה בהן את "אותה מידת צדק המוחלטת" המתקיימת על פי התורה, אם כי הוא עושה בזאת בצורה עדינה יחסית. עם זאת, מעבר לקריאה הכללית להיצמדות להלכה ולאמונה, הוא איננו פורש תפיסת עולם כיצד אמור הצדק החברתי לבוא לידי ביטוי במדינה היהודית האידיאלית.

ב. **השמיטה כגורם לצדק החברתי** – הרב עוזיאל הרבה לעסוק בענייני השמיטה, ובעיקר פעל למען חידושה של מצוות ה"הקהל" במוצאי השמיטה[14]. במסגרת מאמריו בנושא זה, טוען הרב עוזיאל כי אחת ממטרותיה של מצוות השמיטה היא יצירת שוויון כלכלי, ולו זמני:

> ...מצוות השמיטה הן תקונו של עולם האנושיות מבחינה חברתית והן מכוונות לאזן שיווי המשקל שהופרע לצד זה או אחר בששת שנות העבודה, שגם הם מוכרחים לתקון החברה שאחד מתנאיה היסודיים הוא זכות העבודה והזכות לקבל את קניין העבודה והרכוש במידה הוגנת וצודקת (מכמני עוזיאל א: רכה).

בניגוד לראי"ה קוק או לרב ברויאר, אין הרב עוזיאל מפרט כיצד בדיוק תשפיע השמיטה על החברה, אולם גם מקצירת האומר של דבריו, נראה כי החברה האידיאלית אמורה להתנהל במשך שש שנות העבודה על בסיס אי שוויוני של השוק החופשי. שוק זה מאפשר, על פי דבריו של הרב עוזיאל, את האיזון הרצוי בין זכות העבודה והתגמול עליה ובין זכות הקניין. אולם, בשל העובדה שבדרך הטבע איזון זה משתבש לעתים, נועדה השמיטה ליצור שוויון באמצעות שמיטת הקרקעות והכספים, ש"יאזן" את שיווי המשקל החברתי לקראת שש שנות עבודה נוספות.

דברים אלו של הרב עוזיאל בזכות בניית החברה על בסיס אמונה המביאה לאחווה ועל בסיס האיזון בין שנות העבודה לשנת השמיטה, אמורים להציע תשתית לבניית החברה התורנית, אולם כאמור, התייחסותו לנושא הנה קצרה ומרומזת, וקשה להסיק ממנה מסקנות.

---

[14] ראה מאמריו בתחום בעוזיאל, תשנ"ד

ב.2.ה. סיכום עמדתו של הרב עוזיאל בנושא החברתי

דומה כי הרעיון המרכזי החוזר בהתייחסויותיו של הרב עוזיאל לנושא החברתי, הנו רעיון האחווה. הרב עוזיאל שואף לחברה הרמונית, שבה עקרונות הצדקה והחסד ממומשים מתוך רצון טוב ויחסי אחווה ורעות. הוא איננו שואף לבטל את העוני, אלא רואה בו אתגר המאפשר קרבה ואהבה בין העשירים לעניים. הוא מצמצם עד למינימום את היכולת "לכוף על הצדקה" (בשונה ממעשי עוול הנעשים תוך הפרת הנורמות המוסריות הבסיסיות, בהם הוא נלחם בכל כוחו), ומשתית את יחסי העבודה על רצון טוב של העובדים והמעבידים, תוך הימנעות ממעשים כוחניים בעיקר מצד העובדים. גם בחזון העתידי (והקצר) שלו לחברה התורנית, מסתייג הרב עוזיאל מכל עשייה רדיקלית, ותולה את יהבו בחברה אמונית המבוססת על אחווה, כמו גם על מנגנון האיזון בין השמיטה לשנות העבודה.

מבחינת ציר העמדות בנושא החברתי, ברור שהרב עוזיאל אינו נמצא בשמאל, הן בשל עמדותיו המתונות עד מאוד בשאלת המאבק המעמדי והן בשל חוסר התייחסותו המוחלט לרעיון השיתופי, עובדה המרחיקה אותו ממחוזות הסוציאליזם האוטופי. דומה שעמדותיו של הרב עוזיאל נעות בין סוג כזה או אחר של ליברליזם רווחתי המבוסס על הרבה רצון טוב, חקיקה ופעילות ציבורית נחושה במקרים של עושק ובהקשר לחובת המעביד לדאוג לרווחת עובדיו, לבין סוגים ימניים יותר של ליברליזם, הטוענים כי כל השסע החברתי יכול להיפתר אך ורק על בסיס רצון טוב ופילנתרופיה.בכל מקרה כל הפעילות החברתית צריכה על פי הרב עוזיאל להעשות מתוך תפיסה של הרמוניה ואחדות ולא מתוך עימות.

ב.2.ו. גורמי ההשפעה על תפיסתו של הרב עוזיאל בנושא החברתי

קשה להגדיר מה בדיוק השפיע על הרב עוזיאל בקביעת עמדתו בנושא. הרב עוזיאל אמנם חי בארץ ישראל המנדטורית, על בעיותיה הקשות בשאלת הזיהוי בין הסוציאליזם לאנטי-דתיות, אולם בכתביו הוא כמעט אינו מתייחס לנקודה זו.

ייתכן שעל גישתו של הרב עוזיאל השפיעו שני תהליכים אחרים. הראשון והחשוב שבהם הוא השתייכותו למסורת ההלכה הספרדית, מסורת זו, כפי שציינו, על פי חלק מהשיטות, משתדלת להימנע מעימות, חותרת להסכמה ולאחווה, ומושפעת פחות מהעימות הדתי-חילוני, ובהתאמה גם מהעימות בין הסוציאליסטים לציבור הדתי שאירע במהלך תקופה זו.

אפשרות שנייה, המשלימה מבחינה מסוימת את האפשרות הראשונה, היא מאורעות השעה בארץ ישראל. הרב עוזיאל כתב את ספריו בשעה שהעימות בין ימין ושמאל בארץ הגיע לשיא, וסוגיות השביתות, מעמדה של ההסתדרות וכדומה הפכו לסלע מחלוקת שהביא לא פעם לאלימות קשה. אל מול מציאות זו, ובהיעדר "משקעים מזרח אירופאים" מהעימות בין הסוציאליזם והדת, מהם "סבלו" רבים מרבני ארץ ישראל, חתר הרב עוזיאל להרמוניה ואחדות בכל מחיר, עקרונות שכאמור במבוא, הנחו אותו לאורך כל חייו. חתירה זו לאחדות הביאה אותו למציאת והדגשת מודלים בהם נמנע הקונפליקט, מודלים שבסופו של דבר תאמו יותר את הכיוונים השמרניים ימניים.

פרק ג: רבי משה כלפון הכהן

ג.1. דמותו ופועלו של הרב משה כלפון הכהן

הרב משה כלפון הכהן (1874-1950) היה מנהיגה של קהילת יהודי ג'רבה שבתוניס משנות העשרים עד לראשית שנות החמישים של המאה העשרים. קהילה זו, מהוותיקות שבקהילות ישראל שבצפון אפריקה, שמרה באדיקות על צביונה המסורתי, גם לאחר הכיבוש הצרפתי בשלהי המאה התשע עשרה. בעקבות השמירה על צביון זה, הפכה הקהילה במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים למרכז התורני של תוניס כולה, תוך שהיא משמשת בד בבד כאחד המרכזים החשובים של התנועה הציונית בצפון אפריקה[15]. אופייה זה של הקהילה הושפע רבות מהנהגתו של הרב כלפון, ששימש כמנהיגה הבלתי מעורער במשך עשרות שנים.

הרב כלפון כיהן, כאמור, כמנהיג הקהילה וכאב בית הדין שלה, והיה גם סופר פורה שחיבר קרוב למאה ספרים בכל מקצועות התורה, וציוני נלהב שתמך בכל לב בחידוש הריבונות היהודית ובתחיית השפה העברית, ואף חיבר ספר שלם בשם "גאולת משה", בו התווה את דרכה של המדינה העברית העתידה לקום. במקביל לתמיכתו בציונות, בה האמין למרות היותו מודע היטב לאופייה החילוני, דגל הרב כלפון בכינונו של משטר דמוקרטי בארץ ובעולם, ואף כתב חזון עתידי לבניין חברה עולמית אוטופית ("ויקהל משה"), אותו שלח למנהיגי חבר הלאומים[16].

מבחינת יחסו למודרנה, נראה כי הרב כלפון לא ראה בעיה כלשהי בחדשנות, כל עוד היא אינה מנוגדת לעקרונות היהדות (נעים, תשס"ט: 51). כך, הוא ראה בחיוב רב את ההתפתחות הטכנולוגית (נגר, תשע"א: 131-138), הצהיר על תמיכתו בעקרונות החופש והדמוקרטיה (כלפון, תשל"ח: נח), אך התנגד בחריפות לחופש מדת (בשונה מחופש דת) ולמתן לגיטימציה כלשהי לחילון (ויקהל משה: לג). כמו כן, בחיבוריו הרבים הצטייר הרב כלפון כתומך נלהב ברעיונות "ההרחבה והשתלטות", וטען כי הפתרון לכל מדווי החברה נמצא בתורה (נעים, שם: 64-65).

בחיבוריו השונים, הן אלו שהופנו לבני קהילתו, הן אלו שיועדו לכלל עם ישראל והן אלו בהם הוא פנה למנהיגי האנושות, הקדיש הרב כלפון מקום משמעותי לנושא החברתי, כפי שנדגים לקמן.

ג.2. משנתו החברתית של הרב משה כלפון הכהן

ג.2.א. שאלת פערי המעמדות ודרכי הטיפול בהם

הרב כלפון הרבה בדרשותיו לעסוק בענייני צדקה וחסד. במסגרת עיסוקו בנושא, קבע הרב כלפון באופן חד משמעי כי מציאותם של העוני והעושר הנה מציאות טבעית בעולם הקבועה מראש, ואל לאדם לנסות ולהפר מציאות זאת: "דיש שלושה אופני גזירות, יש אשר נגזר עליו להיות עשיר וזה כל אשר יעשה יצליח אף נגד טבעו, ויש אשר נגזר עליו להיות עני וזה להפך כי אינו מצליח אף כי נגד הטבע, ויש אשר נגזר עליו להיות בינוני" (כלפון: תשל"ט, טו).

---

[15] על קהילת ג'רבה וקורותיה בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, ראה דשן, תשל"ו, נעים, תשס"ט: 12-27, נגר, תשע"א: 17-32. על הגורמים שסייעו לקהילה ג'רבה לשמור על צביונה המסורתי, ראה דשן, תשס"ט: 362-363.

[16] על הרב כלפון ומשנתו, ראה בשן: תשס"ז, ובעיקר את עבודותיהם של נעים, שם, ונגר, שם. על יחסו לעברית, ראה במאמו, תשע"א. על יחסו לציונות, ראה זוהר, 2002. על שיטתו החינוכית ראה מאמו, תשס"ט.

הגזרה הקדומה, הקובעת מי יהיה עשיר ומי יהיה עני, אינה סותרת, כמובן לדברי הרב כלפון, את החשיבות העצומה הטמונה במתן הצדקה. על רקע תפיסתו זו, כתב הרב כלפון ספר שלם על חשיבות מצוות הצדקה ומעשר הכספים (כלפון, תש"י), פעל להקמת מוסדות חסד, ובהם שירותי בריאות וקופת חולים (כלפון, תש"ן, כרך ב: תקנז), הורה להקל בקיומן של מצוות מסוימות, כמו החיוב על אכילת מצה שמורה בפסח כדי להקל על העניים (כלפון, תשל"ח, סתרי משה: 67), ובעיקר נשא דרשות רבות מספור בהן עודד את בני קהילתו לתת צדקה, ויצא בחריפות רבה כנגד המשתמטים מקיומה של מצווה זו (כלפון, תשל"ט: רה).

הנקודה המעניינת ביותר במשנתו של הרב כלפון בנושא הצדקה היא התלבטותו בנוגע לשאלה מהי הדרך הרצויה לאיסוף הצדקה: האם באמצעות גבייה מאורגנת המהווה סוג של מיסוי, או שמא בצורה וולונטרית. מהעובדה כי הנושא מוזכר פעמים רבות מספור בכתביו, ניתן ללמוד כי שאלה זו העסיקה מאוד את תושבי ג'רבה, ואכן נגר (תשע"א: 109-112) איתרה מסמכים, ולפיהם, פרץ בג'רבה מעין "מרד מיסים" של תושבים שסירבו להשתתף במגביות הצדקה הסדירות, שהיו מקובלות בג'רבה כמו בכל קהילות ישראל. תגובתו של הרב כלפון למצב זה הייתה החלטית. כמי שהאמין כי "בימינו נתפשטה הדעה לבחור בחופש ובחירות ולהתרחק מכל כפיה והכרח" (כלפון, תשנ"ט, חלק ז: רה), הוא הודיע על התנגדותו הנחרצת למיסוד גביית הצדקה ולהפעלת אמצעי אכיפה לצורך גבייתה. לדבריו, גביית הצדקה בעל כורחם של הנותנים אינה יעילה, ועלולה להביא למריבות ומהומות, זאת בניגוד לגבייה וולונטרית, שבמסגרתה:

> תגדל מאוד הנדבה כפלי כפליים מהדרוש, וכל הנותנים נותנים בלב שלם ונפש חפצה בלב טהור בלתי כל התאחדות ומעצורים... וגם בזמננו עינינו הרואות בכמה מוסדי צדקה אשר הייתה בהם הערכה{=מיסוי}...מלאים תלונות וצמצומים... ונגד זה כמה מוסדי צדקה היו בנדבת לבב איש איש כרצונו ונקבץ יותר ויותר מהערך הנדרש ונגמר כל אותו המוסד בתכלית השלום וההשקט (כלפון, תשסה: צ-צא).

הרב כלפון לא הסתפק בקריאה להעברת מנגנוני הצדקה לפסים וולונטריים, אלא הנהיג את קהילתו בג'רבה ברוח זו הלכה למעשה. כמעט כל מגביות בצדקה שנוהלו בעבר באמצעות כפייה, "ודרך זו הייתה גורמת כמה קטטות ומריבות ולה"ר{לשון הרע} וגם לא היו משלמים ברצון טוב", הועברו לפסים וולונטריים, כאשר "איש איש מתנדב כפי נדבת ליבו ברצונו הטוב בלי שום כפיה ...ובאמת ראינו שדרך זו הצליחה הרבה" (כלפון, תש"ן, כרך א: קנא).

נכונותו של הציבור לתת צדקה בצורה וולונטרית לא נולדה מאליה. במקביל להחלטתו על הפסקת השימוש באמצעי כפייה, כחרם, שהיו מקובלים עד אותה עת ביחס למסרבים לנתינת הצדקה, הגביר הרב כלפון את מאמציו לשכנע את הציבור באמצעות דרשות ומאמרים שונים בדבר הצורך בנתינת צדקה (נגר, שם: 72-73). דרשות אלו, שבהן עמל הרב כלפון להעצים את כוחה ויוקרתה של מצוות הצדקה באמצעים שונים, נאמרו על ידו גם במקרים שבהם לא הייתה ברירה אלא לגבות בכפייה באמצעות "גבאי הצדקה". במקרים (נדירים) אלו, פרש הרב כלפון סדרה של טיעונים בפני הציבור, ובהם הצדיק את הגבייה הממוסדת על רקע אירועים מסוימים ונסיבות ייחודיות, כמו המצוקה הקשה שנוצרה בקהילה בימי מלחמת העולם הראשונה (כלפון, תשל"ח, מטה משה, דרוש יב). גם במקרים אלו, הורה בסופו של דבר הרב כלפון כי אין צורך להפעיל אמצעי כפייה: "ואפילו אם גבו קצת פחות ממה שצריך אין לחוש שאינו כדאי כנגד השלום והאחדות... וגם תהיה מצוה לשמה מלב ונפש... ואם ב"ז {בכל זאת} חסר הרי יש להודיע שוב

לציבור כדי שכל המעוניין יוסיף להתנדב כרצונו אחרי שהדרשן ידרוש על חשיבות העניין" (אצל נעים, תשס"ט: 121).

עיקרון זה של הרב כלפון, התולה את מתן הצדקה באמצעים וולונטריים של שכנוע והסכמה בהתאם לרוח הדור המתנגד לכפייה, יוצר במקרה זה מציאות מעניינת, ולפיה, דווקא הפנמה של ערך מודרני (החירות) בידי רב אורתודוכסי מביאה לשינוי בסדרים החברתיים שהיו נהוגים בקהילה מימים ימימה. במקרה זה, אמנם חובר הרב כלפון לדעותיהם של רוב הרבנים אותם סקרנו עד כה, שהתנגדו לכפייה הקיצונית הכרוכה ברעיונות הסוציאליסטיים, אולם בניגוד אליהם, הוא הולך אף צעד אחד קדימה ומחולל שינוי בכפייה שהייתה מקובלת גם על החברה המסורתית, מתוך רצון להיענות לדרישות המודרניות של חירות והסכמה.

נראה כי מהלך זה של הרב כלפון תואם, מן הסתם שלא במודע, תפיסות ליברליות, ואף ניאו-ליברליות, קיצוניות, המעלות על נס את ערך החירות ומתנגדות לכל סוג של כפייה בנושאי רווחה וצדקה. עם זאת, חשוב להדגיש כי הרב כלפון מצדיק את ביטול מנגנוני הכפייה מנימוקים תועלתניים של הצורך בהסכמה ושל מניעת מחלוקת, ולא מצד הכרה עצמית בערך הקניין או החירות כמקובל בתפיסה הליברלית. נקודה חשובה נוספת שראוי להדגיש בהקשר זה, היא חוסר התחשבות מוחלט מצדו של הרב כלפון ברעיונות הסוציאליסטיים, שלכאורה היו אמורים דווקא בשם המודרנה לצדד במנגנוני הכפייה המסורתיים, ואף להרחיבם ולבססם. העובדה שלפיה הרב כלפון מעמת את מנגנוני הכפייה החברתית אל מול הוולונטריות כתבנית של התפיסה המסורתית אל מול הדרישה המודרנית לחירות ולא לצדק חברתי, מצביעה ככל הנראה על העדרם של היכרות, זיקה או צורך כלשהם בהתמודדות מצד הרב כלפון עם הרעיונות הסוציאליסטיים.

כאמור, הכרעתו של הרב כלפון להעתיק את מצוות הצדקה לפסים וולונטריים חייבה אותו למצוא נתיבים ודגשים שונים שבאמצעותם יוכל לשכנע את בני קהילתו להרבות במצווה זו. במסגרת מאמציו אלה, הדגיש הרב כלפון כי מצות הצדקה הנה מקור גאווה לעם ישראל, ומכוחה נוצרו מפעלי החסד של העמים כולם, שביקשו להעתיק את המודל הישראלי המוצלח בתחום זה:

> ואשריהם ישראל, שכל עמי התבל מכירים ויודעים כי מידה זו {הצדקה} היא נטועה בקרב לבבם פנימה, עד כי יכול האומר לאמור בביטחון גמור, שכל מה שאנו רואים בבתי החסד והרחמנות של האומות, או מה שאנו רואים אותם חוננים ומרחמים זה את זה, אינו אלא תולדה והעתקה מהתחקות על דרכי בית ישראל... כי ישראל תמיד מחוננים... במידה יקרה זו, וכל שאר האומות הקודמים לא ידעו ולא הכירו ממנה ולא כלום, ורק רגשי בני ישראל ומפעליהם הנשגבים הכו על שרשי לב האומות והפעילו הרבה מהם ללכת בדרך ישרה זו משגלו ביניהם (כלפון, תשס"ה: קמט).

דברים אלו של הרב כלפון, המדגישים את תפקידו של עם ישראל בהפצת רעיונות החסד בין האומות, מזכירים בצורה כזו או אחרת את רעיונותיה של "תורת התעודה" מבית מדרשם של יהודי גרמניה, המעלה על נס את קיום הגולה המאפשרת את הפצת רעיונות היהדות בקרב העמים, אם כי סביר שלרב כלפון הציוני הנלהב לא היה הרבה מן המשותף עם גישה זו. בכל מקרה, סביר כי דבריו של הרב כלפון, עליהם הוא חוזר גם בהזדמנויות אחרות, תוך שהוא מדגיש כי בכל קהילה יהודית, ולו הקטנה ביותר, קיימים מוסדות צדקה וחסד, בעוד בקרב האומות "לא תמצא מוסדות צדקה וחסד רק בהמדינות הגדולות והנאורות" (כלפון, תשל"ח, מטה משה: פג), נועדו לתת מענה לבעיה כלשהי שהתגלתה בקהילתו.

ייתכן כי מדובר בכל זאת ברצון להתמודד עם אמירות סוציאליסטיות כאלו ואחרות המצביעות על קיומו של מוסר נעלה יותר בקרב האומות בהקשר החברתי, אולם כפי שראינו

לעיל, לא נדרש הרב כלפון לרעיונות השמאל, אף כאשר הוא דיבר בשם המודרנה, מה עוד שאין בידינו מידע על תנועה סוציאליסטית משמעותית בג'רבה או על מסגרת כלשהי בה נדרש הרב כלפון להתמודד עם רעיונות השמאל החברתי. בשל עובדה זו, סביר יותר להניח כי מדובר, כפי שראינו לעיל, בצורך לעורר מוטיבציה למתן צדקה באופן וולונטרי, מוטיבציה אותה ביקש הרב כלפון ליצור כדי להעלות את "גאוות היחידה" היהודית.

נקודה חשובה נוספת אותה מדגיש הרב כלפון כהצדקה למתן צדקה, היא החובה המוטלת על כל יהודי לפעול למען אחיו ללאום, על בסיס יחסי הערבות ההדדית והאחווה בין חלקי העם היהודי, זאת תוך הצגת הטענה, כי גם מבחינה ריאלית, עם ישראל איננו יכול להתקיים ללא צדקה וערבות הדדית: "גם השכל מחייב כי אומת ישראל מחזקת בהם {בענייני החסד} במידה מרובה, כי לולא זה כמעט לפי הטבע אבדה תקוות ישראל מהיות עם אחד ...ורק על ידי גמילות חסדים זה עם זה תוכל אומתנו להתקיים" (כלפון, תשל"ח, מטה משה: פד). רעיון זה, ולפיו, פיזורו של העם היהודי ומצוקותיו מחייבים עזרה הדדית, שבלעדיה הוא נדון לאבדון, נראה כעולה בקנה אחד עם החיבה היתרה שרחש הרב כלפון ללאומיות היהודית, וייתכן כי אף נשמע בו הד לרעיונות אסלאמיים בדבר מתן צדקה כחלק מגיבוש אומת האסלאם (לעיל עמ' 30).

בדרשותיו ביקש הרב כלפון להפנות את מירב המשאבים המגויסים ממגביות הצדקה, לצורך מפעלי צדקה משקמת. הוא קרא לכל אדם לסייע לחבריו עוד לפני נפילתם הכלכלית: "להיות משגיח ומביט איך ובמה להיטיב עם חבירו לבלתי ימוט ובלתי יעני, ואם התחיל להתמוטט יתמוך בידו" (כלפון, תשל"ח, מטה משה: ה). הוא פעל למען ייסוד מסגרות לחינוך מקצועי ולהסבה מקצועית למען העניים וילדיהם (בשן, תשס"ז: 75-80), והדגיש בספריו את החשיבות העליונה שבמתן הלוואות לנזקקים, ולאו דווקא מענקים, "כי על ידי זה תתקיים האומה הישראלית בהיות זה מחזיק יד זה להלוותו בעת הצורך" (כלפון, תשכ"ד: א). מאפיינים אלו של הצדקה גובשו והופעלו על ידו, זאת כאמור, תוך הדגשת החשיבות להענקת צדקה בצורה וולונטרית ככל הניתן.

ג.2.ב. שאלת הקניין והגבלתו

הדגש הרב הניתן בדברי הרב כלפון לערך החירות והרצון החופשי במתן הצדקה, מצביע מן הסתם על תפיסתו בנושא זכות הקניין. אמנם, הרב כלפון אינו מתייחס לשאלת הקניין מול הצרכים הציבוריים, אך כרבים אחרים, הוא מדגיש את הצורך בשמירה על רכוש האדם ובמניעת מעשי גזל ועושק, גם אם אלו נעשים בחסות החוק. דברים אלו מובלטים בדברי הרב כלפון בעיקר בהתייחסו לארץ ישראל ההולכת ונבנית:

> ובימינו אלה אשר פקד ה' את נחלתו להשיב שבות עמו בית ישראל... ראוי לכל המנהלים ...לתת עין פקוחה מאוד להיות שורר שם בארצנו האמת והצדק, ולהרחיק ממנה לגמרי כל רודף חמס ועושה עוול... וכן אחינו בית ישראל... יתנו עין פקוחה לטובת כללות עמנו ארצנו תורתנו ושפתנו שלא יהיה שום מהלכים ושום נתיבה אל החמס והעוול להתגורר בארצנו (כלפון: תשס"ה, יא-יב).

ג.2.ג. השיטה הכלכלית הרצויה

בעוד בהנחיותיו לקהילתו מצטייר הרב כלפון כחסיד השוק החופשי והחירות המעודדת פילנתרופיה וצדקה בהסכמה בלבד, הרי בתכניותיו לבניין ארץ ישראל המתחדשת ולבניין עולם

טוב יותר, הדברים נראים כמורכבים יותר. בתכניות אלו, מחד, הוא ממשיך לפעול ברוח השוק החופשי, כאשר הוא מדגיש את הצורך בצמצום המיסוי בכלל, ובהסרת מיסוי מעל מוצרי יסוד בפרט, במגמה: "להמציא שחרור ודרור לכל בני האדם בפרנסתם על ידי הסרת המיסים מכל העולם בכל דבר הנצרך אל האדם לחיותו פרנסתו ושאר צרכיו" (כלפון, תשל"ח, קהל ישראל, סעיף יד), אולם מאידך, קורא הרב כלפון להטלת מיסוי על "כל הרווחים והירושות אשר תהיינה לאדם..."., ולהגבלת היצוא של מוצרי יסוד ממדינה למדינה, עד שיובטח כי לא קיים מחסור במוצר זה (כלפון, תשל"ח, חיי עולם: 17).

תפיסתו בדבר הצורך לנהל את הכלכלה באמצעות תכנון מסודר ומפורט בידי הממשלה, באה לידי ביטוי מפורט אף יותר בחזון העתידי אותו הוא מנסח עבור ארץ ישראל ההולכת ונבנית. במדינה יהודית, לדבריו, יפוקח יצוא מוצרי היסוד ומחיריהם "ברשיון מהועד המשגיח, והועד ישמר מאוד שלא תגרומנה הרשאותיו היוקר" (כלפון, תשל"ח, קהל ישראל: 19), המדינה תעסוק בבניין מסיבי של דיור ציבורי, שיוענק לעולים תמורת תשלום שיתפרש לאורך עשרים שנה (שם: 21), כל אדמה שלא תעובד, תולאם לאלתר (שם: 35), והמדינה תקבל על עצמה ליצור "חוקים כלליים ...והמצאות עבודה ומסחר לסיפוק הכלכלה... לבל תדכאנה העניים במחסור" (שם: 31).

המתווה הכללי העולה מדברי הרב כלפון, הנו מתווה המזכיר מאוד משנה סוציאל-דמוקרטית המחייבת מעורבות עמוקה של המדינה בתכנון הכלכלה ובניהולה והותרת מקום מצומצם ביותר ל"יד הנעלמה". מתווה זה רחוק שנות אור מתפיסות ליברליות בהן היה נראה כי הרב כלפון דוגל, לאור תמיכתו במתן צדקה באופן וולונטרי בלבד. עם זאת, קשה להסיק מתכניות אוטופיות, המתייחסות גם לצרכים הלאומיים הקולקטיביסטיים של בניין האומה בארץ המתחדשת, צרכים הדורשים בדרך כלל תכנון ופיקוח, ולו לטווח קצר, מהי עמדתו המדויקת של הרב כלפון בשאלת האיזון שבין תפיסת היד הנעלמה לתכנון הכלכלי ברמה העקרונית.

יתכן כי בנקודה זו מתגלת סתירה ובעיה משמעותית במשנתו של הרב כלפון, כאשר במקום בו הוא נדרש להחלטה קונקרטית, כמו בשאלת מיסי הצדקה של קהילתו הוא נוקט גישה ליברלית למדי, ואילו בתכנון פעילותה של המדינה העתידית הוא דובר כסוציאליסט קיצוני. סתירה זו עשויה במידת מה להציג את תפיסתו של הרב כלפון כדברי דרשנות הסובלים מסוג כזה או אחר של אוקסמירון.

ג.2.ד. זכויות העובדים

שאלת רגישותו של הרב כלפון לנושא זכויות העובדים ניתנת לפירושים שונים. מחד, בספריו הוא מגלה רגישות עצומה כלפי עובדים עניים, ודורש להעניק להם זכויות וכבוד. כך, בספרון הדרכה שנערך על ידו עבור בעלי משפחות (תרפ"ו), מחייב הרב כלפון את בעלי הבתים ביחס הגון כלפי משרתיהם:

> יזהר בעל הבית להלביש את משרתהו בלבוש מכובד בינוני ולא ילבישנו בלויי סחבות... ועוד יזכור שצדקה הוא עושה עם משרתו שהוא אחד מבני ישראל ואחיו הוא... ולא יבזה אותו ...ראוי לבעל הבית להאכיל ולהטעים את משרתו ולא ירא ועיניו כלות... ויזכור כי כולנו בני איש אחד אנחנו... ישגיח על פרנסת משרתו שיהיה ניזון בשפע (שם: כו-ל).

מנגד, מתארת נגר (תשע"א: 138-139), כי כאשר הסעירה את ג'רבה שביתה של שוחטים שדרשו העלאה בשכרם, היה הרב כלפון חבר בבית הדין (אם כי הוא לא עמד בראשו) שדרש בתוקף

מהשוחטים לחזור לעבודתם, וכשסירבו, נקט נגדם ביד קשה ופסל את שחיטתם לתמיד. לאור העובדה שמדובר באירוע יחיד בו הרב כלפון לא היה הדמות המובילה, קשה לקבוע האם הדבר משקף את תפיסתו של הרב כלפון ולפיה שביתה באשר היא הינה פעילות פסולה או שמא מדובר באירוע חד פעמי שחייב התייחסות תקיפה מצד ההנהגה הרבנית כלפי השובתים בשל סרובם של האחרונים לקבל את מרותה.

ג.2.ה. היחס לקפיטליזם ולסוציאליזם

במידה רבה , ניתן לטעון כי הרב כלפון מגלה אהדה בסיסית לרעיונות קפיטליסטיים. כך, קורא הרב כלפון לבני קהילתו ללמוד לקח מההתנהלות הכלכלית של הקפיטליזם האירופאי, ומציין לשבח את "בני אירופא שתמיד שוקלים בפלס את הריוח משנה שעברה להוציאו בשנה הזו ...ובזה ילכו לבטח דרכם אם למעט ואם להרבות" (כלפון, תשכ"ד, מערכת ר: יג). כמו כן, מעלה הרב כלפון בכתביו על נס פעמים רבות את חשיבות העבודה, ומציין את עדיפותה על פני המסחר (כלפון, תשל"ט: קו). עם זאת, לא מצינו יחס עוין במיוחד מצדו כלפי המסחר או הסוחרים, והוא אף מציע לא פעם הצעות לייעול דרכי המסחר בארץ ישראל המתחדשת (כלפון, תשכ"ד, מערכת א: טז). עם זאת, כאמור, ציטוטים אלו הנם עקיפים ביותר, וקשה לראות בהם דו-שיח משמעותי עם רעיונות השוק החופשי.

לגבי הסוציאליזם, לא מצינו בכתבי הרב כלפון אפילו התייחסויות עקיפות. הרב כלפון שחי ופעל בתקופות מלחמות העולם ובשנים שביניהן ושהיה מודע היטב לאירועים ההיסטוריים המתחוללים סביבו, ואף נתן לכך ביטוי רב בכתביו, לא מצא לנכון לומר דבר וחצי דבר על אירועי המהפכה הקומוניסטית ועל המאבק בין הסוציאליזם והפשיזם שהתחולל באירופה בשנים אלו. במקביל למרות התעניינותו הרבה בציונות התעלם הרב כלפון מהדילמות שפקדו את היישוב היהודי בארץ ישראל בהקשר לנושא החברתי. בהתעלמות זו, חבר הרב כלפון, למרות עיסוקו הרב בשאלות היסוד של השיח החברתי, לשאר המנהיגים האורתודוכסים בארצות המזרח, שהתעלמו כמעט לחלוטין מביטוייו הפוליטיים של הויכוח החברתי בין זמנם בין הסוציאליסטיים לקפיטליסטיים.

פרק ד: סיכום עמדתם של רבני המזרח בתחום החברתי

דומה כי המאפיין המרכזי של רוב רבני המזרח, ובתוכם בסופו של דבר גם הרב כלפון, ואף הרב עוזיאל בהקשר החברתי, הנו חוסר ההתייחסות לשיח המודרני בתחום זה. עובדה זו עולה בבירור מהעדר הממצאים בכתביהם של רבני המזרח, כפי שהדגשתי לעיל. אך בסופו של דבר, דומה כי גם הרב כלפון, למרות עיסוקו הנרחב בנושא הצדקה, חבר למגמה זו. הרב כלפון אמנם מחולל שינוי מהפכני בהחלטתו להימנע ככל האפשר מכפיית הצדקה, תוך שהוא מתייחס לצורך המודרני "בחופש ובדרור", אולם הוא אינו מתייחס כלל לטענות הסוציאליסטיות בנושא, טענות שדווקא בשם ההסכמה לערכים מודרניים, עשויות היו לגבות את המשך הפעלתם של מנגנוני הכפייה על הצדקה.

נימוקיו של הרב כלפון למתן צדקה אמנם מדגישים את ההשוואה לנעשה בעולם, אולם בסופו של דבר, הם נימוקים מסורתיים המתבססים על ביטויים וטיעונים מתוך השיח היהודי, והם אינם מתייחסים במישרין או בעקיפין לוויכוח החברתי המודרני.

דעתו הלא ברורה של הרב כלפון על נושא זכויות העובדים ורעיונותיו האוטופיים על בניין ארץ ישראל מדגישים גם הם את פתיחותו לרעיונות המודרנה, כמו ערך החירות, שיתוף הפעולה הבינלאומי והציונות, אולם האם אינם מתייחסים כלל לדיון החברתי, ובשל כך, אף סותרים לעתים את עצמם (הרעיון של שליטה מרכזית של המדינה בתכנונים האוטופיים לבניין הארץ, אל מול שוק חופשי לחלוטין ודיני צדקה וולונטריים בענייני הצדקה).

במקביל, גם במקרה בו נחשפו הוגים מקרב חכמי המזרח, כמו במקרה של הרב עוזיאל לשיח החברתי שהתנהל בארץ ישראל, הם ביקשו למתנו ולרסנו תוך שהם נוטים יותר ויותר לשיח האחווה והחיבור על חשבון תפיסת הקונפליקט וההכרעה המעמדית .

דומה כי השורה התחתונה היא שבקרב יהדות המזרח המשיך להתקיים בהקשר החברתי שיח חברתי פנימי, שככל הנראה, בשל חוסר האתגר מצד תנועות סוציאליסטיות לוחמות, לא עסק כלל בנושא החברתי, כאמור, גם כאשר נחשפו הוגים אלו לשיח החברתי במלוא עוצמתו הם ביקשו לצמצמו ולהכניסו לתוך המתווה הכוול של אחדות תוך שמירה על הרמוניה המבוססת על עקרונות המסורת היהודית.

עם זאת, ממיעוט העיסוק בנושא נראה כי הגותם של רבני המזרח מצביעה ככל על כיוונים ימנים יותר, וזאת כאמור גם ללא התמודדות עם השמאל החברתי ועמדותיו האנטי דתיות. עובדה זו עשויה לחזק יותר את אלו הסוברים כי התפיסה היהודית הבסיסית נוטה ככלל לימין, גם באופן אימננטי ולא רק כריאקציה לסוציאליזם האנטי קלריקלי.

סיכום

החל משלהי המאה התשע עשרה, נאלצו המנהיגים האורתודוכסים, כמעט בכל אזורי פעילותם, להתמודד עם האתגר החברתי. לאתגר זה היו שלושה היבטים.

ראשית, לראשונה עמד בפני ההנהגה האורתודוכסית הצורך לארגן מחדש, באמצעות פסיקותיה או הנחיותיה, את מערכות הכלכלה והרווחה של הקהילות היהודיות. מערכות אלו פעלו במשך אלפי שנים כמסגרת אוטונומית ומכוח ציוויי המסורת. כעת לראשונה, בוטלה ברוב המקומות הקהילה האוטונומית, והמסגרות הציבוריות הפכו להיות וולונטריות, עובדה שחייבה את הרבנים לשכנע את הקהל היהודי שעדיין התעניין בדבריהם, בדבר הרציונל העומד מאחורי ההנחיות ההלכתיות הנוגעות לשדה הכלכלי. הצורך במתן צידוק להסדרים כלכליים אלו (כגון, גביית הצדקה בידי הציבור, דיני העבודה ואיסור הריבית) גבר, בשל העובדה שלראשונה נחשפה הקהילה היהודית להסברים ולתורות כלכליים-חברתיים מימין ובעיקר משמאל, כאלו שערערו על ההסדרים הכלכליים הקיימים הן ברמה הנורמטיבית והן ברמה המעשית בקהילות המסורתיות היהודיות. תורות אלו משכו בעיקר את לבם של הצעירים, והציבו סימן שאלה גדול מעל הצדקתו של הסדר החברתי הקיים.

