

"אנרכיזם" קהילתי במדינה יהודית*

המונח "אנרכיזם" נתפס בציבור כאידיאולוגיה פורקת עול השוללת כל סמכות מכל סוג שהוא. אידיאולוגיה מסוג זה היא שלילית בכל חברה, וודאי בהשקפה היהודית, הדורשת קודם כול קבלת "עול מלכות שמים". להלן מוצגת תפיסה שונה של "אנרכיזם", כמושג מדיני חיובי, החותר לחברה לא-ריכוזית אלא קהילתית. ראיות למגמה כזו אפשר למצוא כבר בתנ"ך. החיבור כאן מבוסס על כמה מאמרים שנכתבו על ידי בשנים האחרונות, ועיקרם, שבתורת ישראל קיים אמנם יסוד רציני, דומיננטי, התומך במלך ובמלוכה (וגם קיבל את ביטוי בפסיקה, כגון זו של הרמב"ם בהלכות מלכים); אך בצדו של יסוד זה קיים גם יסוד הגותי עמוק, המנוגד לו בתכלית, והוא אנטי-מלוכני, השולל את השלטון הריכוזי של המלך, והמעדיף את השופט ואת השבטים ואת החברה הלא-ריכוזית, השבטית והקהילתית. במאמר זה, ברצוננו לפתח את היסוד השני, כדי לבקש לאזן באמצעותו את היסוד הראשון.

א. "אנרכיזם" כמושג פילוסופי ודתי, חיובי

מתפיסה מתונה זו של "אנרכיזם" עולה, שהיסוד הנכון של עבודת ה' התמימה הוא, שלא יהיה אדם כפוף לאדם אחר, אלא לה' לבדו, ולא ישלוט אדם באדם, מפני שאין השלטון ראוי אלא לה'. יתרה מזו, שלטונו הכוחני של אדם באדם, הוא תחילת הפורענות בחיים, וראשית ההשחתה המוסרית של החברה האנושית, ובכללה ישראל. הביטוי "אנרכיזם" בהקשר זה אינו שלילי כלל ועיקר, כפי שרוב בני האדם בימינו סבורים בטעות, אלא חיובי במהותו. מייסדיה של אידיאולוגיה זו, כפי שנקבע עם ייסודה בסוף המאה ה-18, חרטו על דגלם: שלילת עוצמתו המופרזת של

* **הערות המערכת:** במאמר זה נעשה שימוש רב במקורות שאינם תורניים מובהקים. בתור כתב עת תורני, אנו מקפידים על כך שלא תהיה הסתמכות על חוקרים והוגים שאינם ידועים כמאמינים בתורה מן השמים. משום כך עמדנו על כך שכל אזכור של חוקרים מסוג זה יופיע רק בהערות השוליים, ובמידה והכותב נעזר בהם, הם אינם מקורות להסתמך עליהם אלא בבחינת "קבל האמת ממי שאמרה", לאחר שבירר לעצמו שאכן זוהי האמת.

תשובת הכותב: אינני מסכים. הרמב"ם מצטט בהרחבה במורה נבוכים (ח"ב, פרקים כ-כה) את אריסטו, ומזכיר אותו בשמו המפורש עשרות פעמים בהקשר של האמונה בקדמות העולם, ואת זה הוא עשה "בגוף הטקסט" ולא ב"הערות השוליים"; וזאת אף שאריסטו (ואחרים) אינם ידועים כבעלי אמונה. מכאן למדנו, שהעיקרון של "קבל את האמת ממי שאמרה" הוא עיקרון יהודי לגיטימי, ואין רב בעולם שיכול להעלימו או לבטלו. גם בנו, ר' אברהם, חזר על כך בטענו, שהסיבה לכך שחכמי הגמרא כינו דווקא את ר' יהודה הנשיא בשם "קדוש" היא שהיה איש אמת, את הוויכוח בינו לבין "חכמי אומות העולם" הנכרים (והמצוטטים "בגוף הטקסט" של הגמרא ולא ב"הערות שוליים"; פסחים צד, ב), סיכם אותה רבי כך: "ונראים דבריהם מדברינו". אומר ר' אברהם: "והנה נתברר לנו, כי החכמים ז"ל אינם מעיינים הדעות... אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם, לא מפני האומר אותו, יהיה מי שיהיה" ("מאמר על אודות דרשות חז"ל", בתוך: קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, לייפציג תר"ט, ב, עמ' מא ואילך).

השלטון המרכזי, הנוטה לגבש לעצמו עוצמה מדינית כוחנית, לטובת התארגנויות וולונטריות בפריפריות ובקהילות.

להדגמת כיוון הגותי זה אזכיר בקצרה להלן מאמר אחד שכתבתי¹, אשר שימש בעבורי בבחינת יזה בנה אבי למאמרים נוספים, ועניינו בניתוח מפורט של פסוק הסיום של ספר שופטים ("בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה"). הניתוח מסיק - בניגוד למקובל - שהוראתו היא חיובית ומצדדת בשופט דווקא, ולא במלך.

