

יחי המלך: חולשתו של מלך וכוחו

מאת יהודה ליבס

לאבי, שהעמיק בסוגיית המלוכה במחשבת היהדות

'זכרנו לחיים, מלך חפץ בחיים, וכתבנו בספר החיים, למענך אלהים חיים'. כך מוסיפים מראש השנה עד יום הכיפורים בברכה הראשונה של ברכות תפילת העמידה. מיום שעמדתי על דעתי רגיל אני לומר זאת בלשון תחנונים, אך השנה חשתי פתאום לחרדתי איך במלים 'מלך חפץ בחיים' משתלחת פתאום האצבע במין תנועת איום, כביכול: 'שמע נא המלך, זכרנו וכתבנו לחיים, ודע לך שלמענך וטובתך תעשה זאת, אם אך בחיים חפצת'.

כמובן, זה איננו פירוש הכרחי או אפילו פשוט לכינוי 'מלך חפץ בחיים'. כרגיל מתפרשת כאן המלה 'בחיים' לא על חיי המלך עצמו אלא על חיינו שלנו, שאנו מזכירים פה למלך שהוא עצמו חפץ בהם, כפי שמזכירים זאת במקום אחר בתפילת ימים נוראים, ואומרים: 'כי לא תחפץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחיה'.¹ אך גם אם זהו הפירוש שמצוי בחזית הדברים ועולה בראשונה על הדעת, גם הפירוש הראשון דלעיל קיים שם בהיחבא. להיחבא חייב הוא, מפני כבוד האל, אך בכל זאת מבצבץ הוא ממחבואו, וסופו שיעלה מעל סף התודעה, הן בגלל ההקבלה לסוף המשפט 'למענך אלהים חיים', הן בשל הצירוף 'חפץ חיים', שמשמעו הרגיל: חפץ בחיי עצמו,² והן בשל מקבילות רבות שמהן נלמד שמלך אין לו חיים משלו, והוא תלוי בזולתו.

¹ מוסף ליום כיפור. ולפי יח' יח 32. ואכן מצינו בפיוט לנעילה גם את הצירוף: 'החפץ בחיים ולא במות המת'.

² למשל: תה' לד 13: 'מי האיש החפץ חיים'.

דבר זה אמור רק בבחינת מלך, אך כאשר מדובר על עצם אלהות האל, החיים זהים עם העצמות ואין להם מציאות נבדלת. כך לפחות לפי דברי הרמב"ם: 'ולפיכך אומר ה' (ח' צרויה) פרעה³ וחי (ח' צרויה) נפשך⁴ ואין אומר ה' (ח' צרויה) ה' אלא ה' (ח' פתוחה) ה'⁵ שאין הבורא וחייו שניים'.⁶ הרמב"ם אומנם אינו מזכיר מלך, ופרעה לא הובא בדבריו כמלך דווקא, אלא כדוגמה לכל חי שאינו אלוה, אבל המקובלים מפרשים משפט זה (ליתר דיוק, את דברי חז"ל ששימשו מקור לרמב"ם⁷) כנוגע דווקא למלך, ולא רק למלך בשר ודם, אלא בעיקר למערכת האלהות, שבתוך כבשונה מוצאים הם את שתי הבחינות, גם את 'חיי המלך' וגם את 'המלך עצמו'.⁸

דוד מלך ישראל חי וקיים

גם חייו של מלך המשיח, משיח בן דוד, אינם באמת שלו אלא שאולים מזולתו, ככתוב 'חיים שאל ממך נתת לו',⁹ שנאמר עליו לפי התלמוד.¹⁰ לפי ספר הזוהר לא על בן דוד נאמר פסוק

³ בר' מב 16 17.

⁴ מ"ב ב 2.

⁵ שם, ועוד פעמים רבות במקרא.

⁶ הלכות יסודי התורה, ב, י.

⁷ ראה ספרי, פרשת מטות פסקה א: 'מה הפרש בין נדרים לשבועה? בנדרים כנודר בחיי המלך בשבועה כנשבע במלך עצמו. אעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר: "חי ה' וחי נפשך אם אעזבך" (מ"ב ב 2)'.⁸

⁸ ראה זוהר ח"ב, קטו ע"ב, רעיא מהימנא. וראה ההערות הארוכות ב'ניצוצי אורות' וב'ניצוצי זוהר' שם. וראה גם את הערתו הארוכה של אפרים גוטליב, בספרו הכתבים העבריים של בעל תקוני זוהר ורעיא מהימנא, האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים תשס"ג, עמ' 108. בהערות אלו ימצאו מראי מקומות רבים לספרות הקבלה, ובהם דעות שונות על ענינם הקבלי של 'חיי המלך' ושל 'המלך עצמו'.⁹

⁹ תה' כא 5.

¹⁰ בבלי, סוכה נב ע"א.

זה, אלא על דוד בעצמו, המלך בהא הידיעה: כאשר ברא הקב"ה את גן העדן, הטיל שם את נשמת דוד (לדעת הזוהר גן עדן הוא גם מקום נשמות הצדיקים לפני לדתם), הסתכל בה וראה שאין לו כלל חיים משלו (במקור: 'דלית ליה חיים מדיליה כלום'), לכן לקח שבעים שנה משנותיו של אדם הראשון ונתנם לדוד (לפי המקרא, שבעים שנה חי דוד¹¹).¹²

דברים אלה הם פיתוח ווריאציה על מאמר מדרשי, שלפיו אדם הראשון עצמו, שלפי המקרא חי תשע מאות ושלושים שנה,¹³ הוא שחיסר שבעים שנה משנותיו ונתן לדוד בן ישי, לפי שאדם ראוי היה לחיות אלף שנים, שנאמר "כי ביום אכלך ממנו מות תמות",¹⁴ ויומו של הקב"ה אלף שנים שנאמר, "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול"¹⁵.¹⁶ מדרש אחר אף שם בפי אדם הראשון את הדברים הבאים, שבהם מודגש הקשר שבין תוספת השנים לתואר המלכות: 'ולקחתי משנותי שבעים שנה והוספתי על ימיו [של דוד] שנאמר "ימים על ימי מלך תוסיף"¹⁷.¹⁸

דברי הזוהר על דוד, 'דלית ליה חיים מדיליה כלום', נוגעים בוודאי לא רק בדוד בשר ודם, אלא גם במלכות בהא הידיעה, כלומר בספירת מלכות, האחרונה מעשר הספירות האלהיות, שמיוצגת באישיותו של דוד המלך. גם על ספירה זו נוהג הזוהר לומר שאין לה

¹¹ ש"ב ה 4: 'בן שלשים שנה דוד במלכו ארבעים שנה מלך'. שבעים שנה הן שנות חייו לפי תהלים (הספר המיוחס בכללו לדוד המלך) ז 10. מעניינת היא ההשוואה של נתון זה להערכה שבראש ספר מלכים: 'המלך דוד זקן בא בימים'.

¹² זוהר ח"א, קסח ע"א.

¹³ בר' ה 5.

¹⁴ בר' ב 17.

¹⁵ תה' ז 4.

¹⁶ במדבר רבה, נשא, פרשה יד פסקה יא.

¹⁷ תה' סא 7.

¹⁸ פרקי דר' אליעזר פרק יח (ולפי מהדורות אחרות: יט).

משלה כלום, באשר היא הספירה האחרונה, המתמלאת מן השפע שזורם אליה מלמעלה, ומחלקת אותו לתחתונים.¹⁹

הסימבוליקה הספיריתית אף מאפשרת לזוהר, לפי המשך אותו מאמר, לשנות אחרת את המדרש, ולגרוס שלא אדם הראשון השאיל שנות חיים לדוד אלא האבות, אברהם יעקב ויוסף,²⁰ המייצגים את הספירות חסד תפארת ויסוד, אותן שמשפיעות שפע חיים למלכות. רק יצחק לא השפיע בו כלום, שכן מידתו היא מידת הדין, ואין לו אור להשפיע אלא חושך, וחושך הוא העדר אור והעדר חיים, ומזה היה לדוד די גם בעצמו.

ספירת מלכות מיוצגת גם בדמות הלבנה. זו מתאימה לכך מכמה בחינות,²¹ ובעיקר מפני שכמו המלכות שאין לה משלה כלום, גם ללבנה אין אור משלה, ורק מחזירה היא את אור השמש, כידוע לחכמים כבר מימי קדם.²² מבחינה זו דומה הלבנה גם לדוד, שחייו שאולים מאחר, ודמיון זה מצטרף לזיקות עמוקות נוספות בין דוד ובין הלבנה, שעליהן נעמוד בהמשך.