התופעה השנייה והמשמעותית יותר שאילצה את ההנהגה האורתודוכסית להבהיר לעצמה ולאחרים מהי השיטה הכלכלית החברתית הראויה, הייתה העובדה **שהנושא החברתי הפך במידה רבה לסוג של סוכן חילון,** שבשמו נסחפו רבים, בעיקר מבני הנוער, אל מחוץ למחוזות המסורת. סחף זה בא לידי ביטוי בשני מסלולים אפשריים:

במסגרת המסלול הראשון – **הטיחו (בעיקר אנשי השמאל החברתי) האשמות בהנהגה הרבנית, כי הקודים החברתיים לפיהם היא מתנהלת, אינם מוסריים או יעילים בהשוואה לתורות החברתיות החילוניות (בעיקר הסוציאליזם).** חוסר מוסריות זה הוביל, לדעת מבקרי הדת, למסקנה כי הדת כולה, או לפחות גילוייה העכשוויים (בניגוד למקורותיה הקדומים, אותם נטו רוב הסוציאליסטים לאמץ בחדווה כבעלי משמעות חברתית המעניקה לגיטימציה לדרכם), הנם פסולים ומושחתים, ויש להתרחק מהם ולהצטרף למחנה הכופרים. הלך רוח זה חייב כמובן את הרבנים להתמודד עם הטענות בתחום, במגמה למנוע זליגת מאמינים (ובעיקר צעירים) העלולים להשתכנע מדברי הביקורת, אל המחנה החילוני.

מסלול שני שבאמצעותו הפכה הביקורת החברתית לסוכן חילון, בא לידי ביטוי כאשר התפיסות החברתיות כשלעצמן לא תפקדו כגורם הישיר לחילון אלא כגורם עקיף. תהליך זה התחולל, כאשר **צעירים או אנשי הפרולטריון היהודי הצטרפו לתנועות הסוציאליסטיות מתוך רצון להזדהות עם המסרים החברתיים, וזאת מתוך אדישות למסרים האנטי-דתיים של תנועות אלו או אף מתוך זיהוים כחלק ממורשת היהדות.** בתוקף הצטרפותם לתנועות הסוציאליסטיות, או לחלופין ובצורה מצומצמת בהרבה, בשל הזדהותם עם רעיונות הקפיטליזם, אימצו צעירים אלו בהדרגה את אורח החיים ואת התפיסות החילוניות של התנועות החברתיות, וכך נשרו גם הם ממחנה המאמינים.

תופעה זו על שני היבטיה אילצה גם היא את ההנהגה האורתודוכסית לנקוט צד בשאלת היחס לאותם רעיונות חברתיים שהלהיבו את הנוער, הן באמצעות התנגדות להם והוכחת השלילה שבהם במגמה להרחיק מצטרפים פוטנציאליים מהמחנה הסוציאליסטי, והן להיפך, באמצעות זיהוים המלא או החלקי של הרעיונות החברתיים עם המסורת היהודית. זיהוי זה נתן לרבנים את היכולת להדוף את הטיעונים הסוציאליסטיים נגד המסורת היהודית בגין אי מוסריותה, או לחלופין, אפשר מהלך זה לשכנע את הציבור שחש קרבה לרעיונות

הסוציאליסטיים, כי ניתן למצוא את המענה החברתי במחנה המסורתי פנימה מבלי להצטרף למחנה החילוני על מגרעותיו.

ההיבט השלישי שחייב את ההנהגה האורתודוכסית להתמודד עם הרעיונות החברתיים, היה **הצורך של הרבנים עצמם לתת את דעתם על ההתפתחויות בנושא החברתי.** במסגרת העיון בנושא, נדרשו הרבנים לשפוט האם מדובר בתהליך חיובי שניתן לאמץ ממנו רעיונות אל תוככי השיח היהודי מסורתי, או להיפך, למצוא דווקא במסורת היהודית מענה השונה, או לפחות מתיימר להיות שונה, מהמענה החברתי אותו נתנו התנועות השונות משמאל ומימין.

שלושת ההיבטים הללו של האתגר החברתי חייבו את ההוגים האורתודוכסים השונים להכריע האם לראות במשנות החברתיות החדשות שטלטלו את העולם כולו, ואת העולם היהודי בפרט, אירוע חיובי התואם את ההלכה והמסורת היהודית, או לתפוס את התנועות החברתיות כחלק מגילויי החילון והכפירה שיש להיאבק בהם. כנגזרת מהתשובה לשאלה זו, נדרשו ההוגים האורתודוכסים להחליט מהי הדרך להתמודדות עם האתגר החברתי, התמודדות אותה סיווגתי בעבודה זו על פי הטיפולוגיה של ברגר וליבמן: **האם יש להתנגד בכל הכוח לרעיונות החברתיים באמצעות שלילה מוחלטת ("הסתגרות"), האם יש לאמץ רעיונות אלו ולטעון כי מדובר למעשה בערכים יהודיים ("הסתגלות"), האם להסביר כי נושא זה איננו קשור כלל לתחום התורני ("מידור"), או שמא יש להציע חלופה יהודית מקורית ("הרחבה והשתלטות", או "הסתגלות במסווה של הרחבה והשתלטות").** ראוי להדגיש, כפי שראינו פעמים רבות במהלך העבודה, כי לעתים, תפיסות ורעיונות שהוגדרו במוצהר כסוג של הרחבה והשתלטות, היו למעשה סוג של הסתגלות תוך שילוב מקורות תורניים ברעיונות מודרניים, וזאת כמובן תוך התאמתם לרוח ההלכה.

נושא נוסף אותו ביקשתי לבדוק במסגרת עבודה זו, הוא האם ניתן, על בסיס התייחסותם של המנהיגים האורתודוכסיים השונים לנושא, להגיע למסקנה שתצדד באחד מהצדדים במחלוקת וובר-זומברט, בדבר המסר המרכזי העולה מהמסורת היהודית, האם הוא ככלל בעל אופי קפיטליסטי הדוגל בכלכלה חופשית ומתיימר לפתור באופן חלקי את בעיית העוני על בסיס פעילות פילנתרופית, או שמא המסורת היהודית נוטה ככלל שמאלה ובבסיסה קריאה לצדק חברתי המבוסס על פגיעה בזכות הקניין לטובת צרכי הכלל והשוויון, צמצום הפערים כמשימה מדינתית וכלכלה מתוכננת ומפוקחת.

במסגרת עבודה זו, ניסיתי לבדוק, כאמור, את התייחסותם של הרבנים השונים לאתגר החברתי על היבטיו השונים ולהבין מהן הסיבות להתייחסות זו.

מההשוואה בין הדעות השונות, דומה כי ניתן להסיק את המסקנות הבאות:

א. **התפיסה הרעיונית העקרונית** – בסופו של דבר, כפי שכבר הנחתי במבוא לעבודה זו, הרי מרבית ההוגים האורתודוכסים התייצבו פחות או יותר במרכז המפה שבין הקוטב הימני, תומך השוק החופשי, לבין הקוטב השמאלי, חסיד הכלכלה המתוכננת והעברת המשאבים בין המעמדות השונים, כאשר רוב ההוגים נטו במידה מסוימת לצד הימני יותר של המפה ובכך היו קרובים יותר לגישה הזומברינית. רוב ההוגים (אם כי לא כולם) טענו כי לא ניתן לעקור לחלוטין מהעולם את פערי המעמדות, אלא יש לפעול למען צמצומם. רובם העניקו גיבוי מלא לרעיון הקניין, והתנגדו לפגיעה קשה מדי בו בשם האינטרס הציבורי, ורובם נטו לשמרנות והתנגדו למהלכים מהפכניים. בד בבד, נטו רוב ההוגים להעניק מקום חשוב לצורך בשיפור זכויות

העובדים, הצדיקו את הגבלת השוק החופשי בתחום הריבית והפיקוח על המחירים, ומעל הכול, קראו לתיקון (וולונטרי ברוב המקרים) של האדם והחברה מתוך מחויבות לחלש ולנזקק. במונחים הלקוחים מתחום התפיסות החברתיות, ניתן למקם את רוב ההוגים בציר שבין השמרנות או הקפיטליזם הרחום, לליברליזם הרווחתי ולסוציאליזם האוטופי. איש מההוגים לא נקט עמדה ימנית חד משמעית, הכופרת או המצמצמת מאוד את הצורך לסייע לחלש, נוסח הפרוטסטנטיות או הליברטיניות הקיצונית (כולל הרב כלפון, שהדגיש את רעיון החירות כגורם המונע גביית צדקה בכפייה, אך קרא במקביל להסדרים חברתיים הקרובים לרוח הסוציאליזם). במקביל, איש מההוגים, כולל אנשי פועלי אגודת ישראל, הפועל המזרחי והרב אשלג, חסיד "הקומוניזם האלטרואיסטי", לא תמך בקומוניזם הבולשביסטי, על מנגנוני הכפייה הכרוכים בו. רוב ההוגים ניצבו, כאמור, במעין מרחב של מרכז גמיש יחסית סביב נקודת אמצע דמיונית בציר הנע מהשמאל הקומוניסטי ועד לימין הקפיטליסטי.

ראוי להדגיש כי ההוגים הנחקרים במסגרת עבודה זאת, הכירו אמנם את האופציות הסוציאל-דמוקרטיות המתונות יותר, אולם אלו לא היו בהכרח "ברירת המחדל" האולטימטיבית בתקופה הנדונה, תקופה בה בלט הרבה יותר השיח הרדיקלי והבולשביקי מזה ותפיסות כדוגמת הקפיטליזם הצרוף נוסח "הברונים השודדים" בארצות הברית מזה. ייתכן כי מחקר המשך שיבדוק עם התמודדות ההנהגה האורתודוכסית עם ההגמוניה של מדינת הרווחה והסוציאל-דמוקרטיה לאחר מלחמת העולם השנייה, יגלה התייחסות אוהדת יותר כלפי רעיונות השמאל החברתי. עם זאת, כפי שתואר בפרקי העבודה, רבים מההוגים ערערו על הנחות היסוד הסוציאליסטיות, ערעור העשוי להביא להסתייגות יחסית גם מרעיונות סוציאליסטיים מתונים.

בנוסף לכך, חשוב להעיר, כי בסופו של דבר, לא נדרש אף לא אחד מההוגים להכרעות מעשיות בנושא (ולו ברמה התיאורטית), בשל העדר ריבונות יהודית בתקופה אליה מתייחסת עבודה זו ובשל השתייכותם של רבים מהרבנים ל"מחנה החרדי", שראה את עצמו כמנותק מ"החזרה להיסטוריה הלאומית", וממילא לא התייחס לשאלות הכרוכות ב"שיבה להיסטוריה" ובכינון ריבונות יהודית מחודשת[1]. מחקר המשך, שיתייחס לתקופת הריבונות ולהתמודדותם של רבנים מרכזיים, בעיקר מקרב הציונות הדתית, עם אתגר זה, יוכל להצביע על צורות התמודדות המתחשבות גם בשיקולי התנהלותה של מדינה ריבונית בהקשר הכלכלי-חברתי. נושא זה, כאמור, אינו נמצא במסגרת עבודה זאת.

ב. **הפרמטרים המשפיעים על התפיסה החברתית –** במסגרת העבודה, ניתחתי את הגורמים השונים שהשפיעו על התייצבותם של הרבנים השונים לאורך המרחב המצומצם יחסית שבמרכז המפה, וניסיתי לשער מה גרם להתייצבותם שמאלה או ימינה באופן יחסי ממרכז המפה. להלן אבדוק את השפעתם של הפרמטרים השונים, לאור הנחות המחקר אליהן התייחסתי במבוא:

1. **המצב הכלכלי –** במבוא הנחתי, כי אזור בו הייתה הקהילה נתונה היהודית במצב כלכלי קשה, יגרום להתייחסות חיובית יותר בקרב ההנהגה האורתודוכסית כלפי קריאות לשינוי משמאל, ולהיפך – אזור בו הקהילה היהודית נהנתה מרווחה יחסית, ידרבן את מנהיגי הקהילה לתמוך בהמשך המצב הקיים, קרי, בשמרנות הנוטה לימין הכלכלי. <u>הנחה זו התבררה כשגויה</u>. באזורים רבים בהם סבלו היהודים מעוני וממחסור, כמו מזרח אירופה, ארץ ישראל או ארצות הברית בראשית המאה העשרים, התאחדה ההנהגה האורתודוכסית (למעט ארגוני הפועלים

[1] אמנם הרבנים ברויאר והירשנזון שדבריהם נותחו לעיל, ראה את עצמם כמי שמכינים את חוקתה העתידית של מדינת ישראל, אולם דבריהם ופעילותם בתחום זה היו בסיסיים בלבד.

הדתיים והמקרה הייחודי של הרב אשלג) כנגד התנועות הסוציאליסטיות. מנגד, באזורים בהם שררה רווחה יחסית, כמו מרכז אירופה או ארצות הברית בשנות העשרים, ראו רוב המנהיגים האורתודוכסים את הסוציאליזם בעין יפה, וגם אם ביקרו אותו, כמו במקרה של הרב הירשנזון בארצות הברית או של הרש"ר הירש, הרי הדבר נעשה בעדינות יחסית ליחסם לסוציאליזם של מקביליהם הרבנים במזרח אירופה.

2. **מצב העימות בין תנועות השמאל לציבור הדתי –** הנחת המחקר הייתה, כי בכל מקום שבו בקרב הציבור הכללי, ובמקביל, בקרב הציבור היהודי, התקיימה עוינות בין תנועות השמאל, שראו בדת את "האופיום להמונים", לבין הציבור הדתי – יעדיפו המנהיגים האורתודוכסים לנקוט עמדות ימניות יחסית בתחום החברתי. הנחה זו אוששה באופן כמעט מובהק. במהלך העבודה, הדגמתי כיצד במזרח אירופה, בארץ ישראל ובארצות הברית בראשית המאה העשרים, אזורים בהם פעלו תנועות פועלים רדיקליות כנגד הדת, כמעט כל ההוגים הדתיים (למעט ארגוני הפועלים והרב אשלג) מצאו את עצמם בימין המפה הפוליטית[2]. לעומת זאת, במרכז אירופה, בארצות הברית של שנות העשרים וביהדות המזרח, מקומות בהם יחסן של רוב התנועות הסוציאליסטיות לדת היה מתון, ותכופות אף פעלו בהם מפלגות פועלים נ בעלות אופי דתי, הרי גם המנהיגים האורתודוכסים הרשו לעצמם לאמץ בצורה כזו או אחרת את רעיונותיהן של תנועות השמאל, או במקרה של יהדות המזרח, לא נזקקו כלל להתייחסות לנושא. גם במקרה זה, הרש"ר הירש על תפיסתו השמרנית, הנו חריג מעט. חריגות זו ניתנת להסברה באמצעות העימות המסוים שכן היה קיים בין הסוציאליזם לדת בגרמניה של המאה התשע עשרה, עימות שהלך והתמתן בימיו של נכדו של הרש"ר הירש, הרב מרדכי ברויאר.

ראוי להדגיש כי גם בקרב המתנגדים לסוציאליזם על רקע זיהויו כגורם אנטי-דתי, היה שוני בעוצמת ההתנגדות באופן יחסי בהתאם לעוצמת לניכור בין הציבור הדתי לתנועות השמאל. כך, במזרח אירופה בה זוהה השמאל (כולל חלקיו המתונים) עם המהפכנות הבולשביקית וההתנכרות לעם היהודי, או למצער, עם הבונד וניסיונותיו לבנות לאומיות יהודית חילונית לחלוטין, ביצעו רוב ההוגים האורתודוכסים השונים דה-לגיטימציה לסוציאליסטים ולרעיונותיהם[3]. לעומתם, ההוגים הארץ ישראלים שהתמודדו אמנם עם תנועה סוציאליסטית אנטי-דתית, אך גם כזו שאנשיה עמדו בראש החץ של הציונות המגשימה, תופעה אותה ראו רוב ההוגים האורתודוכסים בחיוב, תקפו אמנם את אנשי השמאל ורעיונותיהם, אך עשו זאת בצורה עדינה בהרבה, תוך הדגשת הרעיונות החיוביים שבסוציאליזם, או למצער הצגתו כאופציה רצויה בעולם אוטופי כפי שכתב הראי"ה קוק.

3. **היחס העקרוני למודרנה כמצביע על הנטייה החברתית העקרונית –** הנחת המחקר הייתה כי הוגים שבאופן כללי נטו יותר להכיל ולקבל רעיונות מודרניים, יגלו יחס אוהד יותר כלפי הרעיונות החברתיים, בעיקר אלו משמאל, שנתפסו בתקופה זו כמבטאי הקִדמה והמודרנה. לעומת זאת, הוגים שהתנגדו למודרנה ודגלו בגישת "ההסתגרות" כלפיה, ישללו באופן עקרוני את הרעיונות החברתיים החדשניים וידגלו בשמרנות שהייתה דרך כלל מזוהה עם הימין הכלכלי. הנחה זו הוכחה כנכונה בחלקה.

---

[2] כמובן, תוך הסתייגות מרעיונות קפיטליסטיים הנוגדים לחלוטין את רוח היהדות, כמו שוק חופשי ללא שום הגבלה, אפשרויות לעושק בחסות החוק וכדומה.

[3] למרות האמור לעיל, יש לזכור כי בסופו של דבר, היקף ההתייחסות לנושא החברתי בכל האזורים, גם אלו שבהם הוא שימש כאחד מנושאי דגל החילון, היה זניח יחסית להתמודדות עם עצם החילון או עם הציונות החילונית, תופעות שנתפסו כמאיימות הרבה יותר על המחנה המסורתי.

אכן, כל ההוגים המתאפיינים במודל "ההסתגרות" ביחס למודרנה, רובם ככולם ממזרח אירופה, היו בין מתנגדיו החריפים של הסוציאליזם[4]. הוגים אלו קראו (כמו בחסידות ובישיבות המוסר) להפנות את האנרגיות הרדיקליות של הסוציאליזם אל תוככי העולם התורני, או למצער, לתת דגש רב יותר על מצוות שבין אדם לחברו (תפיסת ההלכיזציה של המוסר של החפץ חיים או דבריהם של רבני הקהילות), אך עשו זאת מתוך שיח פנים-תורני ברור, ללא קבלה כלשהי, לפחות כזו הגלויה לעין, של הרעיונות הסוציאליסטיים אליהם התנגדו.

לעומת זאת, בקרב ההוגים שגילו יחס של פתיחות כזו או אחרת כלפי המודרנה, התמונה הנה מורכבת יותר. היו הוגים, שלמרות פתיחותם הכללית כלפי רעיונות המודרנה, התנגדו לסוציאליזם לגוניו, ונטו לתמוך בתפיסות שמרניות או ליברליות מתונות (כמו הרש"ר הירש, הרב עמיאל והראי"ה קוק), ואילו אחרים, כמו הרב ברויאר, הרב אורליאן, ואנשי הפועל המזרחי, נטו לכיוונים שמאליים יותר.

4. **השפעת הקבלה על היחס לשאלה החברתית** – הנחת המחקר הייתה כי הוגים המקורבים יותר לתורת הנסתר, העוסקת רבות בנושא החסד ואהבת הרע, יתייחסו בצורה אוהדת יותר לרעיונות השמאל החברתי, המשקפים לכאורה יותר את הקרבה לרעיונות החסד. הנחה זו הוכחה כשגויה. אמנם, משנתו היחידאית של הרב אשלג, המפליג בשבחי הסוציאליזם והקומוניזם כביטוי העליון ביותר של מידת החסד, מתאימה מאוד להנחה זו, אולם העובדה שהחסידות לגוניה התייחסה באדישות ובעוינות לרעיונות הסוציאליסטיים למרות השפעתה האדירה של הקבלה על מנהיגיה, מצביעה על כך כי אין קשר מחייב ביו הדברים. גם משנתו של הראי"ה קוק, הספוגה כולה בעקרונות הקבלה והמתייחסת בהסתייגות רבה לרעיונות הסוציאליסטיים למרות החיוב שהיא רואה בהם, מצביעה על העדר זיקה מחייבת בין הנטייה החברתית השמאלית לבין השפעותיה של תורת הקבלה. הרב אשלג, אם כן, הנו היוצא מן הכלל, המעיד על הכלל כולו, שאינו מקשר בהכרח בין נטייה קבלית או חסידית לרעיונות השמאל החברתי.

5. **השפעת המוצא העדתי** – הנחת המחקר הייתה כי מנהיגים אורתודוכסים ממוצא מזרחי יפגינו אהדה רבה יותר כלפי הסוציאליזם. הנחה זו הוכחה כשגויה. אמנם, בתורתם של המנהיגים מקרב עדות המזרח לא נמצאו אמירות נוקבות כנגד הסוציאליזם, כנהוג במזרח אירופה, אולם לא נמצאו גם אמירות בעדו, ותכופות הציגו חכמי המזרח עמדות בעלות גוון ימני. עם זאת ככלל, חכמי המזרח פשוט התעלמו כמעט לחלוטין מהשיח החברתי, עובדה שהוסברה על ידי לעיל בהעדר אתגר של חילון מצד שיח זה. התעלמות זו כמובן איננה יכולה ללמד בהכרח על אהדה. נהפוך הוא – העדרו של חילון הכרוך בתנועות החברתיות ומצבם הכלכלי הקשה בדרך כלל של יהודי המזרח, אמורים היו להביא ליציאה בריש גלי בעד רעיונות אלו, ובכל זאת, הדבר לא נעשה. מה עוד, שבמקרים הבודדים בהם התבטאו חכמי המזרח בנושא, כמו בתורתם של הרב כלפון והרב עוזיאל, הרי התבטאויותיהם בנושא מביאות לידי ביטוי יותר תפיסות ימניות, כגון תפיסת האחווה ואיסור השביתה של הרב עוזיאל, או איסור גביית הצדקה באמצעות כפייה, בו צידד הרב כלפון. ראוי לסייג מעט את המסקנה בסעיף זה, בשל העובדה שבמסגרת מחקר זה לא הצלחתי למצוא מקורות נוספים להגותם של רבני המזרח בתחום. ייתכו כי הדבר זוקק עדיין ברור נוסף.

---

[4] גם בנושא זה הרב אשלג הנו מקרה חריג. ייחוסו למחנה האורתודוכסיה המודרנית או למחנה השמרן יותר תלוי במחלוקת חוקרים אותה הבאתי לעיל בכל מקרה, מקוריותו וייחודיותו של הרב אשלג מוציאות אותו מכלל המחנה החרדי הסטנדרטי.

6. **אירועי המהפכה הקומוניסטית** – במסגרת העבודה, שיערתי כי אירועי המהפכה הקומוניסטית ומוראותיה יביאו להסתייגות הולכת וגוברת מצד ההוגים האורתודוכסים כלפי תנועות השמאל על כל גוניהן. הנחה זו הוכחה כשגויה. אמנם, חוגים והוגים שעוד לפני המהפכה התנגדו לרעיון החברתי בגרסתו השמאלית, הקצינו מאוד את התנגדותם לרעיונות אלו לאחר המהפכה, והאשימו את השמאל על כל חלקיו, כולל חלקו הסוציאל-דמוקרטי, באלימות ובעוולות הסובייטיות. עם זאת, אירועי המהפכה לא הפריעו להוגים, כמו הרב ברויאר, הרב אורליאן, ובוודאי אנשי הפועל המזרחי, לתמוך בסוציאליזם בגרסתו המעודנת, כמובן תוך ביקורת נוקבת על האלימות והמטריאליזם הסובייטיים, גם בשנים שלאחר המהפכה.

7. **קהל היעד** – פרמטר נוסף שהשפיע על התייחסותם של ההוגים השונים לרעיון החברתי, היה קהל היעד אליו היו מכוונים דבריהם. רובם ככולם של ההוגים הועידו את דבריהם לבני קהילותיהם או לקוראי ספריהם, ובתור שכאלה, עיצבו את תפיסתם בהשראת כל הגורמים שהוזכרו לעיל. אולם, שני קהלי יעד מובחנים הביאו ככל הנראה להשפעה ספציפית על ההגות אותה יצרו הרבנים והמנהיגים של קהלים אלו. הראשון שבקהלים אלו היה קהלם של בני הנוער והצעירים, כדוגמת תלמידי ישיבות המוסר. קהל זה שנסחף ברובו בהתלהבות ברוחות המהפכה, חייב את רבניו בהתמודדות ישירה ותקיפה ובשימוש בכלים שונים וממוקדים כנגד הרעיונות הסוציאליסטים. מאידך, קהל הפועלים, הן אלו שבפולין בהנהגתו של הרב אורליאן והן אנשי הפועל המזרחי בארץ ישראל, נטה כמובן מעצם טיבו שמאלה, אך עשה זאת ללא התרסה ומתוך הישארות בתוך גבולות המחנה המסורתי. עובדה זו חייבה את מנהיגיו של מחנה זה לפתח משנה, שהייתה ברובה בעלת אופי הסתגלותי לרעיונות השמאל ו"לגייר" רעיונות אלו אל תוככי תורת ישראל, זאת לעתים תוך הצהרה על מדיניות של "הרחבה והשתלטות" והצגת רעיונות תורניים מקוריים, ולעתים כמו במקרה של אנשי הפועל המזרחי יוצאי גרמניה, באמצעות שילוב תפיסה של מידור ותמיכה ברעיונות הסוציאליסטיים בלי קשר ישיר לאמונה הדתית, לבין טכניקה של הסתגלות המתאמת בין עקרונות הסוציאליזם לאמונה הדתית.

בחלקה הראשון של העבודה בדקתי גם את יחסם של הוגים נוצרים לשאלה החברתית בשלהי המאה התשע עשרה ובמהלך המאה העשרים. מהשוואה בין הממצאים הנובעים מחקר ההגות האורתודוכסית שהובאו לעיל, לבין דעותיהם של ההוגים הנוצרים, נראה כי קיים דמיון רב, אם כי לא מלא, בין הגורמים המשפיעים או לא משפיעים על שתי הקבוצות.

בנושא **המצב הכלכלי**, התקשיתי לקבוע מסמרות בנוגע להשפעתו על העמדה הנוצרית בנושא, בשל מורכבות ההתייחסות הנדרשת למגוון זירות ותקופות. עם זאת, במבט כולל ולא ממוקד, ניתן לראות כי המצב הכלכלי איננו מהווה גורם מכריע בקביעת עמדתם של אנשי הדת, ונטייה לשמאל או לימין ניתן למצוא בקרב מגוון אזורים השונים זה מזה במצבם הכלכלי. מציאות דומה נמצאה, כאמור, גם בחברה היהודית, כאשר המצב הכלכלי לא השפיע בהכרח על עמדות לשמאל או לימין בקרב ההוגים האורתודוכסים.

בנושא **העימות עם תנועות השמאל**, בתחום הדתי, כגורם משפיע על היחס לרעיונות השמאל גם בהקשר החברתי, ניתן לראות דמיון מובהק בין התפיסות האורתודוכסיות לתפיסות הנוצריות. בכל המקרים, ככל שהכוחות הסוציאליסטיים המקומיים הרימו ברמה את דגל האתאיזם (באירופה הקתולית, ובדומה, במזרח אירופה היהודית), הרי ההוגים הדתיים ראו גם במשנה החברתית השמאלית מוקצה מחמת מיאוס. תהליך דומה קרה גם במקרה ההפוך: חוגי

שמאל מתונים ביחסם לדת גררו יחס אוהד, או למצער, לא עוין, מקרב אנשי הדת למשנתם החברתית (כך, במרכז אירופה הפרוטסטנטית , ולשם ההשוואה, במרכז אירופה היהודית). גם **היחס לאירועי המהפכה הקומוניסטית** השפיע, הן בקרב ההוגים הנוצרים והן בקרב היהודים, על רדיקליזציה של עמדות קיימות לכאן או לכאן, אולם בדרך כלל (למעט האזורים שחוו ישירות את המהפכה) לא גרם למהפך בעמדות, ואלו הסתמכו בעיקר על ההתמודדות עם כוחות השמאל המקומיים.

בנושא **היחס למודרנה,** ראינו בקרב ההוגים הנוצרים, כי ככל שהגישה מכילה יותר רעיונות וערכים מודרניים, כך היא פתוחה יותר לרעיונות השמאל החברתי (בעיקר באמצעות טכניקת ההסתגלות), ולהיפך – גישות מסתגרות נטו בדרך כלל לתמוך ברעיונות הימין, ואילו גישות הדוגלות בהרחבה והשתלטות, טענו בזכותן של גישות מקוריות (או מקוריות כביכול), המסתייגות באופן מוצהר מרעיונות השמאל, גם אם למעשה הן קיבלו חלק מהן. תופעה דומה, גם אם באופן חלקי, ראינו גם בקרב הגישות היהודיות. כמעט כל ההוגים האנטי מודרניים וחסידי ההסתגרות היו באופן מובהק כנגד רעיונות השמאל החברתי, ואילו הנוטים למודרנה היו מקורבים יחסית לסוציאליזם לגוניו. עם זאת, היו מהם (וגם כאן, בדרך כלל בקרב חסידי גישת ההרחבה וההשתלטות, כמו הראי"ה קוק והרב עמיאל) שהביעו הסתייגות מרעיונות השמאל החברתי. שאר הגורמים (כמו מורשת עדתית, היחס לקבלה או למורשת דתית קדומה השונה בין הזרמים) אינם ניתנים כמובן להשוואה בין-דתית.

נראה, אם כן, כי בסופו של דבר, מלבד נטייתו האישית כל הוגה והוגה ובית המדרש בו צמח, הרי הגורם המשפיע באופן מובהק על יחסם של אנשי הדת לרעיונות החברתיים, הוא מכלול ההתיחסויות של הגורמים הפועלים בשיח החברתי, לנושאים "דתיים" קלסיים. התייחסות שלילית תגרור בעקבותיה יחס שלילי מצד אנשי הדת גם לרעיונות החברתיים, ואילו התייחסות חיובית יחסית עשויה לאפשר קרבה גדולה יותר בין אנשי הדת לתנועות התיקון החברתי. זאת, כאמור על בסיס "גבולות הגזרה" של האתוס המסורתי של בני הדת בהקשר הכלכלי חברתי, אתוס שכלל נתפס על ידי רוב (גם אם לא כל) ההנהגה האורתודוכסית במאה העשרים כנמצא במרכז המפה עם נטיה קלה ימינה.

שאלת הגורמים המשפיעים על הגותו והשקפתו של הוגה דתי, הנה אחת השאלות הסבוכות בכלל בחקר המחשבה המדינית והדתית. מגוון הגורמים האפשריים נע בין מקום צמיחתו הרעיוני של ההוגה, התנאים החברתיים בהם הוא חי, מאורעות זמנו, וכמובן, אישיותו הייחודית. כל אלו גורמים להוגים, המתייחסים לאותו "ארון ספרים" בסיסי והנמצאים בסופו של דבר באותו תחום רעיוני, לקבוע את עמדותיהם הייחודיות.

אני תקווה כי במסגרת עבודה זו הצלחתי להצביע על מכלול גורמים המשפיעים על השקפתם של ההוגים בתחום החברתי. בטוחני כי בנושא זה עוד לא נאמרה המילה האחרונה, וכי מחקר המשך שיעסוק בהגות החברתית של ההוגים האורתודוכסיים במחציתה השנייה של המאה העשרים ובימינו, עשויים להביא לתובנות חדשות ומשמעותיות בתחום זה.

ביבליוגרפיה

אבטבי, תשנ"ג אבטבי אליעזר (עורך), **תורה ועבודה בחזון ובמעש**, תל אביב, תשנ"ג, הוצאת הפועל המזרחי.

אביב, 1991 אביב יצחק, **מהפכה ומהפכה שכנגד בספרד**, תל אביב, 1991, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

אביזוהר, 1990 אביזוהר מאיר, **בראי סדוק – אידאלים חברתיים ולאומיים והשתקפותם בעולמה של מפא"י**, 1990, תל אביב, הוצאת עם עובד.

אבינר, תשמ"ח אבינר (הרב) שלמה, "על צדק כלכלי במשנת הרב קוק זצ"ל", **שנה בשנה**, כז, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 206-219.

אבינרי, 1967 אבינרי שלמה, **משנתו החברתית והפוליטית של קרל מרקס**, תל אביב, 1967, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

אבינרי, 1980 **הרעיון הציוני לגווניו – פרקים בתולדות המחשבה הלאומית**, תל אביב, 1980, הוצאת עם עובד.

אבינרי, תשמ"ו **משה הס בין סוציאליזם לציונות**, תל אביב, תשמ"ו, הוצאת עם עובד.

אבינרי, 1998 **רשות הרבים, שיחות על מחשבה מדינית**, מרחביה, 1998 {1966}, הוצאת ספריית פועלים.

אבינרי, תשס"ח **הרצל**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

אבינרי, 2012 "הקפיטל – קרל הגדול", אתר עיתון **הארץ**, 7.3.2012.

אבישור, תשנ"ד אבישור יצחק, "קוים ליצירה הספרותית עממית של שלושה רבנים בבליים במחצית השניה של המאה התשע עשרה", **פעמים**, 59, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 105-123.

אבנרי, תשמ"ג אבנרי יוסי, "הראי"ה קוק ומגעיו עם אנשי העליה השניה בשנים תרס"ד-תרע"ד", **בשבילי התחייה**, א, רמת גן, תשמ"ג, עמ' 59-80.

אבנרי, תשמ"ט "הראי"ה קוק כרבה הראשי של ארץ ישראל תרפ"א-תרצ"ה, האיש ופועלו", עבודה לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, תשמ"ט, אוניברסיטת בר אילן.

אבנרי, 1997 "אברהם יצחק הכהן קוק", **העלייה השנייה-אישים**, ירושלים, 1997 (עורך: זאב צחור), הוצאת יד בן צבי, עמ' 293-302.

אבנרי, תשס"א "הראי"ה קוק – תדמית בתהליכי התגבשות", **בר אילן, ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן**, כח-כט, רמת גן, תשס"א, עמ' 161-187.

אבנרי, תשס"ג "הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזיקתו המעשית לציונות הדתית", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 41-78.

אברהם, תשס"ה אברהם (הרב), מיכאל, "גניבת דעת וקנין רוחני", **תחומין**, כ"ה, אלון

שבות, תשס"ה, עמ' 350-366.

אברהמי, 1990 אברהמי יצחק, "גדוד הקק"ל, חוג סטודנטים ציונים סוציאליסטיים בתוניס", **מקדם ומים**, ג, חיפה, 1990, עמ' 171-186.

אברון, תשנ"ד "השומר הדתי" בפולין-המערכת הרעיונית והחיקוי", **הציונות**, יח, תל אביב, תשנ"ד, עמ' 149-185

אגסי, תשמ"ב אגסי אליהו, "ראשית החילון בקהילה היהודית בבגדד והמאמצים לגדור בעדו", **הגות עברית בארצות האסלאם** (עורכים: מנחם זהרי, אריה טרטקובר, מיכאל זנד, אברהם חיים), ירושלים, תשמ"ב, הוצאת הסוכנות היהודית, עמ' 306-314.

אדורנו והורקהיימר, 1993 אדורנו תיאודור והורקהיימר מקס, **אסכולת פרנקפורט (מבחר)** (עורכים: מיכאל מי דן ואברהם יסעור), בני ברק, 1993, הוצאת ספריית פועלים.

אדמס ודיסון, 2012 אדמס איאן ודיסון רו (תרגם: דבי אילון), **חמישים הוגים פוליטיים מאפלטון עד רולס**, תל אביב, 2010, הוצאת רסלינג.

אדרי, תשס"ז אדרי יהודה, **שבת הארץ: מהותה, מצוותיה והלכותיה של מצות שביעית**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת המכון למצוות התלויות בארץ.

אדרעי, תשע"ב אדרעי אריה, "שורשי הפסיקה הציונית הדתית, הרב קוק ופולמוס השמיטה", **על דעת הקהל, דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי** (עורכים: בנימין בראון, מנחם לורברבויום, אבינועם רוזנק, ידידיה שטרן), ירושלים, תשע"ב, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שז"ר, כרך ב, עמ' 833-896.

אהרן, 1998 אהרן עמנואל, **תאולוגית השחרור בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים באמריקה הלטינית**, עבודת גמר לתואר שני, רמת גן, 1998, אוניברסיטת בר אילן.

אודנהיימר, 2004 אודנהיימר מיכה, "דרך הקבלה אל הקומוניזם", אתר עיתון **הארץ**, 7.12.2004.

אוזמנט, 1999 אוזמנט סטיבן, "המסורות הכנסייתיות פוליטיות", **גאולה וכח לתולדות הנצרות בימי הביניים** (עורך: אביעד קליינברג), תל אביב, 1999, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, עמ' 252-292.

אונא, תשט"ו אונא, משה, **בשבילי המחשבה והמעשה**, תל אביב, תשט"ו, הוצאת מורשת.

אונא, 1965 **שותפות של אמת, קובץ מאמרים בדרכי הקבוצה הדתית**, תל אביב, 1965, הוצאת מורשת.

אונא, תשמ"ד **בדרכים נפרדות המפלגות הדתיות בישראל**, אלון שבות, תשמ"ד, הוצאת יד שפירא.

אונא, תשמ"ה **הקהילה החדשה, עיונים במשנת הקבוצה הדתית, אוסף מאמרים 1940-1983**, תל אביב, תשמ"ה, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

אונא, תשמ"ט "תנועת תורה ועבודה בזיקתה לארץ ישראל העובדת", **בשבילי התחייה**, ג, רמת גן, תשמ"ט, עמ' 79-102.

אונטרמן, תשל"ג אונטרמן (הרב) איסר יהודה, "תורה מחזרת על אכסניא שלה", **ספר היובל לכבוד הרב שמעון שקאפ** (הוצאה מחודשת), בני ברק, תשל"ג {תרצ"ו}, הוצאת נצח, עמ' יב-כ.

אורבך, תשנ"ח אורבך, אפרים, **מחקרים במדעי היהדות**, ירושלים, תשנ"ח, הוצאת מגנס.

אורבך, תשס"ב **מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים**, ירושלים, תשס"ב, הוצאת מגנס.

אורליאן, תשט"ו אורליאן (הרב) יהודה ליב (מתרגם: משה שנפלד), **לשבעים ולרעבים**. תל אביב, תשט"ו {תש"ד}, הוצאת נצח.

