



הרב אברהם ישראל שריר

על הברה וכלכלה במשנתו של הרב שאול ישראלי זצ"ל

פתיחה

מו"ר הרב שאול ישראלי זצ"ל מפורסם ברבים כאחד ממנהיגי התורניים הבולטים של הצינונות הדתית בחמישים שנותיה הראשונות לקיומה של מדינת ישראל. הוא עמד בראש ישיבת מרכז הרב, היה דיין בבית הדין הגדול, נשיא מכון 'ארץ חמדה' ורבו הראשון של כפר הרא"ה, וחיבר ספרי יסוד בהלכות התלויות בארץ ('ארץ חמדה'), הלכות התלויות במדינה ('עמוד הימיני'), ובמחשבת ישראל ('פרקים במחשבת ישראל'). לכאורה, מעבר לעיסוק בהלכות קניין, אונאה, ריבית ודומיהן, מה לו ולהגות בענייני חברה וכלכלה.

אולם מתברר שמיד עם היבחרו לרבו של כפר הרא"ה בשנת תרצ"ח הוא נרתם להתמודדות עם נושאים אלו ולגיבושו של מענה תורני גם להם. בריאיון עימו, שהתפרסם ב'הצפה' ('ח בניסן תשמ"ג) לרגל ציון עשרים וחמש שנה להקמתו של הכפר, סיפר הרב ישראלי:

המגע ההדוק עם תנועת העבודה ורעיונות העבודה הסוציאליסטית הניעו אותי לחנך את קהילת הכפר לגלות את הגוון היהודי של העבודה, את תפיסת חיי העבודה על פי ההלכה, ולהוכיח שהשקפת עולמה של היהדות, החובקת זרועות עולם, מספקת בסיס תאורטי העולה הרבה ומקדים הרבה את כל התורות החברתיות המודרניות.

אכן, בעיזבונו של מו"ר נמצאו מחברות רבות משנותיו הראשונות בכפר הרא"ה ובהן רשימות לשיחות (ולפעמים אולי מאמרים) במגוון רחב של נושאים: נושאים אמוניים, כמו השגחה, בחירה חופשית, דעת אלוקים, הרע בעולם, ויחד עימם גם רישומי שיחות בענייני חברה: על כלכלה על פי התורה, השלטון הראוי, סדרי המשפט על פי התורה ועוד. כל השפע הגדול הזה טרם נערך וטרם ראה אור. עם זאת, בדברים בהמשך יובאו ציטוטים נבחרים ממנו. בשנים מאוחרות יותר נגע מו"ר בנושאים אלו גם בספרו 'פרקים במחשבת ישראל', כמו גם בדרשות ושיחות, הן במסגרת 'חבר הרבנים שעל יד הפועל המזרחי', ששנים רבות היה הוא דוברו ודפּרו, והן בכנסים ואירועים שונים במהלך השנים

1. מתוך דברים שנאמרו ביום העיון הכ"ו לזכרו, י"ט בסיוון תשפ"א; את יום העיון ארגנו והפיקו מכון ארץ חמדה וישיבת מרכז הרב בשיתוף מרכז אחוה.

(רבים מרישומי שיחות אלה ראו אור בסדרת הספרים 'שיח שאול' ובספר 'הרבנות והמדינה').

להלן ננסה לסקור את משנתו במעין 'מבט על', ללא ניסיון להתחקות אחר מקורותיה, לדון בה לעומקה, או להשוותה למשנתם של רבנים והוגי דעות אחרים בנושאים אלו. תוך כדי השוואה ננסה להצביע במילים ספורות על ייחודה.

א. היש לתורה אמירה בנושאי חברה וכלכלה?

לפני כל ניסיון לברר מהי דעתה של תורה על אופיים הרצוי של חיי החברה והכלכלה בימינו, נכון לברר תחילה אם בכלל יש לתורה אמירה בנושאים אלו. ברשימה שנכתבה בין השנים תש"ב-תש"ד וכותרתה 'חיי תורה' כתב הרב ישראל:

היינו לכאורה יכולים להסתפק בתשובה פשוטה וקצרה - חיי תורה פירושה קיום תרי"ג מצוות עם פרטיהן ודקדוקיהן. אולם לא היא זה ממצה את כל עומק השאלה. כי כשם שלא נאמר שחייט חי חיי חייטות אפילו אם הוא שוקד בזה רוב רובו של היום - עדיין אין בזה הצדקה לתת לעצם החיים תואר זה. כן גם חיים שיש בהם קיום מצוות מסוימות ואפילו אם הן מרובות ביותר לא תצדקנה עוד את התואר חיי תורה כל עוד לא נמצא קשר בין התורה לעצמות החיים, וכל עוד לא נאמר שהתורה היא לא רק צורת חיים מסוימת כי אם עצם החיים עצמם.

...המטרה המרכזית בתורה - ידיעת השם, שזהו ביאור המצות עשה ד"ואהבת את ה' אלקיך". אולם מצינו בהלל הזקן שאמר לו לגר, שכל התורה כולה היא "מאי דסני לך לחברך לא תעביד" (שבת ל"א א). לכאורה אין זה מובן, משום מה מצא הלל הזקן לנכון להעמיד את הכל על ה"ואהבת לרעך כמוך".

היינו יכולים לומר שהלל כיון למצוה זו בתור אמצעי. אבל אם כן, עדיין אינו מובן, שהרי אין לכלול בה את חלק המצוות שבין אדם למקום.