זאת ועוד. אורה של הלבנה אינו קבוע: לקראת סוף החודש הולכת היא פוחתת ונפגמת, עד שמחשיכה לחלוטין, ובראש חודש נולדת מחדש, והולכת ומתמלאת לקראת אמצע החודש, שאז מאיר השמש אל עבר פניה, פנים בפנים. כך גם ספירת מלכות, וכל מי שבדמותה על הארץ. גם מחזוריים כאלה מתאימים לאישיותו של דוד, כפי שנראה להלן, אך בראש

¹⁹ ראה למשל זוהר ח"ג, ס ע"א.

²⁰ הזוהר מחשב את שנות החיים שנחסרו ממספר השנים שמלכתחילה היו אלה ראויים לחיות, ומגיע שוב למניין שבעים. הזוהר, כך דומה, אינו מוצא סתירה אמיתית בין דעה זו לבין הסברה שאדם הראשון הוא מקור שנות חיי דוד, שכן אדם הראשון מייצג את אילן הספירות, והאבות הם חלקיו.

²¹ על סמל זה והתפתחותו ראה במאמרי: 'De Natura Dei' - על המיתוס היהודי וגלגולו, בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, מוסד ביאליק, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 278-289. אפשר לקרוא מאמר זה, וכן את כל מאמרי ותרגומי דלהלן, באתר האינטרנט שלי שכתובתו: <http://pluto.huji.ac.il/~liebes/zohar>

²² הראשון שעמד על כך היה כנראה הפילוסוף פרמנידס, ואולי אף בן דורו נביא הנחמה שדבריו הובאו בישיעהו פרק ס. ראה תרגום 'שירת פרמנידס' והערה שהובאה שם בעניין זה, בספרי מנמוסיני, הוצאת כרמל (בדפוס).

וראשונה מתבקשת כאן הקבלה בין המחזור החודשי של הלבנה, היא המלכות, לבין המחזור החודשי של כל אשה. ואכן כל אשה מייצגת את ספירת מלכות (הנקראת גם שכינה), אשר נחשבת ליסוד הנקבי שבאלהות.²³

סמל הלבנה נוגע גם להתגלמות אחרת של אותה ספירה, התגלמות שקשורה עוד יותר לבחינת המלכות, מלכות ישראל של מטה. ספירת מלכות נקראת גם כנסת ישראל, והיא מבטאת בגורלה את גורל עם ישראל. כבר חז"ל השוו בין גורל הלבנה ותהפוכותיה לבין גורלו של עם ישראל, המונים את לוח השנה לפי הלבנה.²⁴ בראייה זו מחזור הלבנה אינו רק חודשי, אלא כולל גם את תפישת הזמן הקווית, ומשכו כמשך ההיסטוריה, כי התיקון המלא של פגם הלבנה נכרך בגאולת ישראל העתידית. משהו מרעיון זה מצאנו כבר במקרא,²⁵ ולמלא פיתוחו מגיע הוא בספרות הקבלה, למשל בדרשת הזוהר²⁶ על הפסוק 'הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד'.²⁷ לדעת הזוהר, העבד עליו מדובר היא המלכות, בדמות לבנה, במצבה הגלותי, אך באחרית הימים, תשכיל, תתנשא ותתעורר, ואף תעורר את הספירות העליונות, המיוצגות על ידי האור האלהי העליון ועל ידי אברהם יצחק ויעקב.

כל האמור כאן על המלכות, אמור בוודאי גם על המלך. פסוק זה ('הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד') נדרש בספרות חז"ל באופן דומה ('ירום מאברהם ונשא מיצחק וגבה מיעקב'), ושם אותו עבד אינו 'מלכות' אלא 'משיח בן דוד'.²⁸ אליבא דאמת אף במאמר הזוהרי הנזכר מתאים תיאור ראשית צמיחתו של העבד דווקא לאדם בשר ודם המקיץ ומתעורר:

²³ על כך הרחבתי במאמרי 'De Natura Dei', שם.

²⁴ ראה 'De Natura Dei', שם. וכן במאמרי 'מלחמת בני שמש בבני הירח', הארץ, מוסף תרבות וספרות, כח שבט תשס"ג.

²⁵ יש' ל' 26.

²⁶ זוהר ח"א, קפא ע"א-ע"ב.

²⁷ יש' נב' 13.

²⁸ תנחומא, תולדות פרק יד.

'שמעיר התעוררות למעלה כמי שמריח ריח ובא להתעורר ולהסתכל',²⁹ וכידוע חוש הריח הוא סגולתו המיוחדת של משיח בן דוד לפי התלמוד.³⁰

אפשר עם זאת, שבדרשתו על 'ישכיל עבדי' מכוון הזוהר גם לגיבורו ר' שמעון בר יוחאי, שגם הוא עשוי לעתים לייצג את השכינה,³¹ שהרי 'המשכילים' הוא התואר הקבוע שבו מכנה הזוהר את בני חבורתו.³² התעוררות הריח הקודמת כאן להשגה המיסטית³³ מזכירה את התורה האפלטונית על הערת הנשמה והארתה בעזרת סברה נכונה (ביוונית: דוקסה), אשר מקדימה בהכרח את ראיית האידיאה בעין הנשמה.³⁴ על הכרח זה לא יפסח ככל הנראה לא המשיח ואף לא רשב"י, שלו נועד לפי הזוהר תפקיד סולל הדרך לפני מלך המשיח.³⁵

ואף אם נאמר שדברי הזוהר על העבד נוגעים רק בלבנה ובמה שהיא מסמלת בעולם העליון (ספירת מלכות), יש לזכור גם את אותם אנשים בשר ודם, שגורלם כרוך בגורלה, ועליהם מדבר הזוהר בהקדמה לאותו מאמר.³⁶ אלה נולדו בעת פגם הלבנה, ונפלו לפיכך ברשות השטן, צד הנחש הרע,³⁷ והם סובלים ייסורי גוף ונפש, ומתחדשים בהתחדשות הלבנה.

²⁹ במקור: "דאתער אתערותא לעילא כמאן דארח ריחא ואתי לאתערא ולאסתכלא".

³⁰ בבלי, סנהדרין צג ע"ב.

³¹ ראה במאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 104-106.

³² ראה שם, עמ' 73-75.

³³ על ההתעוררות בזוהר ראה מלילה אשד-הלנר, ונהר יוצא מעדן, עם עובד, תל-אביב תשס"ה, עמ' 237-279. מאמר הזוהר שלפנינו נידון שם בעמ' 258.

³⁴ ראה או"מ יוסף ג. ליבס, 'הארת הנשמה וחזות האידיאה אצל אפלטון', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום, מאגנס, ירושלים תשכ"ח, עמ' קמט-קסא.

³⁵ ראה מאמרי 'המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל, האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236.

³⁶ זוהר ח"א, קפא ע"א.

³⁷ במקור 'סטרא דחויא בישא'. דומה שיש כאן רמז לאמונה הקדומה שפגם הירח מקורו בתלי, הוא הנחש הקוסמי. הרעיון שלפיו נשמות שנולדו בזמנים מסוימים נופלות בגורלו של סטרא אחרא (הצד האחר, צד השטן

עיקר התחדשות זו, כך דומה, צפויה לעתיד לבוא, בימות מלך המשיח,³⁸ ואפשר להסיק מכאן שגם נשמת משיח בן דוד מצויה בין אותן נשמות, שכן גורלו של דוד (ושל בן דוד) קשור בגורל הלבנה.

זיקת דוד והלבנה לא נולדה בספרות הקבלה, שבה שניהם מייצגים את המלכות, וגם איננה נשענת רק על הדמיון דלעיל בעניין החיים והאור השאולים מאחר. זיקה כזאת נמצאת כבר במיתוס התלמודי על מיעוט הירח,³⁹ ששם מתבקש המאור הקטן למצוא נחמה בדמותו של דוד, הנקרא גם הוא 'הקטן',⁴⁰ אך היא בולטת במיוחד בנוסחה 'דוד מלך ישראל חי וקיים', המשמשת כסיסמא סודית, משיחית בעליל, שהשתמשו בה להודיע על קידוש החודש.⁴¹ ואכן רש"י מסביר זאת בפירושו על-אתר, במלים: 'דוד מלך ישראל נמשל כלבנה'. ומצינו בזהר שכל גוני הלבנה מצויים היו בדוד.⁴²

הקשר עם הלבנה אכן משקף צדדים אחדים של דמות מלך המשיח, בן דוד. לפי מקורות אחדים מצטיינת דמות זאת לא בפעילות ארצית ופוליטית, אלא דווקא בפסיביות

הרע) מפותח גם בזהר ח"ב, צה ע"ב (סבא דמשפטים). לפי המאמר שם דווקא נשמות אלה המצויות ברשות סטרא אחרא, עשויות לגרום לו נזק גדול, ולהחריב אותו מבפנים. גם לכך יש הקבלה במאמר הזהר שלפנינו, שכפי שנראה להלן, סובר הוא כנראה שגם נשמת המשיח נולדה בפגם הלבנה. על המאמר בסבא דמשפטים ומושג ה'טקלא' הקשור בו, ראה בספרי פרקים במלון ספר הזהר, עבודת דוקטור (בהדרכת גרשם שלום), ירושלים תשל"ז (גם הוא מצוי באתר שלי דלעיל), ערך טיקלא, עמ' 327-335.