אחיטוב, תשנ"א אחיטוב יוסף, "כלכלה והלכה", **תחומין**, יב, אלון שבות, תשנ"א, עמ' 144-170.

אחיטוב, תשס"ג "לקראת ציונות דתית בלתי אשלייתית", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 7-30.

אחיטוב, 2007 "הרב אשלג ולוינס על המחויבות לזולת", **בדרכי שלום – עיונים בהגות היהודית, מוגש לשלום רוזנברג** (עורך: בנימין איש שלום), ירושלים, 2007, הוצאת בית מורשה, עמ' 469-483.

אחיטוב, 2010 "תמורות בהתייחסותה של הציונות הדתית לצדק החברתי", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 260-270.

אטיאס והד, 2007 אטיאס דוד והד דניאל (עורכים), **מורה צדק – עיונים בהגותו של ג'ון רולס**, ירושלים, 2007, הוצאת מגנס.

אטינגר, 1985 אטינגר שמואל, "פעילותם הכלכלית של היהודים", **יהודים בכלכלה** (עורך: נחום גרוס), ירושלים, 1985, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 13-26.

אטינגר, 1994 "תנועת הפועלים היהודית במזרח אירופה", **עמלים ומהפכנים – תנועת הפועלים היהודית** (עורכת: תמי מנור-פרידמן), תל אביב, 1994, הוצאת בית התפוצות, עמ' 36-77.

אטינגר, 1998 "האידאולוגיה של העלייה השנייה על רקע המחשבה החברתית והמדינית של יהודי מזרח אירופה", **העלייה השנייה – מחקרים** (עורך: ישראל ברטל), ירושלים, 1998, הוצאת יד בן צבי, עמ' 3-10.

אטלן וגולדמן, 2010 אטלן מיכאל וגולדמן שחר, **הדין וחשבון של מדינת ישראל, ישום האמנה הבינלאומית בדבר זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות**, ירושלים, 2001, הוצאת משרד החוץ ומשרד המשפטים.

אטקס, תשמ"ב אטקס עמנואל, **רבי ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר**, ירושלים, תשמ"ב, הוצאת מגנס.

אטקס, 1991 אטקס עמנואל, "חקר החסידות מגמות וכיוונים", **מדעי היהדות**, 31, ירושלים, 1991, עמ' 5-22.

אטקס וטיקוצ'ינסקי, 2004 אטקס עמנואל ושלמה טיקוצ'ינסקי (עורכים), **ישיבות ליטא פרקי זכרונות**, ירושלים, 2004, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

אטקס, תשס"ז "סמכות ואוטונומיה ראש הישיבה הליטאית ותלמידיו", **ישיבות ובתי מדרשות** (עורך: עמנואל אטקס), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

איזנשטט, 1974 איזנשטט שמואל, **פרקים בתולדות תנועת הפועלים היהודית**, תל אביב, 1974, הוצאת ליכוד.

איזנשטיין, 1935 איזנשטיין יהודה דוד, **אוצר ישראל-אנציקלופדיה**, לונדון, 1935, הוצאת שאפירא ואלנטין.

אילוז, 2002 אילוז אווה,**תרבות הקפיטליזם**, תל אביב, 2002, משרד הביטחון ההוצאה לאור

אילון, 2010 אילון עמוס (תרגום: דני אורבך), **רקויאם גרמני, יהודים בגרמניה לפני היטלר 1743-1933**, אור יהודה, 2010, הוצאת דביר.

אישון, תשע"א אישון שלמה, **המלצות מכון כת"ר לועדת טרכטנברג**, תשע"א, בתוך אתר מכון כת"ר לחקר הכלכלה על פי התורה – keter.org.il.

איש שלום, תש"ן איש שלום בנימין, **הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה**, תל אביב, תש"ן, הוצאת עם עובד.

אלון, 1995 אלון מנחם, "דמוקרטיה זכויות יסוד ומינהל תקין", **שנתון המשפט העברי**, יח-יט, ירושלים, 1995, עמ' 9-64.

אליאור, תשס"ט אליאור רחל, **זיכרון ונשייה סודן של מגילות מדבר יהודה**, תל אביב, תשס"ט, הוצאת הקיבוץ המאוחד,

אליאור, תשס"א אליאור רחל, "בין התפשטות הגשמיות לבין התפשטות האהבה גם בגשמיות – הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהויה החסידית", **צדיק ועדה – היבטים היסטוריים**

וחברתיים בחקר החסידות (עורך: דוד אסף), ירושלים, תשס"א, הוצאת מרכז זלמן שזר, עמ' 9-32.

אלטשולר, 1981 אלטשולר מרדכי, **היבסקציה בברית המועצות: 1918-1930, בין לאומיות לקומוניזם**, תל אביב, 1981, ספריית פועלים.

אלטשולר, תשס"ז אלטשולר מור, "כנגד כל הסיכויים: על המחלוקת בין בן ציון דינור לגרשום שלום בשאלת המשיחיות בראשית החסידות", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, כ, ירושלים, תשס"ז, עמ' 1-31.

אלטמן, תשס"ב אלטמן יעקב, **וראשו מגיע השמימה – הרב יהודה יוסף ליב בלוך תורתו ואישיותו הקשרים פנימיים**, עבודת גמר לתואר שני, ירושלים, תשס"ב, טורו קולג'.

אליאב, 1980 אליאב בנימין, "מסע הרבנים למושבות הגליל בשנת תרע"ד", **פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה** (עורכים: עמנואל אטקס, יוסף ושלמון), ירושלים, 1980, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' שעט-שצו.

אליאב, תשמ"ו אליאב מרדכי, תשמ"ו, "גישות שונות לתורה עם דרך ארץ", **ספר אביעד – קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ד"ר ישעיהו וולפסברג-אביעד** (עורך: יצחק רפאל), ירושלים, תשמ"ו, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' עז-פד.

אליסון, תשע"א אליסון גרברג שי, "לשאלת אתוס העוני של יהודי המרחב המוסלמי בימי הביניים", **פעמים**, 128, ירושלים, תשע"א, עמ' 35-67.

אלכסנדרוב, תרס"ז אלכסנדרוב שמואל, **מכתבי מחקר וביקורת בחכמת ישראל העתיקה והחדשה**, וילנא, תרס"ז, דפוס האלמנה והאחים ראם.

אלכסנדרוב, תרצ"ב אלכסנדרוב שמואל, **מכתבי מחקר וביקורת על דבר היהדות והרבנות בזמן האחרון**, ירושלים, תרצ"ב, הוצאת המדפיס ליפשיץ.

אלמוג, תשנ"ב אלמוג שמואל, **לאומיות ציונות ואנטישמיות, מסות ומחקרים**, ירושלים, תשנ"ב, הוצאת הספרייה הציונית.

אלמוג, תש"ס אלמוג שמואל, "החלוץ המטפורי מול הזקנה הגלותית", **עידן הציונות** (עורכים: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ, יעקב הריס), ירושלים, תש"ס, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 91-108.

אלמונד וסיוון, 2001 אלמונד גבריאל, סיוון עמנואל, "הפונדמנטליזם בפתח המאה העשרים ואחת", **אלפיים**, 22, תל אביב, 2001, עמ' 244-262.

אלמונד, אפלבי וסיוון, 2004 אלמונד גבריאל, אפלבי סקוט וסיוון עמנואל (עורכים), **קנאות דתית מודרנית יהדות נצרות אסלם הינדואיזם**, תל אביב, 2004, הוצאת ידיעות אחרונות.

אלפסי, 1993 אלפסי יצחק, **תפארת שבתפארת בית גור לדורותיו**, תל אביב, 1993, הוצאת סיני.

אלפסי, תשנ"ח אלפסי יצחק, **משנת תורה ועבודה**, ירושלים, תשנ"ח, הוצאת ספריית אלינר.

אלקבץ, תשס"ט אלקבץ אמנון, "גישתו של ר' אברהם פריצול לכלכלת היהודים", **ברית כתב העת של יהודי מרוקו**, תל אביב, תשס"ט, עמ' 53-61.

אלקיים, 2011 אלקיים אבי, "מסע התודעה אל עצמה", **מוסף שבת, מקור ראשון**, 8.7.2011.

אלרואי, תשס"ד אלרואי גור, **אימיגרנטים ההגירה היהודית לארץ ישראל בראשית המאה העשרים**, ירושלים, תשס"ד, הוצאת יד בן צבי.

אלרואי, תשס"ח אלרואי גור, **המהפכה השקטה ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875-1924**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

אלרואי, תשס"ט אלרואי גור, "ההגירה הנעלמה – יחסה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית להגירה ממזרח אירופה 1881-1914", **ציון** (עד), ירושלים, תשס"ט, עמ' 267-286.

אנצ'לוביץ, תשס"ה אנצ'לוביץ אלישע, "איסור ריבית: ניתוח כלכלי ומוסרי", **מעגלים**, ד, מעלה גלבוע, תשס"ה, עמ' 112-123.

אסלאן, 2010 אסלאן רזא (מתרגם: יואב איתמר), **אין אלוהים מבלעדי אללה – מקורותיו של האיסלם התפתחותו ועתידו**, תל אביב, 2010, הוצאת גורדון.

אסף, תשמ"ה אסף מנחם, **העבודה במקורות**, ירושלים, תשמ"ה, הוצאת ראובן מס.

אסף, תשנ"ז אסף דוד, **דרך המלכות-ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות**, ירושלים, תשנ"ז, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

אסף, תשס"א אסף דוד, "היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות", **צדיק ועדה – היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות** (עורך: דוד אסף), ירושלים, תשס"א, הוצאת מרכז זלמן שזר, עמ' 9-32.

אסף, תשס"ו אסף דוד, **נאחז בסבך – פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות**, ירושלים, תשס"ו, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

אסף ושגיב, תשע"ב אסף דוד ושגיב גדי, "חסידות ברוסיה הצארית", **תולדות יהודי רוסיה** (עורך: איליא לוריא), ירושלים, תשע"ב, מרכז זלמן שזר, כרך ב, עמ' 75-112.

אפלפלד, 2012 אפלפלד אהרן, **עד חוד המחט**, תל אביב, 2012, הוצאת זמורה ביתן.

אפרון, 2006 אפרון יהושע, **התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונית**, תל אביב, 2006, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

אפרתי, תשנ"א אפרתי נתן, **ממשבר לתקוה – הישוב היהודי בימי מלחמת העולם הראשונה**, ירושלים, תשנ"א, הוצאת יד בן צבי.

אפרתי, תשס"ז אפרתי נתן, "העדה הספרדית בירושלים ת"ר-תרע"ז", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העליה הראשונה, התקופה העותומאנית** (עורך: משה ליסק), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מוסד ביאליק, חלק ב, עמ' 139-208.

אקשטיין ובוטיצ'יני, 2013 אקשטיין צבי, בוטיצ'יני מריסטלה, **המיעוט הנבחר**, תל אביב, 2013, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

ארון, 1993 ארון רמון, (מתרגמת: קרלה פרלשטיין) **ציוני דרך בהגות הסוציולוגית**, תל אביב, 1993, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

ארז, 1975 ארז יהודה, "תנ"ך ומסורת יהודית בתנועת הפועלים היהודית", **סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים היהודית במאה התשע עשרה** (עורך: משה מישקינסקי), ירושלים, 1975, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 117-142.

אריאל, 1991 אריאל יעקב, "צמיחת הפונדמנטליזם האמריקאי, 1865-1925", **זמנים**, 38, תל אביב, 1991, עמ' 92-101.

אריאל, 1992 אריאל יעקב, "הכרה תקוה משיחיות והסתייגות: התפתחות יחסה של הנצרות הפרוטסטנטית לעם היהודי וליהדות בחמישים השנים האחרונות", **יהדות זמננו**, 7, ירושלים, 1992, עמ' 263-281.

אריאל, 1995 אריאל יעקב, "מפרוגרס לריאקציה: השינוי בעמדתם של הפרוטסטנטים האוונגליקנים באמריקה בשאלות חברה וכלכלה, 1825-1925", **דת וכלכלה יחסי גומלין** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, 1995, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 401-430.

אריאל, תשס"ד אריאל עזריאל, "אורות החברה – תפיסה כלכלית חברתית במשנת הראי"ה", **צהר**, יט, תל אביב, תשס"ד, עמ' 93-118.

אריאל, תשס"ה אריאל עזריאל, "מדוע לא נכתבו אורות החברה?, **צהר**, כ, תל אביב, תשס"ה, עמ' 171-181.

אריאל, תשס"ט אריאל, יעקב (הרב), "תורת הכלכלה וכלכלת התורה – הערות למדיניות כלכלית ברוח התורה", **על הכלכלה ועל המחיה – יהדות חברה וכלכלה** (עורכים: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא), ירושלים, תשס"ט, הוצאת ראובן מס, עמ' 241-256.

אריאל, תש"ע אריאל יעקב (הרב), **הלכה בימינו מורשתה לימודה הוראתה**

ויישומה, אשקלון, תש"ע, הוצאת מכון התורה והארץ.

אריאל, תשע"א אריאל עזריאל, מדיניות אזרחית כלכלית במדינה יהודית (לאור משנתו של מרן הרב קוק זצ"ל), **כאזרח מכם – סוגיות באזרחות ישראלית משותפת במבט תורני** (עורך: ברוך אפרתי), גבעתיים, תשע"א, הוצאת מכון מרחבים, עמ' 27-41.

אשהיים, תשנ"ד אשהיים סטיבן, "מלחמת העולם הראשונה, תרבות ויימר ופולחן יהודי מזרח אירופה", **יהודי ויימר – חברה במשבר המודרניות 1918-1933** (עורך: עודד היילברונר), ירושלים, תשנ"ד, הוצאת מגנס, עמ' 54-90.

אשלג, תשמ"ב אשלג (הרב) יהודה ליב, **ספר מתן תורה**, ירושלים, תשמ"ב, הוצאת המכון לחקר הקבלה.

בארון,תשכ"ו בארון שלום, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, ירושלים, תשכ"ו, הוצאת מסדה

בארי, 1970 בארי אליעזר, "הסוציאליזם במצרים", **הסוציאליזם הערבי** (עורך: זאב גולדברג), תל אביב, 1970, הוצאת בית ברל, עמ' 22-32.

בארי, 2014 בארי גלעד, **הקשר בין דתיות לשיטה הכלכלית המועדפת**,ירושלים, 2014, המכון הישראלי לדמוקרטיה

בובר, תשמ"ד בובר מרטין, **נתיבות באוטופיה**, תל אביב, תשמ"ד, הוצאת עם עובד.

בודניצקי, תשע"ב בודניצקי אולג, "היהודים בתנועות הפוליטיות ברוסיה", **תולדות יהודי רוסיה, מחלוקת פולין עד נפילת הקיסרות הרוסית, 1772-1917** (עורך: איליה לוריא), ירושלים, תשע"ב, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 263-270.

בוהל, 2007 בוהל פול, "יהודים בשמאל הצפון אמריקני", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 47-52.

בונפיל, תשס"ד בונפיל ראובן, "הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס", **קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו – ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת**" (עורכים: אברהם גרוסמן, יוסף קפלן), ירושלים, תשס"ד, מרכז שז"ר, עמ' 197-220.

בורוט, תשנ"ט בורוט יעקב, **רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז – המפנה בדרכה של יהדות גרמניה בסוף המאה התשע עשרה**, ירושלים, תשנ"ט, הוצאת מגנס.

בורנשטיין, 1985 בורנשטיין אהרן, "עניים יהודים בעידן היזמים הגדולים", **יהודים**

בכלכלה (עורך: נחום גרוס), ירושלים, 1985, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 283-302.

בזק, תשכ"ד בזק יעקב, **הלכות מיסים במקורות העבריים**, ירושלים, תשכ"ד, הוצאת המוזיאון למיסים.

ביגמן, תשס"ח ביגמן דוד, "בעיה הלכתית או תיקון חברתי – על משמעות הפרוזבול", **אקדמות**, כ, ירושלים, תשס"ח, עמ' 155-166.

ביטי, תשס"ה ביטי יהודה, "יחסיו של הראי"ה קוק עם אנשי העלייה השנייה – היבטים היסטוריים ורעיוניים", **מים מדליו – שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך ע"ש רא"מ ליפשיץ**, 16, ירושלים, תשס"ה, עמ' 295-314.

ביילין, 2000 ביילין יוסי, **מסוציאליזם לסוציאל ליברליזם**, תל אביב, 2000, הוצאת עם עובד.

בילסקי, 1998 בילסקי רפאלה, **כל יחיד הוא מלך – המחשבה החברתית והמדינית של זאב ז'בוטינסקי**, תל אביב, 1988, הוצאת דביר.

בילסקי, 2001 בילסקי רפאלה (עורכת), **לתיקונו של עולם – משנתו החברתית והכלכלית של זאב ז'בוטינסקי**, תל אביב, 2001, הוצאת המסדר על שם ז'בוטינסקי.

בלוך, תש"ע בלוך (הרב) יוסף יהודה ליב, **ספר שיעורי דעת**, ירושלים, תש"ע {תש"ט}, הוצאת פלדהיים.

בלטמן, תשנ"ו בלטמן דניאל, **למען חירותנו וחירותכם, הבונד בפולין 1939-1949**, ירושלים, תשנ"ו, הוצאת יד ושם.

בלטמן, 2001 בלטמן דניאל, "הבונד – מיתוס המהפיכה ועבודת היום יום", **קיום ושבר יהודי פולין לדורותיהם** (עורכים: ישראל ברטל, ישראל גוטמן), ירושלים, 2001, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 493-534.

בלידשטיין, תשמ"ג בלידשטיין יעקב, **עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם**, רמת גן, תשמ"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

בלידשטיין, 2003 בלידשטיין יעקב, "ההלכה –עולם הנורמה היהודי", **מסע אל ההלכה – עיוניים בין תחומיים בעולם החוק היהודי** (עורך: עמיחי בריהולץ), תל אביב, 2003, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 5-21.

בלפר, תשס"ד בלפר אלה, **זהות כפולה-על המתח בין ארציות לרוחניות בעולם היהודי**, רמת גן, תשס"ד, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

בן אדמון, תשע"ג בן אדמון מיכאל, **מרד ויצירה בהגות הציונות הדתית, משה אונא ומהפכת הקיבוץ הדתית**, רמת גן, תשע"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

בן ארויה, תשל"ב בן ארויה אברהם, ראשית התנועה הסוציאליסטית בין יהודי שאלוניקי, **זכרון שלוניקי** (עורך: דוד רקאנטי), תל אביב, תשל"ב, הוצאת הוועד להוצאת ספר קהילת שלוניקי, עמ' 309-320.

בן ארצי, תש"ע בן ארצי חגי, **החדש יתקדש – הרב קוק כפוסק מחדש**, תל אביב, תש"ע, הוצאת ידיעות אחרונות.

בן זקן, 2006 בן זקן אבנר, **קומוניזם כאימפריאליזם תרבותי – הזיקה בין הקומוניזם הארצישראלי לקומוניזם הערבי 1919-1948**, תל אביב, 2006, הוצאת רסלינג.

בן טל, תש"ע בן טל שי, "בני ברוך – סיפורה של קבוצה דתית חדשה", **אקדמות**, כה, ירושלים, תש"ע, עמ' 149-170.

בן יעקב, תשס"ב בן יעקב יוחנן, "קוים למשנתו של האדמו"ר החלוץ הרב ישעיהו שפירא זצ"ל", **סיני**, קכט-ל, ירושלים, תשס"ב, עמ' שסד-שצ.

בן יעקב, תשס"ז בן יעקב יוחנן, "הערפל חותר תחת היסודות – לבירור רעיונות היסוד הגלומים במשנת תורה ועבודה", **זכור דבר לעבדך – אסופת מאמרים לזכר דב רפל** (עורך: שמואל גליק), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מכללת ליפשיץ, עמ' 511-553.

בן ישראל, 2006 בן ישראל רות, **ביטחון סוציאלי**, רעננה, 2006, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, כרך א.

בן נאה, תשס"ז בן נאה ירון, **יהודים בממלכת הסולטנים – החברה היהודית באימפריה העותומאנית במאה השבע עשרה**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת מגנס.

בן נאה, תשע"א בן נאה ירון, "צדקה וחסד על גדות הבוספרוס: חברת גמילות חסדים של הקאיקג'יס באסטנבול", **לא יסור שבט מיהודה – הנהגה רבנות וקהילה בתולדות ישראל – מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שוורצפוקס** (עורכים: יוסף הקר, ירון הראל), ירושלים, תשע"א, הוצאת מוסד ביאליק, עמ' 101-140.

בן נון, תשס"ט בן נון יואל, "ריבית וכלכלה – איסורי ריבית בעולם המודרני", **על הכלכלה ועל המחיה – יהדות חברה וכלכלה** (עורכים: איתמר ברנר, אהרן אריאל לביא), ירושלים, תשס"ט, הוצאת ראובן מס, עמ' 292-274.

בן פורת, 2006 בן פורת אמיר, "מרקס: הנוסח המתוקן, בינתיים", **תיאוריה וביקורת**, 28, תל אביב, 2006, עמ' 43-66.

בן פורת, 2011 בן פורת אמיר, **כיצד נעשתה ישראל קפיטליסטית**, תל אביב, 2011, הוצאת פרדס.

בן צור, 1965 בן צור אברהם, **הסוציאליזם הערבי אידיאולוגיה ומעשה**, תל אביב, 1965, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר.

בן רפאל, יער וסוקר, 2000 בן רפאל אליעזר, יער אפרים, סוקר זאב (עורכים), **הקיבוץ והחברה הישראלית**, תל אביב, 2000, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

בן רפאל ובן חיים, 2006 בן רפאל אליעזר, בן חיים ליאור, **זהויות יהודיות בעידן רב מודרני**, רעננה, 2006, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

בן שלום, 2008 בן שלום מנחם, **חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה**, תל אביב, 2008, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

בן שלמה, 1989 בן שלמה יוסף, **שירת החיים – משנתו של הרב קוק**, תל אביב, 1989, משרד הביטחון הוצאה לאור.

בן ששון,1959 בן ששון חיים הלל, **הגות והנהגה-השקפותיהם החברתיות של יהודי פולין בשלהי ימי הביניים**, ירושלים, 1959, הוצאת מוסד ביאליק

בן ששון, 1984 בן ששון חיים הלל, **רצף ותמורה – עיונים בתולדות ישראל בימי הביניים ובעת החדשה**, תל אביב, 1984, הוצאת עם עובד.

בן ששון, 1995 בן ששון מנחם (עורך), **דת וכלכלה**, ירושלים, 1995, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

בער, תרצ"ח בער יצחק, "המגמה הדתית חברתית של ספר חסידים", **ציון**, ג/א, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 1-50.

בער, 1938 בער יצחק , "ההיסטוריה החברתית והדתית של היהודים, הערות לספרו החדש של ש.בארון", **ציון**, ג,/ד עמ' 127-299

בקון, 2005 בקון גרשון, **פוליטיקה ומסורת – אגודת ישראל בפולין 1916-1939**, ירושלים, 2005, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

בר, 1964 בר משה, "תלמוד תורה עם דרך ארץ", **בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר אילן**, ב, רמת גן, 1964, עמ' 162-134.

בר, 2011 בר אבי, **הליברליזם ההתפתחותי – ההגות הפוליטית של דיויד יום ופרידריך האייק**, עבודה לקבלת תואר מוסמך, רמת גן, 2011, אוניברסיטת בר אילן.

בראון, 2009 בראון ארצ'י (תרגום: כרמית גיא), **עלייתו ונפילתו של הקומוניזם**, תל אביב, 2009, הוצאת עם עובד.

בר, 1964 בר משה, "תלמוד תורה עם דרך ארץ", **בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר אילן**, ב, רמת גן, 1964, עמ'

162-134.

בראון, תשנ"ח בראון בנימין, "אמונה בראש ואמונה בסוף – קוים לתפיסת האמונה של שלושה הוגים חרדים במאה העשרים", **אקדמות**, ד, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 31-67.

בראון, תשנ"ט בראון בנימין, "רצון אמיתי או יצר הרע: תפיסת החירות של שני הוגים חרדים", **הגות בחינוך היהודי**, א, 1, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 97-125.

בראון, תשס"א בראון בנימין, "החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה", **דיני ישראל**, כ-כא, תל אביב, תשס"א, עמ' 237-123.

בראון, תשס"ד בראון בנימין, "פולמוס דעת תורה בציונות הדתית בישראל – הרקע העמדות והמשמעויות" **הציונות הדתית עידן התמורות** (עורכים: אשר כהן, ישראל הראל), ירושלים, תשס"ד, הוצאת מוסד ביאליק, עמ' 422-474.

בראון, תשס"ה (1) בראון בנימין, "דוקטרינת דעת תורה – שלושה שלבים", **דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שבייד** (עורך: יהוידע עמיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת המכון למדעי היהדות שם מנדל ומכון ון ליר, כרך ב, עמ' 537-613.

בראון, תשס"ה (2) בראון בנימין, "שובה של האמונה התמימה – תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה התשע עשרה", **על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית** (עורכים: משה הלברטל, דוד קורצוויל, אבי שגיא), ירושלים, תשס"ה, הוצאת כתר, עמ' 403-443.

בראון, תשס"ו (1) "הלנת שכר בפסיקת החפץ חיים לקראת מודרניזציה של דיני העבודה ההלכתיים", **תרביץ**, עה (ג-ד), ירושלים, תשס"ו, עמ' 538-501.

בראון, תשס"ו (2) "קשת התגובות האורתודוכסיות אשכנזים וספרדים", **ש"ס – היבטים רעיוניים ותרבותיים** (עורך: אביעזר רביצקי), תל אביב, תשס"ו, הוצאת עם עובד ומרכז יצחק רבין, עמ' 41-123.

בראון, תשס"ז (1) בראון בנימין, "ערך תלמוד תורה במשנת החפץ חיים ופסיקתו בעניין תלמוד תורה לנשים", **דיני ישראל – מחקרים בהלכה ובמשפט העברי**, כד, תל אביב, תשס"ז (1), עמ' 79-118.

בראון, תשס"ז (2) בראון בנימין, "גדלות האדם וקטנותו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלבודקה", **ישיבות ובתי מדרשות** (עורך: עמנואל אטקס), תשס"ז, ירושלים, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 243-271.

בראון, 2008 בראון פיטר (מתרגם: אורי שפיר), **עוני ומנהיגות באימפריה הרומית המאוחרת**, ירושלים, 2008, הוצאת החברה ההיסטורית הישראלית.

בראון, תשס"ט בראון בנימין, "אהבה שמחה תמימות ומסורתנות: קוים לשיטת המוסר של ר' משה רוזנשטיין מלומז'ה", **ישן מפני חדש – מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ותרבותם** (עורכים: דוד אסף ועדה רפורט אלברט), ירושלים, תשס"ט, הוצאת מרכז שז"ר, כרך א, עמ' 279-251.

בראון, תשע"א (1) בראון בנימין, **החזון איש – הפוסק המאמין ומנהיג המהפכה החרדית**, ירושלים, תשע"א (1), הוצאת מגנס.

בראון, תשע"א (2) בראון בנימין, "הקבלה בפסיקת החפץ חיים", **דברים חדשים עתיקים – מיתוס מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה** (עורכת: רחל אליאור), ירושלים, תשע"א, הוצאת האוניברסיטה העברית – המכון למדעי היהדות, כרך ב, עמ' 542-485.

בראון, 2012 בראון בנימין, "התאגדות מקצועית, זכות השביתה והתחדשות דיני העבודה ההלכתיים: אידיאולוגיה בפסיקת הרבנים קוק, עוזיאל ופיינשטיין", **ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים** (עורך: אבינועם רוזנק), ירושלים, 2012, הוצאת מאגנס, עמ' 219-187.

בראון, תשע"ב בראון בנימין, "מעמדם ההלכתי של פושעי זמננו במשנת החפץ חיים", **על דעת הקהל, דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי** (עורכים: בנימין בראון, מנחם לורברבויום, אבינועם רוזנק, ידידיה שטרן), ירושלים, תשע"ב, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שז"ר, כרך ב, עמ' 832-787.

בראור, תשס"ז בראור נפתלי, "ייסודה של ישיבת תומכי תמימים והשפעתה על תנועת חב"ד", הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 368-357, **ישיבות ובתי מדרשות** (עורך: עמנואל אטקס), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

בר אילן, תשנ"א בר אילן נפתלי, **נקדש בצדקה – ברורי הלכה בעניני צדקה**, תשנ"א, רחובות.

בר אשר, תשס"ה בר אשר שלום, "רב ומשכיל בזמנו – ר' דוד דנינו מקזבלנקה בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים", **התחדשות ומסורת, יצירה הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון אפריקה**, (עורכים: משה אורפלי, אפרים חזן), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מוסד ביאליק ומרכז דהאן, עמ' 46-31.

ברגמן, תש"ד ברגמן יהודה, **הצדקה בישראל תולדותיה ומוסדותיה**, ירושלים, תש"ד, הוצאת תרשיש.

ברגר, 2008 ברגר פיטר, "המודרניות והאתגר החדש של הדת", **תכלת**, 32, ירושלים, 2008, עמ' 90-101.

ברהולץ, תשנ"ז ברהולץ עמיחי, "הלכה ומלוכה – מוסר פוליטיקה והתחדשות ההלכה במשנת הראי"ה קוק", **אקדמות**, ג, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 29-54.

ברויאר, תרצ"ו ברויאר יצחק, **לכיוון התנועה – הצעת תוכנית להסתדרות פועלי אגודת ישראל בא"י**, תרצ"ו, תל אביב.

ברויאר, 1944 ברויאר יצחק, **מוריה יסוד החינוך הלאומי התורתי**, ירושלים, 1944, הוצאת נצח.

ברויאר, תשמ"ב ברויאריצחק, **נחליאל יסודות החינוך למצוות התורה**, ירושלים, תשמ"ב {תשי"א}, הוצאת מוסד הרב קוק.

ברויאר, תשמ"ח ברויאר יצחק, **דרכי**, ירושלים, תשמ"ח, הוצאת מוסד יצחק ברויאר.

ברויאר, תשנ"א ברויאר מרדכי, **עדה ודיוקנה – אורתודוכסיה יהודית בריך הגרמני 1871-1918**, ירושלים, תשנ"א, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

ברויאר, תשנ"ד ברויאר יצחק, "על שטר מכירה ומאבק מקצועי בפולין שלפני השואה", **המעין**, לד, ג, שעלבים, תשנ"ד, עמ' 5-10.

ברויאר, תשנ"ו ברויאר יצחק, "היהדות האורתודוכסית בגרמניה לנוכח התמורות והמערך הפוליטי של תחילת המאה העשרים", **תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה** (עורך: ישראל גוטמן), ירושלים, תשנ"ו, הוצאת יד ושם, עמ' 53-64.

ברויאר, תשס"ד ברויאר יצחק, **אוהלי תורה, הישיבה תבניתה ותולדותיה**, ירושלים, תשס"ד, הוצאת מרכז שז"ר.

ברויאר, תשס"ו ברויאר יצחק, "אורתודוכסיה – מצע לבדק בית היסטורי", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 79-85.

ברויאר, תשס"ז ברויאר יצחק, **ציוני דרך**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת מוסד הרב קוק.

ברויאר, תשס"ח ברויאר יצחק, **הכוזרי החדש, דרך אל היהדות**, ירושלים, תשס"ח {1934}, הוצאת מוסד יצחק ברויאר.

ברוידא, תשנ"ה ברוידא שמחה זיסל זיו (הסבא מקלם), **ספר חכמה ומוסר בעניני תורה מוסר ויראה**, ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מכון מירב.

ברוידא, תשנ"ז ברוידא שמחה זיסל זיו (הסבא מקלם), **אור רש"ז על חמישה חומשי תורה**, ירושלים, תשנ"ז {1977}, הוצאת נתיב הברכה.

ברוידא, תשס"א ברוידא שמחה זיסל זיו (הסבא מקלם), **כתבי הסבא מקלם, דברי חכמה ומוסר ענייני חנוכה ופורים**, בני ברק, תשס"א, הוצאת שפתי חכמים.

ברוכי, תשע"א ברוכי נחום, **נקום ובנינו – כך שוקם הקיבוץ הדתי מחורבנו במלחמת העצמאות**, ירושלים, תשע"א, הוצאת יד בן צבי.

ברושי, 2002 ברושי מגן, "בין קו מראן לז'נוה – על רעיון הגזירה הקדומה", **אלפיים**, 23, תל אביב, 2002, עמ' 142-151.

ברזילי, 1994 ברזילי צבי, **תנועת הבונד בפולין בין שתי מלחמות העולם**, ירושלים, 1994, הוצאת כרמל.

ברטל, תשנ"ג ברטל, ישראל, "בין השכלה רדיקלית לסוציאליזם יהודי", **הדת והחיים – תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה** (עורך: עמנואל אטקס), הוצאת מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 328-335.

ברטל, תשנ"ד ברטל ישראל, "עולם ישן עדי יסוד נחריבה – תנועת הפועלים היהודית", **עמלים ומהפכנים – תנועת הפועלים היהודית** (עורכת: תמר מנור-פרידמן), תל אביב, תשנ"ד, הוצאת בית התפוצות, עמ' 27-31.

ברטל, תשנ"ה ברטל ישראל, "לאן הלך צרור הכסף"-הביקורת המשכילית על הבטיה הכלכליים של החסידות", **דת וכלכלה**, (עורך: מנחם בו ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 375-385.

ברלי, תשס"ט ברלי מייקל (מתרגמת: עדית זרטל), **הרייך השלישי – היסטוריה חדשה**, אור יהודה, תשס"ט, הוצאת זמורה ביתן.

ברמן, 2009 ברמן יהושע, המהפכה השוויונית של המקרא, **תכלת**, 37, ירושלים, 2009, עמ' 39-59.

ברמן, 2013 ברמן יהושע, **נבראו שווים – כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה**, תל אביב, 2013, הוצאת ידיעות אחרונות.

ברנאי, תשס"ט ברנאי יעקב, "השפעתה של מדינת ישראל על כתיבת ההיסטוריה של יהודי ארצות האיסלאם בעת החדשה", **ציון**, עד, ירושלים, תשס"ט, עמ' 193-218.

בר נביא, 1980 בר נביא אלי, "רדיקליזם מהפכני באירופה הטרום מהפכנית – דוגמת הליגה הקתולית הפריסאית", **זמנים**, 3, תל אביב, 1980, עמ' 40-47.

ברנדייס, 2007 ברנדייס אייל, **האידיאולוגיה הקיבוצית: סינתזה בין ערכים**

מתנגשים, עבודה לקבלת תואר ד"ר בפילוסופיה, רמת גן, 2007, אוניברסיטת בר אילן.

ברנדס, תשס"ג ברנדס (הרב) יהודה, ביכורים ללא מקדש בספרות החסידית, **ביכורי הארץ – מצוות הביכורים אסופת מאמרים** (עורך: הרב יהודה זולדן), כפר דרום, תשס"ג, הוצאת מכון התורה והארץ, עמ' 437-462.

ברנדס, 2011 ברנדס (הרב) יהודה, **אגדה למעשה – עיונים בסוגיות אגדה משולבות: אגדה הלכה ומעשה, ספר שני: אדם וחברה**.ירושלים, 2011, הוצאת ספריית אלינר – ההסתדרות הציונית העולמית.

ברנדס, תשע"ג (1) ברנדס (הרב) יהודה, "עבד עברי ודיני עבודה – פרק בהתחדשות ההלכה", **אקדמות**, כח, ירושלים, תשע"ג, עמ' 63-80.

ברנדס, תשע"ג (2) ברנדס (הרב) יהודה, **יהדות וזכויות אדם בין צלם אלוקים לגוי קדוש**, ירושלים, תשע"ג, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

ברנר, תשס"ד ברנר מיכאל (מתרגמת: עדה פלדור), **תחיית התרבות היהודית בגרמניה הוויימארית**, ירושלים, תשס"ד, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

ברקאי, תשנ"ה ברקאי אברהם, "היהדות היהודים והתפתחות הקפיטליזם", **דת וכלכלה** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 53-64.

ברקאי, 1995 ברקאי חיים, **אדם סמית באספקלריא של ימינו**, ירושלים, 1995, הוצאת מוסד ביאליק.

ברקאי, 1999 ברקאי אברהם, **תקוה וכליון – עיונים בתולדות יהודי גרמניה במאות התשע עשרה והעשרים**, ירושלים, 2009, הוצאת מכון ליאו בק.

בר שאול, תשמ"ח בר שאול (הרב) אלימלך, "קניין וחברה", **הקיבוץ בהלכה** (עורכים: רפאל אויערבך, שמעון וויזר, שמואל עמנואל), שעלבים, תשמ"ח, עמ' 35-42.

בשן, תשנ"ו בשן אליעזר, **ממזרח שמש עד מבואו – פרקים בתולדות יהודי המזרח והמגרב: חברה וכלכלה**, לוד, תשנ"ו, הוצאת אורות המגרב.

בשן, 2000 בשן אליעזר, **יהדות מרוקו עברה ותרבותה**, תל אביב, 2000, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

בשן, תשס"ז בשן אליעזר, "ר' משה כלפון הכהן, אב"ד ג'רבה – קוים לדמותו", **זכור דבר לעבדך – אסופת מאמרים לזכר דב רפל** (עורך: שמואל גליק), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מכללת ליפשיץ, עמ' 69-82.

בת יהודה, תשמ"ז בת יהודה גאולה, "רבי שמואל אלכסנדרוב", **סיני – ירחון לתורה ולמדעי היהדות**, כרך ק, א, תשמ"ז, עמ' קצה-רכא.

בת יהודה, תשס"א בת יהודה גאולה, **איש ההגיונות רבי משה אביגדור עמיאל**, ירושלים, תשס"א, הוצאת מוסד הרב קוק.

גאלאנטי, תרפ"ב גאלאנטי (הרב) אברהם נפתלי, **חזיונות אברהם**, ניו יורק, תרפ"ב-תרצ"ו.