מסתבר אפוא על פי דרשת חז"ל: "לדבקה בו" וכי אפשר וכו' אלא הדבק במדותיו וכו' (סוטה י"ד א). לפי זה דרגת ידיעת השם שתתכן אצל האדם היא רק הכרת מדותיו ולדבוק בהן, שבסופו של דבר הרי הן אפוא "ואהבת לרעך" וכו'. יוצא אפוא, שהכל היינו הך - מטרת הכל ידיעת השם, שפירושה הדבקות במדותיו, שפירושה "ואהבת לרעך".

השאיפה לדבקות בה' היא אם כן הבסיס לחיי חברה מתוקנים. בהמשך רשימה זו מסביר מו"ר את הפן המנוגד: בהיעדר יראת אלוקים לא ייתכנו כלל חיי חברה מתוקנים. גם ערכי המהפכה הצרפתית, ה'חירות' וה'שוויון', שלכאורה בישרו עידן חדש וטוב יותר בתולדות האנושות, הביאו לבסוף להרס ולחורבן. ה'שוויון' הביא לדיכוי הסטליניסטי, וה'חירות' - לעליית הפשיזם. שניהם הביאו למותם של עשרות מיליוני בני אדם, ולכליאתם, לעינויים ולנישולם מנכסיהם של עשרות מיליונים אחרים. דבריו אלו של מו"ר חוזרים ומהדהדים בדברים שכתב ב'בשולי המקורות' לפרק ח' 'הכפירה בעולם ובישראל' ולפרק כ"ד - 'שלושת עמודי היהדות' בספרו 'פרקים במחשבת ישראל'.



שלוש מסקנות מרכזיות עולות מפסקאות אלו:

(1) 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג' ו). עבודת ה' איננה מוגבלת למעשים 'דתיים', 'לפולחן', אלא חובקת את כל הליכותיו ומעשיו של האדם. תביעה זו עומדת כמוכח בניגוד קוטבי לתפישה השלטת במחשבה המודרנית, שמקורה בנצרות וניקתה ממקורות פגניים, של 'תן לקיסר אשר לקיסר...'; שיש להפריד את ה'דת' מן ה'מדינה', ואל לה ל'דת' להשפיע על ה'חברה'.

(2) מעבר למצוות המנויות ומוגדרות במפורש בתורה, מורה התורה לישראל: 'קדושים תהיו'. על כל אחד ואחד בישראל להתקדש גם במותר לו בהתאם למקום ולזמן. התקדשות זו מאפשרת לאדם לדבוק באלוקיו ולהתקרב אל חבריו. היא מאפשרת לבנות חברה טובה ומתוקנת.

(3) ללא יראת אלוקים אמיתית לא תיתכן חברה מתוקנת. בהיעדרה גם אידיאלים רמים הופכים לרשע אכזרי. כך היה בזמן שמו"ר כתב את דבריו, ונכונים הדברים גם לסוציאליזם ולקפיטליזם שהתפתחו לאחר מכן. גם הרצון ליצור חברה צודקת ובריאה על בסיס של 'הגינות' רולסיאנית, או בכל מתכון אחר, לא יצלח ללא יראת אלוקים, ועינינו רואות לאיזה תהומות של ניהיליזם ודיכוי מובילה הפרוגרסיביות הרדיקלית ההולכת ומשתלטת כיום על המערב.

ב. היש לחברה (ולמדינה) חלק בעבודת ה'?

לאור דברים אלו עולה מאליה השאלה: האם יש משמעות 'דתית' לחיי חברה? ואם כן, מה? היש עבודת ה' של חברה ושל מדינה יהודית?

רוב חיי הלאומיים של עם ישראל עברו עליו בגלות. גם כאשר ניתנה לקהילות היהודיות מידה כזו או אחרת של עצמאות, וככלל כאשר הן מימשו אותה הן בנו קהילות לתפארת, הרי מטרת ההתארגנות הקהילתית הייתה לשרת את חבריה, ולא שתהיה ערך בפני עצמו. באופן טבעי, העיסוק ב'תורת המדינה היהודית' היה מצומצם. על כן, עם התבססות ההתיישבות היהודית בארץ לפני הקמת המדינה, וביתר שאת לאחריה, חזרה וניעורה השאלה על משמעותם הדתית של היישוב בארץ ושל המדינה היהודית שחזרה וקמה. בעקבות מורו ורבו, מרן הרב קוק זצ"ל, עסק מו"ר רבות בשאלות אלו, הן בהיבטים ההלכתיים (בספריו 'עמוד הימיני' ו'חוות בנימין') והן בהיבטים ההגותיים (אלה פזורים בדרשותיו כפי שראו אור בסדרה 'שיח שאול', ובמיוחד בספרו 'הרבנות והמדינה').

נפתח בדרשה לשביעי של פסח (משנת תש"ם, שיח שאול לשלש רגלים, עמ' רלג):
...רואים אנו שיש שני שלבים בגאולה, ומוכרח לומר שהיו שני שלבים בשעבוד. ובעוד שהשלב הראשון של הגאולה מהשעבוד היה בעצם היציאה, עדיין היה הכרח לשלב השני, הוא קריעת ים סוף, לשלב השני של השעבוד. יש יציאה ממצרים, ויש צורך של יציאת מצרים מתוכנו.