³⁸ כך אפשר להסיק מן הלשון 'אלין אנון דבעיין לחדתותי בחדותא דסיהרא', כלומר אלה הם שמבקשים להתחדש בחידוש הירח. 'מבקשים' שכאן פירושו גם עתידים או זמינים (בלשון זו משמש הן הפועל 'בעא' בארמית, והן הפועל 'ביקש' בלשון חז"ל). ועוד אפשר להסיק זאת מן הפסוק שנאמר עליהם שם בהמשך, שגם ענינו הוא לעתיד לבוא: 'והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה' (יש' סו 23. אומנם לעתים מפרש הזהר את הפסוק כנוגע לגורל הנשמה שאינו תלוי במציאות היסטורית).

³⁹ בבלי, חולין ס ע"ב.

⁴⁰ כך בש"א יז 14.

⁴¹ בבלי, ראש השנה כה ע"א.

⁴² זהר ח"ב, עג ע"א (רזא דרזין).

מיסטית, ואף הרסנית, ובעליות וירידות של מצב הרוח, בדומה למחזור הלבנה. משהו מזה אפשר אולי למצוא כבר בדמות המלך דוד,⁴³ אך באופן מובהק התגשמו קוים אלה בדמותו של שבתי צבי, שהמקורות הקבליים המתארים כך את מלך המשיח אפשרו לו למלא תפקיד זה בעיני כה רבים.⁴⁴

אין מלך בלא עם

המלכות, אשר כאמור 'אין לה משלה כלום', איננה יכולה להוות תואר עצמי. המלך כשהוא לעצמו בלבד, איננו כלל מלך, ואין משמעות לתוארו אלא בשעה שמולך הוא על בני עמו. כך בנוגע למלך בשר ודם, וכך גם באשר לקב"ה, הצריך גם הוא בריות למלוכתו. מכאן הכלל הקבלי הנפוץ: 'אין מלך בלא עם', ומקובלים אחדים הוסיפו על כך את הדעה שלא נברא העולם אלא לשם מידת המלכות, כי אין לזו קיום בפועל אלא עם קיומו של עולם.⁴⁵

בעזרת רעיון זה נוכל כמדומני להסביר גם את התשובה שהשיב, לפי ספר הזוהר, האל הבורא לאות מ', כאשר נכנסה זו לפניו וביקשה שיברא בה את העולם, כי בה נקרא הוא בשם מלך. בתשובתו, התמוהה לכאורה, עונה הקב"ה: 'כך הוא ודאי, אבל לא אברא בך את העולם מפני שהעולם נצרך למלך'.⁴⁶ ואפשר לפרש: רק בעת קיומו של עולם נצרך הוא למלך, לכתר ולפאר ולהנהגה, אך אין מידת המלכות שייכת לבריאתו של עולם ויסודו.

⁴³ ראה ש"ב ג 39, ש"ב ו 16, ש"ב יט 9-1, ועוד.

⁴⁴ ראה מאמרי 'השבתאות וגבולות הדת', בתוך: רחל אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, כרך א, תשס"א, (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז), עמ' 1-21. וראה חביבה פדיה, 'מנגד ועברים – המשיח המתעכב', בספרה המראה והדיבור, כרוב, לוס-אנגלס תשס"ב, עמ' 209-236. פדיה עוסקת שם רק במקורות קודמים לשבתאות.

⁴⁵ על השתלשלותו של רעיון זה בספרות הקבלה ראה בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנה (ותשס"ח) עמ' 54-57 והערות 70-72.

⁴⁶ זוהר ח"א, ג ע"א, בהקדמת הזוהר (בתרגום מארמית).

אומנם בתחילת 'אדון עולם', הפיוט שתופס מקום כה חשוב בתפילת ישראל, נאמר לכאורה ההפך מזה: 'אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא, לעת נעשה בחפצו כל אזי מלך שמו נקרא, ואחרי ככלות הכול לבדו ימלוך נורא'. הפייטן מבדיל כאן בין פעולת מלוכתו של האל, הנמשכת גם בזמן שלפני בריאת העולם וגם בזמן שאחרי כיליונו, לבין קריאתו בשם מלך, שהתחדשה עם בריאת העולם. אבל אפשר שלא אמר כך הפייטן אלא כדי לצאת ידי חובת כבוד מלכותו של האל (שעליה עוד נדבר בהמשך), שהרי מה פשרה של פעולת מלוכה בלא שם מלך?

מלכות המלך נקבעת אכן בדיבור, בכינויו בשם 'מלך', כך בנוגע למלך בשר ודם וכך בנוגע למלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. אף אפשר שמשוהו מזה נכון לא רק באשר למידת המלכות אלא גם כלפי עצם אלהותו של האל. אומנם למושג האלהות יש גם פן אונטולוגי 'אובייקטיבי' (שכמוהו אין למושג המלכות), אך פן זה אינו מספיק להגדרת המושג, כי אין אלהים אלא מי שמתייחסים אליו כאל אל. מושג האלהות לא עלה מתוך מעבדות מדעני הטבע אלא מתוך התרבות האנושית העתיקה, והוא תלוי ביחסם של בני האדם. וכך אכן אמרו חז"ל: "ואתם עדיי נאם ה' ואני אל"⁴⁷. תני ר' שמעון בן יוחי: אם אתם עדי נאם ה' אני אל, ואם אין אתם עדיי כביכול אין אני ה'".⁴⁸

עדות כזאת על האלהות נאמרת בפה. כפי שהאל ברא במאמר את יצוריו, כך בוראים גם הם אותו,⁴⁹ שנאמר: 'את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים... וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה'.⁵⁰ רש"י פירש את השורש 'אמר' שכאן הן כלשון הפרשה והבדלה והן כלשון

⁴⁷ יש' מג 12.

⁴⁸ פסיקתא דרב כהנא, יב, ו.

⁴⁹ עוד על בריאת האל בידי האדם בספרות חז"ל ובספר הזוהר, ראה במאמרי הנ"ל 'זוהר וארוס', עמ' 72 והערות 34-36.

⁵⁰ דב' כו 17-18. ומכאן בתפילת ימים נוראים: 'אנו מאמירך ואתה מאמירנו'.

תפארת. וכיוצא בכך פירשו פסוק זה גם חז"ל: 'אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם'.⁵¹

לשורש 'אמר' כ'לשון תפארת' מביא רש"י 'עד' לשוני,⁵² אך באשר לפירוש האמרת והאמירך מ'לשון הפרשה והבדלה' לדעתו 'אין להם עד מוכיח במקרא', אך לדעתי אפשר להסמיך זאת לפירוש הרגיל של השורש 'אמר' מלשון דיבור. על ידי אמירה, קריאה בשם, מפרישים את הדבר הקרוא מכלל ההוויה, והופכים אותו לישות מיוחדת בפני עצמה, או לחטיבה אחת. ואכן זה גם עניינה של המלה חטיבה, שבעזרתה מוסברת ההאמרה שבפסוק גם בדברי חז"ל וגם בתרגומים הארמיים, כי השורש ח'טב משמש בערבית במשמעות אמירה. ואולי יש לזכור כאן גם את המלה הערבית 'אמיר' שפירושה שליט, כעין מלך⁵³ (אף הכינוי 'אמירה' לשבתי צבי, שהוא ראשי תיבות 'אדוננו מלכנו ירום הודו', נטבע גם בעיקבות 'אמיר' הערבית).

כבוד וריחוק, צדק ומשפט

מאחר שהאל נברא בדיבור פי נבראיו, יש חשש שיבואו לזלזל בכבודו, ואת תוצאות הדבר אסור אף לשער. כנגד זה נתכונן במשנה האיסור לדרוש במעשה בראשית, שהותר רק בתנאים מגבילים, כי מי שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם.⁵⁴ משל למלך שבנה פלטין שלו במקום האשפה (היא התוהו ובוהו שקדם לעולם), כל המזכיר זאת פוגם בכבודו של מלך.⁵⁵

⁵¹ בבלי, חגיגה ג ע"א. והשווה גם התרגומים הארמיים לפסוק.