גאלאנטי, תרפ"ז גאלאנטי (הרב) אברהם נפתלי, **משל ומליצה**, ניו יורק, תרפ"ז-תרצ"ו.

ג'אדט, 2009 ג'אדט טוני (מתרגם: גרשון גירון), **אחרי המלחמה – תולדות אירופה מאז 1945**, ירושלים, 2009, הוצאת מגנס ודביר.

גארב, תשס"ה גארב יהונתן, **יחידי הסגולות יהיו לעדרים – עיונים בקבלת המאה העשרים**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת כרמל.

גביזון, 2004 גביזון רות, "על היחסים בין זכויות אזרחיות-פוליטיות לבין זכויות חברתיות כלכליות", **זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל** (עורכים: יורם רובין, יובל שני), תל אביב, 2004, הוצאת רמות, עמ' 25-68.

גוגנהיים, תש"ן גוגנהיים יעקב, "הריבוד החברתי אצל יהודי אשכנז במוצאי ימי הביניים: העניים לסוגיהם", **דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות**, ירושלים, תש"ן, חטיבה ב, כרך א, עמ' 130-136.

גודמן, הלפרין וירחי, תשמ"ט גודמן יונה, הלפרין חיים, ירחי דוד (עורכים), **אדמו"ר או חלוץ – פרקים והפעלות להבהרת משנתה של הציונות הדתית**, ירושלים, תשמ"ט, הוצאת מעלה, המרכז לציונות דתית.

גודמן ופישר, 2004 גודמן יהודה, פישר שלמה, "להבנתן של חילוניות ודתיות בישראל: תיזת החילון וחלופות מושגיות", **מערבולת הזהויות – דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל** (עורכים: יוסי יונה, יהודה גודמן), ירושלים, 2004, הוצאת מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 346-390.

גוטווין, תש"ן גוטווין דניאל, "היחס בין היהודים והקפיטליזם בתפיסתו של מרקס: מזומבט לוובר", **ציון**, נה, ד, ירושלים, תש"ן, עמ' 419-448.

גוטווין, תשנ"א גוטויין דניאל, "פרולטריזציה ופוליטיזציה, בורוכוב ומגמות בהתפתחותה של תיאורית האי פרולטריזציה, **שבות**, 14, תשנ"א, עמ' 140-186

גוטויין, תשנ"ב גוטויין דניאל, "בין סוציולוגיה של מיעוט לאתיקה דתית: לבחינת התיאוריה של העילית הכלכלית היהודית בגרמניה",

ציון, נז,ג (תשנב) 341-357

גוטויין, 1994 גוטויין דניאל. "בין ציונות וטרוצקיזם : אברם ליאון ו"הקונספציה המאטריאליסטית של השאלה היהודית", **טורא**, ג (1994) עמ' 201-220

גוטויין, 1995 גוטויין דניאל,"קפיטליזם, פאריה-קפיטליזם ומיעוט : התמורות בתיאוריה היהודית של מרכס על רקע הדיון במאפייני הכלכלה היהודית" בתוך **דת וכלכלה – יחסי גומלין** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, 1995, עמ' 65-76

גוטווין, תשס"ח גוטווין דני, "המהפכה ההרצליאנית: הציונות כאתר מפגש בין לאומיות, סוציאליזם ודה קולניליזם", **הרצל אז והיום: יהודי ישן-אדם חדש?** (עורכים: אבי שגיא, ידידיה שטרן), ירושלים, תשס"ח, הוצאת מכון שלום הרטמן, עמ' 27-60.

גוטל, תשס"א גוטל (הרב) נריה, "אומנות ואמנות בעריכת הרצ"יה קוק את כתבי הראי"ה קוק: עריכת המבוא לשבת הארץ – מקרה בוחן", **תרביץ**, ע, ג-ד, ירושלים, תשס"א, עמ' 601-626.

גוטל, תשס"ב גוטל (הרב) נריה "הדור בהלכות הראי"ה – מעמדו ההגותי היסטורי של הדור בעת החדשה כשיקול הלכתי במשנתו הפסיקתית של הרב קוק", **סידרא**, יז, ירושלים, תשס"ב, עמ' 23-61.

גוטל, תשס"ה גוטל (הרב) נריה, **חדשים גם ישנים – בנתיבי משנתו ההלכתית ההגותית של הרב קוק**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת מגנס.

גוטליב, תשנ"ז גוטליב מרדכי, **הסולם – פרקי חייהם ומשנתם של רבותינו הקדושים והאדמו"רים לבית אשלג לדורותיהם**, בני ברק, תשנ"ז.

גוטפלד, 1989 גוטפלד ארנון, **ארצות הברית ממלחמת האזרחים למלחמה הקרה**, תל אביב, 1989, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

גוטפלד, 2006 גוטפלד ארנון, **שערים לחוויה האמריקאית**, תל אביב, 2006, הוצאת רמות.

גוטפלד וזייד, 2011 גוטפלד ארנון, זייד ניר, "צמיחתה של השמרנות בארצות הברית 1945-2008", **תרבות דמוקרטית**, 13, רמת גן, 2011, עמ' 61-117.

גוטמן, 2001 גוטמן ישראל, "יהודים-פולנים – אנטישמיות", **קיום ושבר יהודי פולין לדורותיהם** (עורכים: ישראל ברטל, ישראל גוטמן), ירושלים, 2001, מרכז שז"ר, כרך ב, עמ' 605-640.

גולדברג, 1970 גולדברג זאב (עורך), **הסוציאליזם הערבי**, תל אביב, 1970, הוצאת בית ברל.

גולדברג, תשנ"ב גולדברג גיורא, **הממלגות בישראל: ממפלגות המון למפלגות**

אלקטוראליות, תל אביב, תשנ"ב, הוצאת רמות –אוניברסיטת תל אביב.

גולדמן, תשס"ב גולדמן אליעזר, "כתבי הרב קוק בשנים תר"ע-תרע"ג", ה**תרבות היהודית בעין הסערה – ספר היובל ליוסף אחיטוב** (עורכים: אבי שגיא, נחום אילן), עין צורים, תשס"ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג, עמ' 347-377.

גולדמן, תשס"ט גולדמן אליעזר, **יהדות ללא אשליה**, ירושלים, תשס"ט, הוצאת מכון שלום הרטמן.

גולדמן, 2007 גולדמן יפתח, "שירת המהפכה והסמלים שבארון", **חברה – כתב עת סוציאליסטי לעניני חברה כלכלה פוליטיקה ותרבות**, 33, תל אביב, 2007, עמ' 29-31.

גולדמן, 2009 גולדמן יפתח, **הסוציאליזם בין פוליטיקה לאוטופיה**, אור יהודה, 2009, הוצאת דביר.

גולדמן, 2011 גולדמן יפתח, **מרקס והאידיאולוגיה**. http://ygoldman.org/?p=406

גולדמן, 2012 גולדמן יפתח, **הקיבוץ כאוטופיה**, בן שמן, 2012, מודן הוצאה לאור.

גולדשטיין, 2010 גולדשטיין יעקב, "שורשי תנועת הפועלים בעלייה השניה", **מצפת לירושלים – ספר שושנה הלוי** (עורך: אלי שילר), ירושלים, 2010, הוצאת אריאל, עמ' 289-308.

גונן, 2000 גונן עמירם, **מהישיבה לעבודה – הנסיון האמריקאי ולקחים לישראל**, ירושלים, 2000, הוצאת מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות.

גוף, 1999 גוף איאן, "נימוקים נורמטיביים ונימוקי תוצאה לטובת מדינת הרווחה", **ביטחון סוציאלי**, 55, ירושלים, 1999, עמ' 22-34.

גורביץ ועגב, תשע"ב גורביץ דוד, ענב דן, **אינצקלופדיה של הרעיונות, תרבות מחשבה ותקשורת**, תל אביב, תשע"ב, הוצאת בבל.

גורדון, תשס"ז גורדון שרון, **"כל המוצק מותמר לאוויר וכל הקדוש-לחולין", תועלתנות ואהבה בשיח על המרת הדת של היהודים בגרמניה במאה ה-19**, **חיפה, תשס"ז, הוצאת מכון ליאו בק**

גורדין, תשס"ח גורדין הראל, "מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין", **דיני ישראל**, כה, תל אביב, תשס"ח, עמ' 1-40.

גורני, 1988 גורני יוסי, "ממעמד לעם – מקורותיו ההיסטוריים ומשמעותו הרעיונית", **דוד בן גוריון – דמותו של מנהיג תנועת פועלים** (עורך:

שלמה אבינרי), תל אביב, 1988, הוצאת עם עובד. עמ' 73-91.

גורני, תשס"א גורני יוסי, "משה אונא האידיאליסט הפשרן", **בר אילן**, כח-כט, רמת גן, תשס"א, עמ' 233-250.

גורני, 2003 גורני יוסי, "הישוב החדש 1882-1917", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה, התקופה העותומאנית** (עורך: משה ליסק), ירושלים, 2003, הוצאת מוסד ביאליק, חלק ב, עמ' 415-457.

גורני, תשס"ה גורני יוסי, **חלופות נפגשות – מפלגת הבונד ותנועת הפועלים בארץ ישראל 1897-1985**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת מוסד ביאליק.

גורני, תשס"ח גורני יוסי, "הפטרנליזם הלאומי של הרצל בין בזל לירושלים", **הרצל אז והיום: יהודי ישן-אדם חדש?** (עורכים: אבי שגיא, ידידיה שטרן), ירושלים, תשס"ח, הוצאת מכון שלום הרטמן, עמ' 141-161.

גייגר, תש"ס גייגר יצחק, "סוגיית יהדות ודמוקרטיה בראי ספרות רבנית ציונית", **סיני**, עמ' 124-123, תש"ס, עמ' קיד-קכט.

גיטלמן, תש"ס גיטלמן צבי, "מאה שנים של פוליטיקה יהודית במזרח אירופה – המורשת של הבונד והתנועה הציונית", **תרבות דמוקרטית** (2), רמת גן, תש"ס, עמ' 63-78.

ג'ילאס, 1958 ג'ילאס מילובאן (מתרגם: משה בר צבי), **המעמד החדש – ביקורת הקומוניזם בן זמננו**, תל אביב, 1958, הוצאת עם עובד.

גילבר, 2008 גילבר גד, "ריבית במחכמה – הסוחרים הגדולים המוסלמים נוכח אי ודאות", **היסטוריה**, 21, ירושלים, 2008, עמ' 85-117.

גימאני, תשע"א גימאני אהרן, "הנהגת הקהילות בתימן ובעיית העניים בעת החדשה", **לא יסור שבט מיהודה – הנהגה רבנות וקהילה בתולדות ישראל – מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שוורצפוקס** (עורכים: יוסף הקר, ירון הראל), ירושלים, תשע"א, הוצאת מוסד ביאליק, עמ' 157-176.

גינת, תשס"א גינת רמי, "מדינה ודת בהגותו של לטפי אל חלי", **המזרח החדש**, כרך כא, ירושלים, תשס"א, עמ' 99-121.

גינת, תשס"ח גינת רמי, "שלבים בתולדותיה של התנועה הקומוניסטית במצרים: הפרספקטיבה היהודית", **מצרים וסודאן** (עורך: אלי פודה), רעננה, תשס"ח, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, עמ' 155-187.

גל, 1983 גל אלון, "לואי דמביץ ברנדייס", **זמנים**, 12, תל אביב, 1983, עמ' 93-82.

גל, 2002 גל ג'וני, **האמנם נטל מרצון? סיפורה של ההתמודדות עם האבטלה 1920-1995**, באר שבע, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון.

גל, 2005 גל אלון, "לואי ברנדייס והציונות האמריקאית", **המסורת המשפטית והציונית של לואיס ד' ברנדייס** (עורך: אלון גל), ירושלים, 2005, הוצאת האקדמיה הישראלית למדעים, עמ' 57-86.

גל, 2005 (2) גל ג'וני, **ביטחון סוציאלי בישראל**, ירושלים, 2005, הוצאת מגנס.

גל, 2007 גל ג'וני, "תוכנית ויסקונסין מרווחה לעבודה", **פנים – כתב עת לתרבות חברה וחינוך**, 41, תל אביב, 2007, עמ' 20-27.

גלבלום, תשס"ה גלבלום אמירה, **גרמניה הנאצית – עם אחד רייך אחד מנהיג אחד**, רעננה, תשס"ה, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

גלברד, 1995 גלברד אריה, **סופו שלא כתחילתו – קיצו של הבונד הרוסי**, תל אביב, 1995, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

גלבריית, תשל"ח גלבריית קנת ג'ון (מתרגם: שלמה גונן), **עידן אי הוודאות**, ירושלים, תשל"ח, הוצאת שוקן.

גלבריית, 1997 גלבריית קנת ג'ון (מתרגמת: דרורה בלישה), **החברה הטובה העדיפות החברתית**, הוד השרון, 1997, הוצאת אסטרולוג.

גלינסקי, תשס"ז גלינסקי יהודה, "הלכה כלכלה ואידיאולוגיה בבית מדרשו של הרא"ש בטולדו", **ציון**, עב, ירושלים, תשס"ז, 387-418.

גרינספאן, 2009 גרינספאן אלן (מתרגמת: מיכל אילן), **עידן התהפוכות**, תל אביב, 2009, הוצאת מטר.

גרזון, 2002 גרזון גל, **ליברליזם, קשרים, הקשרים, ביקורות**, תל אביב, 2002, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

גרטנר, תשנ"ד גרטנר אריה, "תנועת הפועלים היהודית באנגליה ובארצות הברית", **עמלים ומהפכנים – תנועת הפועלים היהודית** (עורכת: תמי מנור-פרידמן), תל אביב, תשנ"ד, הוצאת בית התפוצות, עמ' 77-93.

גרמשי, 2004 גרמשי אנטוניו (מתרגם: אילן אלטרס), **על ההגמוניה, מבחר מתוך מחברות הכלא**, תל אביב, 2004, הוצאת רסלינג.

דגן, 1999 דגן חנוך, "דיני עשיית עושר – בין יהדות לליברליזם", **משפט והיסטוריה** (עורכים: דני גוטווין, מנחם מאונטנר), ירושלים, 1999, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 165-190.

דדון, תשס"ח דדון דוד, **אתחלתא היא יחסם של גדולי ספרד ואשכנז לתחייה הלאומית ולהקמת המדינה**, ירושלים, תשס"ח.

דה שליט, 1994 דה שליט אבנר, **סוציאליזם**, תל אביב, 1994, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

דהאן, תשס"ז דהאן יוסי, "בין דמוקרטיה של בעלי קניין לליברליזם סוציאליסטי

– כלכלה ורווחה במשנתו של רולס", **מורה צדק – עיונים בהגותו של ג'ון רולס**, ירושלים (עורכים: דניאל אטיאס, דוד הד), תשס"ז, הוצאת מגנס, עמ' 126-150.

דהאן, 2007 דהאן יוסי, **תיאוריות של צדק חברתי**, תל אביב, 2007, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

דוריאן ובן יעקב, תשס"ג דוריאן ניצה, בן יעקב מיכל, "יהודי ארצות האסלאם בירושלים בשלהי התקופה העותומאנית", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העליה הראשונה, התקופה העותומאנית** (עורך: משה ליסק), ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשס"ג, חלק ב, עמ' 211-278.

דון יחיא, תשט"ו דון יחיא שבתאי, **הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל חייו ומשנתו**, ירושלים, תשט"ו, הוצאת ההסתדרות הציונית.

דון יחיא, תש"ך דון יחיא שבתאי, **המרד הקדוש, שמואל חיים לנדוי ופעלו**, תל אביב, תש"ך, הוצאת מורשת.

דון יחיא, תשכ"א דון יחיא שבתאי, **אדמו"ר חלוץ – עלייתו של ר' ישעיהו שפירא**, תל אביב, תשכ"א, הוצאת מורשת.

דון יחיא, תש"ם דון יחיא אליעזר, "חילון, שלילה ושילוב תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", **כיוונים** 8, ירושלים, תש"ם, עמ' 29-46.

דון יחיא, תשס"ג דון יחיא אליעזר, "הספר והסיף, הישיבות הלאומיות ורדיקליזם פוליטי בישראל", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 187-228.

דון יחיא, 2003 דון יחיא אליעזר, "שלילת הגלות בציונות הדתית", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, 2003, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 22-258.

דון יחיא, תשס"ד דון יחיא אליעזר, "בין לאומיות ודת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית", **איש בסער – מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי** (עורכים: אבי בראלי, פנחס גינוסר), שדה בוקר, תשס"ד, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, עמ' 159-187.

דון יחיא, 2009 דון יחיא אליעזר, מסורת "ומודרניזציה בראשיתה של הציונות", **היהודים בהווה – כינוס ופיזור** (עורכים: אליעזר בן רפאל, אבי בראלי, מאיר חזן, עופר שיף), ירושלים, 2009, הוצאת יד בן צבי.

דורון, 1973 דורון אדם, **פרקים בתולדות תנועת הפועלים הבינלאומית**, רמת גן,

1973, הוצאת מסדה.

דורון, 1992 דורון אברהם, **מדינת הרווחה בעידן של תמורות**, ירושלים, 1992, הוצאת מגנס.

דורון, 1993 דורון אברהם, "יובל שנים לתוכנית בוורידג'", **ביטחון סוציאלי**, 5, ירושלים, 1993, עמ' 5-20.

דורון, 1999 דורון אברהם, "חמישים שנות עיצוב מדיניות ביטחון סוציאלי: מסע של משתתף", **ביטחון סוציאלי**, 56, ירושלים, 1999, עמ' 11-21.

דורון, 2003 (1) דורון אברהם, "מדינת הרווחה בעידן של צמצומים: מבט מתחילת המאה ה-21", **חברה ורווחה**, כג/3, תל אביב, 2003, עמ' 275-294.

דורון, 2003 (2) דורון אברהם, "משטר הרווחה במדינת ישראל: מגמות השינוי והשלכותיהן החברתיות", **סוציולוגיה ישראלית**, ה, 2, תל אביב, 2003, עמ' 417-434.

דורון, 2005 דורון אברהם, "רב תרבותיות בישראל ושחיקת התמיכה במדינת הרווחה", **עיונים בתקומת ישראל**, לד, שדה בוקר, 2005, עמ' 55-72.

דורון, 2005 (2) דורון אברהם, "תאצ'ר הגירסה הישראלית – על הרדיקליזציה של הימין הכלכלי", **שורש הדברים – עיון מחודש בשאלות עם וחברה ליאיר צבן ביובלו** (עורך: רוביק רוזנטל), ירושלים, 2005, הוצאת כתר, עמ' 290-311.

דותן, תש"ן דותן שמואל, "המערכת הפוליטית הפנימית בישוב היהודי, 1945-1939", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העליה הראשונה, תקופת המנדט הבריטי** (עורך: משה ליסק), ירושלים, תש"ן, הוצאת מוסד ביאליק, חלק ב, עמ' 464-550.

דינור, תשל"ב דינור בן ציון, **במפנה הדורות – מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל**, ירושלים, תשל"ב, הוצאת מוסד ביאליק.

דיסון, תש"ן דיסון יונינה, "ארבעה מוטיבים באורות הקודש כבסיס לעריכה חדשה", **דעת**, 24, רמת גן, תש"ן, עמ' 41-86.

דן, תש"ן דן יוסף, **חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית**, תל אביב, תש"ן, האוניברסיטה הפתוחה.

דן, תשס"ז דן יוסף, "החברה הדתית נוכח החילון והמודרניות – מבוא", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, תשס"ז, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 166-170.

דקל חן, תשס"ח דקל חן יונתן, **מחנה משותף? קואופרציה בהתישבות היהודית החקלאית ברוסיה ובעולם 1880-1941**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת יד

טבנקין ומגנס.

דריפוס, תשנ"ד דריפוס נתן, "דיני ריבית בראי הכלכלה המודרנית", **תחומין**, יד, אלון שבות, תשנ"ד, עמ' 207-231.

דרשר, 2009 דרשר סימור, "ביטול הסחר בעבדים והעבדות בבריטניה בעידן המהפכות: מבט השוואתי", **זמנים**, 107, תל אביב, 2009, עמ' 8-19.

דשן, תשל"ו דשן שלמה, "קוים למבנה החברתי של קהילות יהודי ג'רבה ודרום טוניסיה מסוף המאה התשע עשרה עד העליות ארצה", **ציון**, לו, ירושלים, תשל"ו, עמ' 97-108.

דשן, 2006 דשן שלמה, "צמיחתה של תנועה חרדית מזרחית", **ישראל והמודרניות למשה ליסק ביובלו** (עורכים: אורי כהן, אליעזר בן רפאל, אבי בראלי, אפרים יער), באר שבע, 2006, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, עמ' 313-335.

דשן, תשס"ט דשן שלמה, "עירנו אי ג'רבה: התמודדותם של רבי משה כלפון משה הכהן ובני דורו עם ניצני המודרנה", **תרשיש – מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה** (עורכים: אפרים חזן, חיים סעדון), רמת גן, תשס"ט, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 361-382.

האייק, 1998 האייק פרידריך (מתרגם: אהרן עמיר), **הדרך לשעבוד**, ירושלים, 1998, הוצאת שלם.

האייק, 2013 האייק פרידריך (מתרגם: אהרן עמיר), **חוקת החרות**, ירושלים, 2013, הוצאת שלם.

הגר לאו, תש"ע הגר לאו יהושע, **הצבי והצדק וחי אחיך עימך**, מרכז שפירא, תש"ע, הוצאת אור עציון.

הגר-לאו, תשע"ג הגר לאו יהושע, **יגיע כפיך, ערכה של העבודה והמלאכה בישראל**, מרכז שפירא, תשע"ג, הוצאת אור עציון.

הד, 1987 הד מיכאל, "כריזמה וממסד – משבר הרפורמציה והשפעתו על יחסי כנסייה ומדינה", **כהונה ומלוכה – יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים** (עורכים: ישעיהו גפני וגבריאל מוצקין), ירושלים, 1987, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 149-163.

הדר, תשס"ו הדר גילה, "כרמן בסלוניקי – מגדר משפחה ומאבק בקרב פועלות טבק יהודיות", **פעמים**, 107, ירושלים, תשס"ו, עמ' 5-39.

הולצר, תשס"ט הולצר אלי, **חרב פיפיות בידם – אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית**, ירושלים, תשס"ט, הוצאת כתר.

הוס, 2005 הוס בועז, "למות ביום אחר – מדונה והקבלה הפוסט מודרנית", **זמנים**, 91, תל אביב, 2005, עמ' 4-11.

הוס, 2006 הוס בועז, "קומוניזם אלטרואיסטי – הקבלה המודרניסטית של הרב אשלג", **עיונים בתקומת ישראל**, 16, שדה בוקר, 2006, עמ' 109-130.

הורביץ, תשמ"ח הורביץ רבקה (עורכת), **יצחק ברויאר – עיונים במשנתו**, רמת גן, תשמ"ח, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

הורביץ, 1995 הורביץ אלימלך, "ויהיו עניים הגונים בני ביתך – צדקה עניים ופיקוח חברתי בקהילות יהודי אירופה בין ימי הביניים לראשית העת החדשה", **דת וכלכלה יחסי גומלין** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, 1995, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 209-231.

הורביץ, תשס"ב הורביץ (הרב) יוסף ויזל, **מדרגת האדם**, ירושלים, תשס"ב {1918}, הוצאת ישיבת נר שמואל.

הורביץ, תשס"ג הורביץ רבקה, **יהדות רבת הפנים ספרות והגות**, באר שבע, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון.

הורביץ, תשס"ד הורביץ אלימלך, "חבורות באיטליה במאות ה-16-18: דימוי ומציאות", **קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו – ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת** (עורכים: אברהם גרוסמן, יוסף קפלן), ירושלים, תשס"ד, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 221-242.

הורביץ, תשס"ו הורביץ נרי, "חברת הלומדים – דגם במבחן", **עם לבדד מולדת ופזורה – אסופת מאמרים מוגשת לנפתלי לאו לביא בהגיעו לגבורות** (עורך: בנימין לאו), תל אביב, תשס"ו, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 316-323.

הורביץ, תש"ע הורביץ רבקה, **פרנץ רוזנצוויג: הכוכב והאדם**, באר שבע, תש"ע, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון.

הורקהיימר, תש"ע הורקהיימר מקס (מתרגם: אביעד שטיר) **ליקוי מאורות התבונה**, ירושלים, תש"ע, הוצאת שלם.

הייד, 2009 הייד יוזף, "יהודים בתנועת העבודה הגרמנית במהלך מלחמת העולם הראשונה ואחריה", **בעקבות רוזה לוקסמבורג, מורשתה של רוזה לוקסמבורג והשמאל הגרמני והישראלי** (עורכת: אנגליקה טים), תל אביב, 2009, הוצאת RLS, עמ' 17-39.

היילרבונר, תש"ס היילבונר עודד, "מלחמת האזרחים האירופית – הקתולים והבורגנים במאבק על ההגמוניה התרבותית במאה התשע עשרה", **היסטוריה**, 6, ירושלים, תש"ס, עמ' 51-74.

היילרברונר, 2012 היילברונר רוברט (מתרגם: גיא הרלינג), **הפילוסופים הארציים – חייהם, ימיהם ורעיונותיהם של הוגי הכלכלה הגדולים**, ירושלים,

2012, הוצאת שלם.

הילמן, תש"ע הילמן דוד צבי, "על כשרות האנציקלופדיה אוצר ישראל", **ירושתנו – ספר שנה לתורתם של חכמי אשכנז**, ד, בני ברק, תש"ע, עמ' שכה-שמד.

הירש, תשס"ב הירש (הרב) שמשון רפאל (רש"ר), **חמישה חומשי תורה עם פירוש הרש"ר הירש**, ירושלים, תשס"ב {1967}, הוצאת מוסד יצחק ברויאר.

הירש, תשס"ז הירש (הרב) שמשון רפאל (רש"ר), **חורב**, ירושלים, תשס"ז {1893}, הוצאת פלדהיים.

הירשנזון, תרע"ט הירשנזון (הרב) חיים, **ספר מלכי בקודש**, סנט לואיס, תרע"ט-תרפ"ח.

הירשנזון, תשס"ז הירשנזון (הרב) חיים (עורך: דוד זוהר), **מלכי בקודש – חלק ראשון, מהדורה מוערת**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת מכון הרטמן ואוניברסיטת בר אילן.

הירשנזון, תשע"ג הירשנזון (הרב) חיים (עורך: דוד זוהר), **מלכי בקודש – חלק שני, מהדורה מוערת**, ירושלים, תשע"ג, הוצאת מכון הרטמן.

הכהן, תש"ג הכהן (הרב) ישראל מאיר (החפץ חיים), **ספר חפץ חיים על התורה**, ניו יורק, תש"ג, הוצאת תפארת ירושלים.

הכהן, תש"ן הכהן (הרב) ישראל מאיר (החפץ חיים), **כל כתבי החפץ חיים השלם**, ירושלים, תש"ן, הוצאת ישיבת חפץ חיים מראדין.

הכהן וסורוצקין, 1998 הכהן אביעד וסורוצקין זלמן, "בנקאות ללא ריבית והיתר עסקא במדינה יהודית דמוקרטית – הלכה ואין מורין כן", **שערי משפט**, ב, 1, 1998, הוד השרון, עמ' 77-101.

הכהן, תשס"ט הכהן דבורה, "הברית ההיסטורית בין אידיאולוגיה ופוליטיקה", **בין מסורת לחידוש – מחקרים ביהדות ציונות ומדינת ישראל"** (עורך: אליעזר דון יחיא), רמת גן, תשס"ט, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 259-266.

הכהן, תש"ע הכהן אביעד, "שמיטת האדם ושמיטת האדמה", **מילין חביבין**, ד, ניו יורק, תש"ע, עמ' כ-לז.

הכהן, תשע"א הכהן אביעד, **פרשיות ומשפטים – משפט עברי בפרשת השבוע**, תל אביב, תשע"א, הוצאת ידיעות אחרונות.

הלוי, תשל"ט הלוי (הרב) חיים דוד, **תולדותיו ומפעלו הספרותי של מרן הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל**, ירושלים, תשל"ט, הוצאת אמרי פי.

הלינגר, תש"ס הלינגר מיכאל, **מצוות צדקה – ברור הלכתי ספרותי והיסטורי**, עבודה לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה. רמת גן, תש"ס, אוניברסיטת בר אילן.

הלינגר, תשס"ט הלינגר מיכאל, "על העוני והמדיניות לצמצומו בראי ספרות התושב"ע", **שמעתין – ביטאון המורים למקצועות הקודש**, 175, פרדס חנה, תשס"ט, עמ' 138-154.

הלינגר, תשס"ב הלינגר משה, **דגם הדמוקרטיה היהודית מול דגם היהדות הדמוקרטית בהגות היהודית במאה העשרים**, עבודה לקבלת תואר ד"ר בפילוסופיה, רמת גן, תשס"ב, אוניברסיטת בר אילן.

הלינגר, 2002 הלינגר משה, "תיאולוגית הברית של הרטמן", **מחויבות יהודית מתחדשת – על עולמו והגותו של דוד הרטמן** (עורכים: אבי שגיא, צבי זוהר), תל אביב, 2002, הוצאת מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד.

הלינגר, תשס"ג הלינגר משה, "יחיד וחברה לאומיות ואנושיות – עיון משווה במשנתם החברתית והמדינית של הרב משה אביגדור עמיאל והרב בן ציון חי עוזיאל", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 97-143.

הלינגר, 2003 הלינגר משה, "מודרנה הלכה ודמוקרטיה – הרב חיים דוד הלוי וישעיהו ליבוביץ המוקדם, ניתוח משווה", **מסע אל ההלכה**, תל אביב (עורך: עמיחי בריהולץ), 2003, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 354-384.

הלינגר, תשס"ה הלינגר משה, "דת ומדינה בהגות הציונית דתית הספרדית: בין זיקה מאחדת לבין מידור – הרב מ"ח עוזיאל והרב ח"ד הלוי", **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים** (עורך: אביעזר רביצקי), ירושלים, תשס"ה, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 219-266.

הלינגר, תשס"ה (2) הלינגר משה, "מסורת ומודרנה במשנת תורה ועבודה, אוניברסליזם נוסח משה אונא לעומת פרטיקולריזם נוסח ש"ז שרגאי", **בין מסורת לחידוש – מחקרים ביהדות ציונות ומדינת ישראל** (עורך: אליעזר דון יחיא), רמת גן, תשס"ה, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 117-145.

הלינגר, 2005 הלינגר משה, "הרב יצחק ריינס מניח התשתית להגות אורתודוכסית מודרנית ציונית", **דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שבייד** (עורך: יהוידע עמיר), ירושלים, 2005, הוצאת האוניברסיטה העברית, כרך א, עמ' 349-374.

הלינגר, 2005 (2) הלינגר משה, "דמוקרטיה יהודית לעומת יהדות דמוקרטית במשנתו

של הרב אברהם יצחק הכהן קוק", **תרבות דמוקרטית**, 9, רמת גן, 2005, עמ' 85-114.

הלינגר, תש"ע הלינגר משה, "צדק כולל וצדק הלכתי ביהדות ההלכתית ובהגות הליברלית בת זמננו: היבטים משווים", **צדק שלי, צדק שלך, צדק בין תרבויות** (עורך: ידידיה צ' שטרן), ירושלים, תש"ע, הוצאת מרכז זלמן שז"ר והמכון הישראלי לדמוקרטיה, עמ' 111-148.

הלינגר, תש"ע (2) הלינגר משה, "תרומתה האפשרית של המסורת היהודית ההלכתית ליצירת צדק חברתי במדינה יהודית דמוקרטית", **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה – ספר זיכרון לדניאל י. אלעזר** (עורך: משה הלינגר), רמת גן, תש"ע, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 525-532.

הלינגר, תשע"ב הלינגר משה, "משנתו הציונית המוקדמת של ישעיהו ליבוביץ", **סוגיות בחקר הציונות הדתית, התפתחויות ותמורות לדורותיהן** (עורכים: ישי ארנון, יהודה פרידלנדר, דב שוורץ), רמת גן, תשע"ב, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 67-90.

הנקין, תש"ע הנקין איתם, "לנבוכי הדור של הרא"ה קוק – מבוא לחיבור שלא הושלם", **אקדמות**, כה, ירושלים, תש"ע, עמ' 171-188.

הנשקה, תשס"ד הנשקה דוד, "כיצד מועיל הפרוזבול לתולדות ביאורה של תקנת הלל", **שנתון המשפט העברי**, כב, ירושלים, תשס"ד, עמ' 71-106.

הראל, תשס"ז הראל ירון, "לאומיות יהדות ציונות וסוציאליזם בקרב יהודי דמשק תחת שלטון פייסל", **פעמים**, 111-112, ירושלים, תשס"ז, עמ' 103-143.

הרוי, תשע"ב הרוי זאב, "אנרכיזם, שוויוניות וקומוניזם במשנת ר' יצחק אברבנאל", **על דעת הקהל, דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי** (עורכים: בנימין בראון, מנחם לורברבויום, אבינועם רוזנק, ידידיה שטרן), ירושלים, תשע"ב, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה ומרכז זלמן שז"ר, כרך א, עמ' 213-231.

ואלה, 2005 ואלה ז'ראר (מתרגם: אהוד תגרי), **הנצרות הקדומה – היסטוריה וספרות בתקופת כינונה (100-800)**, רעננה, 2005, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

וובר, 1984 ובר מכס (מתרגם: ברוך מורן), **האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם**, תל אביב, 1984 {1905}, הוצאת עם עובד.

ווזנר, תשס"ז ווזנר שי עקביא, "בין חובות ההתנהגות לחיובי ממון – לבירורה של תורת המשפטים במשנתו של הרב שמעון שקאפ", **דיני ישראל**,

כד, תל אביב, תשס"ז, עמ' 1-78.

ווזנר, תשס"ח ווזנר שי עקביא, "חשיבה אונטולוגית ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא", **דיני ישראל**, כה, תל אביב, תשס"ח, עמ' 41-97.

וולפנזון, 1975 וולפנזון אברהם, **מהתנ"ך לתנועת העבודה**, תל אביב, 1975, הוצאת עם עובד.

וולצר, 1993 וולצר מיכאל (מתרגמת: שושנה צינגל), **יציאת מצרים כמהפכה**, תל אביב, 1993, הוצאת פפירוס.

ווין, 2005 ווין פרנסיס (מתרגם: דבי איילון), **קרל מרקס**, תל אביב, 2005, ספרי עליית הגג.

וורם, 1970 וורם שאול, "קומונה", **האנציקלופדיה למדעי החברה** (עורך: דוד כנעני), תל אביב, 1970, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, כרך ה, עמ' 262-274.

וטורי, 2007 וטורי עמי, "עבודה ורווחה, המודל הסקנדינבי", **פנים – כתב עת לתרבות חברה וחינוך**, 41, תל אביב, 2007, עמ' 36-43.

ויגודה, 2004 ויגודה מיכאל, "בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי", **זכויות כלכליות חברתיות ותרבותיות בישראל** (עורכים: יורם רבין ויובל שני), תל אביב, 2004, הוצאת רמות, עמ' 233-296.

ויגיסר, תשל"ח ויגיסר דב, **מפלגת פועלי ארץ ישראל ו"המזרחי הפועל המזרחי" – בין יריבות לשיתוף פעולה בארץ ישראל בשנים 1930-1935**, עבודה לקבלת תואר מוסמך, רמת גן, תשל"ח, אוניברסיטת בר אילן.

ויטל, 2006 ויטל דוד, "פעילות מהפכנית כהיבט של המודרניזציה בקרב יהדות רוסיה בסוף המאה התשע עשרה", **ישראל והמודרניות – למשה ליסק ביובלו** (עורכים: אורי כהן, אליעזר בן רפאל, אבי בראלי, אפרים יער), באר שבע, 2006, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, עמ' 109-126.

ויינפלד, 1985 ויינפלד משה, **משפט וצדקה בישראל ובעמים**, ירושלים, 1985, הוצאת מגנס.

וילסון, 1991 וילסון דיק, **רוטשילד העושר והעוצמה**, ירושלים, הוצאת דומינו

וילסון, 1998 וילסון פרנסיס, "הרוח השמרנית בפוליטיקה", **תכלת**, 4, ירושלים, 1998.

וילפנד, 2009 וילפנד יעל, "צדקה ופילנתרופיה – הלכות צדקה של חכמי ארץ ישראל בהשוואה לדפוסי הנדבנות של העולם היווני רומי", **על הכלכלה ועל המחיה – יהדות חברה וכלכלה** (עורכים: איתמר ברנר,

אהרן אריאל לביא), ירושלים, 2009, הוצאת ראובן מס, עמ' 293-310.

וינברג, 2007 וינברג דוד, "איגודי פועלים ותנועות פוליטיות רדיקליות של יהודים במערב אירופה", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 33-36.

וינגרטן, תשס"ד וינגרטן אביבה, **התמודדותם של הארגונים היהודים מול הקומוניזם ומול הסנטור ג'וזף ריימונד מקארתי והאנטי קומוניזם בארצות הברית בראשית שנות החמישים**, עבודה לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, תשס"ד, אוניברסיטת בר אילן.

וינטר, 1989 וינטר מיכאל, "האסלאם במדינה – פרגמטיות ומחויבות גוברת", **זמנים**, 32, 1989, עמ' 38-45.

וינריב, 2000 וינריב אליעזר, **דת ומדינה – היבטים פילוסופיים**, תל אביב, 2000, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

וינריב, 2007 וינריב אליעזר, **על שיוויון ואי שיוויון – מבט פילוסופי**, חיפה, 2007, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.

וינשטיין, תשע"א וינשטיין רוני, **שברו את הכלים – הקבלה והמודרניות היהודית**, תל אביב, תשע"א, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

ויסבורד, 1999 ויסבורד אמיר, **תראבי דובר האסלאם הקנאי**, תל אביב, 1999, הוצאת מרכז דיין אוניברסיטת תל אביב.