כי יש יהדות של יחיד, ויש יהדות של הכלל, של העם. יש קבלת עול מלכות שמים בתור יחיד, ועדיין יש צורך לקבלת עול מלכות שמים בתור רבים, בתור עם. פסח מצרים הצטיין ב"שה לבית אבות, שה לבית" (שמות י"ב ג). עדיין כל הסובב אותם היה לא יהודי, נכרי, מנוכר, מלא אלילים. והיה זה נסיון לבנות עולם יהודי בתור איים בודדים של משפחות יהודיות, מעין ד' אמות בתוך מעגל סגור, בתוך הבית פנימה. והיתה אשליה קיימת, כי אכן ניתן לקיים יהדות מסוג זה - יהדות של משפחות, של רשות יחיד, של בתוך האוהל, בתוך הבתים. והיה נדמה גם, שכך טוב להם, שאין צורך ברשות הרבים יהודית, שאין צורך במדינה יהודית, בעצמאות מדינית; כי טוב, ואפילו נוח, ואולי גם יותר נוח, לחיות כך בין הגויים; כי הנסיון לבצר מעמד לעם בתור עם עם חבל ארץ משלו, עם מדינה משלו, הוא שמעורר בעיות מיותרות; כי ניתן לחיות בין הגויים אם רק יורידו את השעבוד הממשי, את העבדות, כפי שהיה מיד אחרי שקבלו המצרים את המכה הראשונה. ו"אז", רק אז, כשגילו את מסירות הנפש, לא רק בתור יחידים, כי אם גם בתוך הכלל, "זה אומר אני יורד לים תחילה, וזה אומר אני יורד לים תחילה..." (סוטה ל"ו ב) - יתכן שאנחנו נלך לאיבוד, אך להללו שיבואו אחרינו יהיה להם מעבר מרווח; אז גילו את היסוד של הכלל, ואז נתיצב כסאו של הקב"ה, כביכול, בעולם. רק אז, על הים, כאשר בני ישראל התגבשו לעם, התבסס השלב הראשון בכינונה של מלכות ה'. באופן מלא היא תיכון רק בארץ ישראל, וכך כתב מו"ר בהקדמתו לספרו הראשון 'ארץ חמדה', שככל הקדמותיו לספריו ראוייה ללימוד מדוקדק:

"וזהב הארץ ההיא טוב" - שאין תורה כתורת ארץ ישראל (ב"ר ט"ז). עדיפות זו של תורת ארץ ישראל ודאי שאינה מצד שוני הנושאים הלימודיים שבין תורת ארץ ישראל לתורת חוץ לארץ, אף לא מבחינת דרך הלימוד. לאמיתו של דבר, גם תלמודה של א"י כולל את הנושאים של תורת חו"ל, וכן אין הבדל מבחינת דרכה של תורה בין סדר נזיקין לסדר זרעים. אמור מעתה שאין זה מתכוין אלא לשוני שבתפיסת הדברים והיקפם. "על הגאולה" - זה תלמוד ירושלמי, "ועל התמורה" - זה תלמוד בבלי (זוה"ח רות). הוגדר הבבלי בתור "תמורה", כי על כן הצליח לתת תמורה לעם באבדן חייו הנורמליים. תורת חוץ לארץ יצרה תחליף לסממני הקיום הרגילים של עם. היא שימשה לו קרקע כשהקרקע הממשי הושמט מתחת רגליו, והיא הקימה סביבו חומת אש בנפול מבצריו בידי אויב. אולם "תמורה" אינה אלא מוצא לשעת הדחק, על כן לא נוכל להגדירה כ"טוב". ביטוי זה אינו הולם אלא את תורת ארץ ישראל, זו המוגדרת בתור "גאולה". גישה זו אינה פוסלת את התכנים של הדפוסים הקיימים אצל כל אומה ולשון, היא **מחייבת** מדינה וצבא ועבודת כפיים ומלאכת מחשבת ועבודת אדמה. אולם היא **גואלת** אותם, היא נותנת להם **משמעות** אחרת, ועל ידי זה היא הופכת את התכנים הללו עצמם במקום משעבדים את האדם לגשמיות, לגורמים לעליה רוחנית. "נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה" (עיין כתובות קי"א). במקום **מלחמה** בגוף באה החיאתו, נזרקת



בו **נשמה**, ניתנת בו **רוח**, רוח חיים. על ידי כך הגוף עצמו מתעורר לתחיה, **והליכות** עולם של **ההולכים** בה, הופכות להלכות מאוששות, בחינת "בכל דרכיך דעהו". זהו אולי סוד בקשתו של ריב"ז: תן לי יבנה וחכמיה. שמא לא במקרה נבחרה דוקא יבנה. חז"ל מוסרים לנו מה שהיה מרגלא בפומייהו **דרבנן דיבנה**: "אני בריה וחברי בריה. אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה וכו'. שמא תאמר: אני מרבה והוא ממעיט? שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים" (ברכות י"ז ועי' פרש"י). כאן בחכמי יבנה מצא ריב"ז את ההשקפה המנוגדת להשקפתו של ר' זכריה בן אבקולס. לפי השקפה זו העם כולו מהוה אחדות שלימה, וממילא אין לחפש את שלימות היחיד מתוך ויתור על עבודה לשם שמירה על רמה מסוימת של צבור רחב יותר. במסגרת הכללית של העם אין אף אחד שאפשר לוותר עליו. אין אף אחד מיוחד. אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. מעתה אין מקום להסתגרות, מעתה נתבעים קשרים הדוקים בין תלמידי החכמים לבין העם. הכיר ריב"ז שרק בדרך זו יש להתחיל לבנות את העם מחדש, ושם מעינו לשמור על הגחלת של אנשי עליה, של יבנה וחכמיה. ומרגלא בפומיה של מו"ר הייתה הגמרא בחולין (צב ע"א):

אמר רבי שמעון בן לקיש: אומה זו כגפן נמשלה, זמורות שבה - אלו בעלי בתים, אשכולות שבה - אלו תלמידי חכמים, עלין שבה - אלו עמי הארץ, קנוקנות שבה - אלו ריקנים שבישראל; והיינו דשלחו מתם: ליבעי רחמים איתכליא על עליא, דאילמלא עליא לא מתקיימן איתכליא.