ב. "אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" - אנרכיזם דתי, חיובי

בניתוח מדוקדק ומפורט של פרק הסיום של ספר שופטים הגעתי למסקנה (השונה מהותית מן הפרשנות השכיחה), שלפיה הביטוי: "אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים כא, כה), אינו שלילי (במובן של הפקרות), אלא חיובי (במובן ה"אנרכיסטי" שעליו אנו מדברים כאן), של העדפת משטר השופטים הלא-ריכוזי, ה"פדרטיבי", על פני המשטר הריכוזי של המלוכה. התקופה הרצויה בישראל, כפי שעולה מספר שופטים, איננה תקופת המלוכה, אלא דווקא תקופת השופטים, שבה אמנם התרחשו מפעם לפעם מעשים שליליים, אבל בסיכום כללי תקופה זו עדיפה על פני המלוכה. לפי עמדה זו יש להסתייג משלטון ריכוזי, הנוטה על פי טבעו להשחתה מוסרית, ולהעדיף על פניו משטר חברתי הבנוי על אחריות אישית של הישראלים, בני השבטים, ובהם בית האב, השבט וה"קהל" (או ה"קהילה" - במינוח מודרני). מסקנתי זו התבססה על שתי הנחות-יסוד:

1. הפסוק הנ"ל איננו משמש ביקורת על תקופת השופטים, וגם אינו מציג באופן חיובי את תקופת המלוכה העתידה לבוא, כדעת רוב הפרשנים. אדרבה, דווקא בתקופת המלכים אירעו, לעתים בעידוד רשמי שלהם עצמם, מעשים חמורים בהרבה של עבודה-זרה ומלחמות-אחים בלתי פוסקות, הקשים פי כמה מסיפור פסל מיכה ופילגש בגבעה: שהאחד תמים והשני חריג.
2. הביטוי "איש הישר בעיניו" גופו, איננו שלילי כשלעצמו, ובדיקה לשונית מפורטת של כל המקומות שבהם הוא מופיע במקרא מלמדת שהוא תלוי-הקשר, ונוטה להיות נייטרלי עד חיובי, למשל כיוצא מן הנאמר בספר דברים (יב, יח):

לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים... איש כל הישר בעיניו.

בפסוק זה כולל משה את עצמו בתוך כלל-ישראל: "ככל אשר אנחנו (ולא: "אתם") עושים פה היום" (בהיותנו במדבר), וזאת בניגוד לעתיד, לכשייכנסו לארץ ("כי אם אל המקום אשר יבחר ה'... ובאת שמה"). משמע, שהוראת הביטוי מצביעה על שיקול דעתו החיובי של האדם מישראל. וכך אומר ר' מאיר במחלוקתו עם חכמים (זבחים קיז, ב):

"לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום" - אמר להן משה לישראל: כי עייליתו לארץ, ישרות תקריבו, חובות לא תקריבו.

וכן רש"י (שם, ובדברים יב):

נדרים ונדבות שאתם מתנדבים על ידי שישר בעיניכם להביאם, ולא על ידי חובה, אותם

1. "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים יז, 7) האמנם אנרכיזם? דברי הקונגרס העולמי

השנים-עשר למדעי היהדות, ירושלים תש"ס, עמ' 125-141.

תקריבו בבמה².

מהדיון שם עולה, שיש לפרש כך את פסוק הסיום של ספר שופטים "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה": בני חורין היו הישראלים וללא שלטונו של מלך בשר-ודם; עם בעל תודעה מפותחת של חירות, שיצא ממצרים כדי לקדש חירות זו תחת שלטונו של הקב"ה. "חירות האדם" משמעה היעדר מלכות אדם, ואז פנויה הדרך למלכות שמים. אמנם, פעמים שהחירות מביאה גם להפקרות: זמנית, מקומית או חלקית (כפי שקורה בכל העולם) וכפי שאכן קרה בסיפורי פסל-מיכה ופילגש-בגבעה. ואילו כשהגיעה סוף סוף מלכות אדם, כמתואר בספרי שמואל ומלכים, התברר לעין כול שלא חירות הייתה זו אלא דיכוי, ומלכות-שמים נדחקה ונדחתה.

ג. הרעיון של "מלכות שמים", כביטוי קדום של "אנרכיזם דתי"

כך יש להבין את משמעותו של משל יותם (שופטים פרק ט). נראה שהמשל מבטא את האידיאולוגיה של משטר השופטים, שלפיה אין צורך במלך. מה שנדרש הוא שכל אדם וקבוצה ימלאו את תפקידם לתועלת החברה. לכן אומר גדעון לאיש ישראל המבקש ממנו למלוך:
לא אמשול אני בכם, ולא ימשול בני בכם, ה' ימשול בכם...

ומכאן עולה שמלכות בשר ודם דוחקת את רגליה של מלכות שמים, ואינה מהווה ביטוי שלה³. הדבר מקבל חיזוק בתודעה הלאומית מן החוויה הטראומטית של שעבוד מצרים, אשר היציאה ממנו היא התנאי לקשר של העם עם א-להיו, בבחינת "שלח את עמי - ויעבדוני". זוהי משמעות המושג "ממלכת כוהנים וגוי קדוש".

וזו אכן עיקר התיזה של דברי שמואל במשפט המלך (שמואל א פרק ח), שלפיהם העם הרוצה מלך בשר ודם מאס בכך במלכות שמים, וכפי שעלה קודם לכן כבר בדברי גדעון ("לא אמשול אני בכם... ה' ימשול בכם")⁴.