⁵² כלשונו שם 'ומצאתי להם עד והוא לשון תפארת כמו "יתאמרו כל פועלי און" (תה' צד 4)'. ודומני שאפשר לצרף לכאן גם את המלה 'אמיר' במשמעות צמרת האילן.

⁵³ אפשר אומנם ש'אמיר' נקרא כך בערבית לא בגלל שאותו הופכים למלך באמצעות אמירה, אלא מפני שהוא זה האומר ומצווה, שהרי 'אמר' פירושו צו בערבית.

⁵⁴ משנה, חגיגה ב, א.

⁵⁵ עיין בראשית רבא, א, ה.

כנגד כל פגיעה בכבוד האל נתקנה מידת המלכות, הנקראת גם כבוד. דווקא מידה זו, התלויה כל כולה בנתיניה, כל עניינה הוא הכבוד, שלא יהינו לזלזל בה. אין כבוד ככבוד המלך, שאסור לפה להפסיק מלמלל את שבחו, שהוא כל יכול, חי וקיים, נורא ומרום וקדוש. לשם כבוד המלך נתקנו למידה זו (וכדוגמתה גם למלכות בשר ודם), היכלות וארמונות, שרפים ומלאכים, אופנים ומרכבות ואף טקסים רבי רושם ואימה.

אומנם אותה משנה המגבילה את הדרישה במעשה בראשית, מגבילה גם, וביתר חומרה, את הדרישה במרכבה, כלומר באביזרי כבוד המלכות של מעלה. אבל ההגבלות על הדרישה בעניינים אלו לא באו להעלים כליל את הכבוד והמלכות, שהרי לאלה כאמור אין כל מציאות בלי תודעת הנתינים והכרתם. הכבוד דיאלקטי הוא ביסודו, ואין הוא פועל אלא מתוך ריחוק, ובאינטימיות רבה איננו יכול לעמוד. מכאן אופיה הדיאלקטי המובהק של תורת הסוד היהודית, שהיא תורה וסוד כאחד, ומלאה במתח בין אידיאל הגילוי לבין איסורו. מתח זה מצוי בכל המקורות הקבליים האותנטיים, ומובע בחזות, גם אם בדרכים שונות ובוואריאציות רעיוניות, בכל הכתבים החשובים של תורת הסוד היהודית, כגון בתלמוד, שהעיון הסודי בא בו כפירוש למשנה דלעיל האוסרת אותו, וכן בספר הבהיר, בספר הזוהר, ובקבלת האר"י. לכאן קשורה במידה רבה גם הדיאלקטיקה האפיסטמולוגית של ספר יצירה ואף האוטוריות של הרמב"ם.⁵⁶

שני יסודות מנוגדים קובעים אפוא את דמות המלכות. מצד אחד סמוכה היא אל העם, שממנו מקבלת היא את חייה והיא אחראית לחייו, ומצד שני מאופיינת היא בעילוי וריחוק, שמביא לטשטוש אישיותו ופניו של המלך, שבמשטרים מלוכניים רבים אסור היה אף לראותם. שני יסודות אלה אחראיים, כך דומה, לאופיה הבלתי אישי של פעילות המלכות, שנוהגת לפי עקרונות מופשטים ואוניברסאליים של דין וצדק. ואכן 'דין' ו'צדק' הם משמותיה המובהקים ביותר של ספירת מלכות הקבלית. 'דין' אינו שייך אומנם למידה זו בלבד (המדדיקים קוראים

⁵⁶ ראה במאמרי הנ"ל 'המשיח של הזוהר', עמ' 138-151, ובספרי תורת היצירה של ספר יצירה, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"ב, חלקים ב, ג, ה.

לה 'מידת הדין הרפה'⁵⁷), אך צדק הוא תמיד ספירת מלכות. היא נקראת כך, בין השאר, גם בהשפעת הפסוק 'פתחו לי שערי צדק',⁵⁸ שכן ספירה זו היא כשער להיכנס אל עולם האלהות⁵⁹ (במקורם המקראי, ואולי גם במדרשם הקבלי, אפשר ש'שערי צדק' מציינים גם את שערי ירושלים, שצדק הוא אחד משמותיה, כפי שנראה להלן).

דין וצדק הם ערכים חיוביים וחיוניים, אך בקבלה נוסף להם נופך קשה ואף דימוני. בנוגע ל'דין', כמעט ואין צריך לומר זאת. כבר בספרות חז"ל משמשת מידת הדין יותר כקטגוריה מאשר כשופט, ואופיה זה התעצם עוד יותר בגלגוליה של מידת הדין אל ספרות הקבלה,⁶⁰ שבה 'דינים' הופכים לעתים כמעט למלאכי חבלה. אך גם 'צדק', שנשמע כאידיאל נשגב עוד יותר, מתואר לעתים בספר הזוהר באופן דימוני ומפחיד.

הצדק הוא עיקרון כללי א-פרסונאלי, שאינו נושא פנים לאיש. אך תכונה זו, שעשויה למצוא חן בעיני בן דורנו שגדל על ערכי הרציונאליות, השוויון והדמוקרטיה, לא תמיד מצטיירת באופן חיובי ברוח הזוהרית, שעיקר בה הוא המיתוס, שהלוגוס, במקומות שנמצא, כלול אף הוא בתוכו. חלילה לזוהר לשלול את מידת הצדק, אך אין זה הגבוה שבערכיו, והוא מיוחס כאמור דווקא לספירה התחתונה, ספירת מלכות.⁶¹ האופי הבלתי אישי של הצדק, שכאמור חיוני הוא למלכות בגלל ריחוקה וחולשתה, מדרגתו נמוכה, לפי המיתוס הזוהר, מן הפן האישי. הצדק כשהוא לעצמו (או כפי שנראה: כשהיא לעצמה), עיוור הוא, וחסר פנים, וכשהוא פועל לבדו עשוי להרוס את העולם (באופן פרדוקסאלי, גם חוסר צדק גמור עשוי להיגרם על ידי מידת הצדק, כשצדיקים נספים בחטאות הדור). יסוד זה זקוק לפיכך

⁵⁷ כינוי זה נמצא למשל הרבה בספר הקנה והפליאה. מקורו של דבר הוא בדברי חז"ל, בראשית רבא לה, ג: "וראיתיה לזכור ברית עולם בין אלהים ובין כל נפש חיה" (בר' ט 16) בין אלהים זו מדת הדין שלמעלה ובין כל נפש חיה זו מדת הדין של מטה מדת הדין של מעלה קשה ומדת הדין של מטה רפה'.

⁵⁸ תה' קיה 19.

⁵⁹ ראה למשל זוהר א, קג ע"ב.

⁶⁰ על גלגולים אלה, שבהם היה גם חלק לאלה היווניות דיקי, ראה במאמרי 'מידותיו של האלהים', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 51-74.

⁶¹ ראה מאמרי 'העל אלוה לבקש הצדקה?', מוסף הארץ 'תרבות וספרות', ערב ראש השנה תשנ"ה.

'להתבסמות', לתיקון ומיתוק, וזאת בעזרת יסוד אישי המצטרף לו, אשר נקרא 'משפט'. הצדק צריך להתמתק במשפט, בפעולת שופט בעל פנים.

להתמתקות הצדק במשפט יש גם פן סקסואלי. הצדק, הוא המלכות, מזוהה כזכור עם הבחינה האלהית הנקבית. הזוהר העלה אומנם את הנקבה לדרגת השיבות ואלהות שאין כדוגמתה במקור אחר ממקורות היהדות,⁶² אך יחסו אליה אמביוולנטי. לפי דעתו הנקבה כשהיא לעצמה ולבדה, ואינה בזיווג עם הזכר, הרסנית היא ודמונית. הצדק צריך (יותר נכון: צריכה) להימתק בשיתוף עם בן זוג, הוא המשפט, המייצג את היסוד הזכרי והפרסונאלי שבאלהות (אפשר שהבחינה האלהית הזכרית, שאליה מכוון בדרך כלל השם המפורש, מכונה כאן 'משפט' גם לפי הציורוף 'חשן המשפט'. לדעת רש"י בציורוף זה מציינת המלה 'משפט' את האורים והתומים, 'הוא כתב שם המפורש שהיה נותנו בין כפלי החושן'⁶³).