ומכאן לדבריו, בעקבות מורו ורבו, על ייעודה של מדינת ישראל ('הצפה', אלול תשמ"ו): אין ספק שעצמאות מדינית של עם ישראל בארץ ישראל היא אחת ההבטחות העיקריות שבתורה: "ואשבור מוטות עולכם, ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כ"ו ג). הדוגמא המוחשית של יציאת מצרים בראשית צעדיו של העם היא גם פסגת הברכות לעתיד לבא, כתוצאה ברורה מקיומה של התורה - "אם בחוקותי תלכו". אולם זוהי ברכה אלקית, והיא קשורה עם בנין המקדש וחזון אחרית הימים, כאשר "נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים... והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה', אל בית אלקי יעקב" (ישעיה ב' ב).

אך האם יש בעצמאות ישראל גם ערך דתי? האם מלבד הברכה שישנה בעצמאות מדינית, בהיותנו בלתי תלויים בשרירות ליבם או חסדם של שליטי נכר ועמי נכר, יש בזה גם יעוד?

אחרת היא גישתו של מרן הרב זצ"ל למדינה ישראלית ועצמאות מדינית (אורות, למהלך האידאות בישראל ב'). הוא בא להעמיד אותנו על התוכן הדתי שיש במדינה, שאם אמנם בתור יחידים אפשר לקיים את התורה בכל מקום שהוא, וגם בכל תנאים שהם, העם בתור עם, יש לו תפקיד יותר נרחב, ואותו לא ניתן לקיים אלא בתנאים של מדינה עצמאית... לסגל לעצמנו תפיסה זו, לחיות גם את חיינו



הפרטיים לאור האידיאה האלוקית המאירה את דרכנו בתור עם, אנו קרואים. זה יתן תוכן לחיינו, ואומץ לעמוד בתנאים הקשים בהם אנו נתונים כיום הזה. מה רחוקה תפישה זו מן התפישה המקובלת כיום במערב, המגדירה את המדינה כ'ארגון פוליטי ליישום אינטרסים אזרחיים בשטח גאוגרפי ספציפי', או במקרה הטוב כ'מכשיר לצדק חברתי'. על פי דברי הרב ישראל, עם ומדינה הם ערכי יסוד, הם ייעוד. כל בחירתם של ישראל הייתה למען יקימו מדינה, ערך לאומי שמגמתו היא אוניברסלית - תיקון העולם. בהמשך לקביעה זו יזם מו"ר וערך את כתב העת 'התורה והמדינה', שבו עסק רבות במבנה השלטון הרצוי, במעמדה ההלכתי של המדינה שקמה בארץ, בפעולות זרועות הביטחון, באפשרויות שילוב נוכרים בשלטון ובעוד נושאים רבים בתחום זה (כל אלה קובצו גם בספריו - 'עמוד הימיני', 'חיות בנימין', ו'הרבנות והמדינה'). הרבה עסקו בדבריו אלה, והרבה יש עוד לעסוק בהם לאור המציאות המשתנה, אולם לא זה המקום.

ג. המשטר הכלכלי-חברתי

לאור הקדמות אלו, נפנה אל חיי החברה פנימה. בעיזבוננו של מו"ר נמצאה רשימה מן השנים תרצ"ח-תרצ"ט, שהיא בעצם פתיחה למסכת אבות, ועניינה היחס לעשיית עושר ולרכוש פרטי. הרקע לדברים הוא כנראה הוויכוח האידיאולוגי שהתנהל בתקופה זו בתנועת הפועל המזרחי בין חברי הקיבוץ הדתי, שדגלו בגישה שיתופית, לבין חברי איגוד המושבים, שדגלו בגישה יחידנית יותר. הרב ישראל פתח את הרשימה בסקירה היסטורית של הרקע לגיבושה של מסכת אבות. שלוש כיתות מרכזיות התפתחו בעם ישראל בתקופת בית שני: האיסיים, הצדוקים והפרושים. האיסיים דגלו בפרישות והינזרות מכל קנייני העולם הזה ויישובו של עולם. הם חיו חיי שיתוף, בקומונות. כנגדם, הצדוקים, שכפרו בעולם הבא, הרבו עד מאוד בהנאות העולם הזה. כת זו הייתה עשירה ומקורבת לשלטונות, והושפעה רבות מתפישות נוכריות. מסכת אבות, שנכתבה על ידי הפרושים, מלמד מו"ר, מתמודדת עם שתי כיתות אלו גם יחד. עם זאת, גם במסכת זו יש מימרות שלכאורה סותרות זו את זו. מצד אחד: 'אם אין דרך ארץ אין תורה' (שם, פ"ג מ"ז), המכוונת ודאי כנגד האיסיים, ומצד שני: 'העולם הזה דומה לפרוזדור לקראת העולם הבא...' (שם, פ"ד מט"ז), שוודאי מכוונת כנגד הצדוקים. על סתירה לכאורה זו עונה הרב ישראל:

...התשובה לכל הדברים והשאלות הללו יכולים אנו לראות במאמר: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא" (אבות ד' יז), שהיא הינה גם באור הממרא האחרת: "שכר מצוה מצוה" (שם ב). ההנאה הכי גדולה היא לא בקבלה, כי אם בנתינה, "שונא מתנות יחיה" (משלי ט"ו כז). כל גמול שהאדם יקבל תמורת מעשה המצוה ולא כלום הוא נגד המצוה עצמה, נגד המתנה שהוא נותן לעולם כולו במעשהו. עשירות השוכבת על דינריה אין לה הנאה כבאותה מדה שהיא מפזרת אותה ומחיה על ידי כך. המצוות באות להקנות לאדם את החרות העליונה, שאיננה נקנית על ידי השעבוד לקנייני העולם הזה, וזוהי כונת הניחוח



המבטל של הקנינים הללו הבא בממרא: "מרבה בשר מרבה רימה" (שם ב' ז). מטרתנו היא העבודה שאנחנו עובדים ומעבדים את נפשנו, בין שהיא באה על ידי מצוות שבין אדם למקום ובין שהיא באה על ידי מצוות שבין אדם לאדם. המטרה היא אפוא ברורה, זוהי כונת ההתעלות והשפור, זוהי כונת עשיית האדם ליוצר ועושה, לשולט על עצמו, לבן חורין במלא המובן. בין העשיר ובין העני מצווים הם ועומדים על זה, העשיר בעשרו והעני ברישו מקיימים את זה כל אחד לפי נסיונו ומדרגתו.

אין רצוי ביטול הרכוש באשר זה לוקח מהאדם את יזמת הטוב, באשר האדם פוסק הוא שוב מלהיות נותן ופועל. על השאלה שנשאלה, איך תתאמנה הממראות "העולם הזה דומה לפרוזדור" עם הממרא "כל המזיר עצמו מן היין נקרא חוטא", אנו רואים את התשובה בממרא של "טובה שעה אחת של תשובה ומעשים טובים בעולם הזה...". לא להזיר את עצמו מן היין, זהו חטא. זוהי בריחה מן הנסיון, זוהי גם ממילא בריחה מן ההתפתחות. שתה תשתה יין, המצא תמצא בתוך החיים, ואף על פי כן הקדש תקדישם לשם שמים...

הוא הדבר בנוגע לשאלת החברה. על השאלה אם התורה נוטה לביטול הרכוש, אנו עונים בשלילה. ואולם לא מפני שהיא מעוניינת בהקמת רשות ליחיד, כי אם דוקא בשביל זה שהאדם עצמו יוכל להשתתף בביטולו. אין התורה רוצה בנזירות, לא מפני שזה הרבה יותר מדי, אלא מפני שזה פחות מדי, ואף לא שיתוף רכוש מפני שזה אי אפשרי אלא מפני שאנו רוצים יותר. ואם רק נראה שקיומו של הרכוש אינו מוביל למטרה, לא נהסס לבטל אותו. אולם ביטול הרכוש והכנסת צורת חיי חברה משותפים לא עליה והתפתחות הן לנו, אלא ירידה והרחקה מעבודת השלמות. ממש כאותה תקנה שתיקן הלל פרוזבול שלא להשמיט, שאף היא איננה אלא מין נזירות והרחקה מבא לידי נסיון. ואולם אף הנזירות נצרכת היא כשאנו רואים שאין אנו מגיעים לשלמות בלעדית, אבל כנזירות גם חיי חברה משותפים צריכים להיות מורגשים כמצב לא טבעי, כמצב השולל מהאדם את יזמת ההתעלות, כשולל ממנו את האפשרות להיות נותן, וממילא מעמידה אותו בשלב נמוך, והחיים הללו צריכים להיות רק במעבר למדרגה יותר גבוהה של "שלי שלך ושליך שלך".

עולם הזה בתור פרוזדור לעולם הבא. חיים וקנינים, רכוש ועסק בתוך החיים, ואולם לא להעמיד אותם כמטרה, אלא כשלב לחיים יותר מתוקנים, לאנושיות יותר נעלה. אלה הם הדברים אשר אנו יכולים לראות במסכת אבות, ואלה הם הדברים אשר הנם היסודות להשקפת היהדות.

גם בדברים אלו יש היפוך מושגים מן המקובל כיום. לא ההיצע והביקוש ומעבר הטובין מיד ליד, שמטרתו הגדלת עושרם של הפרט או של החברה, הם העיקר, והחוקים והתקנות המרסנים ומסדירים אותם הכרח בל יגונה, אלא יחס האדם לממונו, הדרך שבה



הוא קונה אותו והשימוש שהוא עושה בו בהישמעו למצוות התורה הם העיקר. הכלכלה היא כלי ביד האדם לתיקונו ולשיפור החברה כולה, להעלאתם ולהתפתחותם המוסרית. רעיון זה חוזר ברשימה אחרת משנת תשי"ג שנמצאה בעיזבוננו, וכותרתה 'המשטר הכלכלי על פי התורה':