ויסטריך, תשנ"ה ויסטריך רוברט, "הרהורים על וובר וזומברט, היהודים והקפיטליזם", **דת וכלכלה יחסי גומלין** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 77-88.

ויסמן, תשס"א ויסמן יצחק, המורשת הפוליטית של אבן תימיא בראי הסלפיה המקורית, **המזרח החדש**, כרך כא, ירושלים, תשס"א, עמ' 25-42.

וסטריך, תשס"ה וסטרייך אלימלך, "ניצנים מוקדמים של שיטת הרב עוזיאל בדיני משפחה", **מאזני משפט** ד, נתניה, תשס"ה, עמ' 793-814.

וסרמן, תשמ"ז וסרמן (הרב) אלחנן, **ילקוט מאמרים ומכתבים**, ניו יורק, תשמ"ז {1963}.

וסרמן, תשמ"ט וסרמן (הרב) אלחנן, **עיקבתא דמשיחא**, בני ברק, תשמ"ט {1942}, הוצאת נצח.

וסרמן, תשנ"א וסרמן (הרב) אלחנן, **מאמרים על התקופה**, ירושלים, תשנ"א.

וקסמן, תשס"ח וקסמן חיים, "חוק הברזל של החומרה וחרדיות האורתודוכסיה", **קנאות דתית** (עורכים: מאיר ליטבק, אורה לימור), ירושלים,

תשס"ח, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 181-198.

וסרמן, 2010 וסרמן (הרב) אברהם, "אלוקים אינו פעיל חברתי", **מקור ראשון**, מוסף שבת, 17.9.2010, עמ' 10.

ורהפטיג, תשכ"ט ורהפטיג שילם, **דיני עבודה במשפט העברי**, תל אביב, תשכ"ט, הוצאת מורשת.

ורהפטיג, תש"ן ורהפטיג שילם, **דיני מסחר במשפט העברי**, ירושלים, תש"ן, הוצאת מכון הרי פישל.

זהבי, תש"ס זהבי דב, "החסד במשנת המהר"ל", **מכרמי שומרון – ספר היובל לישיבת קרני שומרון** (עורך: יאיר אפרתי), קרני שומרון, תש"ס, עמ' 317-353.

זוהר, תשנ"ג זוהר צבי, **מסורת ותמורה – התמודדות חכמי ישראל במצרים וסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880-1920**, ירושלים, תשנ"ג, הוצאת מכון בן צבי.

זוהר, תשנ"ט זוהר צבי, "על בסיס היהדות התורנית השלימה – פולמוסו של הרב עמיאל נגד ההשכלה החילוניות הלאומיות המזרחי והאגודה", **עין טובה – דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל** (עורכים: יוסף אחיטוב, נחום אילן, מנחם בן ששון, גילי זיון, אבי שגיא), תשנ"ט, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 313-348.

זוהר, תשס"א זוהר צבי, **האירו פני מזרח – הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, תל אביב, תשס"א, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

זוהר, תשס"א (2) "היצירה ההלכתית של חכמי בבל בעת החדשה", **פעמים**, 86-87, ירושלים, תשס"א, עמ' 4-50.

זוהר, 2002 זוהר צבי, "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית – פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן", **ישראל**, 2, תל אביב, 2002, עמ' 107-126.

זוהר, תשס"ב זוהר דוד, "הדמוקרטיה ההלכתית: משנתו הדמוקרטית של הרב חיים הירשנזון", **תרבות דמוקרטית**, 6, רמת גן, תשס"ב, עמ' 37-84.

זוהר, תשס"ב (2) זוהר צבי, "האורתודוכסיה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למודרנה", **אקדמות**, יא, ירושלים, תשס"ב, עמ' 139-151.

זוהר, תשס"ג זוהר דוד, **מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה**, ירושלים, תשס"ג, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

זוהר, תשס"ג (2) זוהר דוד, "הלאומיות והציונות במשנתו של הרב חיים הירשנזון", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ'

178-143.

זוהר, תשס"ט זוהר צבי (עורך), **הרב עוזיאל ובני זמנו**, ירושלים, תשס"ט, הוצאת הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל זצ"ל.

זוהר, תש"ע זוהר דוד, "והבאתי אתכם במסורת הברית: רעיון הברית במשנתם של הרב חיים הירשנזון, דניאל אלעזר ודוד הרטמן", **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה** (עורך: משה הלינגר), רמת גן, תש"ע, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 275-306.

זובריידה, 1993 זובריידה סמי (מתרגם: יוסי מילוא), **אסלאם העם והמדינה – רעיונות מדיניים ותנועות פוליטיות במזרח התיכון** (באר שבע), 1993, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

זולדן, תשס"ז זולדן (הרב) יהודה, **שבות יהודה וישראל**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת מכון לב.

זולדן, 2010 זולדן (הרב) יהודה, "בטחון תזונתי", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 165-187.

זומברט,1912 זומברט ורנר, **היהודים והשתתפותם באופן יצירת הכלכלה הנוכחי**, קייב, 1912

זיידמן, תשל"ב זיידמן הלל, **אישים שהכרתי – דמויות מעבר קרוב במזרח אירופה**, ירושלים, תשל"ב, הוצאת מוסד הרב קוק,

זויברמן, תשס"ז זויברמן דוד, **ספר יד מלכים על הלכות צדקה ומעשר כספים**, בני ברק, תשס"ז.

זיון, תשס"א זיון גילי, **הגות יהודית אורתודוכסית נוכח עולם פוסט מודרני – ניסיונות התמודדות ראשונים**, עבודה לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, תשס"א, אוניברסיטת בר אילן.

זילברנר, 1955 זילברנר אדמונד, **הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים**, ירושלים, 1955, הוצאת מוסד ביאליק.

זילברשייד, 2000 זילברשייד אורי, "חזונו החברתי כלכלי של הרצל", **עיונים בתקומת ישראל**, י, שדה בוקר, 2000, עמ' 614-640.

זילברשייד, 2005 זילברשייד אורי (עורך), **מרקס ועתיד הסוציאליזם**, תל אביב, 2005, הוצאת רסלינג.

זילברשייד, תשס"ו זילברשייד אורי, "הסוציאליזם הסובייטי כדספוטיזם אסיאתי מודרני – מקורותיו ההיסטוריים ואופיו למעשה של משטר מרקסיסטי שקרס", **היסטוריה**, 18, ירושלים, תשס"ו, עמ' 33-94.

זילברשייד, 2008 זילברשייד אורי, "ברית קואופרציות וביטול המדינה באוטופיה של חוזה המדינה", **הרצל אז והיום: יהודי ישן-אדם חדש?** (עורכים: אבי שגיא, ידידיה שטרן), ירושלים, 2008, הוצאת מכון שלום הרטמן, עמ' 85-123.

זילברשייד, 2009 זילברשייד אורי, "התפתחותה המשפטית פוליטית של הכרזת העצמאות – ניצחון תפיסת הדמוקרטיה הבורגנית", **תרבות דמוקרטית**, 12, רמת גן, 2009, עמ' 7-58.

זילברג, תשנ"ח זילברג משה, **כתבי משה זילברג-באין כאחד**, ירושלים, תשנ"ח, הוצאת מגנס.

זיסר, 2000 זיסר ברוך, **על ימין ועל שמאל**, ירושלים, 2000, הוצאת שוקן.

זכאי, 2003 זכאי אביהו, "דת ואתיקה בראשית העת החדשה: ג'ונתן אדוארס והיווצרות המרחב הפרוטסטנטי באמריקה", **זמנים**, 93, תל אביב, 2003, עמ' 28-41.

זכריה, תשס"ז זכריה ראובן, "יחסו של ה"שפת אמת" לציונות", **צהר**, כט, תל אביב, תשס"ז, עמ' 59-73.

זלדס, תשס"ד זלדס נדיה, "ויש להם כח מאת המלך – שלטון עצמי יהודי באיטליה", **קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו – ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת** (עורכים: אברהם גרוסמן, יוסף קפלן), ירושלים, תשס"ד, מרכז שז"ר, עמ' 153-175.

זלקין, תשס"ב זלקין מרדכי, "הקצבים דפה פרקו עול: מאפיינים ומגמות בפעילות מערכת הרווחה בקהילת וילנה בראשית המאה התשע עשרה", **מוילנא לירושלים – מחקרים בתולדותיהם של יהודי מזרח אירופה מוגשים לפרופסור שמואל ורסס**, ירושלים, תשס"ב (עורכים: דוד אסף ואחרים), הוצאת מגנס, עמ' 25-42.

זלקין, תשס"ו זלקין מרדכי, "ארטאדכסי העיר? לשאלת קיומה של אורתודוכסיה בליטא במאה התשע עשרה", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 427-446.

זלקין, תשס"ז זלקין מרדכי, "עיר של תורה – תורה ולימודה במרחב העירוני הליטאי במאה התשע עשרה", **ישיבות ובתי מדרשות** (עורך: עמנואל אטקס), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 131-162.

זנבר, 2012 זנבר לאה, "עקרונות מנחים במדיניות הרווחה ושורשיהם במשנת הרמב"ם", **ביטחון סוציאלי**, 88, ירושלים, 2012, עמ' 97-114.

זעירא, תשס"ב זעירא מוטי, **קרועים אנו – זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית**, ירושלים, תשס"ב, הוצאת יד בן צבי.

זק, תשע"ג זק רועי הכהן, "מימון מערכות חינוך מכספי ציבור ותקנת יהושע בן גמלא", **אמונת עתיך**, 100, אשקלון, תשע"ג, עמ' 86-98.

זקס, תשס"ז זקס (הרב) יונתן (מתרגם: מנשה ארבל), **רדיקלית אז, רדיקלית עכשיו – מורשת הדת העתיקה בעולם**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת שלם.

זקס, תשס"ח זקס (הרב) יונתן (מתרגם: צור ארליך), **לכבוד השוני – כיצד נוכל למנוע את התנגשויות התרבויות**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת טובי.

זקס, 2010 זקס אליעזר, **מאה שנות קיבוץ – סיפורה של התנועה הקיבוצית**, תל אביב, 2010, הוצאת קורדניטה.

חושן, תשס"ה חושן דליה, "הפרוזבול בין פיקציה משפטית לדרמה הלכתית", **אקדמות**, טו, ירושלים, תשס"ה, עמ' 165-192.

חטינה וקופפרשמידט, 2012 חטינה מאיר, קופפרשמידט אורי (עורכים), **האחים המוסלמים – חזון דתי במציאות משתנה**, תל אביב, 2012, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

חלמיש, תשל"ח חלמיש משה, "תורת הצדקה במשנת רבי שניאור זלמן מלאדי", **דעת**, 1, רמת גן, תשל"ח, עמ' 121-140.

חלמיש, תשנ"א חלמיש משה, **מבוא לקבלה**, ירושלים, תשנ"א, הוצאת הסתדרות הציונית העולמית.

חלמיש וצמרת, תש"ע חלמיש אביבה, צמרת צבי (עורכים), **הקיבוץ – מאה השנים הראשונות**, ירושלים, תש"ע, הוצאת יד בן צבי.

חמיאל, 2011 חמיאל אפרים, **"הדרך הממוצעת" – ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, תגובות למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושד"ל**, הוצאת כרמל, 2011, ירושלים.

חמיאל, תשע"ב חמיאל אפרים, "הפרשנויות מימין ומשמאל למשנתו של הרש"ר הירש", **דעת**, 73, רמת גן, תשע"ב, עמ' 157-189.

חן, 1988 חן זלמן, **המסע אל הציונות הסוציאליסטית**, תל אביב, 1988, הוצאת רשפים.

חן, תש"ע חן שמואל, **סביבה חברה וכלכלה בהגותם של הרב שמשון רפאל הירש וד"ר יצחק ברויאר**, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר בפילוסופיה, רמת גן, תש"ע, אוניברסיטת בר אילן.

טאו, תשס"ח טאו (הרב) צבי ישראל, **נושא אלומותיו – ערכה של החקלאות בישראל**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת חוסן ישועות.

טאו, תשע"ב טאו (הרב) צבי ישראל, **צדקה תרומם גוי – ערכה של מצוות הצדקה**, ירושלים, תשע"ב, הוצאת חוסן ישועות.

טויב, תשנ"ג טויב שמואל, "כת הרכבים", **מספרא לסיפא**, 44-45, שעלבים, תשנ"ג, עמ' 148-152.

טיקוצ'ינסקי, 2011 טיקוצ'ינסקי שלמה, "גדלות האדם ושפלות האדם בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר סלבודקה ונובהרדוק עולות לארץ ישראל, 1925-1935", **חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה** (עורכים: עמנואל אטקס, תמר אלאור, מיכאל הד וברוך שוורץ), ירושלים, 2011, הוצאת מגנס, עמ' 220-267.

טלמון, 1981 טלמון יעקב, **מיתוס האומה וחזון המהפכה – מקורות הקיטוב האידאולוגי במאה העשרים**, תל אביב, 1981, הוצאת עם עובד.

טנפלדה, תשס"ב טנפלדה קלאוס, "התפתחות תנועת הפועלים בגרמניה", **הרייך חסר המנוחה, הרייך הגרמני השני** (עורך: עודד היילברונר), ירושלים, תשס"ב, הוצאת מגנס, עמ' 209-234.

טרנר, תש"ס טרנר יוסי, תש"ס, "כח הציבור במשנתו הציונית דתית של הרב חיים הירשנזון", **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות** (עורכים: אבי שגיא, ידידיה שטרן, דב שוורץ), ירושלים, תש"ס, הוצאת מגנס, עמ' 31-56.

טרנר, תשס"ט טרנר יוסי, "תורת המדינה של הרב חיים הירשנזון וזיקתה למשנת הרמב"ם וברוך שפינוזה", **איגוד מבחר מאמרים במדעי היהדות** (עורכים: ברוך יעקב שוורץ, אברהם מלמד, אהרן שמש), ירושלים, תשס"ט, כרך א, עמ' 381-396.

ידגר, 2012 ידגר יעקב, **מעבר לחילון, מסורתיות וביקורת החילון בישראל**, ירושלים, 2012, הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

יהב, 2011 יהב דן, **קיבוצים וקבוצות שיתופיות שנשתכחו מהלב**, תל אביב, 2011.

יובל,2014 יובל ירמיהו, **האנוסים,זהות כפולה ועליית המודרניות**, תל אביב, 2014, הוצאת כתר

יוגב, 1997 יוגב אסתר, הקול – קולה של האקדמיה, הידיים – ידי הקורפורציה", **זמנים**, 59, תל אביב, 1997, עמ' 46-52.

יודעאלוויץ, תרפ"ד יודעלאוויץ (הרב) אברהם אהרן, **דרש אב**, ניו יורק, תרפ"ד.

יוחנן, 1994 יוחנן פאולוס השני (מתרגמת: צילה אלעזר). **לחצות את סף**

התקווה, תל אביב, 1994, הוצאת ספריית מעריב.

יזהר, 2008 יזהר אורי, "מפלגה סוציאל דמוקרטית כיצד?" **חברה – כתב עת סוציאליסטי לענייני חברה כלכלה פוליטיקה ותרבות**, 37, תל אביב, 2008, עמ' 24-26.

יסעור ומי דן, 1993 יסעור אברהם, מי דן מיכאל (עורכים), **אסכולת פרנקפורט מבחר**, תל אביב, 1993, הוצאת ספריית פועלים.

יסעור, 2003 יסעור אברהם, "תיאוריות של צדק בהגות הפילוסופית", **צדק חברתי ושוויון בעולם משתנה** (עורכים: אברהם יסעור ויעקב עובד), תל אביב, 2003, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 14-88.

יסעור, 2008 יסעור אברהם (עורך), **אנרכיזם-אנתולוגיה**, תל אביב, 2008, הוצאת רסלינג.

יעקובסון, תשנ"ו יעקובסון יורם, "מנעורים להנהגה ומקבלה לחסידות – שלבים בהתפתחותו של בעל השפת אמת", **קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה שץ אופנהיימר** (עורכים: רחל אליאור, יוסף דן), ירושלים, תשנ"ו, הוצאת מגנס, כרך ב, עמ' 429-447.

יערי, תשנ"ו יערי אריה, "בלא אלטרנטיבה – בדיקת ההנחות של זאב שטרנהל", **עיונים בתקומת ישראל**, 6, שדה בוקר, תשנ"ו, עמ' 568-591.

יפה, 1991 יפה אליעזר, "קרנות גמילות חסד – מערכת סוציאלית כלכלית להשלמת הכנסה", **חברה ורווחה – רבעון לעבודה סוציאלית**, ב, 1, תל אביב, 1991, עמ' 74-90.

ירון, תשמ"ג ירון צבי, **משנתו של הרב קוק**, ירושלים, תשמ"ג, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית – המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה.

ישר, תשנ"ז ישר משה. **החפץ חיים חייו ופעלו**, בני ברק, תשנ"ז {1958}, הוצאת נצח.

כהן, תשמ"ה כהן ידידיה, "תורת שלושת המעגלים", **שרגאי**, ב, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 180-188.

כהן, 1989 כהן חיים, **זכויות האדם במקרא ובתלמוד**, תל אביב, 1989, משרד הביטחון הוצאה לאור.

כהן, תשנ"ח כהן אשר, **הטלית והדגל**, ירושלים, תשנ"ח, הוצאת יד בן צבי.

כהן, 2002 כהן אשר, "הלכה ומדינה, דעת תורה ופוליטיקה: זיקות גומלין בין מנהיגות דתית ופוליטית במפלגות הדתיות", **משני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל** (עורכים: מרדכי בר און, צבי צמרת), ירושלים, 2002, הוצאת יד בן צבי, עמ' 435-451.

כהן, תשס"ד — כהן רונן, **התפתחות ארגון המג'האדין חלק ומאבקו כנגד הרפובליקה האסלאמית של איראן 1987-1997**, עבודה לתואר ד"ר בפילוסופיה, רמת גן, תשס"ד, אוניברסיטת בר אילן.

כהן, 2007 — כהן מיטשל, "ציונות סוציאליסטית", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני**, (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 73-83.

כנעני, 1976 — כנעני דוד, **העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת**, תל אביב, 1976, ספריית פועלים.

כסלו, 2010 — כסלו אליקים, "תנאי העסקה במבט תורני", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 226-240.

כפכפי, תש"ן — כפכפי אייל, "הפשט הדתי: הסיכוי שאבד", **מדינה, ממשל ויחסים בין לאומיים**, 31, ירושלים, תש"ן, עמ' 77-100.

כלפון, תרפ"ו — כלפון (הרב) משה הכהן, **ברכה ושלום**, ג'רבה, תרפ"ו.

כלפון, תש"י — כלפון (הרב) משה הכהן, **חיים ועושר**, ג'רבה, תש"י.

כלפון, תשכ"ד — כלפון (הרב) משה הכהן, **ספר תורה וחיים**, ג'רבה, תשכ"ד.

כלפון, תשל"ח — כלפון (הרב) משה הכהן, **ספר זכות משה כולל שלושה ספרים ועוד ענינים שונים**, נתיבות, תשל"ח.

כלפון, תשל"ט — כלפון (הרב) משה הכהן, **ספר ברית משה**, נתיבות, תשל"ט.

כלפון, תש"ן — כלפון (הרב) משה הכהן, **ספר ברית כהונה השלם**, בני ברק, תש"ן, הוצאת מכון הרב מצליח.

כלפון, תשנ"ט — כלפון (הרב) משה הכהן, **ספר שואל ונשאל**, בני ברק, תשנ"ט, הוצאת מכון הרב מצליח.

כלפון, תשס"ה — כלפון (הרב) משה הכהן, **ספר דרכי משה – דרושים מוסריים**, בני ברק, תשס"ה, הוצאת מכון אורות הנאמן.

כץ, תשל"ב — כץ דב, **פולמוס המוסר**, ירושלים, תשל"ב.

כץ, {1958} 1986 — כץ יעקב, **מסורת ומשבר**, ירושלים, 1986, הוצאת מוסד ביאליק.

כץ, תש"ן — כץ יוסי, **תורה ועבודה בבניין הארץ**, ירושלים, תש"ן, הוצאת יד בן צבי.

כץ, תשנ"ב — כץ יעקב, **ההלכה במיצר**, ירושלים, תשנ"ב, הוצאת מגנס.

כץ, 1995 — כץ יעקב, "הרהורים על היחס בין דת לכלכלה", **דת וכלכלה יחסי גומלין** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, 1995, הוצאת מרכז זלמן

שז"ר, עמ' 33-46.

כץ, תשנ"ה כץ יעקב, **הקרע שלא נתאחה – פרישת האורתודוכסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה**, ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

כץ, תשנ"ו כץ (הרב) דב, **תנועת המוסר תולדותיה אישיה ושיטותיה**, ירושלים, תשנ"ו {1946}, הוצאת פלדהיים.

כץ, 1997 כץ יצחק, **הפרטה בישראל ובעולם**, תל אביב, 1997, פקר הוצאה לאור.

כץ, תשס"ג כץ יוסי, תשס"ג, "הקיבוץ הדתי ועקרונותיו ההתיישבותיים 1938-1945", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים היסטוריים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 167-187.

כץ ולאר, 2007 כץ יוסי, לאר ג'והן, **באמונתם יחיו – המושבות ההוטריות בצפון אמריקה 1874-2007**, רמת אפעל, 2007, הוצאת יד טבנקין.

כץ וחסקי-לוונטל, 2008 כץ חגי, חסקי-לוונטל דבי, "על התורה, על העבודה ועל גמילות חסדים: השפעת הדת על פילנתרופיה והתנדבות", **חברה אזרחית ומגזר שלישי בישראל**, ב, 1, באר שבע, 2008, עמ' 51-71.

כץ, 2008 כץ חיה, **ארץ דגן ותירוש, ארץ זית יצהר ודבש – הכלכלה בממלכת יהודה בימי הבית הראשון**, ירושלים, 2008, הוצאת יד בן צבי.

כץ, תשס"ח כץ מלכה, "מחכם באשי למנהיג ציוני דתי", **מים מדליו**, 21, ירושלים, תשס"ח, עמ' 239-261.

כרם, תשס"ט כרם יצחק, "הרב עוזיאל כרב הראשי של סלוניקי וקשריו עם הקהילה לאחר מכן", **הרב עוזיאל ובני זמנו** (עורך: צבי זוהר), ירושלים, תשס"ט, הוצאת הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל זצ"ל, עמ' 166-189.

כשר, תשס"ו כשר רימון, "מקרא ומוסר בחקר המקרא המודרני", **בית מקרא**, 51, ירושלים, תשס"ו, עמ' 1-42.

לאו, תשס"ו לאו (הרב) בני, תשס"ו, "אורתודוכסיה ליטאית בגוון מזרחי", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 499-522.

לאו, תשס"ח לאו (הרב) בני, "ואת האובדת לא ביקשתם" – מוסר הנביאים בשיקולי פסיקתו של הרב עוזיאל בנושא הגיור", **אקדמות**, כא, ירושלים, תשס"ח, עמ' 96-110.

לאו, 2010 לאו (הרב) בני, "אחריות – מבוא לתפקידו של בית המדרש לצדק חברתי", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 7-36.

לביא, תשס"ט לביא אהרן אריאל, "פנים בפנים – משפיע ומקבל כמודל להתבוננות במציאות הכלכלית חברתית", **על הכלכלה ועל המחיה – יהדות חברה וכלכלה** (עורכים: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא), ירושלים, תשס"ט, הוצאת ראובן מס, עמ' 112-147.

לביא, 2007 לביא טוני, **סוד הבריאה, תורת האלוקות ותכלית האדם בקבלת הרי"ל אשלג**, ירושלים, 2007, הוצאת מוסד ביאליק.

לביא, 2011 לביא טוני, **מלכודת הדבש והעוקץ בקבלה, אלוקים אדם ונחש**, תל אביב, 2011, הוצאת זמורה ביתן.

לבסקי, תשנ"ה האמנם קיים קשר מהותי בין יהודים וקפיטליזם?המקרה הארץ ישראלי ", **דת וכלכלה** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 387-399

לבסקי, תש"ס לבסקי חגית, "בין הלכה ומעשה – המדיניות הקרקעית של קרן קיימת לישראל בתקופת המנדט", **נוף מולדתו – מחקרים בגאוגרפיה של ארץ ישראל ובתולדותיה מוגשים ליהושע בן אריה** (עורכים: יוסי בן ארצי, ישראל ברטל, אלחנן ריינר), ירושלים, תש"ס, הוצאת מגנס, עמ' 438-460.

לדרברג, תשס"ט לדרברג נתנאל, " בין אמת קוצקאית להרמוניה אחדותית", **אקדמות**, כג, ירושלים, תשס"ט, עמ' 181-197.

לואיס, 2006 לואיס ברנרד, "דת ודמוקרטיה במזרח התיכון", **דת ומדינה במזרח התיכון**, תל אביב, 2006, הוצאת מרכז משה דיין אוניברסיטת תל אביב, עמ' 18-28.

לובנשטיין, תשס"ה לובנשטיין סטיבן, "הקהילה", **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה** (עורך: מיכאל מאיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך ב, עמ' 117-143.

לוז, 1962 לוז קדיש, **אבני דרך בקבוצה קורות ותמורות**, תל אביב, 1962, מפעלי תרבות וחינוך בע"מ.

לוז, תשמ"א לוז אהוד, "ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של שמואל אלכסנדרוב", **דעת – כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, 7, רמת גן, תשמ"א, עמ' 121-138.

לוז, תשמ"ה לוז אהוד, **מקבילים נפגשים**, תל אביב, תשמ"ה, הוצאת עם עובד.

לוז, 2003 לוז אהוד, "הגשר שלא נוצר", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, 2003, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 351-373.

לוטן, 1971 לוטן גיורא, "עבודתם הסוציאלית של יהודי גרמניה, חשיבותה מבחינת החברה היהודית בגרמניה והעם היהודי", **על תולדות יהודי גרמניה במאה התשע עשרה והמאה העשרים – עובדות ובעיות**, ירושלים, 1971, הוצאת מכון ליאו בק, עמ' 47-49.

לוי, 1970 לוי משה, "סוציאליזם", **האנציקלופדיה למדעי החברה** (עורך: דוד כנעני), תל אביב, 1970, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, כרך ו, עמ' 43-72.

לוין, תשל"ח לוין מרדכי, "דעות והליכות כלכליות במסורת", **ציון**, מג, ירושלים, תשל"ח, עמ' 235-263.

לוי, 2005 לוי דליה, "הרב משה אביגדור עמיאל והתרבות הכללית", **היסטוריוסופיה ומדעי היהדות** (עורכים: יורם יעקובסון ומיכאל ואך), תל אביב, 2005, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, עמ' 165-186.

לוי, תשס"ו לוי דליה, "היסטוריה ומשיחיות בהגותם של הרב קוק וד"ר יצחק ברויאר", **דעת**, 59-57, רמת גן, תשס"ו, עמ' 313-332.

לוין, 1989 לוין שלום, **תולדות חב"ד ברוסיה הסובייטית – תרע"ח-תש"י**, ניו יורק, 1989, הוצאת אוצר חסידים.

לוין, 2010 לוין שלום, **תולדות חב"ד ברוסיה הצארית – תק"ל-תר"פ**, ניו יורק, 2010, הוצאת קה"ת – אוצר חסידים.

לונדין, תשס"ג לונדין יוסי, **החפץ חיים והמאבק על דמותו של החינוך היהודי במזרח אירופה**, עבודה לקבלת תואר מוסמך, ירושלים, תשס"ג, האוניברסיטה העברית.

לונדין, 2007 לונדין יוסי, **השיח החברתי בציונות הדתית 1995-2007**, עבודה לקבלת תואר מוסמך, רמת גן, 2007, אוניברסיטת בר אילן.

לונדין, תשע"א לונדין (הרב) חגי, **טללי אורות – מסע אל ההיגיון הפנימי של טעמי המצוות**, עלי, תשע"א, הוצאת מכון בנין התורה.

לוק, 1973 לוק ג'ון (מתרגם: יוסף אור), **המסכת השנייה על הממשל המדיני**, ירושלים, 1973, הוצאת מגנס.

ליאון, תשס"ט ליאון ניסים, "מהפכי המשנה ב-1977 ומקומם בצמיחתה של תנועת ש"ס", **ישראל**, 15, תל אביב, תשס"ט, עמ' 1-32.

ליאון, תשס"ט (2) ליאון ניסים, "המסורתיות המזרחית כהד לקיום היהודי בעולם האסלאם", **אקדמות**, כג, תשס"ט, עמ' 129-146.

ליאון, תש"ע ליאון ניסים, **חרדיות רכה – התחדשות דתית ביהדות המזרחית**, ירושלים, תש"ע, הוצאת יד בן צבי.

ליאון, תש"ע (2) ליאון ניסים, "המסורתיות המזרחית במבט פוסט אורתודוכסי מדתיות שבורה לחילוניות שנקטעה?", **פעמים**, 123-122, ירושלים, תש"ע, עמ' 89-113.

ליאון, תש"ע (3) ליאון ניסים, "דת מעמד ופעולה פוליטית בציונות הדתית בישראל", **תרבות דמוקרטית**, 12, רמת גן, תש"ע, עמ' 105-144.

ליאון, תש"ע (4) ליאון ניסים, "הפוסק כתועמלן: הלכה ופופוליזם ביהדות המזרחית בת זמננו", **עיונים בתקומת ישראל**, 20, באר שבע, תש"ע, עמ' 359-337.

ליבוביץ, 1975 ליבוביץ ישעיהו, **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**, תל אביב, 1975, הוצאת שוקן.

ליבמן, 1982 ליבמן ישעיהו, "התפתחויות ניאו מסורתיות בקרב יהודים אורתודוכסיים בישראל", **מגמות**, כז, ירושלים, 1982, עמ' 231-250.

ליברטל, תשס"ז ליברטל קנת (מתרגם: אהוד תגרי), **דיקטטורות הממשל בסין ממהפכה לרפורמות**, רעננה, תשס"ז, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

ליברמן, תשמ"ט ליברמן יהושע, **תחרות עסקית בהלכה – ניתוח כלכלי של דיני הסגת גבול**, רמת גן, תשמ"ט, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

ליברמן, תשס"ד ליברמן יהושע, "צדק חברתי במאזן של צרכי הפרט – מבט כלכלי והלכתי", **צדק חברתי ומדיניות כלכלית במדינה יהודית** (עורכים: אליעזר דון יחיא, אלה בלפר, שמואל סנדלר), רמת גן, תשס"ד, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 25-33.

ליטבק, 1997 ליטבק מאיר, "התנועות האיסלמיות והדמוקרטיה – הויכוח ההיסטוריוגרפי", **איסלם ודמוקרטיה בעולם הערבי**, תל אביב (עורך: מאיר ליטבק), 1997, הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 236-252.

ליטבק, תשס"א ליטבק מאיר, "שלטון חכם הדת באיראן – חזון ומציאות", **המזרח החדש**, כא, ירושלים, תשס"א, עמ' 167-184.

ליטבק, תשס"א (2) ליטבק מאיר, "עבדות (לאל) היא חרות – תפיסות של מושג החרות בחשיבה האסלאמית בת זמננו", **היסטוריה**, 16, ירושלים, תשס"א, עמ' 55-80.

לייטמן, 2006 לייטמן מיכאל, **שני המאורות הגדולים – הרב קוק ובעל הסולם על גאולת ישראל**, 2006.

לייטמן, תשס"ו לייטמן מיכאל, **כתבי הדור האחרון**, הוצאת המכון למחקר על שם

הרב אשלג, תשס"ו.

ליסק, תשנ"ה ליסק משה, "עלייה קליטה ובניין חברה בארץ ישראל בשנות העשרים (1918-1930)", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה, תקופת המנדט הבריטי** (עורך: משה ליסק), חלק ב, עמ' 173-188, ירושלים, תשנ"ה, הוצאת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ומוסד ביאליק.

ליסק, 2009 ליסק משה, "האסטרטגיה של בינוי מעמד: תנועת העבודה בתקופת הישוב", **היהודים בהווה כינוס ופיזור** (עורכים: אליעזר בן רפאל, אבי בראלי, מאיר חזן, עופר שיף), ירושלים, 2009, יד בן צבי, עמ' 99-118.

ליפשיץ, 1995 ליפשיץ חיים, **שבחי הראי"ה**, בית אל, 1995, הוצאת שילה-בכרץ.

ליפשיץ, 2004 ליפשיץ (הרב) יצחק, "על תורת הכלכלה היהודית", **תכלת**, 17, ירושלים, 2004, עמ' 89-63.

ליפשיץ, 2010 ליפשיץ (הרב) יצחק, "הרווחה במשפט התלמודי", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 102-132.

לנדוי, תש"ן לנדוי שמואל חיים, **כתבי ש"ח לנדוי**, ירושלים, תש"ן, הוצאת מסילות.

מהלאר, 1960 מהלאר רפאל, **דברי ימי ישראל בדורות האחרונים**, מרחביה, 1960, הוצאת פועלים.

מאונטנר, 2001 מאונטנר מנחם (עורך), **צדק חלוקתי בישראל**, תל אביב, 2001, הוצאת רמות.

מאונטנר, 2008 "הרצל והמשפט הישראלי", **הרצל אז והיום: מדינת היהודים במדינת היהודים** (עורכים: אבי שגיא, ידידיה שטרן), ירושלים, 2008, הוצאת מכון שלום הרטמן, עמ' 227-250.

מאיר, 1989 מאיר מיכאל, **בין מסורת לקידמה**, ירושלים, 1989, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

מאיר, 1998 מאיר יוסף, "יהודים בתנועה הקומוניסטית בעיראק", **שורשים במזרח**, ד, ירושלים, 1998, עמ' 208-240.

מאיר, תשס"ו מאיר יונתן, "אורות וכלים – בחינה מחודשת של חוגי הראי"ה קוק ועורכי כתביו", **קבלה**, טו, לוס אנג'לס, תשס"ו, עמ' 163-248.

מאיר, תשס"ז מאיר יונתן, "נפתולי סוד: הלל צייטלין, הרי"ל אשלג והקבלה בארץ ישראל", **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה** (עורכים:

חביבה פדיה, אפרים מאיר), הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, תשס"ז, עמ' 585-648.

מאיר, תשס"ז (2) מאיר יונתן, "גילוי וגילוי בהסתר: על ממשיכי הרי"ל אשלג ההתנגדות להם והפצת תורת הסוד", **קבלה**, טז, לוס אנג'לס, תשס"ז (2), עמ' 151-258.

מאיר, תשס"ז (3) מאיר מרדכי, "לתלות בדברי המשנה איזה רעיון צדדי אשר יפיץ אור – על הספר 'המדרש והמשנה' לרב א"נ גלנטי", **המעין**, מז, ג, שעלבים, תשס"ז, עמ' 77-83.

מאיר-גליצינשטיין, תש"ע מאיר-גליצנשטיין אסתר, "הציונות בעיראק מלאומיות יהודית לציונות מגשימה", **הציונות לאזוריה – היבטים גאו תרבותיים** (עורך: אלון גל), ירושלים, תש"ע, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך ב, עמ' 71-124.

מאמו, תשס"ט מאמו ראובן, "תהליכי הוראה ולמידה במשנתו החינוכית של הרב משה כלפון הכהן זצ"ל", **שמעתין**, 174, פרדס חנה, תשס"ט, עמ' 115-141.

מאמו, תשע"א מאמו ראובן, "יחסו של הרב משה כלפון הכהן זצ"ל לשפה העברית", **אורשת**, ב, אלקנה, תשע"א, עמ' 241-259.

מדן, 2010 מדן (הרב) יעקב, "קו העוני בהלכה", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 133-164.

מוניץ, תשס"ט מוניץ מאיר, "עריכת הספר אורות לראי"ה קוק", **עלי ספר – מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי**, כ, ירושלים, תשס"ט, עמ' 125-170.

מוניקדם, 2005 מוניקדם מנחם, "מחסד לזכות: שרותי תמיכה בעניים לפני הקמת המדינה", **חברה ורווחה**, כה, 4, תל אביב, 2005, עמ' 461-484.

מוס, 2005 מוס מרסל (מתרגם: הילה קרס), **מסה על המתנה**, תל אביב, 2005, הוצאת רסלינג.

מורגנשטרן, תשס"ב מורנשטרן אריה, "הקמת הרבנות הראשית בארץ ישראל", **הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה להיווסדה**, (עורך: איתמר ורהפטיג), ירושלים, תשס"ב, הוצאת היכל שלמה, כרך ג, עמ' 1053-1052.

מיטל, 2012 מיטל אורי, "האחים המוסלמים במצרים בשלהי עידן מובראכ", **האחים המוסלמים – חזון דתי במציאות משתנה** (עורכים: חטינה מאיר, קופפרשמידט אורי), תל אביב, 2012, הוצאת הקיבוץ

המאוחד, עמ' 147-169.

מינץ, תשנ"ו מינץ מתתיהו, "מנהיגות ומנהיגים במפלגת פועלי ציון ברוסיה מראשיתה ועד הפיכת אוקטובר", **עיונים בתקומת ישראל**, ו, שדה בוקר, תשנ"ו, עמ' 147-162.

מינץ, תשנ"ח מינץ מתתיהו, "מקומה של תנועת הפועלים היהודית בפוליטיזציה של העם היהודי", **עיונים בתקומת ישראל**, ח, שדה בוקר, תשנ"ח, עמ' 253-265.

מירון,1999 מירון קרולינה אורלי, **הקהילה היהודית של סלוניקי (1881-1936) : מיעוט של אנשי ביניים בתהליך של התאגדות פריפריאלית לכלכלה העולמית הקפיטליסטית**, עבודה לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, 1999, אוניברסיטת בר אילן

מירון, 2009 מירון גיא, "בין העולמות – האורתודוכסיה המודרנית ביהדות גרמניה כדפוס חדש של זהות יהודית", **ישראל**, 16, תל אביב, 2009, עמ' 39-62.