את הרעיון של ה' כמלך ישראל, במשמע של "מלכות שמים" הקודמת למלכות בשר ודם, יש להסביר בשתי פנים:

1. מפני שמלכות הרוח עדיפה על מלכות החומר, וא-להים כמלך ישראל קודם למלך האנושי;

2. וכך כותב הרמב"ן ("ואיך יאמר משה רבינו אנחנו עושים בעבירות, חלילה"), ובעקבותיו שד"ל ("כדברי הרמב"ן"). להשוואה בין משמע הפסוק בספר דברים לבין משמע פסוק הסיום של ספר שופטים הגיעו עוד חוקרים, כמו אהרליך לדברים יב, ח (פירוש לתורה, עמ' 329). לאחר שציין עד כמה היו המפרשים "יגיעים" בפרשנות הפסוק, הוא כותב (ההדגשות שלי: א. ש.): "ואני הכתוב האומר 'בימים ההם אין מלך בישראל' יאיר נרי ויגיה חשכי בפירוש המקרא הזה. כי מלשון הכתוב ההוא ומקומו נראה שימי הדבר הזה, שיעשה איש הישר בעיניו, ימים ללא מלך בישראל, שאין מי שיעצור בעם ויהיה להם לראש והם עיניהם אליו כעיני עבדים אל אדונייהם. ובכתוב הזה שלפנינו הדברים משל, שכמו שהמלך אדון כל העם והם עבדיו, ובזמן שאין מלך כל העם שווים ואין לאיש יתרון מרעהו כן המקום שבו בו ה' לשכן שמו שם כמלך על כל המקומות, וכשאינו מקום שבו ה' - כל המקומות שווים ואין אחד משובח ומעולה מחבירו".

3. ראה ב' אופנהיימר, "משטר השופטים ומלכות הא-לוהים", בתוך: עיונים בספר שופטים, י, ירושלים, 1971, עמ' 152-164; ובייחוד בעמ' 160.

4. ראה ש' ליונטס, "ה' ימשל בכם" (שופטים ח, כג), תרביץ מא (תשל"ב), עמ' 444-445.

2. מפני שהענקת כוח ועוצמה למלך אנושי, עתידה להתגלות כמשחיתה את התנהלותו האישית והממלכתית של המלך בשלב מאוחר יותר של מלכותו. כך קרה בפועל לשאול המלך, שהיה צנוע ו"נחבא אל הכלים" בראשיתו, אבל לאחר שהתמלך, התגדל בעיני עצמו, נעשה רודן, ואף טבח עיר שלמה בישראל, נוב, על כוהניה. כאן נמצא הבסיס הרעיוני-ההגותי לאנרכיזם המודרני, השולל את המדינה בכלל, בטענתו שגם אם היא נועדה מלכתחילה לטובת האדם והחברה, עתידה זו לדכא בסופו של דבר את האדם ואת החברה שאותם התכוונה לגאול מייסוריהם⁵.

ד. על גלגולי המושג "אנרכיזם"

המונח "אנרכיזם" מוגדר לרוב כ"תנועה פוליטית המטיפה לביטול המדינה והמרת כל רשויות השלטון בהתאגדויות חופשיות ורצוניות של יחידים" (מילון פונטנה, עמ' 41). בין מחולליה יש להזכיר את ויליאם גודווין, שספרו Political Justice (פורסם ב-1793) כבר כלל את כל יסודות האנרכיזם, אם כי המונח "אנרכיזם" עצמו נטבע מאוחר יותר, על ידי פייר-ג'וזף פרודון. הרעיון ה"אנרכיסטי" מתרכז במערכת היחסים שבין הפרט למדינה; במדינה הוא רואה ארגון של כפייה שצריך לעבור מן העולם. ואכן היו אנרכיסטים שתרגמו שאיפה זו לשימוש באמצעים אלימים נגד ראשי המדינה ומוסדותיה, מתוך כוונה להביא להריסת המבנה המדיני הממלכתי. עם זאת, החלק המרכזי של התנועה האנרכיסטית אינו נוטה כלל ועיקר לפעילות אלימה, אלא רואה את עצמו כתנועה חברתית ורעיונית. בהכללה ניתן לומר, שמשמעות המונח "אנרכיזם" היה בעבר, ומשמעותו האמיתית גם כיום, היא שלילה מוחלטת של כל מעשה אלימות, כולל האלימות המופעלת מצד השלטון, והוא מייצג "אידיאה של החברה ושל החוזה החופשי במקומו של כוח שלטון ממלכתי". יש שהגדירו אותו כמשקף "ביקורת על המערכות החברתיות הקיימות, תוך הצעת פתרונות לעתיד טוב יותר", ומייצג את "אחד הביטויים הבסיסיים ביותר של אי-נחת, או של אי-שביעות רצון מהדרך החברתית והמוסרית שבה בני אדם בחרו כדי לנהל את חייהם עד כה"; וזאת, בהתאם למינוח היווני: an-archeia; כלומר, ללא שלטון (ולא נגד שלטון). יש להדגיש, כי התפישה ה"אנרכיסטית" החיובית, אינה מציעה לבטל את המדינה מיסודה, אלא קוראת עליה תיגר, מתוך כוונה למנוע את ריכוזיות-היתר שלה, את עריצותה ואת שחיקתה את היחיד.

ה. האופי האוטופי של החשיבה האנרכיסטית

"או-טופיה" היא "לא ארץ", או לא-מקום: topos, דהיינו: מקום שאיננו (ou), כשם ספרו הידוע של תומס מורוס (1516), שהוקדש לתיאורה של חברה חדשה, שבה כל חבריה נהנים מהרמוניה

5. במקום אחר דנתי בשתי תופעות תנ"כיות ייחודיות, ושאינן דומה להן בתרבויות העמים בעולם העתיק ועד ימינו: (א) בשלילת הדינאסטיה (שושלת) בכך שלפי המסופר בתנ"ך, ממשה ועד שמואל אין מנהיג מוריש את הנהגתו לבנו, אלא למנהיג אחר; וכאשר מופיעה שושלת בימי שמואל היא נקשרת לשחיתות שלטונית; (ב) ברעיון, שנועד בעולם המודרני רק מהמאה ה-18 ואילך, של "הפרדת הרשויות", כהליך של ביזור של השלטון המרכזי לשם החלשתו; והוא בא לידי ביטוי בתנ"ך בתופעות כמו בהפרדה בין המלך לבין החקיקה והכהונה. בכל אלה מסתמנת מגמה ברורה של "אנרכיזם דתי" במקרא, במובן של החלשה מכוונת של כוחו האבסולוטי, וממילא בעל הפוטנציאל לגלישה לרודנות, של המלך; ובמקום אחר נאריך.