[א] סקירת המשפטים שבתורה ובחז"ל ביחס להסדר היחסים בין אדם לחברו מראה לנו שדרכה איננה בהתעלמות מהשטח הכלכלי תוך הצטמצמות רק בשטחים שבין אדם למקום, אולם מאידך אין היא נדחקת לתוך תחומי היחיד והחברה ונותנת להם די מקום ליזמה עצמית ולהסדרים מוסכמים כטוב בעיניהם. אין התורה קובעת שכר עבודה לפי מודד מסוים לפועל, ובזמנה עמדה לפני הסתדרות הפועהמ"ז השאלה של היתר שביתה על פי התורה. ענין זה בהכרח נתון להסכמה הדדית שלעתים לא תושג אלא תוך מלחמה של כל אחד על זכויותיו. אולם התורה כן קובעת כיצד השכר ישתלם: "ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש" (דברים כ"ד טו). אין התורה קובעת עקרון להעמדת מחירי התוצרת, היא עוזבת זאת להתחרות החפשית או לתקנות הצבור כפי הסכמיהם. אולם התורה קובעת דין אונאה, וזה כולל אפילו ויתור הצד האחד מרצון ומידיעה תחלה...

[ב] אופינית עמדת התורה כלפי קנין פרטי בכלל. כבר מצות חלוקת הארץ לכל באי הארץ הניחה את היסוד לקנין פרטי. דומה שבשטח זה אין מועילה אפילו הסכמה הדדית שלא להתחלק. מצוה היא ואין לותר עליה. אולם בעוד שכאן לפנינו חלוקה על יסוד שוויון לרב תרבה ולמעט תמעט, הרי בהמשך הזמן ניתנת אפשרות של הוצרות מעמדות עד כדי ביטוי של "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ"... יתר על כן, אנו יכולים לראות בתורה שלא זו בלבד שהיא מסתכלת בסובלנות על אפשרות של יצירת מעמד עשיר נכסים. אדרבא, רואים את זה בה כאילו בתור פרס - "כי בגלל הדבר הזה יברכך" (דברים ט"ו י). וחז"ל בעקבות התורה קובעים, שבכל דבר אסור לנסות את ד' חוץ מבצדקה. והשכר מהו? "עשר - בשביל שתתעשר" (שבת קי"ט א)! ומי לא יזכור את התפלה שאנו אומרים בברכת החודש - "חיים של עושר וכבוד"? כמו כן, מוצאים אנו בחז"ל הוצאת משפט לא כל כך מכובד על הנסיון של שיתוף הרכוש וביטולו - "שלי שלך ושליך שלי - עם הארץ" (אבות ה' י).

[ג] יש חושבים לומר, שגישה זו של התורה נובעת מתוך רצון של תפסת מרובה לא תפסת, מתוך הכרה והתחשבות עם חולשותיו של האדם, שיש לו רצון בתחומים פרטיים. היתה זו מעין פשרה בין הרצוי ביותר לבין מה שאפשר להשיג. וכתוצאה מגישה זו היו שנקטו בדרכים שונות, יש שהצדיקו בדרך זאת את הפעילות המוגברת לרכישת נכסים להגדלת הון וכיו"ב, שכן הבורא שידע את תכונת האדם ואף הוא כביכול היה צריך להתחשב עם זה. ויש שנקטו מתוך כך ביזמה עצמית של מדת חסידות כביכול. הם טענו, אמנם התורה אינה יכולה לבא



בדרישה לביטול הרכוש, אבל אנו רשאים לנהוג במדת חסידות ולדרוש מעצמנו ביטול מוחלט של הקנין. כבר הזכרנו שעמדת חז"ל ליצירת כיס אחד לכולנו לא היתה חיובית, ולא ראו בזה מדת חסידות כלל. אכן, זה מצריך ביאור.

[ד] כדאי לראות מה נעשה עם הרכוש אצל בעליו? חוץ מחיובי הצדקה השונים, הרי הרכוש עצמו אינו נשאר מחוסן ברשות בעליו. מחויב הוא להלוותו לנצרך והלוואה זו היא ללא כל טובת הנאה - הרי נאסרה הרבית. חוץ מזה, בבא שנת השבע נשמטים החובות והם ב"לא יגוש". הרי לך עמל השנים וברכתם שהולך בשבילו לאיבוד. אף ההשקעה בקרקעות אינה טובה ממנה - שנת השבע היא הפקר. ולא עוד אלא רכישת אדמות טעונה החזרה בשנת היובל - "כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כ"ה כג)! שמא יאמר האדם, הרי על כל פנים הרכוש בידי הבה ואהנה ממנו בכל פה, במשתאות היין, בארמונות פאר, בלבושים מהודרים וכיו"ב. אולם הן כלפי זה יש לנו אזהרות מפורשות בתורה וחז"ל, והחשובה שבהן והכוללת שבהן היא "קדושים תהיו" פרושים תהיו" (ספרא קדושים א') ועיין רמב"ן ורמח"ל. הנאה מסויגת, לבוש צנוע, בית שתפקידו להבטיח את צרכי האדם המינימליים, וזה הכל. מה אפוא יש לאדם בברכה המובטחת לו? מה יתן לו ומה יוסיף לו ההון אשר גם לא ניתן לו ליהנות ממנו באופן ישיר במלא הפה? גם מחויב ועומד הוא תמיד לחלק אותו לנצרכים?