היסוד הזכרי והפרסונאלי המזדווג במידת צדק כדי להמתיקה, נקרא גם בשם 'צדיק'. צדיק וצדק זוג מושלם הם, בהיות 'צדק' שם מופשט, ו'צדיק' כינוי לדמות אדם, בעל מידה זו (נוסף על כך, המלה 'צדיק' היא 'צדק' בציורוף האות הקדושה י'). אליבא דאמת, הצדיק מייצג לפחות שתי דמויות פרסונאליות המתמזגות לעתים במידת-מה: היסוד הזכרי שבאלהות וצדיק בשר ודם. צדק, ספירת מלכות הנקבית, מצויה לדעת הזוהר בין שני צדיקים אלה, ומתמתקת בחיבור עם שניהם.⁶⁴

מיתוס זה שוטח ר' שמעון בר יוחאי, גיבור הזוהר, בתוך הדרשה הגדולה שנשא במעמד מיתתו (אידרא זוטא). כאן מוצגת מידת צדק בכל הרסנותה חסרת הפנים (בניגוד ל'פני המלך' המוזכרים כאן), ומודגש הצורך שלה להתחבר עם מידת משפט, ואף עם צדיק בשר ודם. כאן אותו צדיק אינו אלא רשב"י עצמו, אשר מעיד על עצמו שכל חייו היה זה עניינו, להגן על העולם מפני שלהבות הצדק הקמות עליו לכלותו, ועתה, כשהוא נפרד מן העולם (נשמת רשב"י

⁶² ראה במאמרי הנזכר 'זוהר וארוס', עמ' 99-112.

⁶³ ראה פירוש רש"י על שמ' כח 30.

⁶⁴ ראה 'זוהר וארוס', שם. אומנם לעתים הצדיק עצמו מייצג גם את השכינה, כך בנוגע לרשב"י, כפי שהראיתי שם, וכך גם בנוגע לצדיקי החסידות, ובאופן מובהק ביותר אלה שמבית ריז'ין או חב"ד, שטיפחו בחצרותיהם את מידת המלכות.

עתידה לצאת בסוף אדרא זוטא בזיווג שלם עם המלכות), עתיד התפקיד להימסר לידי מגינים טובים הרבה פחות.⁶⁵ אביא קטע חשוב זה כאן, בתרגום לעברית:

... וצדק מאותו משפט ניזון. ולעתים קוראים אנו לה [כלומר למלכות הנקראת צדק] 'ומלכי צדק מלך שלם'.⁶⁶ כאשר מתעוררים דינים ממשפט - כולם רחמים, כולם בשלמות, כי זה [כלומר משפט] מבסס צדק זו, ודינים מיתקנים וכולם יורדים לעולם בשלמות באהבה,⁶⁷ ואז השעה שמתחברים זכר ונקבה, וכל העולמות כולם ברחמים ובחזוה. וכשגברו חטאי העולם, ונטמאה⁶⁸ המקדש והזכר התרחק מן הנקבה והנחש התקיף מתחיל [או: שורה] להתעורר, ווי לעולם שניזון באותה שעה מאותה צדק. כמה מלאכי חבלה מתעוררים בעולם, כמה צדיקים מסתלקים מן העולם, וכל כך למה, מפני שנתרחק הזכר מן הנקבה, ומשפט לא קרב לצדק זו. ועל זה כתוב: 'ויש נספה בלא משפט',⁶⁹ שמשפט התרחק מאותה צדק ואיננה מתבסמת וצדק יונקת ממקום אחר.⁷⁰ ועל זה אמר שלמה המלך, 'את הכל ראיתי בימי הבלי יש צדיק אובד בצדקו' וכו',⁷¹ הבל זה,

⁶⁵ על הצדיק בזוהר, ועל רשב"י כצדיק וכמגן הדור (בספרות חז"ל ובספר הזוהר), וכן על מיתתו בזיווג עם השכינה, ראה באריכות במאמרי הנזכר 'המשיח של הזוהר'. על היסוד ההרסני באישיותו, ועל החורבן שבמיתתו, ראה במאמרי 'מרעיש הארץ: יחידותו של רשב"י'. יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות. ספר רבקה (לכבוד פרופ' רבקה הורביץ ז"ל. בעריכת חביבה פדיה ואפרים מאיר), בהוצאת אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשס"ז, עמ' 337-357.

⁶⁶ בר' יד 18.

⁶⁷ כך לפי נוסח הרמ"ק הגורס 'ברחימו' במקום 'ברחמי'.

⁶⁸ לשון הנקבה במקור (המקדש גם הוא מייצג את ספירת מלכות).

⁶⁹ מש' יג 23.

⁷⁰ מן הנחש התקיף דלעיל, הוא סטרא אחרא, הצד המנוגד לקדושה ולישראל.

⁷¹ קה' ז 15.

הבל אחד מהבלים עליונים⁷² שנקראים פני המלך, ומה שאמר 'הבלי'⁷³ זו היא המלכות הקדושה שכאשר היא מתעוררת בדיניה כתיב 'יש צדיק אובד בצדקו', מה הטעם, משום שמשפט התרחק מצדק ולפיכך נקרא 'יש נספה בלא משפט'.

בא וראה, כאשר נמצא צדיק בעולם, אהוב לקב"ה, אפילו כשהתעורר צדק לבדו יכול העולם להינצל בגללו, והקב"ה רוצה ביקרו ואין [העולם] חושש מן הדין. וכאשר אותו צדיק אינו עומד על עומדו [או: אינו קיים בקיומו] חושש [העולם] אפילו ממשפט ואינו יכול לעמוד בו, כל שכן בצדק [או: מצדק] ...

מעיד אני עלי [המדבר הוא רשב"י] שכל ימי הייתי מצטער על העולם שלא יזדמן בדיני צדק, ולא ישרוף את העולם בשלהבותיו, כמו שכתוב 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי אִן'.⁷⁴ מכאן ולהלאה [כלומר, אחרי מות רשב"י] כפי כל אחד, כפי הבור העומק,⁷⁵ והרי בדור זה יש בו צדיקים,⁷⁶ ומעטים הם שיקומו להגן על העולם ועל הצאן מארבע קצוות [הארץ].⁷⁷

אזכור שמו של מלכי צדק מלך שלם בראשית הקטע, מעלה על דעתנו קישור חשוב נוסף בין 'צדק' לבין המלכות והשכינה. 'שלם' בפסוק הוא ירושלים, ומשמעות זו אינה חדלה גם מן

⁷² הן שבע הספירות, שעליהן דורש הזוהר את הפסוק שבראש ספר קהלת: 'הבל הבלים אמר קהלת הבל הבלים הכל הבל'. וראה במאמרי הנזכר 'זוהר וארוס', עמ' 81.

⁷³ שלוש מלים אלה מצויות רק בנוסח הרמ"ק, המפרש: 'וקראו שלמה הבלי מפני שהוא מלך ודאי המלכות שלו'.

⁷⁴ מש' ל 20. במקור נאמר הפסוק על אשה מנאפת, וכאן נדרש על צדק, היא ספירת מלכות כשהיא לבדה.

⁷⁵ משפט מעורפל. ופירש הרמ"ק: 'שלא ימצא צדיק גבור עומד בפרצת הדין ולבטל הגזרה, גם הקב"ה לא יגזור אלא כפי מה שהדור יכול לשאת'.

⁷⁶ הכוונה: אף על פי שיש בו צדיקים. ואולי הכוונה שאין צדיקים אמתיים בדור, ורשב"י ניסח זאת כך כדי לא לפגוע בנוכחים סביבו.

⁷⁷ זוהר ח"ג, רצא ע"ב – רצב ע"א, אידרא זוטא. הנוסח תוקן לפי נוסח הרמ"ק: ספר הזוהר עם פירוש אור יקר לר' משה קורדואירו, כרך כב, ירושלים תשנ"ב, עמ' פא-פד.

הדרשה הזוהרית, אף שמלה זו נדרשת כאן על שלמותו של צדק המחובר למשפט. יתר על כן. דומה שלא רק 'שלם' אלא גם 'צדק' נחשב, בימי התנ"ך (ובזוהר) לאחד משמותיה של ירושלים, בירת מלכות יהודה ואף ישראל.

כך עולה (וכבר חשו בכך רבים) גם משמות מלכי ירושלים בתקופה שקדמה לכיבושה בידי דוד, האחד הוא 'מלכי צדק מלך שלם', והשני הוא 'אדני צדק מלך ירושלם'.⁷⁸ דומה שמסיבה זו, כדי לחזק את אחיזתו בירושלים (דבר שלבסוף לא עלה בידו) שינה גם המלך האחרון שמלך בירושלים בימי בית ראשון את שמו ממתניה לצדקיהו,⁷⁹ וגם לעתיד לבא ייקרא מלך ירושלים בשם ה' צדקנו.⁸⁰ 'צדק' כשמה של ירושלים משתקף גם בנבואתו הראשונה של ישעיהו, שלפי דבריו בעבר היה צדק נוהג ללון בירושלים,⁸¹ ובעתיד ייקרא לה (שוב?) 'עיר הצדק'.⁸²

אסוציאציה זו מעניקה לקטע דלעיל גם פירוש נוסף, הנמצא ברובד הלאומי. הפירוד בין צדק ומשפט, המייצגים כזכור את הנקבה והזכר האלהיים, מסמל את חורבן ירושלים. ואכן בקטע המצוטט נזכרת גם טומאת המקדש שהשתלט עליו הנחש התקיף, המייצג גם את כוח הרע המטפיסי (כמו הנחש שבא על חווה), אך גם את האויבים שטימאו את בית המקדש.⁸³ תיקון הדבר יהיה אפוא בזמן הגאולה. הזכר והנקבה שיתאחדו אז, מכונים גם בשמות ציון וירושלים,

⁷⁸ יה' י 1.