גמורה ומשלווה על אי נידח ורחוק באוקיינוס, שבו הם חיים חיי שיתוף ושוויון מושלמים; וזאת, בעקבות הנחת היסוד של המחבר, המאמין באדם ובתבונתו וביכולתו לשנות את סביבתו. בעקבות ספרו קמו יצירות נוספות שנכתבו כז'אנר אוטופי, כשהמכנה המשותף של כולן הוא ביקורת על המצב החברתי הקיים בחברה של אותו זמן. ליצירה אוטופית שני צדדים: תחילה, ביקורת חברתית נוקבת על סדרי החברה והעולם הקיימים; ואחריתו, בהעלאת חזון של תנאים אידיאליים, שהם בלתי מעשיים ובלתי אפשריים על פי טבעם, מעין כיסופי גאולה של התרבות האנושית, כמו חזון "אחרית הימים" של ישעיהו (פרק ב), שבו חוזה הנביא מצב עתידי שבו "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". חזון זה הוא קודם כול מתיחת ביקורת על המצב החברתי והמוסרי הקשה בישראל ובעולם, בשל מלחמות בלתי פוסקות. אבל אחריתו ביעוד נפלא, גם אם הוא נראה היום כבלתי אפשרי.

בהחילנו תובנה זאת על המחשבה האנרכיסטית נוכל לומר, כי חשיבותה היא גם בכך שהיא מעניקה פרספקטיבה עשירה ומורכבת יותר לגבי החברה שבה אנו חיים. לפיכך, גם בני אדם החיים במשטר דמוקרטי מודרני, שבו למדינה ולמוסדותיה יש תפקיד דומיננטי, יכולה מחשבה "אנרכיסטית" לשמש, אם לא זרז להחלפת המשטר, לפחות להתבוננות מעשירה בו מזוויות מבט מורכבות יותר.

1. תודעה "אנרכיסטית" במשנת האברבנאל

דון יצחק אברבנאל חי בעת גירוש ספרד, ועד שנאלץ לברוח ממנה ולמצוא מקלט באיטליה, היה מקורב מאוד לשלטון הספרדי והפורטוגזי. ידועה עמדתו העקרונית השוללת את המלוכה בישראל; עמדה המתבארת על הרקע של הסתייגותו מן התרבות האנושית הטכנית בכלל; וגם בהכירו היטב את המשטרים המלוכניים המושחתים שבקרבם חי⁶.

בפרשנותו לספר בראשית (יא, א) מתאר אברבנאל את המין האנושי שנכשל בהזנחת העולם הטבעי הפיסי שניתן לו עם הבריאה, וחמד מותרות שקלקלו את דרכיו:

אדם [הראשון] חטא במה שלא נסתפק בדברים הטבעיים אשר נתן השם לפניו ונמשך אחר התאוות... [ועונשו היה] שיגורש מגן העדן מקדם.

אברבנאל מחזיק בדעה, שבני האדם שיקבלו כוח כדי לשלוט, לעולם לא יסתפקו במה שניתן להם, ותמיד ישאפו להעצים ולהרחיב את כוחם על בני אדם אחרים; וכמוהו השלטון המדיני, שסופו שלטון המתפשט לכל עבר, עריצות ושפיכות דמים. כך עולה מפירושו לפרשת דור הפלגה (שם): לא נחה דעתם במה שהכין להם בוראם במתנתו הרחבה הטבעית, ויבקשו לשלוח יד ולשים כל מחשבותם [להיות אנשים מדיניים במקום להיות אנשי שדה וטבע; והתוצאה הבלתי נמנעת: עם כל מה שיימשך מזה... החמס והגול ושפיכות הדמים הנמשכים מהם, מה שלא היה דבר נמצא מזה בהיותם בשדה כל אחד בפני עצמו.

את הרעיון של שלילת השלטון המלוכני ותמיכתו ברפובליקה, ביטא אברבנאל בעיקר בפירושו לפרשת המלך בספר שמואל ובספרו: "ישועות מלכו". בפירושו לשמואל הוא שואל: אם היה מינוי

6. על הסיבות המשוערות להתנגדותו למלוכה ראו יצחק בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 241-259; אבי רביצקי (ושהי ישלח לו מהרה רפואה שלמה מן השמים), דת ומדינה, עמ' 69-70; עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, ת"א תשנ"א, עמ' 180-188; אפרים שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים תשכ"ג ועוד.

המלך מצווה מן התורה, מדוע יהושע וכל השופטים שבאו אחריו במשך מאות בשנים נמנעו מלקיים מצווה מפורשת מן התורה? והוא מדגיש (ישועות מלכו, בני-ברק תשנ"ג, ג, ב, עמ' סה): כבר הורה הניסיון בעניין מלכי ישראל ומלכי יהודה שהמה היו במורדי אור, והמה הסבו לבב בני ישראל אחורנית.