מירסקי, 2010 מירסקי יהודה, "הוואספים החדשים", **ארץ אחרת**, 59, ירושלים, 2010, עמ' 38-42.

מישקינסקי, תשנ"ד מישקינסקי משה, "תנועת הפועלים היהודית בהיסטוריה המודרנית של עמנו", **עמלים ומהפכנים – תנועת הפועלים היהודית** (עורכת: תמי מנור-פרידמן), תל אביב, תשנ"ד, הוצאת בית התפוצות, עמ' 17-25.

מישקינסקי, תשס"ד מישקינסקי משה, **עיונים בסוציאליזם היהודי – אסופת מאמרים**, באר שבע, תשס"ד, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב.

מישר, 2007 מישר יורם, **בדמותו – רעיון השוויון מעזרא עד ניטשה**, ירושלים, 2007, הוצאת כרמל.

מלמד, תשס"ו מלמד דוד, "האם ז'בוטינסקי היה אנטי דתי?", **כיוונים חדשים**, 13, ירושלים, תשס"ו, עמ' 116-123.

מלמד, תשע"ג מלמד דוד, "המפד"ס, סוציאליסטים דתיים", **כיוונים חדשים**, 27, ירושלים, תשע"ג, עמ' 262-271.

מנור, 1994 מנור-פרידמן תמר, "שפת הדימויים של תנועת הפועלים היהודית", **עמלים ומהפכנים – תנועת הפועלים היהודית** (עורכת: תמי מנור-פרידמן) תל אביב, 1994, הוצאת בית התפוצות, עמ' 115-133.

מנור, 2008 — מנור אהוד, **עיתון למען האנושות, הפרווערטס, מהגרים, סוציאליזם ופוליטיקה יהודית בניו יורק 1890-1917**, חיפה, 2008, הוצאת אוניברסיטת חיפה והקיבוץ המאוחד.

מנשה, תשמ"ז — מנשה סופיה, "על שתי החרבות – עלייתו ודעיכתו של המיתוס", **כהונה ומלוכה – יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים** (עורכים: ישעיהו גפני וגבריאל מוצקין), ירושלים, תשמ"ז, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 123-139.

מנשה, 2006 — מנשה סופיה, **הכנסייה הקתולית בימי הביניים – אידיאולוגיה ופוליטיקה**, רעננה, 2006, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

מנשה, תשס"ז — מנשה סופיה, **פרקים בתולדות הרעיון המדיני בימי הביניים**, תל אביב, תשס"ז, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

מנשרי, 1988 — מנשרי דוד, **איראן במהפכה**, תל אביב, 1988, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

מנשרי, 2008 — מנשרי דוד, "שלטון חכם ההלכה באיראן במבחן הביקורת הפנימית", **בין סונה לשיעה – יחסי הכוחות המשתנים** (עורכת: תמר יגנס), תל אביב, 2008, הוצאת מרכז משה דיין אוניברסיטת תל אביב.

מרגולין, 2012 — מרגולין רון, "תורת האהבה", **'מקור ראשון', מוסף שבת**, י"ב באייר תשע"ב, 4.5.2012.

מרגליות, תר"ע — מרגליות (הרב) גבריאל זאב, **תורת גבריאל**, ירושלים, תר"ע.

מרגליות, תרע"ב — מרגליות (הרב) גבריאל זאב, **חרוזי מרגליות**, ירושלים, תרע"ב.

מרטינה, 1973 — מרטינה ז'יל (מתרגם: אהרן אמיר), **חמש דרכים בקומוניזם – הדרך הרוסית, היוגוסלבית, הסינית, הצ'כית והקובאנית**, תל אביב, 1973, הוצאת עם עובד.

מרינברג, 2008 — מרינברג אביתר, "ועידת הותיקן השניה", **זמנים**, 101, תל אביב, 2008, עמ' 28-41.

מרק, תשי"ח — מרק יעקב (מתרגם: שמואל חגי), **במחיצתם של גדולי הדור**, ירושלים, תשי"ח, הוצאת דבר ירושלים.

מרקס, 1965 — מרקס קרל (מתרגם: שלמה אבינרי), **כתבי שחרות**, מרחביה, 1965, הוצאת ספריית פועלים.

מרקס, 1998 — מרקס קרל (עורך: בנימין כהן), **המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן**, תל אביב, 1998, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

מרקס, 2011 — מרקס קרל (מתרגם: צבי ויסלבסקי), **הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית**, מהדורה עברית חדשה, בני ברק, 2011, ספריית פועלים,

הקיבוץ המאוחד.

נאור, תשס"ו נאור אריה, "גם לאפיקורסים יש חלק בסיני: לבירור יחסו של ז'בוטינסקי למורשת היהודית", **עיונים בתקומת ישראל**, 16, שדה בוקר, תשס"ו, עמ' 131-170.

נאמן, 1992 נאמן שלמה, "ראשית היריבות בין המרקסיזם לציונות הסוציאליסטית", **עיונים בתקומת ישראל**, 2, שדה בוקר, 1992, עמ' 28-55.

נבון, תשס"ט נבון (הרב) חיים, "כמה מסוכן הריסות הסדרים הישנים", **אקדמות**, כב, ירושלים, תשס"ט, עמ' 86-97.

נבון, תשע"ב נבון ענת, "בין שמרנות לתעוזה – על דרכו ההלכתית והאידיאולוגית של הרב בן ציון חי עוזיאל", **עת מול**, 219, ירושלים, תשע"ב, עמ' 20-23.

נגר, תשע"א נגר רבקה, "מסורת במבחן", **רבני ג'רבה בין שמרנות לתמורה**, אשקלון, תשע"א, הוצאת פאר הקודש.

נדבה, תשס"ט נדבה יוסף, "הימין בצבת ההגמוניה הפועלית", **נתיב**, 123, אריאל, תשס"ט, עמ' 56-64.

נובל, תשל"ב נובל (הרב) נחמיה צבי, **הגות והלכה**, ירושלים, תשל"ב, הוצאת מוסד הרב קוק.

נווה, 2000 נווה איל, **המאה האמריקאית**, תל אביב, 2000, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

נווה, 2007 נווה אייל, **דמוקרטיות – ארצות הברית בהתהוות מתמדת**, תל אביב, 2007, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

נוירברגר, 2010 נויברגר בנימין, "האמיש – שלטון החוק וחופש הדת – תרבות הפשרה בדמוקרטיה האמריקאית", **תרבות דמוקרטית**, 12, רמת גן, 2010, עמ' 127-206.

נוימן, תשס"ז נוימן בעז, **להיות ברפובליקת ויימר**, תל אביב, תשס"ז, הוצאת עם עובד.

נורוק, 1994 נורוק ג'פרי, "הארגונים האורתודוכסיים היהודים באמריקה ותמיכתם בציונות 1880-1930", **ציונות ודת** (עורכים: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ, אניטה שפירא), ירושלים, 1994, הוצאת מרכז זלמן שז"ר עמ' 263-280.

נורוק, 2010 נורוק ג'פרי, "מצבה של האורתודוכסיה האמריקאית טרם בואו של הרב סולביצ'יק", **רב בעולם החדש – עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולביצ'יק על תרבות על חינוך ועל מחשבה יהודית**

(עורכים: אבינועם רוזנק, נפתלי רוטנברג), ירושלים, 2010, הוצאת מגנס ומכון ון ליר, עמ' 387-394.

נחליאל, תשס"ג נחליאל שלמה, תשס"ג, "תנועת תורה ועבודה בגרמניה", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים היסטוריים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 245-285.

נטקוביץ, תשע"ג נטקוביץ סבטלנה, "אידאולוגיה ופוליטיקה: פולמוס "משבר המרקסיזם" וגיבוש תפיסותיו האידאולוגיות המוקדמות של ז'בוטינסקי: 1898-1903", **עיונים בתקומת ישראל**, 22, שדה בוקר, תשע"ג, עמ' 1-24.

נעים, תשס"ט נעים ירון, **הרב כלפון משה הכהן מג'רבא בין שמרנות למודרנה**, עבודה לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, תשס"ט, אוניברסיטת בר אילן.

ניבור, תשס"ד ניבור ריינהולד (מתרגם: אהרן אמיר), **בני האור ובני החושך – הצדקה לדמוקרטיה וביקורת על סניגוריה המסורתיים**, ירושלים, תשס"ד, הוצאת שלם.

ניר, תשנ"ח ניר הנרי, "לקראת ההתיישבות העובדת: התארגנויות שיתופיות בתנועת הפועלים בימי העלייה השנייה", **העלייה השנייה – מחקרים** (עורך: ישראל ברטל), ירושלים, תשנ"ח, הוצאת יד בן צבי, עמ' 231-285.

ניר, 2008 ניר הנרי, **רק שביל כבשו רגלי: תולדות התנועה הקיבוצית**, תל אביב, 2008, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

נקש, 2008 נקש יצחק, **בדרך אל הכח – השיעים בעולם המודרני**, אור יהודה, 2008, הוצאת זמורה ביתן.

נריה, 1990 נריה (הרב) משה צבי, "גם האפיקורסים קראו לראי"ה רבנו הגדול", **נקודה**, 137, עפרה, 1990, עמ' 30-31.

נשרי, תשנ"ט נשרי אהרן חיים, **ספר מאיר עיני ישראל**, בני ברק, תשנ"ט, הוצאת מאיר עיני ישראל.

סבתו, תשע"א סבתו דוד, "ותהי הארץ לפרעה – שורשו של שעבוד מצרים", **מגדים**, נב, אלון שבות, תשע"א, עמ' 41-58.

סגל, תשע"א סגל אברהם, "על ההתחדשות בכתבי ר' יהודה אריה לייב מגור וממשיכיו", **דעת**, 70, רמת גן, תשע"א, עמ' 49-80.

סדן, תשע"ג סדן אורי, "קנקן חדש מלא ישן" – היתר העסקא החדש של מכון כתר", **אמונת עתיך**, 98, אשקלון, תשע"ג, עמ' 89-102.

סואל, 2001 סואל תומס (מתרגם: אהרן עמיר), **עימות בין השקפות**, ירושלים,

2001, הוצאת שלם.

סולביצ'יק, תשמ"ה סולביצ'יק חיים, **הלכה כלכלה ודימוי עצמי**, ירושלים, תשמ"ה, הוצאת מגנס.

סולביצ'יק, תשמ"ט סולביצ'יק (הרב) יוסף דב, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים, תשמ"ט {תשל"ט}, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית.

סורוצקין, תשי"א סורוצקין (הרב) זלמן, **אוזניים לתורה**, ירושלים, תשי"א-תש"ך.

סורוצקין, תשכ"ב סורוצקין (הרב) זלמן, **הדעה והדיבור – דרשות לחגים ולמועדים**, ירושלים, תשכ"ב.

סורוצקין, 2004 סורוצקין דוד, "בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה – הרבי מסטמר והאסכולה האורתודוכסית הרדיקלית", **ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים** (עורך: אביעזר רביצקי), ירושלים, 2004, הוצאת יד בן צבי, עמ' 133-167.

סורוצקין, תשע"ב סורוצקין דוד, **אורתודוכסיה ומשטר המודרניות**, "הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה", תל אביב, תשע"ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

סורמן, 2008 סורמן גי, "הכלכלה אינה משקרת", **תכלת**, 33, ירושלים, 2008, עמ' 97-108.

סט, תשס"ח סט נעמה, **דרכי פסיקתו של הראש"ל הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בסוגיות בדיני המשפחה**, עבודה לקבלת תואר דוקטורט בפילוסופיה, רמת גן, תשס"ח, אוניברסיטת בר אילן.

סטאו, 1997 סטאו קנת, **מיעוט בעולם נוכרי – היהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים**, ירושלים, 1997, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

סיון, 2005 סיון עמנואל, **התנגשות בתוך האיסלאם**, תל אביב, 2005, הוצאת עם עובד.

סיידלר, תשס"ג סיידלר מאיר, "בין אויב איום לכלי בידי ההשגחה העליונה – הציונות בתפיסתו הלאומית של יצחק ברויאר", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 213-224.

סיידלר, תשס"ה סיידלר מאיר, **מחלוקת שסופה להתקיים – הויכוח סביב הפרישה מהקהילה**, רמת גן, תשס"ה, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

סילבר, תשנ"ה אילנה פ' סילבר,, "רוח הקפיטליזם:מקס וובר ומגמות עכשוויות בסוציולוגיה היסטורית השוואתית ", **דת וכלכלה** (עורך: מנחם בן

ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 89-100

סילבר, 2 סילבר מיכאל, "פעמי לב העברי בארץ הגר – ר' עקיבא יוסף שלזינגר בין אולטרא אורתודוכסיות ולאומיות יהודית בראשיתן", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, 2003, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 225-254.

סימון,תשמ"ג עקיבא ארנסט סימון, **האם עוד יהודים אנחנו**, תל אביב, תשמ"ג, הוצאת ספרית פועלים

סינגר, תשס"ז סינגר איימי, "מה כל כך נדיב בצדקה העותומאנית? על מושג הסדקה ומעשי חסד באימפריה העותומאנית", **ג'מעאה – כתב עת בינלאומי לחקר המזרח התיכון**, כרך טו, באר שבע, תשס"ז, עמ' 9-30.

סירקין, 1939 סירקין נחמן, **כתבים**, תל אביב, 1939, הוצאת דבר.

סלומון, 1987 סלומון (ויסטריך) רוברט, **יהודים במהפכה ממארקס ועד טרוצקי**, תל אביב, 1987, הוצאת ספריית פועלים.

סלזקין, 2009 סלזקין יורי (מתרגמים: כרמה פלד, שחר פלד), **המאה היהודית**, תל אביב, 2009, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

סמט, תשס"ח סמט משה, **חדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוכסיה**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת מרכז דינור – האוניברסיטה העברית.

סמית, 1997 סמית אדם (מתרגמים: יריב עיטם, שמשון ענבל), **עושר העמים**, ירושלים, 1997, הוצאת מוסד ביאליק.

סמית, 2008 סמית סטיב (מתרגמת: דרורה בלישה), **המהפכה הרוסית**, תל אביב, 2008, הוצאת ידיעות אחרונות.

סנדל, 2012 סנדל מייקל (מתרגם: גיא הרלינג), **צדק, מה המעשה הנכון שעלינו לעשות**, אור יהודה, 2012, הוצאת דביר.

סעדון, תשס"ה סעדון חיים (עורך) **תוניסיה**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת מכון בן צבי.

סעדון, תש"ע סעדון חיים, "הציונות בתוניסיה מבחינה גאו תרבותית", **הציונות לאזוריה – היבטים גאו תרבותיים** (עורך: אלון גל), ירושלים, תש"ע, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך, ב עמ' 273-310.

ספראי, 1999 ספראי זאב, "דת, הלכה, מסורת ומודרנה", **עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל – ספר היובל למלאות עי"ן לטובה אילן** (עורך: נחם אילן), תל אביב, 1999, הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, עמ' 582-602.

ספראי, תשס"א ספראי זאב, "הקהילה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד", **קהל ישראל, השלטון העצמי היהודי לדורותיו – העת העתיקה** (עורך: ישעיהו גפני), ירושלים, תשס"א, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ'

.168-147

ספרשטיין, תשע"ג ספרשטיין מרק, "הדרשה כמקור היסטורי, ספרותי והגותי: מצב המחקר", **דורש טוב לעמו – הדרשן הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית** (עורכים: נחם אילן, כרמי הורוביץ, קימי קפלן), ירושלים, תשע"ג, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

סרנה, תשנ"ט סרנה יונתן, "דמותה של אמריקה כפי שהיה עליה להיות: ציון בעיני רוחם של יהודי אמריקה", **ישראל הנכספת – האידיאלים והדימויים של יהודי צפון אמריקה** (עורך: אלון גל), באר שבע, תשנ"ט, הוצאת אוניברסיטת בן גוריו, עמ' 31-47.

סרנה, תשס"ו "האורתודוכסיה בעימות עם אמריקה", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 523-553.

עברון, 2010 עברון בועז, **אתונה וארץ עוץ**, בנימינה, 2010, הוצאת נהר.

עגנון, 1998 עגנון שמואל יוסף, **תמול שלשום**, תל אביב, 1998, הוצאת שוקן.

עובד, 1986 עובד יעקב, **מאתיים שנות קומונה בארצות הברית**, תל אביב, 1986, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

עובד, 2001 עובד יעקב, "קומונות פציפיסטיות בארצות הברית לאחר מלחמת העולם השניה", **זמנים**, 76, תל אביב, 2001, עמ' 90-102.

עוזיאל, תש"ו עוזיאל (הרב) בן ציון, **שערי עוזיאל**, ירושלים, תש"ו, הוצאת מוסד הרב קוק.

עוזיאל, תשל"ו עוזיאל (הרב) בן ציון, **פסקי עוזיאל בשאלות הזמן – נאספו ונקבצו מתוך משנתו ההלכתית של הראשון לציון**, ירושלים, תשל"ז, הוצאת מוסד הרב קוק.

עוזיאל, תשנ"א עוזיאל (הרב) בן ציון, **אהבת ישראל כולל צוואתו הרוחנית בעניין אהבת רעים**, ירושלים, תשנ"א {1954}, הוצאת הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל.

עוזיאל, 1991 עוזיאל (הרב) בן ציון, **דרשות עוזיאל למסכת אבות**, ירושלים, 1991, הוצאת הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל.

עוזיאל, תשנ"ב עוזיאל (הרב) בן ציון, **ספר הגיוני עוזיאל – מחקרים והגות לב ביסודות האמונה של תורת ישראל**, ירושלים, תשנ"ב-תשנ"ג {1953}, הוצאת הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל.

עוזיאל, תשנ"ד עוזיאל (הרב) בן ציון, **השמיטה, היובל ומצות הקהל בהגות ובהלכה**, ירושלים, תשנ"ד, הוועד להוצאת כתבי הרב והמכון התורני לעידוד יוזמות ויצירות מקוריות.

עוזיאל, תשנ"ה עוזיאל (הרב) בן ציון, **ספר משפטי עוזיאל – שאלות ותשובות מאשר נשאלתי והשבתי**, ירושלים, תשנ"ה-תשס"ה {1935}, הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל.

עוזיאל, תשנ"ה (2) עוזיאל (הרב) בן ציון, **ספר מכמני עוזיאל: מאמרים כלליים, מכתבים ציבוריים ולאומיים, נאומים יסודיים, לתחיית ישראל ובנין ארצו**, ירושלים, תשנ"ה-תשס"ז {1939}, הוצאת הוועד להוצאת כתבי מרן זצ"ל.

עיטם, תשס"ד עיטם אוריאל, "סקירת כתבי ההגות של הראי"ה", **צהר**, יח, תל אביב, תשס"ד, 19-38.

עמיאל, תרצ"ז עמיאל (הרב) משה אביגדור, **הגיונות אל עמי**, ירושלים, תרצ"ז, הוצאת לוין אפשטיין.

עמיאל, תשכ"ד עמיאל (הרב) משה אביגדור, **הגיונות אל עמי – דבר בעיתו לכל תקופות השנה והמועדים**, תל אביב, תשכ"ד, הוועד להוצאת ספרי הרב עמיאל.

עמיאל, תש"ם עמיאל (הרב) משה אביגדור, **לנבוכי התקופה – פרקי הסתכלות במהות היהדות**, ירושלים, תש"ם, הוצאת מוסד הרב קוק.

עמיאל, תשמ"ב עמיאל (הרב) משה אביגדור, **הגיונות אל עמי – מחשבות סקירות ורעיונות לכל פרשיות השבוע**, מזכרת בתיה, תשמ"ב, הוצאת מכון העם והמדינה.

עמיאל, תשמ"ג עמיאל (הרב) משה אביגדור, **דרכי משה**, ירושלים, תשמ"ג {1922}, הוצאת מכון העם והמדינה.

עמיאל, תשנ"ב עמיאל (הרב) משה אביגדור, **הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי והמוסרי שלנו**, ירושלים, תשנ"ב {1936, }הוצאת ספריית הרב עמיאל.

עמיאל, תש"ס עמיאל (הרב) משה אביגדור, **עזר אל עמי – קובץ נאומים ודרשות**, ירושלים, תש"ס, הוצאת שם.

עמיאל, תשס"ד עמיאל (הרב) משה אביגדור, **עזר אל עמי תורה וציון**, ירושלים, תשס"ד, הוצאת שם.

עמיאל, תשס"ה עמיאל (הרב) משה אביגדור, **דרשות אל עמי**, ירושלים, תשס"ה {1926}, הוצאת שם.

עמיאל, תשס"ו עמיאל (הרב) משה אביגדור, **עזר אל עמי, האומה**, ירושלים, תשס"ו, הוצאת שם,

עמיאל, תש"ע עמיאל (הרב) משה אביגדור, **הגיונות אל עמי לימים נוראים וחגי תשרי**, מרכז שפירא, תש"ע, הוצאת ישיבת אור עציון.

עמנואל, תשמ"ט עמנואל יונה (עורך), **הרב שמשון רפאל הירש – משנתו ושיטתו**, ירושלים, תשמ"ט, הוצאת פלדהיים.

עסיס, תשס"ד עסיס יום טוב, "הקהילה היהודית בארגוניה", **קהל ישראל – השלטון העצמי היהודי לדורותיו – ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת** (עורכים: אברהם גרוסמן, יוסף קפלן), ירושלים, תשס"ד, מרכז שז"ר, עמ' 135-153.

פדרבוש, תשס"ה פדרבוש (הרב) שמעון, **משפט המלוכה בישראל**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת מוסד הרב קוק.

פולצר, תשס"ה פולצר פטר, "שוויון בפני החוק וחיים ציבוריים", **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה** (עורך: מיכאל מאיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך ב, עמ' 143-185.

פולצר, תשס"ה (2) פולצר פיטר, "התגובה לאנטישמיות", **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה** (עורך: מיכאל מאיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך ב, עמ' 243-273.

פונד, תשנ"ט פונד יוסף, **פירוד או השתתפות אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל**, ירושלים, תשנ"ט, הוצאת מגנס.

פוקסמן, 2008 פוקסמן שעל משה, "המהפך הכלכלי בישראל מסוציאליזם לשוק חופשי", **האומה**, 174, תל אביב, 2008, עמ' 24-37.

פוקסמן, 2011 פוקסמן שעל משה, "משנתה הכלכלית חברתית של תנועת החירות", **מאלטלנה עד הנה – גלגולה של תנועה – מחירות לליכוד** (עורך: אברהם דיסקין), ירושלים, 2011, הוצאת כרמל ומרכז מורשת מנחם בגין, עמ' 173-192.

פורמן, 2002 פורמן אוריה, **אסלמיון, דת וחברה במשנתם של נאמני האסלאם בני זמננו**. תל אביב, 2002, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

פורמן, תשס"ו פורמן אוריה, "משנתו של שיח מוחמד עבדה כפרשנות של המודרניות – עיון מחודש", **המזרח החדש**, מו, ירושלים, תשס"ו, עמ' 121-150.

פורמנוב, 1970 פורמנוב יצחק, "קפיטליזם", **האינצקלופדיה למדעי החברה**, תל אביב, ספרית פועלים, כרך ה' , עמ' 146-162

פורת, תשס"ג פורת בנימין, "צדק חברתי לאורו של דין היובל – עקרון ההזדמנות החוזרת", **אקדמות**, יג, ירושלים, תשס"ג, עמ' 77-101.

פורת ושטרן, 2009 פורת בנימין וידידיה שטרן, **אדם לאדם אח ורע**, ירושלים, 2009, המכון הישראלי לדמוקרטיה.

פז, 2012 פז ישעיהו אביגיל, **תנאים של שותפות – קבוצה, קומונה ארצית**

וקיבוץ 1910-1926, באר שבע, 2012, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון ויד טבנקין.

פטריך, 1995 פטריך יוסף, **נזירות מדבר יהודה בתקופה הביזנטית**, ירושלים, 1995, הוצאת יד בן צבי.

פיינר, תש"ע פיינר שמואל, **שורשי החילון, מתירנות וספקנות ביהדות המאה השמונה עשרה**, ירושלים, תש"ע, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

פינדלינג, תש"ה פינדלינג משה, **תחוקת העבודה: מקורות לתחוקת העבודה לפי דיני התורה; עם הערות והוספות מגדולי התורה בארץ ישראל**, ירושלים, תש"ה, הוצאת מ. שריבר.

פינקל, תשל"ח פינקל (הרב) נתן צבי, **אור הצפון**, ירושלים, תשל"ח {1928}, הוצאת אלחנן הופמן-צבי ווינרב.

פינקלמן ושרמן, תשמ"ז פינקלמן שמעון ושרמן נתן, **רבי משה פיינשטיין – סיפור חייו של מרן בעל האגרות משה רבי משה פיינשטיין זצ"ל**, ירושלים, תשמ"ז, הוצאת נחלה וארטסקול.

פינקלמן, תשס"ו פינקלמן יואל, "משטטל למובלעת: הרב קוטלר וצמיחתה של אורתודוכסיה בדלנית בארצות הברית", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 554-573.

פינשטיין, תש"ט **אגרות משה**, ניו יורק, תש"ט-תשנ"ד.

פיינשטיין, 1988 פיינשטין (הרב) משה, **דרש משה – חידושי אגדה על התורה ודרשות מהגאון ר' משה פינשטיין**, בני ברק, 1988.

פיקאר, תשס"ז פיקאר אבי, "הבחירה בש"ס – תשובה רציונאלית למצוקה אמוציונאלית", **תרבות דמוקרטית**, 11, רמת גן, תשס"ז, עמ' 201-151.

פיקאר, תשס"ז (2) פיקאר אבי, **משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות**, רמת גן, תשס"ז (2), הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

פיקאר, 2012 פיקאר אבי, **הלכה בעולם חדש – שיח רבני בחברה מודרנית**, ירושלים, 2012, הוצאת מכון שלום הרטמן.

פיקאז', תש"ן פיקאז' מנדל, **חסידות פולין – מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה**, ירושלים, תש"ן, הוצאת מוסד ביאליק.

פיקאז', תשנ"ד פיקאז' מנדל, "ספיריטואליזם דתי נגד הציונות ואליטיזם דטרמיניסטי – לקחי דרשותיו של האדמו"ר מפרצבה (1866-1930)", **צדיקים ואנשי מעשה – מחקרים בחסידות פולין** (עורכים: רחל אליאור, ישראל ברטל, חנא שמרוק), ירושלים, תשנ"ד, הוצאת

מוסד ביאליק, עמ' 279-292.

פיקאז', תשנ"ט פיקאז' מנדל, **ההנהגה החסידית – סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות**, ירושלים, תשנ"ט, הוצאת מוסד ביאליק.

פישמן, תשל"ב פישמן אריה, "להשפעת החסידות על האידיאולוגיה הסוציאלית הראשונית של הפועל המזרחי", **בר אילן**, ט, רמת גן, תשל"ב, עמ' 392-413.

פישמן, תשל"ט פישמן אריה, **הפועל המזרחי 1921-1935**, תל אביב, תשל"ט, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

פישמן, תשמ"ב פישמן אריה, "שני אתוסים דתיים בהתפתחות הרעיון תורה ועבודה", **בשבילי התחייה**, ב, רמת גן, תשמ"ב, עמ' 133-155.

פישמן, 1987 פישמן אריה, "יהדות ומודרניזציה – המקרה של הקיבוץ הדתי", **הקיבוץ**, 12, תל אביב, 1987, עמ' 26-45.

פישמן, תש"ן פישמן אריה, **בין דת לאידיאולוגיה**, ירושלים, תש"ן, הוצאת יד בן צבי.

פישמן, תשנ"ג פישמן אריה, "דת והצלחה משקית בקיבוץ הדתי", **קתדרה**, 68, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 127-139.

פישמן, תשס"ג פישמן אריה, "הפועל המזרחי 1921-1935", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים היסטוריים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 303-318.

פישמן, תשס"ג (2) פישמן אריה, "הציונות הדתית – תנועת מודרניזציה שלא הבשילה", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 391-399.

פישמן, 2003 פישמן שמאי, "אסלאם אידיאולוגי בארצות הברית: האגתהאד במחשבתו של ד"ר טאהא ג'אבר אל עלוני", **ג'מאעה**, 11, באר שבע, 2003, עמ' 51-81.

פישר, 2000 פישר ינון, "מגילת רות ועיצוב גבולותיו של האחר באנגליה של המאה ה-16", **מיעוטים זרים ושונים – קבוצות שוליים בהיסטוריה** (עורכת: שולמית וולקוב), ירושלים, 2000, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 161-190.

פכטר, תשס"ט פכטר מרדכי, "תנועת המוסר והקבלה", **ישן מפני חדש – מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ותרבותם** (עורכים: דוד אסף ועדה רפורט אלברט), ירושלים, תשס"ט, הוצאת מרכז שז"ר, כרך א, עמ' 223-251.

פלד, 1997 — פלד יואב, **אוטונומיה תרבותית ומאבק מעמדי – התפתחות המצע הלאומי של הבונד 1893-1903**, תל אביב, 1997, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

פלד, 2001 — פלד יואב (עורך), **ש"ס – אתגר הישראליות**, תל אביב, 2001, הוצאת ידיעות אחרונות.

פלד ושפיר, 2005 — פלד יואב, שפיר גרשון (מתרגמת: מיכל אלפון), **מיהו ישראלי – הדינמיקה של אזרחות מורכבת**, תל אביב, 2005, הוצאת אוניברסיטת תל אביב.

פלדון, 1997 — פלדון-אליאב מירי, **הרפורמציה הפרוטסטנטית**, תל אביב, 1997, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

פלוסר, תשס"ד — פלוסר דוד, **יהדות בית שני קומראן ואפוקליפטיקה**, ירושלים, תשס"ד, הוצאת יד בן צבי.

פלור מנדס, תשס"ה — פלור מנדס פול, "בצילה של מלחמת העולם", **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה** (עורך: מיכאל מאיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך ג, עמ' 17-40.

פסמור, 2006 — פסמור קוין (מתרגם: עמית יריב), **פאשיזם – מבוא**, תל אביב, 2006, הוצאת רסלינג.

פסקוביץ, 2009 — פסקוביץ אייל, **הפעילות האזרחית סוציאלית של החמאס והחיזבאללה – שורשים אידיאולוגיה פרקטיקה**, עבודה לתואר ד"ר בפילוסופיה, רמת גן, 2009, אוניברסיטת בר אילן.

פרבר, תשס"ה — פרבר חניאל, "על החפץ חיים", **הוגים בפרשה – פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה** (עורך: נפתלי רוטנברג), תל אביב, תשס"ה, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 605-616.

פרבר, תשס"ז — פרבר שאול, "מינויו של הרב יוסף דב סולביצ'יק לראש ישיבת ר' יצחק אלחנן והגעתה של האורתודוכסיה האמריקאית לפרקה", **ישיבות ובתי מדרשות** (עורך: עמנואל אטקס), ירושלים, תשס"ז, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 417-430.

פרגוסון, תשע"ג — פרגוסון ניל (מתרגם: ארז וולק), **ציביליזציה, המערב וכל השאר**, תל אביב, תשע"ג, הוצאת עם עובד.

פרומר, תשס"ח — פרומר חיה (עורכת), **שח"ל – חולם ולוחם**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת ספריית בית אל.

פרזיגר, שלמון ורביצקי, תשס"ו — פרזיגר אדם, רביצקי אביעזר, שלמון יוסף (עורכים), **אורתודקסיה יהודית – היבטים חדשים**, ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס.

פרזיגר, תשס"ח פרזיגר אדם, "הקנאי הדתי כפוסק הלכתי", **קנאות דתית** (עורכים: מאיר ליטבק, אורה לימור), ירושלים, תשס"ח, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 85-112.

פרזיגר, תש"ע "הציונות הדתית בת זמננו והחיפושים אחר עבר יהודי שימושי: חקר הרב חיים הירשנזון כמקרה מבחן", **יוסף דעת – מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו** (עורך: יוסי גולדשטיין), באר שבע, תש"ע, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, עמ' 261-276.

פרזיגר, 2011 "עשה לך קהל – הרבנות האורתודוכסית – תמורות מקבילות בישראל ובצפון אמריקה", **רבנות: האתגר** (עורכים: ידידיה שטרן, שוקי פרידמן), ירושלים, 2011, המכון הישראלי לדמוקרטיה, כרך א, עמ' 203-252.

פרידמן, תשמ"ח פרידמן מנחם, **חברה ודת – האורתודוכסיה הלא ציונית בארץ ישראל 1918-1936**, ירושלים, תשל"ח, הוצאת יד בן צבי.

פרידמן, תש"ן פרידמן מנחם, "מודל השוק וההקצנה הדתית", **בחבלי מסורת ותמורה – אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג** (עורך), מנחם כהנא, רחובות, תש"ן, הוצאת כיוונים, עמ' 91-112.

פרידמן, 1991 פרידמן מנחם, **החברה החרדית – מקורות מגמות תהליכים**, ירושלים, 1991, הוצאת מכון ירושלים לחקר ישראל.

פרידמן, 1999 פרידמן מנחם, "התמודדות החוגים הדתיים עם הקמת המדינה כביטוי מובהק של החזרה להיסטוריה", **הציונות והחזרה להיסטוריה – הערכה מחדש** (עורכים: שמואל נח אייזנשטדט, משה ליסק), ירושלים, 1999, הוצאת יד בן צבי, עמ' 436-447.

פרידמן, תשס"א פרידמן מנחם, **חברה במשבר לגיטימציה – הישוב הישן האשכנזי 1900-1917**, ירושלים, תשס"א, הוצאת מוסד ביאליק.

פרידמן, תשס"ב פרידמן מילטון (מתרגם: מאיר כהן), **קפיטליזם וחרות**, ירושלים, תשס"ב, הוצאת שלם.

פרידמן, 2003 פרידמן מנחם, "מסורת שאבדה – כיצד ניצחה האות הכתובה את המסורת החיה – עיון בפולמוס השיעורים", **מסע אל ההלכה – עיוניים בין תחומיים בעולם החוק היהודי** (עורך: עמיחי בריהולץ), תל אביב, 2003, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 196-218.

פרידמן, 2004 פרידמן מילטון, **החופש לבחור**, תל אביב, 2004, הוצאת המרכז הישראלי לקידום חברתי וכלכלי.

פרידמן, 2007 פרידמן מנחם, "האורתודוכסיה נוכח תהליכי המודרניזציה והחילון", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 170-175.

פרידמן, 2007 (2) פרידמן מנחם, "על הניסים – פריחתו של עולם התורה בישראל", **ישיבות ובתי מדרשות** (עורך: עמנואל אטקס), ירושלים, 2007, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 431-442.

פריז, תשע"א פריז יצחק דב, "כלכלה וממשל במלכות בית דוד – לביאורם של דברי אגדה", **הגיון – מחקרים בדרכי החשיבה של חז"ל**, ה, ירושלים, תשס"א, עמ' 113-129.

פרילינג, 2009 פרילינג טוביה, **מי אתה ליאון בורז'ה – סיפורו של קאפו באושוויץ – היסטוריה פוליטיקה וזיכרון**, תל אביב, 2009, הוצאת רסלינג.

פריש, 1999 פריש עמוס, **יגיע כפיך – יחס המקרא אל העבודה**, תל אביב, 1999, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

פרנקל, תשמ"ט פרנקל יונתן, **נבואה ופוליטיקה, סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917**, תל אביב, תשמ"ט, הוצאת עם עובד.

פרנקל, 1999 פרנקל יונתן, "החזרה להיסטוריה כסוגיה בהיסטוריוגרפיה היהודית: מהפכנים יהודים בתנועות הסוציאליסטיות הכלליות, **הציונות והחזרה להיסטוריה – הערכה מחדש** (עורכים: שמואל נח אייזנשטדט, משה ליסק), ירושלים, 1999, עמ' 312-321.

פרנקל, 2007 פרנקל יונתן, "הסוציאליזם היהודי והבונד ברוסיה ופולין", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 18-29.

פרנקל, תשס"ח פרנקל יונתן, "רדיקליזם חברתי: סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים במזרח אירופה", **לאן? זרמים חדשים בקרב יהודי מזרח אירופה** (עורכים: עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל), תל אביב, תשס"ח, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, יחידה 3, עמ' 22-53.

פרנקל, תש"ע פרנקל מרים, "ביקורת ספרים על "Poverty and Charity un the Jewish Community of Medieval Egypt"", **ציון**, עה, ב, ירושלים, תש"ע, עמ' 25.-32.

פרקר, 2009 פרקר סלוין (מתרגם: אריה חשביה), **1929 – איך לא למדנו דבר – איך דרדר משבר הבורסה לניירות ערך בוול סטריט ב-1929 את העולם כולו ל"משבר הגדול"**, תל אביב, 2009, הוצאת ספריית מעריב.

צויפל, 1885 צויפל אליעזר, **סנגור, מליץ יושר ופרקליט לעם ישראל ותורתו מול מגידי פשעיהם**, וארשה, 1885.

צוקר, תש"ם צוקר בת עמי, **אינטלקטואלים יהודים בתוך המפלגה הקומוניסטית האמריקאית בשנות השלושים**, עבודה לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן, תש"ם, אוניברסיטת בר אילן.

צוקרמן, 1995 צוקרמן משה, "בין הסוציולוגיה וההיסטוריה", **זמנים**, 17, תל אביב, 1985, עמ' 32-47.

צור, תשנ"ח צור יעקב, "היהדות החרדית בגרמניה בימי שלטון הנאצים", **תולדות השואה – גרמניה**, (עורכים: אברהם מרגליות, יהויקים כוכבי), ירושלים, תשנ"ח, הוצאת יד ושם, כרך ב, עמ' 839-910.