⁷⁹ מ"ב כד 17. לא ברור אם משנה השם היה מתניה או מלך בבל.

⁸⁰ יר' כג 6, לג 16 (בפסוק השני השם ה' צדקנו' חל אולי גם על העיר עצמה). יש סוברים שהנביא כיוון בדבריו אל המלך צדקיהו, שעלה לשלטון בימיו.

⁸¹ יש' א 21. פסוק זה מובא בזוהר ח"ג, רצג ע"א, אידרא זוטא, שיידון להלן.

⁸² יש' א 26.

⁸³ לפיכך הפעלים במשפט זה מנוסחים בחלקם בלשון עבר (אומנם בלשון הזוהר צורות העבר משמשות לעתים קרובות גם להווה).

כמו שמבואר בהמשך אידרא זוטא.⁸⁴ זה אפוא הפן 'הציוני' של הגאולה הזוהרית, חיבור ארוטי של ציון וירושלים, הוא גם חיבורם של צדק ומשפט, אך דומה שאין הדבר אפשרי אלא במסגרת של שלטון מלוכני מתוקן, כאשר המלך, המייצג את הצדק, פועל בשיתוף עם שופט (סנהדרין?) וצדיק.

מלכות ודמוקרטיה

'מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא',⁸⁵ מלכות מלך בשר ודם המולך בארץ דומה למלכותו של הקב"ה המולך בשמים. יתר על כן, דומה שמלכות הארץ אף משתלשלת ממלכות הרקיע, שהרי אין לך שושלת מלוכה שאינה תולה עצמה בחסד עליון.

עם זאת, אין להפחית גם מחלקו של העם כמקור סמכותו של המלך. אם בנוגע למלכות שמים, כפי שראינו, 'אין מלך בלא עם', הרי דברים קל וחומר בנוגע למלכותא דארעא. את המלך קובעים יחדיו אלהים ואנשים, כמאמר הכתוב: 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו'.⁸⁶ בחירת המלך נתונה היתה בידי הנביא, כפי אשר אמר לו האלהים, זה אשר רואה ללבב,⁸⁷ אך המלוכה בישראל נתכוננה לא לפי צו מלמעלה, אלא לפי דרישת העם ולמורת רוחו של שמואל הנביא,⁸⁸ ויכלה להימשך מפני שהעם הוא ששם עליו מלך, כלומר הכיר בסמכותו של המלך ושושלתו, שקיבלה גם הסכמה מלמעלה.

⁸⁴ זוהר ח"ג, רצג ע"ב, אידרא זוטא. בהקשר לכך יש לזכור גם את הצירוף המרתק 'נקודת ציון', שעליו כתבתי בספרי הנזכר תורת היצירה של ספר יצירה, בפרק 24. יש לזכור גם שהמלה 'ציון' עולה בגימטריה כמניין 'יוסף', כפי שמובא פעמים רבות בספרות הקבלה, ויוסף הצדיק הוא סמל מובהק לספירת יסוד.

⁸⁵ בבלי, ברכות נח ע"א.

⁸⁶ דב' יז 15.

⁸⁷ ראה ש"א ט (בנוגע לשאול), וש"א טו (בנוגע לדוד).

⁸⁸ ש"א פרק ח.

אכן גם מלכות בשר ודם 'אין לה משלה כלום'. אין מלוכה ניתנת להגדרה ראויה,

כלומר כזאת שנוקטת במונחים אובייקטיביים, חיצוניים למושאה. אין היא צורת ממשל שאפשר להבחינה לפי מאפיינים פוליטיים שאינם כוללים יחסים רגשיים. לא כל שליט יחיד מלך הוא (אף אם שלטונו בא לו בירושה), ומלך אינו בהכרח שליט יחיד. מלך הוא מי שרואים בו מלך. הנתונים הם שנותנים למלך את המלוכה. מי שאין מכירים בו כמלך, איננו כזה.

משטר המלוכה מבוסס אפוא על רצון העם, והוא מגלמו, כך דומה, אף יותר מאשר המשטר הדמוקרטי, שבמידה רבה נושא תואר זה לשווא (דמו-קרטיה פרושה ביוונית שלטון העם). אצלנו הרכב חברי הכנסת נקבע אומנם בבחירות שבסופן נהוג לומר: 'העם אמר את דברו', אך אם נחפש לא נמצא שום ישות שאמרה את דברה זה. הבחירות פנו בשאלה לא אל 'עם' אלא אל כל יחיד ויחיד, אך התוצאה אינה תואמת את רצונו של שום יחיד. שקלול רצונות כל היחידים הוא רצונה של ישות פיקטיבית ותיאורטית בלבד.

יתר על כן. מושג 'העם' בעצמו קשה להולמו במסגרת של משטר דמוקרטי, כפי שנוכחים אנו לדעת מתוך הפולמוס החריף שמתנהל בשנים האחרונות סביב התואר 'מדינה יהודית ודמוקרטית', שמדינת ישראל מבקשת לעצמה. רבים רואים בצירוף זה סתירה פנימית, וסוברים שאין מדינה דמוקרטית אלא מדינת כל אזרחיה, ואותם שמגינים על הצירוף, נאלצים לעמוד קשה כדי לקיימו (ידידי אביעזר רביצקי, בעל היובל, העמיק במיוחד בחקר צירוף פרדוקסאלי זה⁸⁹).

המלוכה, לעומת זאת, לא רק נשענת על רצון העם, אלא מגלמת ומייצגת אותו, ואף תורמת את חלקה להגדרת העם ולעיצוב זהותו, בבחינת הנוסחה שראינו בדיונונו במלכות שמים: 'אנו מאמירך ואתה מאמירנו'. דומה שכפי ש'אין מלך בלא עם', כך גם אין עם בלא מלך, ובספר הזוהר למדנו, אין עם בא על תיקונו אלא אם כן מלכו נתקן תחילה.⁹⁰

⁸⁹ ראה אביעזר רביצקי, 'מדינה יהודית ודמוקרטית – צמצום או שבירה?', בתוך: יוסי דוד (עורך), מדינת ישראל בין יהדות לדמוקרטיה, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים תש"ס, עמ' 235-250. מאמר זה חזר ונתפרסם בקובץ נוסף, שגם הוא מוקדש כולו לבעיה זו: על יהדות ודמוקרטיה, משרד החינוך האגף לתרבות תורנית, ירושלים תשס"ג.

⁹⁰ ראה זוהר ח"ג, קלה ע"א, אידרא רבא.

כדי שיוכלו המלך וזרעו למלא תפקיד חשוב זה 'לנצח נצחים', צריך העם לקבל עליו את מלכות המלך בלא כל ערעור, וקשה הדבר דווקא בגלל שהמלך תלוי כל כך ברצון העם. על העם עצמו מוטל אפוא התפקיד הפרדוקסאלי להרבות את כבודו של מלך ואת מידת היראה שרוחשים כלפיו. דומני שפרדוקס זה הביעו חז"ל במאמרם: 'מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דאמר מר: 91 "שום תשים עליך מלך" - שתהא אימתו עליך'. 92 את אימת המלך שם עליו העם ברצונו, ולפיכך אין מלך רשאי למחול על כבודו, כי כבודו אינו רכושו שלו שהוא יכול לעשות בו כרצונו, אלא של מי שהעניקו לו, העם מזה והאל מזה.

כבוד המלך אינו תוספת למלכותו, אלא חלק עיקרי ממנה. כך ראינו במלכות של מעלה, וכך הוא במלכות בשר ודם, ומכאן הצורך לדקדק ביותר בטקסי הכתרת המלך ובנוהלי מלכותו. חז"ל הגדירו את החוצפה כמלכות בלא כתר, 93 ודומני שגם המשפט ההפוך המשלים נכון הוא: מלכות בלא כתר (דמוקרטיה?) ראויה לכינוי חוצפה.