[ה] נראה הדבר, שהכונה היא לרתום גם את הכלכלה ולהפכה לאמצעי להשתלמות עצמית. כבר ציין רבי עקיבא (תנחומא תזריע ז') בתשובה לשאלה אחרת, שהעולם כולו צריך תיקון, לא חטים כוססים ולא פשתן לובשים, האדם משלים מעשי בראשית, ומבחינה זאת נעשה הוא שותף לקונו. כשם שיש בבנינו של עולם משום השלמת החסר ע"י הטבע, והרי זה מצוה של "לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיהו מ"ה יח), כן יש בבנין החברותי משום השלמה למה שהטבע החסיר. לתת את הברכה במקום שאיננה מצד עצמה, לעזור לנחשל כשלא היתה בידו האפשרות לזכות לזאת בכח עצמו. זוהי בעצם התשובה אשר נתן רבי עקיבא לטורנוסרופוס לשאלה זו - אם הקב"ה אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסם. רבי עקיבא השיב לו: כדי לזכות בהם את העשירים (בבא בתרא י' א). הוא הדבר אשר אמרנו.

[ו] יתר על כן, לא נבין במדה מלאה את התוכן של שותף במעשי בראשית אם לא נעמוד על התוכן העיקרי שבמעשי בראשית עצמם. מה היתה הבריאה? וכי מה היה הבורא חסר כביכול ללא עולם - אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא? חסר היה את מקבלי השפע, חסר היה את מעשה הנתינה, את הנצרכים לחסדו - "עולם חסד יבנה" (תהלים פ"ט ג). בכדי שיהא נותן צריך שיהא מקבל. הקב"ה בבריאת עולמו מילא רצונו רצון הנתינה, רצון השפעת החסד על בריותיו. תענוג הנתינה. וזה דורש מציאות כזאת של מעמדות. הנתינה מתבטאת בצורות שונות, הן בצדקה, הן בגמילות חסדים והן בהשמטת חובות. אין זה שולל את התענוגות



החמריים כשהם במדה בזמן וע"י כך נותנים סיפוק לכוחות השונים של האדם, אבל זה פותח אופקים לרגשות כאלה, למתח פעולה שכזה, שבו לא הגוף של האדם הוא המקבל, אלא בו הוא רואה את התענוג באפשרות סיפוק צרכיו של הזולת. להזדהות עם הבורא במובן של "מה הוא אף אתה" (שבת קל"ג ב).

[ז] יש לענין גם זוית ראייה אחרת, אותה מעלה בעל מסילת ישרים: העולם הוא שדה קרב, מאבק בין האדם ליצרו, בין השלילה לחיוב. העושר נסיון הוא לאדם, ובמדת הצלחתו להתגבר על הקשיים המתעוררים אצלו בקשר לזה. לשם היות קשיים נברא העולם עם חלוקת כשרונות, סגולות וכושר פעולה. והתפקיד הוא, דרך התנאים הכלכליים לסלול את הדרך לשלמות.

לסיכום פרק זה:

(1) גם בהגדרת המשטר הכלכלי הרצוי מתווה התורה עקרונות, אף שהיא משאירה מרחב חופשי ליוזמה אישית ולהסכמים בין אנשים וקבוצות.

(2) התורה איננה מתנגדת לקניין הפרטי. להיפך, הכלכלה והקניין הפרטי הם כלים לתיקונו של האדם, של החברה ושל האנושות, עד כדי שותפות במעשה בראשית!

ד. לימודן של המצוות התלויות בארץ

כמרא דשמעתא במצוות התלויות בארץ, עסק מו"ר רבות גם בהיבטים הרעיוניים שלהן. מפורסם הוא מאמרו "השמיטה במהלך הדורות", שפורסם לראשונה כפתיחה לספר 'בצאת שנה, תש"כ, ספר שסיכם את הנחיות הרבנות הראשית ופעולותיה בנושא השמיטה בשנת תשי"ט, והוא ספר יסוד להלכות שמיטה למעשה בימינו. המאמר חזר ונדפס ב'שיח שאול' למועדים, הוצאת מוסד הרב קוק, והקורא מוזמן לעיין בו. ברם, בהמשך לדברים שהובאו לעיל, נצטט דווקא מתוך שיחה לפרשת שבוע ('שמיטה ויובל כיסוד התורה כולה', 'שיח שאול' על התורה עמ' שנ והלאה):

...ביאור הענין הוא, כי יסוד השמיטה, שהוא שבת הארץ, ויסוד היובל, שהוא "וקדשתם את שנת החמשים שנה" (שם כ"ה י), הם יסוד ועיקר של כל התורה כולה.

מה תוכן השמיטה? "שדך לא תזרע..." (שם ד). ואינו מובן, מהי התועלת מזה שאחת לשבע שנים הארץ לא תתן את יבולה כפי שאפשר לקבל אותו? מי יהנה מזה, ולשם מה זה מיועד? גם עניים ספק אם יש להם הנאה של ממש מזה. הרי כך שנינו: "הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל... והניחום כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית" (חגיגה ג' ב). הרי שעיקר הסמיכות שלהם היא דוקא על מקום אותו ניתן לעבד בשביעית. אלא שיש כאן מגמה אחרת. המגמה של התורה היא, שלא יראה האדם בקניני העולם ערך יציב, ערך ממשי.

על הפסוק: "ואכלתם לחמכם לשובע" (שם כ"ו ה) פירש רש"י: "אוכל קמעא ומתברך במעיו". אך תגיד לאנשים, שניתן לקחת כדור קטן שבו מרוכזים חומרים מזינים רבי ערך ולא צריך כלל לאכול, יגידו לך: והנאת האכילה מה תהא עליה?...