צור, תש"ע צור אלי, "פלגנות, תקוות ותסכולים: הציונות הפולנית 1915-1939", **הציונות לאזוריה הבטים גאו תרבותיים** (עורך: אלון גל), ירושלים, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך א, עמ' 135-180

צור, תשס"א צור יעקב, **בין אורתודוכסיה לציונות – הציונות הדתית ומתנגדיה בגרמניה 1896-1914**, רמת גן, תשס"א, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

צור, 2002 צור אלי, "מפ"ם ויחסה לדת בעשור השני – מסוציאליזם לוחם לחילוניות ליברלית", **שני עברי הגשר – דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל** (עורכים: מרדכי בר און, צבי צמרת), ירושלים, 2002, יד בן צבי, עמ' 245-271.

צור, תשס"ה צור אלי, "הבונד והפפ"ס", **עולם ישן – אדם חדש – קהילות ישראל בעידן המודרניזציה, מוגש לישראל אופנהיים בהגיעו לגבורות**, שדה בוקר, 2005, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב ומכון בן גוריון לחקר ישראל, עמ' 120-161.

צחור, תשנ"ח צחור זאב, "צמיחת הזרמים הפוליטיים וארגוני הפועלים", **העלייה השנייה – מחקרים** (עורך: ישראל ברטל), ירושלים, תשנ"ח, הוצאת יד בן צבי, עמ' 215-230.

צחור, 2007 צחור זאב, **עיצוב הישראליות**, תל אביב, 2007, הוצאת עם עובד.

צימרמן, 1985 צימרמן משה, "האיש שהקדים את זומברט-לודולף הולסט (1825-1756), **יהודים בכלכלה** (עורך: נחום גרוס), ירושלים, 1985, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 245-256

צימרמן, 2007 צימרמן יהושע, "מעורבות יהודים בתנועות פוליטיות רדיקליות במזרח אירופה, **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ'

.33-29

צינוביץ, תשמ"א צינוביץ משה, **מיר – תולדות ישיבת מיר, מוריה, חייה, תלמידיה ותורתה**, תל אביב, תשמ"א, הוצאת מור.

צמרת, תשס"ג צמרת צבי, "לשורשי המתח בין בן גוריון ובין היהדות הדתית", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 420-401.

קאר, 1982 קאר אדוארד (מתרגם: אלי שאלתיאל), **המהפכה הרוסית מלנין עד סטלין 1917-1929**, תל אביב, 1982, הוצאת עם עובד.

קדרי בינה, 1985 "עובדים יהודים בפולין בין מלחמות עולם "**יהודים בכלכלה (עורך: נחום** גרוס), ירושלים, 1985, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 373-389

קויפמן, תשס"ט קויפמן ציפי, **בכל דרכיך דעהו – תפיסת האלוקות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת גן, תשס"ט, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

קולת, 1988 קולת ישראל, "האם היה בן גוריון סוציאליסט", **בן גוריון כמנהיג תנועת הפועלים** (עורך: שלמה אבינרי), תל אביב, 1988, הוצאת עם עובד, עמ' 145-153.

קולת, תשנ"ג קולת ישראל, "ממפלגה סוציאליסטית למפלגה ממלכתית", **עיונים בתקומת ישראל**, 3, שדה בוקר, תשנ"ג, עמ' 292-348.

קולת, תשס"ח קולת ישראל, **הציונות וישראל בראי ההיסטוריון**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת יד בן צבי.

קומרסוומי, 2009 קומרסוואמי פ"ר (מתרגם: אוהד תגרי), **דמוקרטיות – הוזו דמוקרטיה בחברה משוסעת**, תל אביב, 2009, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

קוק, תשכ"א קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **חזון הצמחונות והשלום**, ירושלים, תשכ"א.

קוק, תשכ"ב קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **אגרות הראי"ה**, ירושלים, תשכ"ב{תרפ"ג, הוצאת מוסד הרב קוק.

קוק, תשכ"ד קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **אורות הקודש**, ירושלים, תשכ"ד, הוצאת מוסד הרב קוק.

קוק, תשכ"ז קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **אדר היקר ועקבי הצאן**, ירושלים, תשכ"ז {1907}, מוסד הרב קוק.

קוק, תשל"ז קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **אורות התשובה** {1924}, ירושלים, תשל"ז.

קוק, תשמ"ד קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים, תשמ"ד.

קוק, תשמ"ה קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **אורות**, ירושלים, תשמ"ה{1920}, הוצאת מוסד הרב קוק.

קוק, תש"ס קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **עין אי"ה על אגדות חז"ל שבעין יעקב**, ירושלים, תשמ"ז-תש"ס, הוצאת המכון ע"ש הרצ"י קוק.

קוק, תשנ"ג קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **שבת הארץ**, ירושלים, תשנ"ג {1910}, הוצאת מוסד הרב קוק.

קוק, תשנ"ט קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **שמונה קבצים**, ירושלים, תשנ"ט.

קוק, תשנ"ט קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **מדבר שור**, ירושלים, תשנ"ט, הוצאת המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל.

קוק, תשס"ח קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **פנקסי הראי"ה**, ירושלים, תשנ"ט, הוצאת המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל.

קוק, תשס"ט קוק (הרב) אברהם יצחק הכהן, **לנבוכי הדור**, ירושלים, תשס"ט.

קוק, תש"ע קוק (הרב) צבי יהודה, **שיחות לספר בראשית**, בית אל, תש"ע, הוצאת ספריית חווה.

קזז, תש"ן קזז ניסים, "ציונים יהודים וקומוניסטים בעיראק 1941-1950", **הציונות ומתנגדיה בעם היהודי** (עורכים: חיים אבני, גדעון שמעוני), ירושלים, תש"ן, הוצאת הספרייה הציונית.

קטן, 2000 קטן יוסף, **מדינת הרווחה לפתחה של מאה חדשה**, ירושלים, 2000, הוצאת מכון הנרייטה סאלד.

קטן, 2002 קטן יוסף, **בעיית העוני – מרכיבים, גורמים ודרכי התמודדות**, ירושלים, 2002, הוצאת מכון הנרייטה סאלד.

קיינס, 2006 קיינס ג'ון מיינרד (מתרגם: יצחק טישלר), **התיאוריה הכללית של תעסוקה ריבית וכסף**, תל אביב, 2006, הוצאת ידיעות אחרונות.

קינן, תשס"ו קינן דניאל, **תחרות עסקית במשפט העברי**, עבודה לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, תשס"ו, אוניברסיטת בר אילן.

קליינברג, 1995 קליינברג אביתר, **הנצרות מראשיתה עד הרפורמציה**, תל אביב, 1995, משרד הביטחון הוצאה לאור.

קליבנסקי, תש"ע קלינבסקי בן ציון, "לקדש שם שמים בעולם" – לדמותה של המהפכה הטלזאית", **מים מדליו – ביטאון המכללה האקדמית הדתית לחינוך ע"ש הרא"מ ליפשיץ**, 21, ירושלים, תש"ע, עמ' 25-64.

קנטור, תשכ"ט קנטור לוי, **מאה שנות מאבק 1865-1965 – פועלים יהודים ברוסיה הצארית והסובייטית**, תל אביב, תשכ"ט, הוצאת יחד.

קניאל, תשנ"ח קניאל יהושע, "אנשי העלייה השנייה ובני העדה הספרדית", **העליה השנייה – מחקרים** (עורך: ישראל ברטל), ירושלים, תשנ"ח, הוצאת יד בן צבי, עמ' 307-319.

קניאל, תשס"א קניאל אסף, "רבי יהודה החסיד – קוים לדמותו ולתורתו החברתית", **שנה בשנה**, מא, ירושלים, תשס"א, עמ' 285-314.

קניאל, תשע"א קניאל אסף, **יומרה ומעש המזרחי בפולין בין שתי מלחמות עולם**, רמת גן, תשע"א, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

קסטלר, 1953 קסטלר ארתור (עורך), **האל שהכזיב**, תל אביב, 1953, הוצאת פלס.

קפלן, תשמ"ח קפלן יוסף, "יחסם של היהודים הספרדים והפורטוגאלים ליהודים האשכנזים באמשטרדם במאה ה-17", **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה – קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר** (עורכים: שמואל אלמוג ואחרים), ירושלים, תשמ"ח, הוצאת החברה ההיסטורית הישראלית, עמ' 389-412.

קפלן, תשנ"ה יוסף קפלן "עולמו הדתי של סוחר בינלאומי יהודי בתקופת מרכנטליזם, מבוכת העושר של אברהם ישראל פירירה ", **דת וכלכלה** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 233-251

קפלן, 2002 קפלן קימי, **אורתודוכסיה בעולם החדש, רבנים ודרשנות באמריקה 1881-1924**, ירושלים, 2002, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

קפלן, תשס"ד קפלן קימי, "חקר החברה החרדית בישראל: מאפיינים הישגים ואתגרים", **חרדים ישראלים – השתלבות בלא טמיעה?** (עורכים: עמנואל סיון, קימי קפלן), ירושלים, תשס"ד, הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 224-279.

קפלן, 2006 קפלן קימי, "אורתודוכסיה וחרדיות באמריקה ובישראל", **עם לבדד – מולדת ופזורה** (עורך: בנימין לאו), תל אביב, 2006, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 301-315.

קפלן, 2007 קפלן קימי, **בסוד השיח החרדי**, ירושלים, 2007, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

קפלן, תשס"ט קפלן קימי, "שקיעה ושכחה, פריחה ועניין – מגמות ומאפיינים בחקר האורתודוכסיה", **ציון**, עד, ירושלים, תשס"ט, עמ' 351-372.

קפלן, תשע"א קפלן קימי, "התפתחותם של מעגלי היבדלות בקרב חרדים קנאים: עמרם בלוי כמקרה מבחן", **ציון**, עו, א, תשע"א, עמ' 179-218.

קפלן, תשע"ב קפלן מריון, **מגדר מעמד ומשפחה – צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית**, ירושלים, תשע"ב, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

קצבורג-יונגמן, תשס"ח קצבורג-יונגמן מירה (עורכת), **החוויה היהודית האמריקנית – תולדות מבואות מקורות**, רעננה, תשס"ח, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

קריניס, תשס"ז קריניס אהוד, "היסטוריה ותיאוסופיה – יסודות תפיסת המטא היסטוריה בהגותו של יצחק ברויאר", **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה** (עורכים: חביבה פדיה, אפרים מאיר), הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע, תשס"ז, עמ' 125-195.

קריסטול, תשס"ה קריסטול אירוינג (מתרגם: אהרן עמיר), **מחשבות על השמרנות החדשה**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת שלם.

קרמר, 1986 קרמר מרטין (עורך), **מחאה ומהפיכה באסלאם השיעי**, תל אביב, 1986, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

ראובני, תשע"א ראובני גדעון, "בורגניות, יהודיות ותרבות הצריכה בימי רפובליקת ויימאר", **חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה ומרכז אירופה**, 14, ירושלים, תשע"א, עמ' 53-90.

רביב, תשס"ז רביב רבקה, "סוגיית העבדים והשפחות הכנעניים וכבוד האדם במקרא", **טללי אורות**, יג, אלקנה, תשס"ז, עמ' 53-72.

רביצקי, תשנ"ג רביצקי אביעזר, **הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחיות ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, תל אביב, תשנ"ג, הוצאת עם עובד.

רביצקי, תשנ"ו רביצקי אביעזר, "חדש אסור מן התורה? על האורתודוכסיה ועל המודרנה", **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הר"ד סולביצ'יק** (עורך: אבי שגיא), ירושלים, תשנ"ו, הוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה ומרכז יעקב הרצוג, עמ' 445-461.

רביצקי, תשס"ו רביצקי אביעזר, "מבוא: על גבולה של האורתודוכסיה", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 1-20.

רביצקי, תשס"ז רביצקי אביעזר, "אורתודוכסיה יהודית: גבולות וגוונים", **בדרכי שלום – עיונים בהגות היהודית מוגשים לשלום רוזנברג** (עורך: בנימין איש שלום), ירושלים, תשס"ז, הוצאת בית מורשה, עמ' 15-32.

רבינוביץ, 2004 רבינוביץ (הרב) נחום אליעזר, "קוים למדיניות כלכלית על פי התורה", **צדק חברתי ומדיניות כלכלית במדינה יהודית** (עורכים: אליעזר דון יחיא, אלה בלפר, שמואל סנדלר), רמת גן, 2004, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 15-24.

רואי, תשמ"ט רואי יעקב, "חג הפסח מול המשטר הסובייטי", **בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח**, כד-כה, רמת גן, תשמ"ט, עמ' 173-195.

רוז, 1989 רוז רוברט, "גראכוס באבף – המהפכן הקומוניסטי הראשון", **בשם החרות והשוויון – עיונים במהפכה הצרפתית** (עורכים: אלי בר נביא, משה צוקרמן), ירושלים, 1989, מרכז זלמן שז"ר, עמ' 323-338.

רוזן, תשמ"ה רוזן חיים זאב, "הפועל המזרחי בשלוש שנותיו הראשונות", **שרגאי**, ב, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 208-236.

רוזנברג, תשמ"ה רוזנברג שלום, "מבוא להגותו של הראי"ה", **יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל** (עורכים: בנימין איש שלום, שלום רוזנברג), ירושלים, תשמ"ה, הוצאת ההסתדרות הציונית העולמית, עמ' 27-108.

רוזנברג, תשס"ו רוזנברג שלום, "מסורת ואורתודוכסיה – על הגדרות ומושגי יסוד", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 55-78.

רוזנברג, תש"ע רוזנברג שלום, "המושג תקוה והמקורות היהודים למשפט צדק, למושג הזמניות להיסטוריה ולמהפכנות", **מים מדליו**, 21, ירושלים, תש"ע, עמ' 1-25.

רוזנר, 2011 רוזנר שמואל, **השטעטל הבייגל והבייסבול – על מצבם הנורא והנפלא של יהודי אמריקה**, ירושלים, 2011, הוצאת כתר.

רוזנסון, תשנ"ה רוזנסון ישראל, **שנים עשר ירחי שביעית**, ירושלים, תשנ"ה, הוצאת המשפחה.

רוזנסון, 2010 רוזנסון ישראל, "והנה הספק הראשון הזה ..." – הרב אברהם משה ויטקינד: מחשבות ציוניות דתיות והגות חינוכית לנוכח התהפוכות בשליש הראשון של המאה העשרים", **הגות, מחקרים בהגות החינוך היהודי**, ט, ירושלים, 2010, עמ' 137-175.

רוזנסקי, תשנ"ח רוזנסקי רחל, "בין אידאולוגיה למציאות פוליטית – יחסם של פועלי ציון באמריקה לאידיש (1905-1933)", **יהדות זמננו**, 11-12,

ירושלים, תשנ"ח, עמ' 51-72.

רוזנק, תש"ס רוזנק אבינעם, "מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?", **תרביץ**, סט, ירושלים, תש"ס, עמ' 257-291.

רוזנק, תשס"ג רוזנק אבינעם, "הציונות כמהפכה א-מדינית במשנתו של הרב משה אביגדור עמיאל", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 287-306.

רוזנק, תשס"ה רוזנק אבינועם, "עיון בדגם חברתי-תרבותי לבחינת הזיקה שבין תרבות יהודית לתרבות כללית לאור משנתו של הרב משה אביגדור עמיאל", **דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שבייד** (עורך: יהוידע עמיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת האוניברסיטה העברית ומכון ון ליר, כרך א, עמ' 409-438.

רוזנק, תשס"ז רוזנק אבינועם, **הרב קוק**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

רוזנק, תשס"ז (2) רוזנק אבינעם, **ההלכה הנבואית, הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק**, ירושלים, תשס"ז, הוצאת מגנס.

רוזנק, תשס"ח רוזנק אבינעם, "מלחמה ושלום בהגות היהודית מודרנית נוכח האחר", **דעת**, 62, רמת גן, תשס"ח, עמ' 109-125.

רוזנטל, תש"ס רוזנטל חיים שלמה, **תורה יבקשו מפיהו – דברי ימיה של ישיבת שער התורה בגרודנה פולין, וראשה מרן ראש ראשי הישיבות שר התורה והיראה הגאון רבי שמעון יהודה הכהן שקאפ זצ"ל**, ירושלים, תש"ס.

רוזנטשטיין, תשס"ב רוזנטשטיין (הרב) משה, **ספר אהבת מישרים**, יוהנסבורג, תשס"ב {תשי"ח}.

רוזנטשטיין, תשס"ב (2) רוזנטשטיין (הרב) משה, **ספר יסודי הדעת**, יוהנסבורג, תשס"ב {תרצ"ה}.

רוט, 1995 רוט יעקב, "בין קומוניזם לציונות – לדרכה של מפלגת פועלי ציון שמאל בארצות הברית – 1920-1947", **הציונות**, יט, תל אביב, 1995, עמ' 241-294.

רוטנברג, 1994 רוטנברג מרדכי, **נצרות ופסיכיאטריה – התיאולוגיה שמאחורי הפסיכולוגיה**, תל אביב, 1994, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

רוטנברג, תשנ"ו רוטנברג מרדכי, **פסיכולוגיה יהודית וחסידות**, תשנ"ו, תל אביב, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

רוטנברג, תשס"ה רוטנברג נפתלי, "שמירת הלשון – בין הלכה למוסר בכתבי ה"חפץ חיים", **הוגים בפרשה פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה**, תל אביב, תשס"ה, הוצאת ידיעות אחרונות, עמ' 325-337.

רוס, תש"ן רוס תמר, "תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה", **תרביץ – רבעון למדעי היהדות**, נט, א, ירושלים, תש"ן, עמ' 153-191.

רוסמן, תש"ס רוסמן משה, **הבעש"ט מייסד החסידות**, ירושלים, תש"ס, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

רוסמן, תשס"ט רוסמן משה, "ההיסטריוגרפיה הישראלית על החסידות", **ציון**, עד, ירושלים, תשס"ט, עמ' 141-175.

רוסמן, 2010 רוסמן משה, **היסטוריה יהודית? כתיבת היסטוריוגרפיה יהודית בעידן פוסט מודרני**, תל אביב, 2010, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

רופקה, 2006 רופקה וילהלם (מתרגם: יפתח הלרמן כרמל), "מי מרויח ממדינת הרווחה", **תכלת**, 25, ירושלים, 2006, עמ' 102-124.

רוקאווי, 2007 רוקאווי רוברט, "ארגוני פועלים וארגונים סוציאליסטיים יהודיים בארצות הברית", **זמן יהודי חדש – תרבות יהודית בעידן חילוני** (עורך: ירמיהו יובל), תל אביב, 2007, הוצאת כתר, כרך ב, עמ' 39-43.

רוקח, 2012 רוקח דוד, **העבדות בעת העתיקה, בישראל, בנצרות הקדומה ובעולם היווני רומי**, רעננה, 2012, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה.

רות'ון, 2007 רות'ון מליס, **אסלאם** (מתרגם: מיקי יונגרייס), תל אביב, 2007, הוצאת ידיעות אחרונות.

רחום, 2003 רחום אילן, **תת יבשת בטלטלה אמריקה הלטינית 1900-2000**, ירושלים, 2003, הוצאת כרמל.

רחמן, תשנ"ד רחמן יוספה, "הסיפור על סדום ועמורה בראי הפרשנות המסורתית", **המקרא בראי מפרשיו ספר זיכרון לשרה קמין**, (עורכת: שרה יפת), ירושלים, תשנ"ד, הוצאת מגנס.

ריכרץ, תשס"ה ריכרץ מוניקה, "התפתחות האוכלוסייה היהודית", **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה** (עורך: מיכאל מאיר), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, כרך ג, עמ' 18-38.

רכניץ, תשס"ט רכניץ (הרב) עידו, "סיוע אוניברסלי מול סלקטיבי לאור ההלכה", **על הכלכלה ועל המחיה – יהדות חברה וכלכלה** (עורכים: איתמר ברנר ואהרן אריאל לביא), ירושלים, תשס"ט, הוצאת ראובן מס,

עמ' 323-337.

רכניץ, מניפסט רכניץ (הרב) עידו, **הרב קוק והמניפסט הקומוניסטי** (טרם פורסם).

רם, 2005 רם אורי, **הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל אביב, ג'יהאד בירושלים**, תל אביב, 2005, הוצאת רסלינג.

רפל, תשמ"ג רפל דב, "הפועל המזרחי בראשית דרכו", **בשבילי התחייה**, א, רמת גן, תשמ"ג, עמ' 149-166.

רצבי, תשנ"ו רצבי שלום, "אנטי ציונות ומתח משיחי בהגותו של רבי שלום דובער", **הציונות – מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ ישראל**, כ, תל אביב, תשנ"ו, עמ' 77-102.

רצבי, תשנ"ז רצבי שלום, "הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל: הלכה וציונות", **הציונות**, כא, תל אביב, תשנ"ז, עמ' 77-98.

רצבי, תשנ"ח רצבי שלום, "ציונות יהדות וארץ ישראל בהגותו של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל", **פעמים**, 73, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 60-83.

רצבי, תשס"ו רצבי שלום, "הלכה ואורתודוכסיה – דרכם ההלכתית של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל והרב חיים דוד הלוי", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 491-498.

רפאל, תשמ"ו רפאל יצחק (עורך), **ספר אביעד – קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ד"ר ישעיהו וולפסברג-אביעד**, ירושלים, תשמ"ו, הוצאת מוסד הרב קוק.

רפאל, 2006 רפאל מרק, "היהדות האורתודוכסית", **החוויה היהודית האמריקנית – אסופת מאמרים** (עורכת: מירה קצובורג-יונגמן), רעננה, 2006, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה ומרכז זלמן שז"ר, עמ' 307-352.

רקובר, תשמ"ח רקובר נחום, **המסחר במשפט העברי**, ירושלים, תשמ"ח, הוצאת ספרית המשפט העברי, משרד המשפטים.

שאול, 1997 שאול שי, **משטרים אסלאמיים פונדמנטליסטים – מחקר השוואתי**, עבודה לתואר ד"ר לפילוסופיה, רמת גן, 1997, אוניברסיטת בר אילן.

שאולי, תשכ"ו שאולי (ביק) אברהם, **שומרי הגחלת – דברי תורה מאת רבני ברית המועצות והדמוקרטיות העממיות**, ירושלים-ניו יורק, תשכ"ו, הוצאת הספרים הארץ ישראלית בירושלים.

שאולי, תשל"ב שאולי (ביק) אברהם, **מראש צורים – מתקני חברה על טהרת הקודש – שלשלת היוחסין של אבות הסוציאליזם**, ירושלים,

תשל"ב, הוצאת פדות.

שאולי, תשל"ט שאולי (ביק) אברהם, "ביקורת על הבורגנות וחזון הצדק החברתי במשנתו של הרב יצחק ברויאר", **הדים**, 109, ירושלים, תשל"ט, עמ' 166-170.

שאולי, תשמ"ב שאולי (ביק) אברהם, "דת ועבודה – זרם שמאלי בציונות הדתית", **שרגאי**, א, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 127-131.

שאולי, תשמ"ג שאולי (ביק) אברהם, "הרב מ.א. עמיאל – גדול המדרש והמחשבה", **שנה בשנה**, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 403-407.

שאלתיאל, תשמ"ג שאלתיאל אלי (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות**, ירושלים, תשמ"ג, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

שאלתיאל, תשמ"ט שאלתיאל שלמה, "פועלי ציון בבולגריה 1910-1912 – חלוצת הציונות הסוציאליסטית במזרח", **פעמים**, 40, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 76-95.

שבט, תשע"ב שבט ארי, "צדק חברתי כלכלי במשנת הרב קוק", **אתר "ישיבה"**, תשע"ב.

שביב, תשס"ו שביב יהודה, "תורה אלוקית מול מוסר אנושי במשנת הראי"ה קוק", **סיני – ירחון לתורה ולמדעי היהדות**, קיז, ירושלים, תשס"ו, עמ' קסא-קעה.

שבייד, 1970 שבייד אליעזר, **היחיד – עולמו של א"ד גורדון**, תל אביב, 1970, הוצאת עם עובד.

שבייד, תשל"ז שבייד אליעזר, **בין אורתודוכסיה להומניזם דתי**, ירושלים, תשל"ז, הוצאת מכון ון ליר.

שבייד, תשל"ח שבייד אליעזר, **תולדות ההגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים, תשל"ח, הוצאת כתר.

שבייד, תש"ן שבייד אליעזר, **תולדות ההגות היהודית במאה העשרים**, תל אביב, תש"ן, הוצאת דביר.

שבייד, 1991 שבייד אליעזר, **חשיבה מחדש – פריצות דרך במחשבה היהודית הדתית והלאומית במאה העשרים**, ירושלים, 1991, הוצאת אקדמון.

שבייד, 1994 שבייד אליעזר, **בין חורבן לישועה – תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה**, תל אביב, 1994, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

שבייד, תשנ"ז שבייד אליעזר, **דמוקרטיה והלכה – פרקי עיון במשנתו של הרב חיים הירשנזון**, ירושלים, תשנ"ז, הוצאת מגנס.

שבייד, תשע"ג שבייד אליעזר, **נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש – מסכת**

פילוסופית הלכתית, תל אביב, תשע"ג, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

שבתאי, תש"ו שבתאי שמואל, **ר' ישעיהו שפירא – פרקי חיים**, תל אביב, תש"ו, הוצאת תנועת בני עקיבא.

שגיא, תשנ"ה שגיא אבי, "המצוה הדתית והמערכת המשפטית – פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ", **דעת**, 35, רמת גן, תשנ"ה, עמ' 99-114.

שגיא, 1998 שגיא אבי, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב, 1998, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

שגיא, תש"ס שגיא אבי, "ציונות דתית בין סגירות לפתיחות", **יהדות פנים וחוץ – דיאלוג בין עולמות** (עורכים: אבי שגיא, ידידיה שטרן, דב שוורץ), ירושלים, תש"ס, הוצאת מגנס, עמ' 124-168.

שגיא, תשס"א שגיא אבי, "שיח החמלה והלכות צדקה", **דעת**, 47, רמת גן, תשס"א, עמ' 35-52.

שגיא, תשס"ג שגיא אבי, **אתגר השיבה אל המסורת**, ירושלים, תשס"ג, הוצאת מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד.

שגיא, תשס"ו שגיא אבי, "האורתודוכסיה כבעיה", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים**, (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס, עמ' 21-53.

שגיא, תשס"ו (2) שגיא אבי, **המסע היהודי-ישראלי – שאלות של זהות ושל תרבות**, ירושלים, תשס"ו, הוצאת מכון שלום הרטמן.

שוורץ, תשנ"ב שוורץ יואל, **האדום האדום הזה – עלייתה ונפילתה של רוסיה הקומוניסטית**, ירושלים, תשנ"ב, הוצאת דבר ירושלים.

שוורץ, 1996 שוורץ דב, **אמונה על פרשת דרכים**, תל אביב, 1996, הוצאת עם עובד.

שוורץ, 1997 שוורץ דב, **ארץ הממשות והדמיון – מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית דתית**, תל אביב, 1997, הוצאת עם עובד.

שוורץ, 1999 שוורץ דב, **הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות**, תל אביב, 1999, הוצאת עם עובד.

שוורץ, 2001 שוורץ דב, **אתגר ומשבר בחוג הראי"ה**, תל אביב, 2001, הוצאת עם עובד.

שוורץ ושגיא, תשס"ג שוורץ דב ואבי שגיא, "המפעל הציוני דתי לנוכח עולם מודרני", **מאה שנות ציונות דתית – אישים ושיטות** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 9-40.

שוורץ, תשס"ג (2) שוורץ דב, "ייחודו של עם ישראל בהגות הציונית דתית", **מאה שנות ציונות דתית – היבטים רעיוניים** (עורכים: אבי שגיא, דב שוורץ), רמת גן, תשס"ג (2), הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 475-532.

שוורץ, 2003 שוורץ דב, **הציונות הדתית – תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, תל אביב, 2003, משרד הביטחון ההוצאה לאור.

שוורץ, תשס"ט שוורץ דב, "ואף על פי כן סוב תסוב הגאולה – הגיגיו של שלמה זלמן שרגאי נוכח השואה כביטוי של תודעה ציונית דתית", **שואה ממרחק תבוא – אישים בישוב הארץ-ישראלי ויחסם לנאציזם ולשואה, 1933-1948** (עורכת: דינה פורת), ירושלים, תשס"ט, הוצאת יד בן צבי, עמ' 164-180.

שוורץ, 2009 שוורץ דניאל, "קומראן והנצרות הקדומה", **מגילות קומראן – מבואות ומחקרים** (עורך: מנחם קיסטר), ירושלים, 2009, הוצאת יד בן צבי, כרך ב, עמ' 613-628.

שוורץ, תש"ע שוורץ דב, "הציונות הדתית ואומנות הכתיבה", **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה – ספר זיכרון לדניאל י.אלעזר** (עורך: משה הלינגר), רמת גן, תש"ע, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 307-334.

שוורץ, תש"ע (2) "הציונות הדתית ורעיון האדם החדש", **ישראל**, 16, תל אביב, תש"ע, עמ' 143-164.

שושן, תשנ"ה בעז שושן , "אסלאם וכלכלה במי הביניים: מנטליות קפיטלסטיטת לעומת חולשת הקפיטליסטים ", **דת וכלכלה** (עורך: מנחם בן ששון), ירושלים, תשנ"ה, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 255-264

שושני, תשס"ב שושני ראובן, "אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי, חלק ב – ביקורת התמורה הסוציאליסטית בעולם ובארץ ישראל", **עיונים בתקומת ישראל**, 12, שדה בוקר, תשס"ב, עמ' 75-98.

שושני, תשס"ד שושני ראובן, "אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי, חלק א – הביקורת על עקרונות היסוד של הסוציאליזם", **איש בסער – מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי** (עורכים: אבי בראלי, פנחס גינוסר), שדה בוקר, תשס"ד, הוצאת אוניברסיטת בן גוריון, עמ' 93-120.

שז"ר, תשכ"א שז"ר זלמן, **כוכבי בוקר**, תל אביב, תשכ"א, הוצאת עם עובד.

שטדלר, 1996 שטדלר נורית, **דינאמיות בקתוליות: קידוש החול באמצעות העבודה – ניתוח הרמניוטי של טכסטים ב-Opus Dei**, ירושלים, 1996, הוצאת האוניברסיטה העברית.

שטדלר, 2003 שטדלר נורית, "להתפרנס או לחכות לנס – המלכוד החרדי והשתקפותו ביחסי תורה ועבודה", **חרדים ישראלים – השתלבות בלא טמיעה?** (עורכים: עמנואל סיון, קימי קפלן), ירושלים, 2003, הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 32-55.

שטינזלץ, 1997 שטינזלץ (אבן ישראל) (הרב) עדין, **ביאור תניא-איגרת התשובה**, ירושלים, 1997, הוצאת המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים.

שטמפפר, 2005 שטמפפר שאול, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים, 2005, מרכז זלמן שז"ר.

שטמפפר, תש"ס שטמפפר שאול, "ישיבות חסידיות בפולין בין שתי מלחמות עולם", **במעגלי חסידים – קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי** (עורכים: עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל, אלחנן ריינר), ירושלים, תש"ס, הוצאת מוסד ביאליק, עמ' 351-376.

שטרית, תשס"ה שטרית אלישבע, "התמודדותה של הנהגת מראכש נוכח המשבר הכלכלי והחברתי בשנים 1904-1907", **התחדשות ומסורת, יצירה הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון אפריקה** (עורכים: משה אורפלי, אפרים חזן), ירושלים, תשס"ה, הוצאת מוסד ביאליק ומרכז דהאן, עמ' 80-88.

שטרן, 2002 שטרן ידידיה, **מדינה משפט והלכה**, ירושלים, 2002, הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.

שטרסברג-דיין, 1995 שטרסברג דיין שרה, **יחיד אומה ואנושיות – תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק**, תל אביב, 1995, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

שטרנהל, 1996 שטרנהל זאב, **בניין אומה או תיקון חברה**, תל אביב, 1996, הוצאת עם עובד.

שייר, 1970 שייר עמרם, **הרוחניים או מרד הפרנציסקאנים**, תל אביב, 1970, ספריית פועלים.

שלח, 2003 שלח נעמי, **מרכז הולך ונעלם – החוגים האזרחיים בארץ ישראל בשנות השלושים**, ירושלים, 2003, הוצאת יד בן צבי.

שלינגר, תשס"ה שלינגר דן, **לא לעולם מועקה – הגיגי הראי"ה קוק זצ"ל בהתקבל הידיעה על זיכויו של סטבסקי ברצח ארלוזורוב ז"ל**, תל אביב, תשס"ה, הוצאת סיני.

שליט, תש"ן שליט דניאל, "אקטואליותו וחשיבותו של ר' יצחק ברויער", **המעיין**, ל, ד, שעלבים, תש"ן, עמ' 1-6.

שלג, 2000 שלג יאיר, **הדתיים החדשים – מבט עכשווי על החברה הדתית**

בישראל, ירושלים, 2000, הוצאת כתר.

שלום, תשס"ט שלום גרשום, **השלב האחרון – מחקרי החסידות של גרשום שלום**, ירושלים, תשס"ט, הוצאת מגנס.

שלם וארליך, תשס"ו שלם חיים, ארליך זאב, "תגובתם של חוגים אורתודוכסים בפולין לחוק מנוחת יום ראשון", **גלעד**, כ, תל אביב, תשס"ו, עמ' 135-143.

שלמון, תש"ן שלמון יוסף, **דת וציונות – עימותים ראשונים**, ירושלים, תש"ן, הוצאת הספרייה הציונית.

שלמון, תשס"ג שלמון יוסף, "הישוב האשכנזי העירוני בארץ ישראל (1880-1903)", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העלייה הראשונה, התקופה העותומאנית** (עורך: משה ליסק), ירושלים, תשס"ג, הוצאת מוסד ביאליק, חלק א', עמ' 539-620.

שלמון, תשס"ו שלמון יוסף, **אם תעירו ואם תעוררו – אורתודוכסיה במצרי הלאומיות**, ירושלים, תשס"ו, הוצאת מרכז זלמן שז"ר.

שלמון, 2006 שלמון יוסף, "האורתודוכסיה היהודית במזרח אירופה – קוים לעלייתה", **אורתודוכסיה יהודית – היבטים חדשים** (עורכים: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי, אדם פרזיגר), ירושלים, 2006, הוצאת מגנס, 2, עמ' 367-380.

שלמון, תשס"ח שלמון יוסף, "תפישתו של יעקב כץ את האורתודוכסיה – המקרה המזרח אירופי", **היסטוריוגרפיה במבחן עיון מחודש במשנתו של יעקב כץ** (עורכים: ישראל ברטל, שמואל פיינר), ירושלים, תשס"ח, הוצאת מרכז שז"ר, עמ' 71-88.

שלמון, תשע"א שלמון יוסף, "היהודי החדש במחשבה הציונית דתית", **ישראל**, 17, תל אביב, תשע"א, עמ' 239-258.

שמחון, 2011 שמחון אבי, **כלכלת ישראל – מהיד המנהלת ליד הנעלמה**, בן שמן, 2011, הוצאת מודן ומשרד הביטחון ההוצאה לאור.

שמיר, 2007 שמיר אילון, "פרשנות יהודית חברתית", **חברה – כתב עת סוציאליסטי לענייני חברה כלכלה פוליטיקה ותרבות**, 34, תל אביב, 2007, עמ' 27-29.

שמיר, תשס"א שמיר שמעון, "ניאו ליברליזם בתקופה שלאחר המהפכה", **זמנים**, 32, תל אביב, 1989, עמ' 63-72.

שמעוני, תשס"א שמעוני גדעון, **האידאולוגיה הציונית**, ירושלים, תשס"א, הוצאת מגנס.

שניאורסון, 2007 שניאורסון (הרב) יוסף יצחק (רי"צ), **רשימת המאסר**, כפר חב"ד, 2007, הוצאת קה"ת.

שניאורסון, 1986 שניאורסון (הרב) שלום דובער (רש"ב), **אגרות קודש**, ניו יורק, 1986, הוצאת קה"ת.

שנער, 1989 שנער תמר, "הרב קוק – כיצד צמחה התדמית (שהיה אהוב ומקובל על תנועת הפועלים)", **נקודה**, 135, עפרה, 1989, עמ' 40-43.

שערי, 1990 שערי דוד, **מסתם ציונות לציונות כללית**, ירושלים, 1990, הוצאת ראובן מס.

שפט, תשס"ט שפט שובל, "התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר", **האלוהים לא יאלם דום – המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית** (עורך: כריסטוף שמידט), ירושלים, תשס"ט, הוצאת מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 122-140.

שפיגל, תשס"ט שפיגל יעקב שמואל, "על היחס לחיבוריו של ר' אהרן וירמש", **ירושתנו – ספר שנה לתורתם של חכמי אשכנז**, ג, בני ברק, תשס"ט, עמ' רסט-שט.

שפירא, תרצ"ב שפירא (הרב) ישעיהו, "לשאלת מהותנו", **נתיבה**, ב, פט, תרצ"ב, עמ' 61-62.

שפירא, תש"ט שפירא (הרב) אברהם דובער כהנא, **ספר דבר אברהם – חלק הדרוש**, ניו יארק, תש"ט.

שפירא, 1981 שפירא אניטה, **ברל-ביוגרפיה**, תל אביב, 1981, הוצאת עם עובד.

שפירא, 1984 שפירא אניטה, **הליכה על קו האופק**, תל אביב, 1984, הוצאת עם עובד.

שפירא, תשנ"ב שפירא (הרב) ישעיהו, **ועלינו המלאכה לגמור – מאמריו וסיפוריו של ר' ישעיהו שפירא** (ערך: יצחק רקאנטי), בית אל, תשנ"ב, הוצאת ספרית בית אל.

שפירא, 1994 שפירא אניטה, "המוטיווים הדתיים של תנועת העבודה", **ציונות ודת** (עורכים: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ, אניטה שפירא), ירושלים, 1994, הוצאת מרכז זלמן שז"ר, עמ' 301-328.