מסקנתו היא:

בקבוצה גלויות יהיה ה' מלך על כל הארץ, וינהג את עמו על ידי נביאיו ושופטיו, כמו שהיה בימי משה ובימי יהושע ושמואל, ושלא יצטרכו למלך, כי ה' א-להים יהיה מלכם. ואכן, ניתן להעריך כי לדעתו של אברבנאל מושגי המדינה והמלכות מנוגדים לטבע ואינם עולים בקנה אחד עם רצון ה'. ומכאן עולה כי התקופה האידיאלית בהיסטוריה היהודית היא תקופת השופטים, ולא תקופת המלוכה. השופטים ששפטו את העם על פי התורה יצרו מצב שבו המלכות הייתה למעשה בידי הקב"ה ולא בידי בשר ודם.⁷ האברבנאל לא נקט כמובן במונח המודרני "אנרכיזם", אבל נראה שהקדים בכמה מאות שנים את המודרניזם,⁸ אלה שפיתחו באופן שיטתי את עקרונות השיטה.⁹

7. ראה י' בער, עמ' 254; א' רביצקי, דת ומדינה, עמ' 67-76.

8. בהקשר לכך, יש מקום להביא גם את עמדתו של פרופ' מ"מ בובר, המחדדת ומעמיקה את המשמעות של ה"אנרכיזם" שבו אנו עוסקים (בובר היה פילוסוף והוגה דעות חשוב, יהודי ציוני, ומאמין גדול בא-להי ישראל, אבל לא שמר מצוות. ועליו לקבל את האמת ממי שאמרה). והוא כותב: "היושע אינו ממנה לו יורש ואף אינו מתקן כל תקנה אחרת שתהפוך את השלטון החאריזמטי למוסד של קבע... מעתה מסורה היא ללא מגן לחירות של אדם... מכריזים (=בני השבטים העולים לרגל בחגים) שאין הם מודים בשום שררה אלא בזו של ה'" (מלכות שמים, עמ' 142-144; ושם עמ' 13). על רעיונות אלה, של שלילת מלכות אדם בהיותה סותרת מלכות שמים, חזר בובר ברבים מכתביו. כך הגדיר את מושג ה"אנרכיזם" כפירוש הנכון של "איש הישר בעיניו יעשה": "דחייה של צורות-שלטון מדיניות, הפוגמות בזיקתו הבלתי-אמצעית של האדם לא-להים. לא חירות שלילית, לא הפקרות פרועה, אלא אותה עמידה מוצקת, הנועזת, תחת המרות האחת" (שם, עמ' 51). כלומר, המגמה החיובית של "איש הישר בעיניו יעשה", משמעה הפשוט הוא, שיעשה כל אחד את הישר ביותר בעיניו, שזה דבר טוב מאוד, כי היא מאפשרת לכל לאדם לממש את מלוא המרחב של הכרעתו האישית. היא יכולה כמובן לגרום לו לרדת לבור שחת, אך גם מאפשרת לו בחירה זכה וטהורה באמונה בה' ובמלכות שמים. זוהי מסקנת המאמין ברעיון הבחירה החופשית.

אציין, שבובר איננו "אנרכיסט" במובן של שלילת המדינה, אלא הטיף למהפכה "בחיי האדם וביחסים שבין אדם לחברו" (נתיבות באוטופיה, עמ' 298). לדעתי, עמדתו הרוחנית של בובר תואמת את תפישתם המוסרית של נביאי ישראל בדבר הצורך במהפכה רוחנית אישית, ולא ברפורמה מבנית-כלכלית (כמו זו הסוציאליסטית) שיסודה בשינוי סדרי עולם חיצוניים; כאלה שאינם בנויים מלכתחילה על שינויים אישיים שבנפש האדם.

9. רעיון ה"אנרכיזם" כפילוסופיה מדינית חיובית הובא (בדרך אגב) גם בכמה מכתבי הראייה קוק. וכך כתב: "התבסמות העולם על ידי כל המשך הדורות... זיקקה הרבה את רוח האדם... חלק גדול מהגינותיו ושאיפת רצונו הטבעי הנם מכוונים מצד עצמם אל הטוב הא-להי. ונגד אותו המחלק שכבר נודרך מוכרחת היא הליברליות להתפשט והאנרכיה (כד!) לתפוס מקום" (אורות הקודש ב, עמ' תקמה). כלומר, הרב הבין את המושג "אנרכיזם" לא במשמעותו השלילית, המסואבת והאלימה, אלא במשמעותו החיובית המקורית, כפי שהובן על ידי הוגיו, ובאותו כיוון רוחני שאברבנאל הבין אותו וגם ביטא אותו בחדות. הראייה קוק מתייחס פעמים נוספות למונח, כמו בתשובתו (מיום כ"ז באייר תרס"ח) לרב שמואל אלכסנדרוב, שטען כי הוא "מוצא סימנים להאנרכיזם הליברלי המוסרי ביהדות" (אגרות הראיה, ח"א, עמ' קעד). הרב קוק מסכים אתו, ומוסיף, כי "כל הרעיונות אפשר למצוא במקור של אמת" (שם).

ז. הסתייגות הנצי"ב מרעיון המלוכה כעמדה אולטימטיבית בישראל

הנצי"ב מוולוז'יין, סבל, כמו שאר אחיו יהודי רוסיה, מהשלטון הרודני של הצאר הרוסי. בהתייחסו לדברי חז"ל שהבאנו לעיל, הוא כותב (העמק דבר, דברים יז, יד):
ונראה, דמשום דהנהגת המדינה משתנה, אם מתנהג על פי דעת מלוכה, או על פי דעת העם ונבחרים. ויש מדינה, שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה, שבלא מלך הרי היא כספינה בלא קברניט.