על כן, "בחוקותי תלכו", שתהיו עמלים בתורה". יש אפשרות לראות עולמך בחיך. העמל הוא תפקיד האדם, "אדם לעמל יולד" (איוב ה' ז), אך מי אומר שזה לעמל דברים בטלים. העמל של דברי תורה מעביר אותך לעולם אחר, לעולם שאין בו תחרות. אתה יכול למצוא טעם בעזרה לזולת יותר מאשר היותך עכברא דשכיב אדינריה. העברת נקודת הכובד לעמל אחר, להישגים אחרים, לכלכלה מסוג אחר, לכלכלה שמשמשת לאדם אמצעי לעזור לנצרך, הלא הם "גבורי כח עושי דברו" (תהלים ק"ג ג כ, ויק"ר א' א), נובעת מ"בְּחֻקְתֵי תִלְכוּ". ואם לא רואים בחיי התורה את חזות הכל אז נתפסים לעול העולם, אז מגיעים גם ל"בְּחֻקְתֵי תִמְאֶסוּ..." (ויקרא כ"ו טו). התורה רוצה לפתוח לפנינו עולם אחר. לא עולם של מלחמת איש ברעהו, של תחרות ושל דאגה לרווחה פרטית, תחרות שבה פוגע האחד בשני, וממילא יש מלחמת מעמדות, וממילא קיימים שנאה וריב, אלא לעולם שכולו טוב, עולם שבו המלחמה היא מסוג של "והב בסופה", שאפילו התלמיד והרב אויבים זה לזה אין הם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה (קידושין ל ב).

אין בשמיטה תיקון חברתי ישיר. השמיטה, כיתר המצוות התלויות בארץ, גם איננה גזרה בלתי מובנת של מלך, אלא, כמצוות אחרות התלויות בארץ, היא מיועדת להפנים באדם את היחס הנכון לרכושו. תיקון החברה כבר יבוא מאלינו.

סיכום

המובא לעיל הוא כאמור רק סקירה כללית ותמציתית של עקרונות חברתיים-כלכליים במשנתו של מו"ר הרב שאול ישראלי זצ"ל. השיח והמגמות שנסרו בחללו של עולם בזמן שדבריו נכתבו שונים בתכלית מאלו השולטים ומעסיקים כיום את החברה בארץ. עם זאת נראה שניתן לדלות מדבריו חמישה עקרונות יסוד תורניים, שתקפים גם לזמננו אנו:

א. החיים שהתורה תובעת מאיתנו מקיפים הכול - את חיי הפרט, החברה והמדינה. בחיים אלו יש תחום של מצוות מוגדרות, כפי שהן מפורטות בתורה שבכתב ושבעל פה, ויש מרחב מקיף כל של התביעה 'קדושים תהיו', שמטבעה משתנית בהתאם לנסיבות הזמן והמקום. תביעת יסוד זו של התורה עומדת אם כן בניגוד קוטבי לתפישה המערבית המקובלת כיום, שהיא נוצרית-פגנית במקורה, התובעת דווקא את הפרדת ה'דת' מן ה'מדינה'.

ב. לא רק שתפישה חברתית-כלכלית צריכה לנבוע מן הקודש, אלא שאין כלל תכלית וקיום לאורך זמן למוסר ולחיי החברה הנגזרים ממנו, אם אינם מושתתים על יראת אלוקים אמיתית. גם אמירה זו מנוגדת כמובן באופן קוטבי לתפישות שדוגלת בקיומו העצמאי של המוסר האנושי, או אפילו בעליונותו על הקודש, תפישות שעימתו בין ה'הומניזם' לבין ה'דת' (כתגובה טבעית למדי לשפלוחה של הנצרות), וודאי שאמירה זו מנוגדת בתכלית לתפישות הרדיקליות הטוענות שאין כלל מוסר.



ג. העם היהודי והמדינה היהודית הם ערכים תורניים בפני עצמם. ייעודו של העם היהודי אינו מתמצה בקיום המצוות של פרטיו, אלא בהקמתה של מדינה על פי התורה שתהיה אור לגויים. גם תפישה זו מנוגדת כמובן באופן קוטבי לתפישה העכשווית השולטת בחברה הכללית, הרואה בחברה ובמדינה רק אמצעים להבטחת ביטחונם ורווחתם של אזרחיה, או לאלה שחושבים שעבודת ה' מוגבלת לפרט ולקיום מצוות על ידו.

ד. אין כל פסול בהשגת רכוש פרטי, בתנאי שהוא משמש אמצעי לתיקונו של האדם, של החברה ושל האנושות. בעזרתו יכול האדם להגיע עד כדי שותפות במעשה בראשית. יוצא שלא ההיצע והביקוש הם אלה שצריכים להניע את הייצור והכלכלה, כאשר חוקים ותקנות מרסנים ומסדירים אותם, כמקובל כיום, אלא הטוב שהאדם עושה ברכושו לאור מצוות התורה הוא זה שצריך להניע את הפעילות הכלכלית.

ה. המצוות התלויות בארץ לא נועדו לתיקונה הישיר של החברה על ידי תמיכה ישירה בעניים, הן גם אינן רק גזרותיו של מלך. מטרתן להפנים באדם את היחס הנכון לרכושו, ומכוח יחס זה יבוא גם תיקון האדם והחברה.