דמוקרטיה ומלוכה דומות זו לזו בהקפדתן על נהלים ובירוקרטיה, אך נהלי הדמוקרטיה מוחזקים רק בכוח משטרת השלטון וברצונם הטוב של האזרחים, ואילו נהלי המלוכה מוחזקים לא רק באמצעים אלה אלא גם בתוקף הגושפנקה של כבוד המלך וכבוד מלכות שמים. אומנם גם במשטר הדמוקרטי נוהגים סמלים וטקסים, אך אלה נאצלו עליו, כך דומה, ממסורת המשטר המלוכני, ותוקפם חלש הרבה יותר, והם נתונים לשבט או לחסד בידי הלכי רוח משתנים, כשלעתים קרובות מכרסמת במ התאוה של 'שחיטת פרות קדושות', שכל קדושה כבר אין בהן. 94

91 במשנה, סנהדרין ב, ה.

92 בבלי, כתובות יז ע"א, ועוד.

93 בבלי, סנהדרין קה ע"א: 'חוצפא מלכותא בלא תאגא'.

94 מקור הביטוי, כך נראה לי, בפרות המקודשות לשמש, ששחיטתן הביאה לאובדן רעיו של אודיסאוס, לפי האודיסאה להומרוס (ספר יב). אך אולי המשתמשים בביטוי זה אצלנו מייחסים אותו לפרות המשוטטות ברחובות הודו. בין כך ובין כך, אין מייחסים אצלנו כבוד לקדושתן.

זאת ועוד. מעל הבירוקרטיה המלוכנית נמצא בכל זאת מלך, אישיות פרסונאלית, גם אם זו מסתתרת מאחרי מסכים (כפשוטן או באלגוריה), בעוד שהמדינה הדמוקרטית נלחמת ביסוד האישי, הפרטיקולארי, ומנסה להשליט בכול את עיקרון השוויון, שמעצם הגדרתו חסר פניות הוא וחסר ופנים.

חריג אחד מכלל זה בכל זאת נמצא אצלנו - זכות החנינה של נשיא המדינה. המחוקק שייסד זאת חשב, ובצדק, שיש לאפשר פריצה מסוימת של הפרסונאלי אל תוך מבצר הכללים, לכן שאל את החנינה מן המשטר המלוכני, שבמסגרתו נאמר: 'באור פני מלך חיים ורצונו כעב מלקוש'.⁹⁵ אך יסוד זה עדיין מורגש כזר, ואינו מצליח להיקלט במשטר הדמוקרטי, ולכן פעם אחר פעם נשמעות אצלנו תלונות על 'פרוטקציה' במתן חנינות, ואף הצעות להגבלת סמכות הנשיא ולהכנסת קריטריונים אובייקטיביים גם בתחום זה. תלונות והצעות כאלה מתעלמות מעצם העיקרון שביסוד החנינה. כל הקריטריונים והנסיבות יכולים להילקח בחשבון בדרגים השיפוטיים, ואילו החנינה כל עניינה היא ברצון שאינו תלוי בדבר, כמו שנאמר 'וחנתי את אשר אחן',⁹⁶ ופירשו זאת חז"ל כפשוטו של מקרא: 'אף על פי שאינו הגון'.⁹⁷

רעת המלך וטובתו

לשריון הכבוד העבה שבו נעטף המלך, יש גם תוצאות שליליות. הוא עשוי להתנתק משני המקורות לסמכותו, האלהי והאנושי, ולדמות שהוא עצמו גם המקור לכוחו, ולא להתחשב לא ברצון האל ותורתו ולא בטובת נתיניו. לא בכדי מצווה התורה על המלך העתיד כי 'ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם. לבלתי רום לבבו מאחיו'.⁹⁸ אכן, אם מלכות שמים צריכה צדיק לידה (כפי שראינו), על אחת כמה וכמה מלך בשר ודם, שצריך לידו כהן ונביא, חכם וסנהדרין.

⁹⁵ מש' טז 15.

⁹⁶ שמ' לג 19.

⁹⁷ בבלי, ברכות ז ע"א.

⁹⁸ דב' יז 19-20.

וגם כך הסכנות הנזכרות גדולות הן וממשיות, ואף התגשמו לא אחת, ועלולות להעמיד בספק את עצם החיוב שברעיון המלוכה. לפי פשט הכתוב דומה שרק בדיעבד מתירה התורה את המלוכה, ומעדיפה כאידיאל את מלכות האל בלי חציצה, כפי שנאמר: 'כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך'.⁹⁹ פשט זה עולה ביתר תוקף מדברי שמואל: 'ותאמרו לי לא כי מלך ימלך עלינו וה' אלהיכם מלכם'.¹⁰⁰

עם זאת, למעשה גובר המלך על הכול. החסרונות העקרוניים והסכנות שבמלכות נדחים לאור יתרונותיה. גם אם הסכים אלהים באופן עקרוני עם הסתייגות שמואל, מצווה הוא עליו הלכה למעשה לקיים את דרישת העם ולהקים עליהם מלך (דומני שהמדקדק בדברי האל בתשובתו לשמואל ימצא בה גם טענה מרומזת כנגד שמואל, שהתנגדותו למלוכה היא מחמת כבוד עצמו ולא כבוד שמים).¹⁰¹ ובאשר ל'שום תשים עליך מלך', חז"ל עוד נחלקו בדבר, אם זאת מצווה גמורה או רק ויתור שניתן לעם 'כנגד תרעומתן',¹⁰² אך הרמב"ם פסק להלכה באופן חד משמעי וכנגד פשט הכתוב: 'שום תשים עליך מלך' היא מצוות עשה גמורה.¹⁰³

זאת היתה אכן הדעה הדומיננטית, אף אם נשמעו פה ושם במחשבת ישראל גם קולות אחרים בנוגע למלכות. את אלה חקר היטב וערך לפנינו אביעזר רביצקי,¹⁰⁴ ששטח באריכות, בין השאר, את דעתו של ר' (דון) יצחק אברבנאל, ההוגה הבולט מכולם בהתנגדותו למלוכה.

⁹⁹ דב' יז 14-15.

¹⁰⁰ ש"א יב 12.

¹⁰¹ ש"א ח 6-8. את האל, לפי דבריו, מאסו העם בעבודה זרה שנהגו בה עד עתה, ועתה, בשאילת המלך, מואסים הם את שמואל.

¹⁰² בבלי, סנהדרין כ ע"ב.

¹⁰³ ספר המצוות, עשה קעג. יד החזקה, הלכות מלכים, א, א.

¹⁰⁴ במאמרו 'דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית', בתוך: אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, עם עובד, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 49-89.

אליבא דאמת, ההתנגדות למלוכה שרירה וקיימת גם בריטואל היהודי, גם אם אך

ברמז. אף בתפילת העמידה מצינו ברכה אנטי-מלוכנית, הפותחת בלשון: 'השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה'¹⁰⁵ והסר ממנו יגון ואנחה,¹⁰⁶ ומלוך עלינו אתה ה' לבדך'. אומנם בצד זו מצויה בין שמונה עשרה ברכות העמידה גם ברכה מלוכנית שפותחת במלים 'את צמח דוד'. כיוצא בכך נמצא גם בתפילת 'אבינו מלכנו': מצד אחד – 'אין לנו מלך אלא אתה' (אפשר אומנם שמשפט זה מדבר בהווה, בזמן הגלות, ולא באופן כללי ועקרוני), ומאידך גיסא – 'הרם קרן משיחך'. בשני המקרים, כך נדמה לי, הנוסח המלוכני מפורש יותר (גם אם לא מופיעה בו המלה 'מלך'), ומכריע את הכף בתודעת המתפלל.

בלב היהדות לדורותיה נקבע אפוא יחס אמביוולנטי למוסד המלוכה, שמץ התנגדות

עקרונית ומופשטת בצד חיוב מעשי. אילו ניתן לבני אדם ברובם לחיות את חייהם בהכרה מתמדת במלכות האל, מלך בשר ודם היה אכן מיותר ואסור, ונכונה היתה קביעתו הנזכרת של שמואל בתוכחתו כנגד העם המבקשים להם מלך: 'וה' אלהיכם מלכם'. אך במציאות החיים דומה שהמרב שאפשר לדרוש מן הציבור הוא שיקבלו עליהם עול מלכות שמים פעמיים ביום, בעת קריאת שמע.

יתר על כן. דומה שבלא מלכות ארצית לא יכול היה העם אף לשער בלבו מה ענינה

של מלכות אלהים. גם אם נקבל ש'מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא' ולא להפך, קשה לחשוב שיימצאו רבים כרב ששת, האמורא העיוור, שראה את הדברים בסדר הנכון והכיר את סדרי מלכותו של מלך בשר ודם מתוך התמצאות בסדריה של מלכות שמים.¹⁰⁷ אצל בריות מן השורה, כאשר 'אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה', כמאמר הכתוב,¹⁰⁸ המביע כאן במפורש את הצורך במלך בשר ודם.