הנצי"ב שם מרחיק לכת בקביעה בעלת משמעות עקרונית חשובה בקובעו:
ודבר זה [של הכרעה לגבי טיב השלטון הפוליטי בישראל] אי אפשר לעשות על פי הכרח [של] מצוות עשה, שהרי בענין השייך לכלל [הדבר] נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצוות עשה. משום כך, לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך, כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך. נקודת המוצא של הנצי"ב, שלפיה מינוי המלך היא בגדר רשות ולא בגדר מצווה, וכי ההחלטה בדבר תלויה בעמדת הציבור הישראלי החי באותו זמן (תפישה הקרויה בפינו: "דמוקרטית"), מתבססת על דיוק בלשון הכתוב, שבו מופיעה המילה "ואמרת": "ואמרת אשימה עלי מלך". ומשמעה לדעתו שאין מינוי המלך בגדר הלכה פסוקה, אלא שתלוי הדבר באמירה, כלומר בהחלטה הציבורית של בני אותו הדור. הנצי"ב מביא כסיוע להבנתו זאת של המילה "ואמרת" מקבילה מהפסוק: "ואמרת אוכלה בשר" (דברים יב, כ), שמשמעו שם שגם אכילת בשר היא בגדר רשות ולא בגדר חובה, והיא סיוע משמעותי לתפישת הנצי"ב וקריאתו את הכתוב¹⁰.

הערת העורך (ע. א.): לעומת זאת, בכל המקומות שבהם מביע הרב זצ"ל את השאיפה לעצמאות מדינית, משתמש הוא בביטוי "מלכות", פרט למקום אחד שבו הוא משתמש במושג "מדינה" (אורות ישראל ו, ז). ועיי' שמונה קבצים ז, סח: "מלכות בית דוד היא זוגמת מלכות שמים העליונה, והסגולות השימיות גנוזות בה, והן מוכרחות לצאת לאור... במילוי המלכות, בהתכוננות כסא ד' על מכונו, על כסא דוד ועל ממלכתו... והמשיחיות בעצמותה - סגולת ישראל היא, סגולת האומה, שהיא צריכה להתפתח בקרבה... ותתייחד עם דודה באהבה, מלכות שמים ומלכות הארץ בחטיבה אחת... " (ועיי"ש ג, נה).

תשובת הכותב: עם זאת, דברים אלה הם רק חלק ממה שכתב הרב בהרחבה בכמה מקומות אחרים, שבהם הדגיש דווקא את כוחו של כלל העם הישראלי כמייצג, ולו לפי שעה, את מלכות בית דוד, למשל: "כנסת ישראל היא תמצית ההויה כולה, ובעוה"ז נשפע תמצית זו באומה הישראלית ממש בחומריותה ורוחניותה... " (ערפלי טוהר, עמ' לט-מ); וכמו: "נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה..." (משפט כהן, עמ' שלז).

הערת העורך (ע. א.): עלינו לקרוא את דברי הנצי"ב בשלמותם. הוא אינו אומר שאין מצווה למנות מלך, אלא ש"לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך על פי שרואים מדינות אשר סיבותיהם מתנהגים בסדר יותר נכון, או אז מצוות עשה לסנהדרין למנות מלך. ומי"מ אין סנהדרין מצווין עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך". הנימוק שלו איננו עקרוני אלא מעשי, שאין לכפות על העם את מינוי המלך. וכך הוא עצמו כותב בהמשך הדברים: "שהרי בענין השייך להנהגת הכלל נוגע לסכנת נפשות שדוחה מצוות עשה". אם כופים על העם משטר שאינו חפץ בו, המדינה לא תחזיק מעמד אפילו אם זהו המשטר הנדרש על פי ההלכה. לכל היותר ניתן לראות כאן יסוד דמוקרטי, שלפיו השלטון יונק את סמכותו מן העם, אבל לא יסוד אנרכיסטי, השולל את המלוכה מיסודה.

ח. היחס למלך ולמלוכה במקורות חז"ל

כידוע, שורש הסוגיה נמצא במחלוקת תנאים¹¹. דעת רבי נהוראי לגבי המלך היא שלילית ("הרי דבר זה גנאי לישראל"), ודעת רבי יהודה - חיובית ("גי מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להמליך עליהם מלך..."). רוב הפוסקים (הרמב"ם, הרמב"ן, הסמ"ג, המאירי, הר"ן ואחרים), פסקו כרבי יהודה, שמינוי המלך היא מצווה מן התורה, ואכן עמדה זו היא הרווחת כיום. עמדה זאת ננקטה למרות עמדתו המבוססת של ר' נהוראי, המסתמך על לשון הפסוק, שלפיה רצון העם למלך אינו אלא מרד במלכות ה' ("לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר: 'ואמרת, אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי'; שמשמעה, מאיסה מפורשת בשלטון ה'); וכן בעקבות הביקורת החריפה נגד המלך והמלכות, כעולה מספר שמואל (פרק ח). עם זאת, יש מעטים שפירשו כדעת ר' נהוראי, שמצוות מינוי המלך היא רשות, כנראה להלן (ויש לטעון כמובן שהעמדות החלוקות בחז"ל הן תוצאה ישירה של ההיבטים המנוגדים המופיעים בתורה עצמה: בעד המלוכה, תוך הסתייגות נמרצת ממנה).