שפירא, תשנ"ה שפירא אניטה, "היסטוריה מדינית של הישוב 1918-1939", **תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל מאז העליה הראשונה** (עורך: משה ליסק), ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, תשנ"ה, כרך ב, עמ' 1-172.

שפירא, תשנ"ו שפירא אניטה, "קובלנותו של שטרנהל", **עיונים בתקומת ישראל**, 6,

שדה בוקר, תשנ"ו, עמ' 533-567.

שפירא, תשס"ה שפירא (הרב) אברהם אלקנה כהנא, **מורשה – קובץ שיחות ומאמרים**, ירושלים, תשס"ה, הוצאת המכון על שם הרצי"ה קוק זצ"ל.

שפירא, תשס"ו שפירא אניטה, **התנ"ך והזהות הישראלית**, ירושלים, תשס"ו, הוצאת מגנס.

שפירא, תשס"ט שפירא אמנון, **דמוקרטיה ראשונית במקרא – יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים**, תל אביב, תשס"ט, הוצאת הקיבוץ המאוחד.

שפירא, 2011 שפירא אמנון, "הציונות הדתית בין חרדיות למודרנה", **אקדמות**, כו, ירושלים, 2011, עמ' 117-140.

שפירא, תשע"ב שפירא אמנון, "מדוע רב מספרם של האנרכיסטים היהודים בעולם?", **מורשת ישראל – כתב עת ליהדות לציונות ולארץ ישראל**, 9, אריאל, תשע"ב, עמ' 182-210.

שפירא, תשע"ג שפירא אמנון, "הרבנים אשלג ויעקובס: קומוניזם דתי – חזון של תיקון עולם", **משיחיות שיגעון וחזון – ספר הכנס** (עורכת: זיוה פלדמן), אריאל, תשע"ג, הוצאת המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון, עמ' 10-41.

שפירא, 2013 שפירא ראובן, **האמת על הקיבוץ – הקיבוץ לא מה שחשבת ולא מה שסיפרו לך**, חיפה, 2013, הוצאת פרדס.

שפרבר, תשס"ח שפרבר דניאל, **נתיבות פסיקה – כלים וגישה לפוסק ההלכה**, ירושלים, תשס"ח, הוצאת ראובן מס.

שפר, תשס"ו שפר מירי, **אסלאם מבוא קצר**, תל אביב, תשס"ו, הוצאת מפה ואוניברסיטת תל אביב.

שציפסקי, 1993 שציפסקי ישראל, **התקנות בישראל – תקנות הקהילות**, ירושלים, 1993, הוצאת מוסד הרב קוק, כרך ד.

שקאפ, תשל"ג שקאפ (הרב) שמעון יהודה הכהן, **ספר היובל לכבוד הרב שמעון שקאפ**, בני ברק, תשל"ג {1936, הוצאת נצח.

שקאפ, תשע"א שקאפ (הרב) שמעון יהודה הכהן, **ספר שערי יושר**, ליקווד, תשע"א {1920}.

שרביט,2013 שרביט דניס, "יהודי אירופה בסבך הפוליטי, בין חילון מבולל לחילון מבדל", בתוך:ארביאל בר לבב, רון מרגולין,שמואל פיינר,**תהליכי חילון בתרבות היהודית**, רעננה,2013, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, כרך ב', עמ' 585-706

שרגאי, תשט"ז שרגאי שלמה זלמן, **חזון והגשמה**, ירושלים, תשט"ז, הוצאת מוסד הרב קוק.

שרגאי, תשמ"ט שרגאי שלמה זלמן, **אגרות**, ירושלים, תשמ"ט, הוצאת מורשת.

שרגאי, תשנ"ג שרגאי שלמה זלמן, "ניסיונות לארגון עובדים דתיים בירושלים", בתוך **שרגאי**, ד, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 44-57.

שרלו, תשנ"ו שרלו (הרב) יובל, **ואירשתיך לי לעולם – דמותו הדתית של האדם מישראל בעת תחייה במשנתו של הרב קוק**, תשנ"ו, חספין, הוצאת ספרי הגולן.

שרלו, תשס"א שרלו (הרב) יובל, "הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת", **על דרך האבות – שלושים שנה למכללת הרצוג** (עורכים: אמנון בזק, שמואל ויגודה, מאיר מוניץ), אלון שבות, תשס"א, הוצאת תבונות, עמ' 499-518.

שרלו, תשס"ב שרלו (הרב) יובל, "ואיפה הצדק", **נקודה**, 251, עפרה, תשס"ב, עמ' 26-29.

שרלו, תשס"ו שרלו סמדר, "משיחיות ומשיח בחוג הרב קוק", **מורשת ישראל**, 2, אריאל, תשס"ו, עמ' 42-88.

שרלו, תשס"ז שרלו (הרב) יובל, **יראה ללבב – על ייעוד הנבואה ותוכנה הפנימי**, תל אביב, תשס"ז, הוצאת ידיעות אחרונות.

שרלו, 2010 שרלו (הרב) יובל, "חסד ואמת נפגשו", **בצדק אחזה פניך – עניים ועוני בין תמיכה לצמיחה** (עורכים: חיותה דויטש, אליקים כסלו, בנימין לאו), תל אביב, 2010, הוצאת ידיעות אחרונות עמ' 46-63.

שרלו, תש"ע (2) שרלו (הרב) יובל, "התנ"ך כמקור לפסיקה בשאלות מדינה", **המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה – ספר זיכרון לדניאל י.אלעזר** (עורך: משה הלינגר), רמת גן, תש"ע, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, עמ' 25-42.

שרלו, תשע"ב שרלו סמדר, **צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחויה המיסטית של הרב קוק**, רמת גן, תשע"ב, הוצאת אוניברסיטת בר אילן.

תמרי, תשנ"ד תמרי מאיר, **כסף כשר – סוגיית מוסר ומסחר**, ירושלים, תשנ"ד, הוצאת ראובן מס.

Abdelnasser, 1994 Abdelnasser Walid Mahmoud, *The Islamic Movement in Egypt*, London and New York, 1994, Kegan Paul International.

Acker, 2002 Acker John, *Work, Welfare and Politics*, University of Oregon, 2002, University of Oregon Press.

Ackerman, 1980 Ackerman Bruce, *Social justice in the Liberal State*, New Haven, 1980, Yale University Press.

Anderson, 2006 Anderson Allan, "The Pentecostal and Charismatic Movement", *The Cambridge History of Christianities* (ed.: Hugh McLeod), Cambridge, 2006, University Press, vol 9, pp. 89-106.

Andinach, 2009 Andinach Pablo R., "Latin America Approaches: A. Liberationist Reading of the Day of the Lord Tradition in Joel" (ed.: Joel, Lemon & Kent Harold, Richards Method Matters), *Essay on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David. L. Petersen*, Atlanta, 2009, Society of Biblical Literature, pp. 423-442.

Angel, 1995 Angel Marc Dwight, "The Grand Religious View of Rabbi Benzion Uziel", *Tradition*, 30, 1, New York, 1995, pp. 38-48.

Appleby & Marty, 1993 Appleby Scott & Marty Martin (ed.), *The Fundamentalism and the State – the Fundamentalism Project*, Chicago and London, 1993, The University of Chicago Press.

Amal, 1986 Arnal Oscar, *Priest in Working Class Blue*, New York, 1986, Paulist Press.

Bangs, 1971 Bangs Carl, *Arminus – a Study in the Dutch Reformation*, Nashville and New York, 1971, Abingdon.

Barry, 1989 Barry Brian, *A Treatise on Social Justice*, Berkeley, 1989, University of California Press.

Barry, 2005 Barry Brian, *Why Social Justice Matters*, Cambridge, 2005, Polity Press.

Becker & Woessmann, 2009 Becker Sascha O. & Woessmann Ludger, "Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History", *Quarterly Journal of Economics* 124, 2, Oxford, 2009, pp. 531-596.

Berger, 1979 Berger Peter, *The Heretical Imperative*, Garden City, 1979, Anchor Press.

Berger, 1992 Berger Peter, *A for Glory – The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, 1992, Free Press.

Berger, 1993 Berger Peter, "A Market Model for the analysis of Ecumenicity", *Social Research*, 30, 1, New-York, 1993 pp. 77-93.

Blau, 2007 Blau Yitzchak, "Rabbinic Responses to Communism", *Tradition*, 40, 4 New York, 2007, pp. 7-27.

Block, 2004 Block Walter, "The Jews and Capitalism: A Love-Hate Enigma", *The Journal of Social, Political and Economic Studies*, 29, 5, 2004, pp. 326-330.

Bonner, Enar & Singer, 2002 Bonner Michel, Enar Mine & Singer Ammy (ed.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Context*, New York, 2002, State University of New York Press.

Bonner, 2005 Bonner Michel, "Poverty and Economics in the Qur'an", *Journal of Interdisciplinary History*, xxxv: 3, 2005, pp. 391-406.

Boyer, 1995 Boyer George R, *An Economic History of the English Poor Law 1750-1850*, Cambridge, 1995, University Press.

Brighouse, 2004 Brighouse Harry, *Justice*, Cambridge, 2004, Polity Press.

Brown, 2007 Brown Benjamin, "Soft Stringency in the Mishnah Brura: Jurisprudential, Social and Ideological Aspects of Halachic Formulation", *Contemporary Jewry*, 27, London, 2007, pp. 1-41.

Brown, 2008 Brown Benjamin, "From Principles to Rules and from Musar to Halakhah: the Hafetz Hayim's Rulings on Libel and Gossip", *Dinei Israel*, 25, Tel Aviv, 2008, pp. 171-256.

Bunckmaster, 1996 Bunckmaster Daphan, *Islamic Banking: An Overview*, London 1996

Burley, 2004 Burley Justine, *Dworkin and his Critics*, Malden, MA, 2004, Blackwell Pub.

Burns, 2009 Burns Jennifer, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, New York, 2009, Oxford University Press.

Callen, 2010 Callen Jeffrey L, "Risk and Incentives in the "Iska" Contract", *The Oxford Handbook of Judaism and Economic* (ed.: Aaron Levine), Oxford, 2010, University Press, pp. 91-106.

Carver, 1991 Carver Terrell, *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, 1991, Cambridge University Press.

Chiswick, 2010 Chiswick Barry R, "The Economic Progress of American Jewry: from Eighteenth-Century Merchants to Twenty-First-Century Professionals",

The Oxford Handbook of Judaism and Economics (ed.: Aaron Levine), Oxford, 2010, University Press, pp. 625-645.

Cohen.& Heilman, 1989 Cohen Steven M. & Heilman Samuel.C, *Cosmopolitans and Parochials – Modern Orthodox Jews in America*, Chicago, 1989, University of Chicago Press.

Cohen & Libman, 1997 Cohen Steven & Libman Charles, "American Jewish Liberalism: Unraveling the Stands, *Public Opinion Quarterly*, 61/3, Oxford, 1997, pp. 405-430.

Cohen, 2000 Cohen Gerald A, *If You're an Egalitarian How Come You're So Rich?* Cambridge, 2000, University Press.

Cohen, 2000(a) Cohen Mark, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, Princeton, 2000, Princeton University Press.

Choen, 2004 Choen Shear Yashuv, "Modern Economics in Light of Halakha", *Tradition*, 38, 2, New York, 2004, pp. 64-77.

Cromer, 2007 Cromer Gerald, *Tikun Olam: Engaged Spirituality and Jewish Identity*, Ramat Gan, 2007, Bar Ilan University Press.

Choudhury, 1992 Choudhury Masudul Alam, *The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*, New York and London, 1992, Macmillan Press.

Choudhury, 2002 Choudhury Masudul Alam, *The Islamic World System*, New York and London, 2002, Routledgecurzon.

Clark, 2009 Clark Henry B, "Christian Pragmatism versus the New Atheism", *Reinhold Niebuhr Revisited* (ed.: Daniel F. Rice), Cambridge, 2009, William B. Publishing Company, pp. 108-122.

Clasen, 1997 Clasen Jochen (ed.), *Social Insurance in Europe*, Bristol, 1997, Policy Press.

Cochrane & Clarke, 2001 Cochrane Allan & Clarke John Gewirtz (ed.), *Comparing Welfare States*, London, 2001, Sage.

Curtis, 2001 Curtis Susan, *A Consuming Faith: The Social Gospel and Modern American Culture*, St Lauis, 2001, University of Missouri Press.

Curran, 2002 Curran Charles E, *Catholic Social Teaching: 1891-Present*, Washington DC, 2002, Georgetown University Press.

Dallal, 2004 Dallal Ahmad, "The Islamic Institution of Waqf: A Historical Overview", *Islam and Political Policy* (ed.: Stephen P. Heyneman),

Nashville, 2004, Vanderbilt University Press, pp. 13-43.

Daly, 2006 Daly Lew, *God and the Welfare State*, Somerville, 2006, Boston Review.

Dean & Zafa, 1997 Dean Hrtley & Zafar Khan, "Muslim Perspectives on Welfare", *Journal of Social Policy*, 26, 2, Cambridge, 1997, pp. 193-209.

De Vries, 1998 De Vries Barend A, *Champions of the Poor – The Economic Consequences of Judeo-Christian Values*, Washington D.C, 1998, Georgetown University Press.

Diament, Shatz. & Waxman, 1997 Diament Nathan J., Shatz David.& Waxman Chaim Isaac (ed.), *Tikkun Olam Social Responsibility in Jewish Thought and Law*, Northvale, 1997, Aronson Press.

Dobelstein, 2003 Dobelstein Andrew, *Social Welfare, Policy and Analysis*, Pacific Grove, CA, 2003, Brooks Cole –Thomson Learning.

Douglas, 1993 Douglas Mary, *In the wilderness: the Doctrine of Defilement in the book of Numbers*, Sheffield, 1993, JSOT Press.

Dworkin, 1985 Dworkin Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, 1985, Harvard University Press.

Eckman, 1973 Eckman Samuel, *The Life and Works of Rabbi Israel Meir Kagan Hafets Hayim*, New York, 1973, New York University Press.

Eisenstadt, 1973 Eisenstadt Shmuel, *Tradition, Change and Modernity*, New York, 1973, Wiley.

Eisenstadt, 1975 Eisenstadt Shmuel, "Socialism and Tradition", *Socialism and Tradition* (ed.: Eisenstadt Shmuel Noach & Azmon Yael), Atlantic Highlands, N.J, 1975, Humanities Press, pp. 1-18.

Elazar, 1989 Elazar Daniel, *The Other Jews: the Sephardim Today*, New York, 1989, Basic Books.

El Qaradawi, 1997 El Qaradawi Yusuf, *Wealth and Economy in Islam*, Cairo 1997, Islamic Inc.

Esping-Andersen, 1990 Esping-Andersen Gosta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, 1990, University Press.

Etzioni, 1993 Etzioni Amitai, *The Spirit of Community Right: Responsibilities and the Dommunitarian*, New York, 1993, Crown Publisher.

Fehler, 1999 Fehler Timoty G., *Poor Relief and Protestantism*, Brookfield, Vermont, 1999, Ashgate.

Fishman, 1988 Fishman David (1988), "Musar and Modernity: The Case of Novaredok", *Modern Judaism*, 8(1), Baltimor, 1988, pp. 41-64.

Fishman, 1992 Fishman David, "Preserving Tradition in the Land of Revolution: the Religious Leadership of Soviet Jewry 1917-1939", *The Uses of Tradition-Jewish Continuity in The Modern era* (ed.: J. Werthimer), Cambridge, Massachusetts and London, 1992, Harvard University Press, pp. 85-118.

Fishman, 2009 Fishman David, "The Kingdom on Earth is like the Kingdom in Heaven: Orthodox Responses to the Rise of Jewish Radicalism in Russia", *Let the Old Way for the New*, (ed.: David Assag, Ada Rapport Albert), Jerusalem, 2009, Shazar Center, vol 2, pp. 199-226.

Fishbane, 1991 Fishbane Simcha, *Method and the Meaning of Mishna Berura*, New Jersey, 1991, Ktav.

Fleischacker, 2004 Fleischacker Samuel, *A Short history of Distributive Justice*, Cambridge, Massachusetts and London, 2004, Harvard University Press.

Forrest, 1981 Forrest Alan, *The French Revolution and the Poor*, New York, 1981, St Martin's Press.

Forrester, 2006 Forrester Duncan B, "Wealth and Poverty", *The Cambridge History of Christianities* (ed.: Hugh McLeod), Cambridge, 2006, University Press, vol 9, pp. 514-534.

Frankel, 2004 Frankel Jonathan (ed.), *Dark Times – Dire Decisions Jews and Communism*, New York, 2004, Oxford University Press.

Frankel & Diner, 2004 Frankel Jonathan & Diner Dan, "Jews and Communism – The Utopian Temptation", *Dark Times – Dire Decisions Jews and Communism*, New York, 2004, Oxford University Press, pp. 3-13.

Friadman, 2003 Friadman Murray, "The Changing Jewish Political Profile", *American Jewish History*, 91, Baltimore, 2003, pp. 423-439.

Gamson, 1994 Gamson William, *The Strategy of Social Protest*, Balmot, 1994, Wadsworth.

Gelman, 1991 Gelman Ezra (ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi*

Kook, New York-London, 1991, Cornwell Books.

Geremek, 1994 Geremek Bronislaw, *Poverty, A History*, Oxford, 1994, Blackwell

Giddens, 1999 Giddens Anthony, *The Third Way*, Oxford, 1999, Polity Press.

Giddens, 2000 Giddens Anthony, *The Third Way and its Critics*, Oxford, 2000, Polity Press.

Ginat, 2011 Ginat Rami, *A History of Egyptian Communism, Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution*, London 2011, Lynne Rienner Pubisher.

Goldstein, 1998 Goldstein Yaccov N, *Jewish Socialists in The United States: The Cahan Debate 1925-1926*, Brighton, 1998, Sussex Academic Press.

Goldberg & Rosental, 2002 Goldberg Gertude & Rosental Marguerite (ed.), *Diminishing Welfare, A Cross-National Study of Social Provision*, London, 2002, Auburn House.

Guiso, Sapienza & Zingales, 2003 Guiso Luigi, Sapienza Paola & Zingales Luigi, "People's Opium? Religion and Economic Attitudes", *Journal of Monetary Economics*, 50, 2003, pp. 224-282.

Gutenmacher, 1993 Gutenmacher Daniel, "Rights as Derivatives: A Note on Haim Cohn's "Human Rights in Jewish Law", *Dinei Israel* 17, Tel-Aviv, 1993, pp. 127-142.

Guttwin, 2001 Guttwin Dani, "Left and Rights, Post Zionism and the Privatization of Israel Collective Memory", *The Journal of Israel History*, 20, Tel-Aviv, 2001, pp. 9-42.

Graham, 2005 Graham Robert (ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas*, Montréal and London, 2005, Black Rose Books.

Halbertal, 2002 Halbertal Moshe, "Jacob Katz on Halakhah, Orthodoxy and History", *The Pride of Jacob: Essays on Jacob Katz and His Work*, Jay M. Harris (ed.), Cambridge, MA, 2002, Harvard University Center for Jewish Studies, pp. 163-172.

Hansel, 2002 Hansel David, "The Origin in the Thought of Rabbi Yehuda Halevi Ashlag: "Simsum" of God or "Simsum" of the World", *Kabbalah*, 7, Los Angeles, 2002, 37-46.

Harvey, 2006 Harvey David, *A Brief History of Neoliberalism*, New York, 2006, Oxford University Press.

Hayek, 1960 Hayek Fridrich A, *The Constitution of Liberty*, London, New York, 1960, Routledge.

Hayek, 1973 Hayek Fridrich, *Law, Legislation and Liberty: a New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, London, 1973, Routledge & Paul.

Hedley, 2006 Hedley Douglas, "Theology and the Revolt against the Enlightenment", *The Cambridge History of Christianity – World Christianities 1815-1814*, Sherdian Gilley &Brian Stanley (ed.), vol 8, Cambridge, 2006, University Press, pp. 30-52.

Hengel, 1974 Hengel Martin, *Property and Riches in the Early Church*, Philadelphia, 1974, Fortress Press.

Herberg, 1998 Herberg Will, "The Jewish Labor Movement in The United States", *East European Jews in America, 1880-1920: Immigration and Adaptation* (ed.: J. S. Gurock), New York, 1998, Routledge, pp. 683-754.

Hofer, 2004 Hofer John, *The History of the Hutterites*, Altona, 2004, Friesen & Sons.

Hoffman, 2006 Hoffman Phillip, "The Church in Economy and Society" (ed.: Stewart Brown & Timothy Tackett), *The Cambridge History of Christianities*, vol 7, Cambridge, 2006, University Press, pp. 72-88.

Hicks, 1999 Hicks Alexander, *Social Democracy and Welfare Capitalism*, Ithca and London, 1999, Cornell University Press.

Hilson, 2008 Hilson Mary, *The Nordic Model: Scandinavia since 1945*, London, 2008, Reakton Books.

Himes, 2005 Himes Kenneth R. (ed.). *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, Washington D.C., 2005, Georgetown University Press.

Hnry & Rodeny, 2004 Hnry Clement M. & Rodeny Wilson (ed.), *The Politics of Islamic Finance*, Edinburg, 2004, Edinburgh University Press.

Hirschman, 1991 Hirschman Albert, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Mass, 1991, Belknap Press of Harvard University Press.

Iannaccone, 1990 Iannaccone Laurence R, *Fundamentalism and Economics in the U.S*, Santa Clara, 1990, Santa Clara University Press.

Iannaccone, 1993 Iannaccone Laurence R, "Heirs to the Protestant Ethic? The Economics of American Fundamentalism" (ed.: Scott Appleby &Martin Marty), *Fundamentalism and the State*, Chicago and London, 1993, The University of Chicago Press, pp. 342-367.

Ilchman, Katz & Queen, 1998 Ilchman Warren, Katz Stanley & Queen Edward (ed.), *Philanthropy in the World Traditions*, Bloomington, 1998, Indiana University Press.

Imber, 2008 Imber Jonathan (ed.), *Markets, Morals & Religion*, New Brunswick and London, 2008, Transaction Publisher.

Islahi, 2005 Islahi Abdul Azim, *Zakah: A Bibliography*, Jeddah, Saudi Arabia, 2005, Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University.

Jacobs, 1992 Jacobs Jack, *On Socialists and the Jewish Question after Marx*, New York, 1992, New York University Press.

Jason & Silber, 1992 Jason Aronson & Silber Michel K, "The Emergence of the Ultra Orthodoxy". *The Uses of Tradition: Jewish Community since Emancipation* (ed.: Jack Wertheimer), New York, 1992, Jewish Theological Seminary of America, pp. 22-84.

Katz, 2001 Katz Michael B., *The Price of Citizenship*, New-York, 2001, An Owl Book.

Keddie, 2003 Keddie Nikki, *Modern Iran Roots and Results of Revolution*, New Haven & London, 2003, Yale University Press.

Kolb, 1988 Kolb Eberhard, *The Weimer Republic*, London and New York, 1988, Routledge.

Kobrin, 2012 Kobrin Rebecca, "Introduction: The Chosen People in the Chosen Land-The Jewish Encounter with American Capitalism, *Chosen Capital*, (ed.: Rebecca Kobrun), New Brunswick, New Jersey, 2012, Rutgers University press, pp. 1-12.

Kuran, 1993 Kuran Timor, "Fundamentalisms and Economy", *Fundamentalism and the State* (ed.: Scott Applby & Martin Marty), Chicago and London, 1993, The University of Chicago Press, pp. 289-300.

Kuran, 2004 Kuran Timor, *Islam and Mammon*, Princeton, 2004, University Press

Kymlicka, 2002 Kymlicka Will, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, 2002, Clarendon Press.

Laqueur, 2004 Laqueur Walter, "Jews and the Communists in the Islamic World", *Dark Times – Dire Decisions Jews and Communism*, (ed.: Jonathan

Frankel), New York, 2004, Oxford University Press, pp. 227-235.

Lawrence, 1994 Lawrence Clifford H, *The Friars: the impact of the Early Mendicant Movement on the Western Society*, London, 1994, Longman.

Leibfried, 1999 Leibfried Stephan, *Time and Poverty in Western Welfare States*, Cambridge, 1999, Cambridge University Press.

Lewis & Surender, 2004 Lewis Jane & Surender Rebecca, *Welfare State Change: Towards a Third Way*? Oxford, 2004, University Press.

Levine, 1987 Levine Aaron, *Economics and Jewish law*, Hoboken, N.J., 1987, Ktav Pub. House.

Levine, 1993 Levine Aaron, *Economic Public Policy and Jewish Law*, Hoboken, N.J., 1993, Ktav Pub. House.

Levine, 1997 Levine Aaron, "Aspects of the Ideology of Capitalism and Judaism", *Tikkun Olam Social Responsibility in Jewish Thought and Law* (ed.: Diament N., Shatz D. & Waxman C), Northvale, 1997, Aronson Press, 265-308.

Levine, 2003 Levine Aaron, "Welfare Programs and Jewish Law". M. J. Breger (ed.), *Public Policy Social Issues: Jewish Sources and Perspectives*, Westport, 2003, Praeger, pp. 133-164.

Levin, 2009 Levin Mark R, *Liberty and Tyranny: A Conservative Manifesto*, New York, 2009, Simon and Schuster.

Levine, 2010 Levine Aaron (ed.). *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford, 2010, University Press.

Levitas, 1981 Levitas Isaac, *The Jewish Community in Russia 1844-1917*, Jerusalem, 1981, Posner and Sons Ltd.

Liebman, 1979 Liebman Arthur, *Jews and the Left*, New York, 1979, Wiley and Sons

Liebman .& Don-Yehiya, 1983 Liebman Charles S. & Don-Yehiya Eliezer, *Civil Religion in Israel*, Berkeley, 1983, University of California Press.

Lifshitz, 2008 Lifshitz Josef Isaac, "Welfare Property and Divine Image in Jewish Law and Thought", *Markets, Morals & Religion* (ed.: Jonathan Imber), New Brunswick and London, 2008, Transaction Publisher, pp. 117-130

Lister, 2010 Lister Roger, "The Jewish Guarantor and Secular Law: Stumbling Blocks and their Removal", *The Oxford Handbook of Judaism and Economics* (ed.: Aaron Levine), Oxford, 2010, University Press, pp.

523-542.

Little, 1978 Little Lester K, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, New York, Cornell University Press.

Loewenberg, 2001 Loewenberg Frank M, *From Charity to Social Justice: the Emergence of Communal Institutions for the Support of the Poor in Ancient Judaism*, New Brunswick, 2001, Transaction Publishers.

Lowery & Gordon, 1998 Lowery Todd & Gordon Barry (ed.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden, 1998, Brill.

Lundblad, 2008 Lundblad Lars Gunnar, "Discourse and Practice: the Institutionalization of Zakat in Palestine", *Interpreting Welfare and Relief in the Middle East* (ed.: Nefissa Naugib & Inger Okkenhaug), Leiden & Boston, 2008, Brill, pp. 195-216.

Mahla, 2010 Mahla Daniel, "Between Socialism and Jewish Tradition: Bundist Holiday Culture in Poland Interwar", *Studies in Contemporary Jewry*, 24, Oxford, 2010, pp. 177-189.

Maracuse, 1958 Maracuse Hebert, *Soviet Marxism-A Critical Analysis*, London, 1958, Columbia University Press.

Marshall, 1983 Marshall Gordon (ed.). *In Search of the Spirit of Capitalism: an Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, 1983, Columbia University Press.

Martin, 1996 Martin William, *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America*, New York, 1996, Random House.

Martin, 2003 Martin Edward J. "Liberation Theology, Sustainable Development, Postmodern Public Administration", *Latin American Perspectives*, 30, New York, 2003, pp. 69-91.

Massaro, 2007 Massaro Thomas J, *United States Welfare Policy: A Catholic Response*, 2007, Washington D.C., Georgetown University Press.

McBriar, 1962 McBriar A.M, *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918*, Cambridge, 1962, Cambridge University Press.

Meanshri, 1997 Meanshri David, *Revolution at a Crossroads: Iran's Domestic Politics and Regional Ambitions*, Washington D.C, 1997, The Washington Institute for Near East Policy.

Micklethwait & Wooldridge, 2004 Micklethwait John. & Wooldridge Adrian, *The Right Nation: Conservative Power in America*, New York, 2004, Penguin Books.

Miller & Potthoff, 1986 Miller Susanne & Potthoff Heinrich, *A History of German Social Democracy from 1848 to the Present*, New York, 1986, St Martin's Press.

Minus, 1988 Minus Paul M, *Walter Rauschenbusch, American Reformer*, New York, Macmillan, 1988.

Misher, 1991 Misher Paul, *Social Catholicism in Europe from the Ones of Industrialization to the First World War*, London, 1991, Crossroad Pub.

Mollat, 1986 Mollat Michel, *The poor in the Middle Ages*, New Haven, 1986, Yale University Press.

Molony & Thompson, 2006 Molony John & Thompson David, "Christian and Social Thought", *Cambridge History of Christianity, Volume 8, World Christianities 1815-1914* (ed.: Sherdian Gilley & Brian Stanley), Cambridge, 2006, University Press, pp. 142-164.

Morgenstern, 2012 Morgenstern Matthias, *From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy*, Leiden, 2012, Brill.

Morris, 1986 Morris Robert, *Rethinking Social Welfare: Why Care for the Stanger?* New York and London, 1986, Longman.

Mosse,1989 **Mosse,1989,** Mosse Werner Eugen, ***The German-Jewish economic elite, 1820-1935 : a socio-cultural profile***, Oxford, 1989, Clarendon

Muller,2010 Muller Jerry Z, *Capitlism and the Jews*, Princeton,2010, Princeton University press

Mulhall & Swift, 1993 Mulhall Stephen & Swift Adam (ed.), *Liberals and Communitarians*, Oxford, 1993, Blackwell Publishers.

Nishiyama & Kurt, 1984 Nishiyama Chiak & Kurt R. Leube (ed.). *The essence of Hayek*, Stanford, 1984, Hoover Institution Press.

Nozick, 1974 Nozick Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, Basic Books.

Oser & Brue, 1988 Oser Jacob & Brue Stanley, *The Evolution of Economic Thought*, San Diego, 1988, Harcourt Brace Jovanovich Publishers.

Perl & McClintock, 2001 Perl Paul & McClintock Jamie, "The Catholic "Consistent Life Ethic" and Attitudes towards Capital Punishment and Welfare Reform",

Sociology of Religion, 62, 3, 2001, pp. 275-299.

Pflanze, 1990 Pflanze Otto, *Bismarck and the Development of Germany, Volume 3, the Period of Fortification*, New York, 1990, Princeton University Press.

Phyer, 2000 Phyer Michael, *The Catholic Church and the Holocaust*, Bloomington, 2000, Indiana University Press.

Podhoretz, 2009 Podhoretz Norman, *Why are Jews liberals?* New York, 2009, Doubleday.

Pleins, 2001 Pleins David J, *The Social Visions of the Hebrew Bible*, Louisville, Kentucky, 2001, Wesminster John Knox Press.

Penslar, 2001 Pensler Derek, *Shylocks children, Econmics and Jewish identity in modern Europe*, London, 2001, University of California press

Rapp, 2010 Rapp Dani, "The Employee Free Choice Act, Unions, and Unionizing in Jewish Law", *The Oxford Handbook of Judaism and Economics* (ed.: Aaron Levine), Oxford, 2010, University Press, pp. 429-444.

Rawls, 1971 Rawls John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, The Belknap Press of the Harvard University Press.

Rawls, 1993 Rawls John, *Political liberalism*, New York, 1993, Columbia University Press.

Rawls, 2001 Rawls John, *Justice as Fairness*, Cambridge, 2001, Harvard University Press.

Rauschenbusch, 1981 Rauschenbusch Walter, *A Theology for the Social Gospel*, Nashville, 1981{1917}. Abingdon.

Ribuffo, 1983 Ribuffo Leo.P, *The old Christian Right*, Philadelphia, 1983, Tample University Press.

Richardson, 2004 Richardson Gail, "Islamic Law and Zakat: Waqf Resources in Pakistan Overview", *Islam and Political Policy* (ed.: Stephen P. Heyneman), Nashville, 2004, Vanderbilt University Press, pp. 156-180.

Rischin, 1998 Rischin Moses, "The Jewish Labor Movement in America, A Social Interpretation", *East European Jews in America, 1880-1920: Immegration and Adaptation* (ed.: Jeffery S. Gurock), NewYork, 1998, Routledge, pp. 783-804.

Rivlin, 2011 Rivlin Paul, *The Israeli Economy from the Foundation of the State*

through the 21 Century, Cambridge, 2011, University Press.

Roenlan, 1999 Roenlan Christopher, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge, 1999, Cambridge University Press.

Romano, 2006 Romano Flavio (ed.), **Clinton and Blair: the Political Economy of the Third Way**, New York, 2006, Routledge.

Rosenthal, 2005 Rosenthal Gilbert, "Tikkun ha-Olam: the Metamorphosis of a Concept", **Journal of Religion,** 85, 2, Chicago, 2005, pp. 214-240.

Rosenberg & Weiss, 2010 Rosenberg Jacob& Weiss Avi, "Land Concentration, Efficiency, Slavery and the Jubilee", *The Oxford Handbook of Judaism and Economics* (ed.: Aaron Levine), Oxford, 2010, University Press, pp. 74-90.

Rosenhek, 2011 Rosenhek Zeev, "Dynamics of Inclusion and Exclusion in the Israel Welfare State: State Building and Social Economy", *The Contradictions of Israel Citizenship* (ed.: Guy Ben Port & Bryan S. Turner), London and New York, 2011, Roytledge, pp. 63-86.

Rothkoff, 1972 Rothkoff Aaron, *Bernard Revel: Builder of American Jewish Orthodoxy*, Philadelphia, 1972, The Jewish Publication Society of America.

Sabra, 2000 Sabra Adam, *Poverty and Charity in Medieval Islam*, Cambridge 2000, University Press.

Sacks, 1985 Sacks Jonathan, *Wealth and Poverty: a Jewish Analysis*, London, 1985, Social Affairs Unit.

Sacks, 1991 Sacks Jonathan, *Society in a Secular Age*, London, 1991, Weidenfeld and Nicolson.

Sassoon, 1996 Sassoon Donald, *One Hundred Years of Socialism*, New York, 1996, The New York Press.

Schein, 2007 Schein Andrew, "Rabbinic Intervention in the Market for Necessities, *BDD*, 18, Ramat Gan, 2007, pp. 53-66.

Schirmacher, 1997 Schirmacher Wolfgang, *German Socialist Philosophy – Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels*, New York, 1997, Continuum.

Scholem, 1941 Scholem Gershon, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem, 1941, Schocken Publishing House.

Singer, 2000 Singer Joseph, *The Edges of the Field*, Boston, 2000, Beacon Press

Books.

Sombart, 1982 Sombart Werner (Trans. by Marc Epstein), *The Jews and Modern Capitalism*, New Brunswick, 1982{1911}, Transaction.

Sorin,1985 Sorin Gerald, **The Prophetic minority** ,Bloomington, 1985, Indiana University press,

Soyer, 2012 Soyer Daniel, "Making peace with Capitlism? Jewish Socialism Enters the Mainsteream, 1933-1944", *Chosen Capital, (ed.:* Rebecca Kobrun), New Brunswick, New Jersey, 2012, Rutgers University press, pp. 215-234.

Shapiro, 2008 Shapiro Marc B, "Rabbis and Communism", the Seforim Blog, 2008 – http://seforim.blogspot.co.il/2008/03/rabbis-and-communism-by-marc-b.html

Skidelsky & Alexander, 2010 Skidelsky Robert & Alexander Jacob, *Keynes: the Return of the Master*, New York, 2010, Public Affairs.

Slack, 1990 Slack Paul, *The English Poor Law, 1531-1782*, Cambridge, 1990, University Press.

Soloveitchik, 1994 Soloveitchik Haim, "Rupture and Reconstruction: the Transformation of Contemporary Orthodoxy". *Tradition*, 28, 4, 1994, pp. 64-130.

Tamari, 1987 Tamari Meir, *With all your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life*, New York, 1987, Free Press.

Tripp, 2006 Tripp Charles, *Islam and the Moral Economy*, Cambridge, 2006, University Press.

Tawney,1954 **Tawney** Richard ,***Religion and the rise of capitalism : a historical study***, Gloucester , 1954, Smith

Taylor, 1989 Taylor Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989, Harvard University Press.

Underwood, 2004 Underwood Carol, "Islam and Health Policy: the study of the Islamic Republic of Iran", *Islam and Political Policy* (ed.: Stephen P. Heyneman), Nashville, 2004, Vanderbilt University Press, pp. 181-206

Ward, 2006 Ward W.R, "Evangelical Awakenings in the North Atlantic World", *The Cambridge History of Christianities*, vol 7 (ed.: Stewart Brown & Timothy Tackett), Cambridge, 2006, University Press, pp. 329-347.

Wald & Calhoun-Brown, 2007 Wald Kenneth D. & Calhoun-Brown Allison, *Religion and Politics in the United States*, New York, 2007, Rowman & Littlefield Publisher.

Walzer, 1983 Walzer Michel, *Spheres of Justice*, New York, 1983, Basic Books.

Williams, 1992 Williams George H., *The Radical Reformation*, Kirksville, MO 1992, Sixteenth Century Journal Publishers.

Wilensky, 2002 Wilensky Harold, *Rich Democracies*, London, 2002, University of California Press.

Wilson, 2012 Wilson Erin K., *After Secularism*, London, 2012, Palgrave Macmillan.

Woodcock & Avakumović, 1990 Woodcock George & Avakumović Ivan, *Peter Kropotkin from Prince to Rebel*, Montreal, 1990, Black Rose Books.

Yellowitz, 1998 Yellowitz Irvin, "Jewish Immigration and American Labor Movement", *East European Jews in America, 1880-1920: Immegration and Adaptation* (ed.: J. S.Gurock), New York, 1998, Routledge, pp. 805-816.

Zaman, 2009 Zaman Asad, *Islamic Economics: A Survey of the Literature*, Islamabad, Pakistan, 2009, International Institute of Islamic Economics, International Islamic University.