¹⁰⁵ מלשון הפסוק, יש' א 26.

¹⁰⁶ מן ההקשר מסתבר שעיקר הכוונה במלים אלה אינה לרגשות הנפש, אלא למושלים בשר ודם (זכר ונקבה?). ובסידורים רבים המתיימרים בכוונות האר"י נכתבות בצד 'גון ואנחה' המלים 'סמאל ולילית'.

¹⁰⁷ בבלי, ברכות נח ע"א.

¹⁰⁸ שופ' יז 6, כא 26.

דעתו האנטי-מלוכנית של ר' יצחק אברבנאל, החריגה בחריפותה במחשבת ישראל, נובעת דווקא מהיכרותו האינטימית של דון יצחק את מוסד המלוכה, בהיותו יועץ קרוב למלכי האומות, ומעורב בפוליטיקה. אפשר שאילו הכיר כך משטרים אחרים (כגון זה הנוהג אצלנו), והיה יודע איך נראים הם הלכה למעשה, היה משנה את דעתו.

המלך המשפט

הגם שאיננו יכולים, כאמור, לחיות בתודעת מלכות האל בכל ימות השנה, ישנם ימים שבכל זאת מסוגלים לכך, אלו הם הימים הנוראים. כדאי אפוא לסכם עיון זה בדבר שפתחנו בו, השתקפות מלוכת האל בסדר התפילה בימים אלה.

ראש השנה ראש וראשון הוא גם לימים נוראים וכל עניינו המלכת האל. לעתים כשמסיים החזן את הניגון רב הרושם של מילת 'המלך' בתפילת שחרית של ראש השנה, דומה עלי שכבר עתה הגיע הזמן לסיים את התפלה, שהרי כבר התמצה עניינו של יום, ואין יותר מה להוסיף.

ניגון 'המלך' הוא חלק מהמלכתו, שנעשית כולה בידי אדם. ישראל הם שקובעים את מועדי החגים, ובמיוחד את ראש השנה, כפי שדרשו חז"ל: "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו"¹⁰⁹ איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה. וכתוב [בפסוק הבא] "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" ... מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש".¹¹⁰

העלאת המלך על כסא מלכותו בראש השנה מתבצעת בעיקרה בתקיעת השופר,¹¹¹ מצוות היום, ולפיכך נהוג לומר לפנייה את הפסוק 'עלה אלהים בתרועה ה' בקול שופר',¹¹² ואף

¹⁰⁹ תה' פא 4.

¹¹⁰ בבלי, ראש השנה ח ע"א-ע"ב.

¹¹¹ זה הטעם העיקרי לתקיעת שופר כפי שחשו רבים. והוא הראשון מעשרת הטעמים שמנה ר' סעדיה גאון, והובאו בספר המנהגים אבודרהם וכן בהרבה מחזורים לראש השנה.

רווח המנהג לומר שבע פעמים את כל המזמור המכיל פסוק זה, כדי להעלותו מעל כל שבעת הרקיעים.¹¹³

אך בעיון נוסף, העלאה זו, הדרושה לשם היחס הנאות של העם כלפי מלכו, אינה אלא ירידה מבחינת מקומו 'האובייקטיבי' של האל כשלעצמו (אולי נצרכה ההעלאה דווקא כנגד אותה ירידה). שהרי בימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים יורד האל ומתקרב אל בני אדם, כפי שאמרו חז"ל: "'דרשו ה' בהמצאו [קראוהו בהיותו קרוב]"¹¹⁴... אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.¹¹⁵ בירידה זו היא הופך האל לבחינת מלך. כך עשוי הוא אומנם לעורר יותר פחד ויראה, אך דומה שבמחיר של ויתור כלשהו על מעלת האלהות. כך אפשר ללמוד מן הברכה השלישית מברכות העמידה, שמסתיימת כרגיל בחתימה 'האל הקדוש', אך מראש השנה ועד יום כיפורים עוזבים חתימה זאת, וממירים אותה בנוסח 'המלך הקדוש'.

עניין זה בא לידי ביטוי מחודד עוד יותר במנהג לומר בסוף תפלת יום כיפור שבע פעמים את הפסוק 'ה' הוא האלהים'.¹¹⁶ עתה, משכלו הימים הנוראים, מעלים באמירה זו את האלהות, ומשיבים אותה למקומה, מעל שבעת הרקיעים.¹¹⁷ ה' הוא שמו הפרטי של האל,

¹¹² תה' מז 6.

¹¹³ הובא אצל ש"י עגנון, ימים נוראים, שוקן תחר"ץ, עמ' קכא: 'שבע פעמים שאומרים מזמור זה כנגד שבעה רקיעים שברא הקב"ה', ומאחר שבמרכז המזמור 'עלה אלהים בתרועה', יש להניח שכוונת האמירה היא העלאה. והשוה חידושי מהרש"א על בבלי, ראש השנה לב ע"א: 'שהקב"ה מלך ורוכב בערבות ברקיע ז' לשפוט עולמו בראש השנה וכמו שנאמר "עלה אלהים בתרועה"'. ואולי הכוונה גם לשבעת מעלות כיסאו של הקב"ה, עליהם ראה זוהר ח"ג, קל ע"ב, אידרא רבא.

¹¹⁴ יש' נה 6.

¹¹⁵ בבלי, ראש השנה יח ע"א.

¹¹⁶ מ"א יח 39.

¹¹⁷ ראה למשל מחזור ויטרי, ברלין תרמ"ט-תרנ"ז (דפוס צילום ירושלים תשכ"ג), עמ' 395. וראה גם בהערה הבאה.

המתאים לנוכחותו הקרובה בעשרת ימי תשובה, ואילו אלהים הוא שם כללי ומופשט יותר, והוא מתאים לכל ימות השנה.¹¹⁸

בימי התשובה משנים גם את נוסח החתימה של ברכה נוספת מברכות העמידה, ואומרים 'המלך המשפט' במקום 'מלך אוהב צדקה ומשפט'. עתה המלך שופט הוא בפועל, ואינו מסתפק באהבת משפט מרוחקת. אפשר גם שבלשון זו מבקשים אנו שמשפטו של האל אישי יהיה, ולא רק במידת הצדק ההרסנית, לפי דברי הזוהר דלעיל על המתקת צדק במידת משפט.

מכאן גם עולה שלעזרת ישראל וסדרי תפלתו נזקק מלכו של עולם כדי להפוך למלך המשפט (אולי בדרך זו יתוסף נופך חדש לפירוש דלעיל של הפסוק 'כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'). עניין זה מודגש באופן דרמטי במקומות רבים המתארים את המשפט השמימי של ראש השנה, שלעתים קרובות נועד בו לישראל תפקיד הבמאים, או המושכים בחוטים כבתיאטרון בובות, והם שקובעים לא רק את תאריך המשפט וסדריו אלא גם את גזר הדין. דוגמה לכך תימצא במדרש זה:

בשעה שהקב"ה עולה ויושב על כסא הדין, בדין הוא עולה דכתיב 'עלה אלהים בתרועה', ובשעה שישראל נוטלין שופרות ותוקעין הקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים דכתיב: 'ה' בקול שופר',¹¹⁹ ומתמלא עליהם רחמים ומרחם עליהם והופך להם מידת הדין למידת רחמים... 'אשרי העם יודעי תרועה'¹²⁰ אלא אשרי העם שיודעין לפתות את בוראם בתרועה!¹²¹

¹¹⁸ השווה ספר חמדת ימים, חלק ד פרק י (צאת יום הכיפורים), ונציה תקכ"ג, צט טור ג. תחילה מביא הוא בלשון 'פשוטו של דבר' את עניין העלאת המלכות (או השכינה) מעל הרקיעים, אך 'לבאים בסוד ה' מוסיף הוא טעם נוסף, והוא שעל ידי פסוק זה עולה זעיר אנפין אל מקורו בבינה.

¹¹⁹ 'קול שופר' הוא תקיעה, המבטאת רחמים, בניגוד ל'תרועה' המייצגת דין.

¹²⁰ תה' פט 16.

¹²¹ פסיקתא דרב כהנא, כג, ג-ד. מקבילה רבת רושם לקטע זה מצויה בזוהר ח"ב, ד ע"א-ע"ב. כאן ממלאים מלאכים את תפקידם של ישראל.

עם ישראל החפץ חיים, מעניק חיים למקור החיים, הוא המלך החפץ בחיים, בחיי עמו ובחיי עצמו. ואף את מידת המלכות מעניקים הם לו, שימלוך עליהם, שכן, כך דומה, החפץ חיים חייב מלך.