ט. הרב יהודה עמיטל והרב אלחנן סמט

לא בודד אני בזיהוי של היסוד ה"אנרכיסטי" באותו מובן של שלילת שלטון היחיד של המלך בהשקפה היהודית. ברעיון בסיסי זה תומכים שני רבנים: הרב יהודה עמיטל והרב אלחנן סמט, ואביא כאן מדבריהם כתנא דמסייע.

1. הרב יהודה עמיטל

הקדמה: בתנ"ך ובמדרש מסופר על כמה אירועים יוצאי דופן, ואף בלתי מובנים בחלקם, שקדמו ללידתו של דוד המלך:

- א. בנות לוט היו ביחסי אישות עם אביהן, ומגילוי-העריות נולד מואב;
- ב. יהודה התחתן עם אישה "כנענית", ואחר כך בא ביזמתו על תמר כלתו, לאחר שזו התחפשה לזונה, ומהקשר הבעייתי ביניהם נולד פרץ;
- ג. רות, שמוצאה ממואב התחתנה עם בועז, ומהקשר ביניהם נולד דוד בן ישי, שייחוסו בפסוק שם מתחיל - בהבלטה - בפרץ (רות ד, יח-כב). עולה, שדוד המלך הוא צאצא של רות (שמוצאה ממואב) ובעז שמוצאו מפרץ שנולד מיהודה ותמר; ולכולם קשרי-אישות בעייתיים מאוד. ואילו המדרש עוד מעמיק את המבוכה בספרו לנו עד כמה לידתו של דוד עצמו הייתה לא שגרתית: ישי אביו התכוון לבוא על שפחתו (שלא כדון), ובלא ידיעה בא על אשתו, וכך נולד

תשובת הכותב: אכן כך. אציין שגם הרב שאול ישראלי (שבוודאי לא היה "אנרכיסט" כמוצע כאן), העביר את המשקל לידי העם, ובדומה לנצי"ב: "מוכרח שסמכות המלך אינה קבועה ועומדת בדיני התורה, וכל עיקרה תלויה היא במידת הסמכות שניתן לה מאת העם או באי הכוח שלו... בזמן המלכותו" (התורה והמדינה ב, עמ' פה; עמוד הימיני, עמ' פד; ראו אצל הרב חיים בורגנסקי, בפרק: "הרב ישראלי - ממלכה בלא מלך", דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים 2005, עמ' 269-277).

11. בברייתא שבבבלי סנהדרין כ, ב; תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ג, מהדורת צוקרמנדל עמ' 421, בספרי על פרשת המלך בדברים יז, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 208.
12. ילקוט המכירי לתהילים קיח; וראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים ה, עמ' 167, העי' 11.

דוד¹². בנוסף לכך, עם לידתו הוקצבו לדוד שלוש שעות בלבד של חיים; כלומר, מן השמים נגוד על דוד להיוולד, אבל שלא יוציא את יומו! אלא, שאז הזדרז אדם הראשון והעניק לו משלו שבעים שנה כמתנה¹³.

לסיפורים קשים-להבנה אלה הוצע הסבר כולל בעל קו רעיוני משותף על ידי הרב יהודה עמיטל. בשיחה על פרשת השבוע, דן הרב בסיפורים אלה, והגיע למסקנה:

שלמלכות בישראל אין זכות קיום. לא ניתן לקבל באופן טבעי מצב, שבו יהודי אחד שולט על יהודי אחר¹⁴.

הצעתו זו היא אכן עמדה תורנית ברורה, המסכמת במשפט אחד קצר מה שטענתי כאן באריכות. לעניות דעתי, עמדה זו של הרב עמיטל היא פשוטו האפשרי של הכתוב. לפחות, היא אחת הדרכים האפשריות של ה"פשט" או של המניע ליחס השלילי בתורה אל המלוכה (בצד היחס החיובי).

2. הרב אלחנן סמט

בנושא זה של מצוות המלך בישראל דן בהרחבה הרב אלחנן סמט¹⁵, והוא מסכם את עמדות החולקים בסוגיה. בין אלה המפרשים שמינוי המלך אינו מצווה אלא רשות, הוא מביא את "תרגום יונתן" לפרשת המלך (ולעני"ד לא נראים דבריו בזה), ראבי"ע ("שום תשים - רשות"), רבנו מיוחס מארץ יוון (כנראה בן דורו של הראב"ע), אברבנאל ור' עובדיה ספורנו. הרב סמט מציג שאלה עקרונית:

האם התורה מייעדת לעם ישראל היושב בארצו חיים במסגרת של מדינה (ומצוות 'מינוי מלך' - משמעה אפוא הקמת שלטון מרכזי), או חיים במסגרת חברתית אחרת - אנרכית במידת מה - שאין בה שלטון מרכזי כלשהו? כאלה היו חיי ישראל בתקופת השופטים עד ימי שמואל: הם חיו במסגרת ברית בין-שבטית, ללא שלטון מרכזי בעל סמכות כפייה.

כאן משתמש הרב סמט במונח "אנרכיה" באותו מובן פילוסופי חיובי שאני משתמש בו לאורך כל המאמר; דהיינו, במובן של חיים מדיניים של חברה או של לאום המושתתים על חיים שבטיים וקהילתיים, וללא שלטון מרכזי חזק. הרב סמט מסיים דבריו באומרו כך:

לפי האמור כאן, יכול אדם בעל השקפת עולם אנרכיסטית למצוא בדברי התורה והמפרשים שהובאו בעיון זה חיזוק להשקפתו, ואף אדם התומך בצורת שלטון מדינית מרכזית כזו או אחרת יוכל למצוא כאן חיזוק להשקפתו.

אלא שלדעת הרב סמט, ובכך הוא חותם את מאמרו, "למרבה הצער, בנסיבות החיים הפוליטיים בתקופה המודרנית, ובייחוד בישראל של דורנו", אין אפשרות "מעשית" להכריע בין שתי ההשקפות.

אני מסכים לעיקר ניתוחו של הרב סמט, אבל אינני מסכים למסקנתו, ולכך נכתב מאמרי זה. אכן, אפשר לחיות במשטר דמוקרטי בעל שלטון ממשלתי מרכזי "חזק", ויחד עם זאת אפשר שהחברה הרחבה שבו תהיה מושתתת על חיי קהילה, שמטבעם הם "אנרכיסטיים". כך תיאררה לעצמה התנועה הקיבוצית את חזונה (כמו יצחק טבנקין, למשל, מנהיג הקיבוץ המאוחד, שדימה

13. ילקוט שמעוני, מוסד הרב קוק: ירושלים תשל"ג, רמז מא, עמ' 142.

14. שיחות לפרשת השבוע, בית המדרש באינטרנט של ישיבת הר-עציון, V.B.M, לפרשת וישב, תשס"ה.

15. עיונים בפרשת השבוע, סדרה ראשונה, כרך ב, ירושלים תשס"ב, עמ' 348 ואילך, ובעיקר בעמ' 363.

את הארץ בנויה כולה קיבוצים קיבוצים). אמנם, לא זכינו בהגשמת חזון זה, אבל ייתכן שההתיישבות הדתית הקהילתית ביש"ע, היא שתציע מודל חדש של חברה מתוקנת בישראל, של "כל הארץ קהילות, קהילות", וכבר היא מציעה זאת היום בפועל.

י. סיכום

הנפקא מינה של דיון זה לזמננו ולמקומנו הוא בשני עניינים: (1) באשר לקהילה; (2) באשר לרבנות. ראשית, הקהילה: יש לעודד את פיתוח הקהילה בעלת המבנה המקומי של חבורה יהודית קרובה; בין זו שסביב בית-הכנסת השכונתי בערים הגדולות ובין זו שביישובים קהילתיים: "קיבוץ", "מושב", "יישוב קהילתי" וכדומה. דווקא בקהילה קטנה ניתנת אפשרות טובה יותר לפעול בדברים שבין אדם לחברו, ולגלות יותר סולידריות חברתית¹⁶. שנית, באשר לרבנות. מהמבנה הקהילתי מתבקש גם מבנה מקביל של רבנות: פחות בכיוון של "רבנות ראשית" ארצית, ויותר בגדר רבנות קהילתית, עצמאית ומקומית.

יא. מסקנות

1. יודע אני שמסקנות החיבור כאן שונות, ואפילו מנוגדות, למה שדעת רוב הפרשנים התורניים נוטה לפרש. אבל דברים אלה מעוגנים היטב, לעניות דעתי, בתורה, בתנ"ך, בחז"ל וגם במציאות ההיסטורית.
2. עיקרה של התפיסה ה"אנרכיסטית" כיום אינה בביטול המדינה ובשלילת הממלכתיות, אלא בקריאת תיגר עליה, ובהעברת המשקל של הפעילות האנושית (החברתית, ולהבדיל מהפוליטית), מן המנגנונים המרכזיים של המדינה אל הפריפריה ואל הקהילה¹⁷.
3. בציונות הדתית התפתחה בדור האחרון קהילתיות רחבה. אמנם לא צריך להזדקק לטענת אלה הסוברים כי חורבן הקהילות של גוש קטיף נבע מצרות עין של כמה מן שליטי הארץ שלא השלימו עם עליית כוחה הציבורית והקהילתית של הציונות הדתית. אבל יש לטעון, כי תופעה זו, של קהילתיות, היא בעלת חשיבות מרובה, הן מבחינה יהודית-תורנית והן מבחינה ציונית-לאומית, ויש מקום לגדלה, לטפחה ולהרחיבה.
4. מתוך פעילותי ב"שולחן הקומונות" שביד-טבנקין, רמת אפעל, שם אנו עומדים בקשר עם מאות קומונות בכל העולם המערבי - אני סבור, שיש לתופעת הקהילתיות חשיבות אוניברסלית בעולם גלובאלי ומנוכר; וגם זו יכולה להיות מעין "כי מציון תצא תורת הקהילתיות לעולם". ורבים יתפלאו להיווכח שה-settlements ביו"ש אינן אלא communities, קהילות פורחות. אילו ידענו להציג זאת כך, היה הדבר משמש לנו תנא דמסייעא מהרבה בחינות.
5. מאמר זה מתפרסם בכתב-העת 'צהר', שעצם קיומו כארגון וולונטרי של רבני קהילות מעיד על הצעד בכיוון הנכון של דפוס מחשבה זה. ואידך זיל וגמור, ואידך זיל ועבד.



16. כנאמר בתורה: "ושמרו דרך ה', לעשות צדקה ומשפט", בראשית יח; דהיינו, "דרך ה'" אינה המטרה, אלא האמצעי המכוון, על מנת לחיות חיים אישיים ולאומיים של "צדקה ומשפט".
17. ראו למשל את מוסד יד שרה, שצמח כפעילות קהילתית וולונטרית, שהתבססה מראש על פנייה להתנדבות אישית וקהילתית, ולא חיפשה דרך להתבסס על "יניקה" כספית מצניורות השלטון. הצלחתו הניכרת הפכה אותו למודל ארצי ואף בינלאומי (גם זיכתה אותו בפרס מטעם האו"ם).