**מעשה נבות**

תוס' בסנהדרין (כ, א) הקשו על שיטת שמואל – לפיה "כל האמור בפרשת המלך, מלך מותר בו", וכל האזהרות שהזהיר שמואל הנביא את העם שביקשו מלוכה אכן משקפות את כחו האמתי של המלך ואת מרחב פעולתו הלגיטימי – כיצד יובן כעסו של ה' על נטילת אחאב את כרם נבות; ולא נתקררה דעתם עד שתירצו ששה תירוצים:

מלך מותר וכו' – תימה למה נענש אחאב על נבות כיון שלא רצה למכור לו כרמו (ועוד, דבפרק הכונס צאן לדיר (ב"ק דף ס.) קאמר דדוד שאל [את חכמי ישראל] אם היה יכול להחליף גדישין של שעורין מישראל לתת בפני בהמתו)?

ויש לומר:

[א] דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) "יקח ונתן לעבדיו", ולא לעצמו.

[ב] ועוד יש לומר דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה, אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר 'לא אמכור'.

[ג] ועוד יש לומר דנענש לפי ששאל הכרם לעשות עבודה זרה, דכתיב (מלכים א, כא) "והיה לי לגן ירק" – כמו "המתקדשים והמטהרים אל הגנות" (ישעיה סו).

[ד] והנקדן תירץ דאינו מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר, דלא מעלי כל כך, אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון.

[ה] ועוד יש לומר דדוקא בשדה מקנה, אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו – לא; כמו שהשיב נבות: "חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך".

[ו] אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה, ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה, וגם לא מלך מאת המקום.

נעיין בששת התירוצים הללו תוך שאנו מקשרים אותם ל"ו' קצוות", לשש הספירות שכנגד מידות הלב. לרגל ההשוואה הזאת לא נתייחס אליהם כסדרם (לא כסדרם בתוס' ולא כסדר הספירות), אלא נתחיל היכן שהקישורים ברורים יותר[[1]](#footnote-1), ומשם נתפשט אל מה שנראה יותר מחודש.

**יסוד**

[א] דבפרשת המלך כתיב (שמואל א ח) "יקח ונתן לעבדיו", ולא לעצמו.

התירוץ הראשון של התוס' מצפה ממלך ישראל להתנהג התנהגות מופתית-צדיקית, שכן, מתאר הוא הנהגה ששייכת למידת היסוד, ולצדיק-יסוד-עולם המאופיין בה. מידת היסוד משולה לצנור המעביר את הברכה שבאה אליו בלא ליטול לעצמו כלום, והצדיק המגשים אותה בטל כל-כלו אל השליחות, אל המשלח ואל יעדיו, בלא להתעכב ולספוג לעצמו את השפע והרוממות המופיעים דרכו[[2]](#footnote-2). בדומה לזה, לפי הכלל שקובע כאן התוס', על דמותו של המלך להופיע כדמות שצרכיה האישיים אינם מעורבים בפעולתה המלכותית. ולא רק שתכלית כוונתו של המלך צריכה להיות טובת הצבור, אלא אף למראית עין אין לו רשות להפעיל סמכות מלכותית באופן שנראה אינטרסנטי, ועליו להיות נקי מה' ומישראל.

עוד רואים מתירוץ זה שגם לדמות שמצוּוה להפריד את האינטרס האישי מהפעלת כחה מותר שיהיו מקורבים[[3]](#footnote-3), ואותם מותר להעדיף[[4]](#footnote-4), שכן, בלעדיהם לא תיתכן פעילות רחבה והתפשטות. ושמא נוכל להוסיף, אדרבא, כאשר מדובר בהתמסרות כנה לכלל, זו גם יוצרת סביבה של "עבדיו", בהיותה שואבת אליה רבים וגורמת להם להתגייס תחת דגלו של המלך הצדיק, וזאת מפני האמון שמעורר, ומפני שרוח ההתמסרות היא גם רוח מדבקת[[5]](#footnote-5).

**נצח**

[ה] ועוד יש לומר דדוקא בשדה מקנה, אבל שדה אחוזה שירש מאבותיו – לא; כמו שהשיב נבות: "חלילה לי מתתי נחלת אבותי לך".

את התירוץ החמישי נכוון כנגד הנצח מפני שהנְחלה ונצחיות הדורות הם ממאפייני הנצח המוכרים ביותר (בגוף כנגד הנצח היא רגל ימין, ועל הבן היורש נאמר "ברא כרעא דאבוה" – בן כרע אביו הוא). לפי תירוץ זה אין למלך רשות להתערב בסדרי הנחלות, והללו עומדים מעליו. הללו – כל ענינם להנציח ולבנות רצף בין הדורות, ולדאוג שאותו רצף יגבר על שיקולים של הצלחות וכשלונות כלכליים, ועל מציאות חן בין-אישיות, כך שיהיה ברור שהחברה מיוסדת על טיפוח נאמנות למורשת יותר מאשר על עידוד החריצות וחופש הפרט. תוס' כאן מבינים שאותה העדפה נוגעת לא רק ל"שוק החפשי" אלא גם למלך, שהרי כל ענינו להתייחס לצרכי השעה ולהגמיש את הנהגתו לפיהם[[6]](#footnote-6), ואין זה נכון להעצים את המנהיגות המופקדת על קיום ההווה ושגשוגו, ולספק מאווייה, על חשבון הנקבע בתורה כי "איש בנחלת מטה אבתיו ידבקו בני ישראל"[[7]](#footnote-7) [ובפנימיות, המלך הוא בחינת חיי שעה, בחינת תפלה לדוד, ואילו הנחלה היא בחינת חיי עולם, בחינת "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"[[8]](#footnote-8)].

**הוד**

ההוד הוא בן זוגו של הנצח, הנצמד אליו בדרך כלל (כפעולת הרגליים הגוררות זו את זו). על כן נקשר אליו את הסברה הקרובה לסברה הקודמת. זוהי סברת הנקדן, המבחינה אף היא בין שדות ומגבילה את המלך לשדות מסוימים:

[ד] והנקדן תירץ דאינו מותר רק בשדות הרחוקים מן העיר, דלא מעלי כל כך, אבל כרם נבות היה אצל היכל אחאב בשומרון.

כאן ההבחנה אינה בין שדה מקנה לשדה אחוזה אלא בין שדות משובחים לשדות פחות חשובים. לדרכו של הנקדן ההיתר למלך אינו גורף, אלא עליו להסתפק – אם צריך הוא לשדות כדי לתתם לעבדיו – דוקא בשדות רחוקים מן הארמון. כלומר, יש למנוע מן המלך ריכוז כח רב מדי על ידי הקמת מתחם שבולע את החיים העירוניים, ובעצם את מעמד האזרחים. אם בסברת הנצח דאגנו פן תשתלט מלכות ההווה על ההתקשרות לעבר ולנצח, הנה כאן הננו חוששים פן עוצמת המלכות ושאפתנותה תרמוס את הרגיל, את הבסיס ה'בעל-ביתי' עליו מיוסדת האומה, ועליו סומכת שיעניק לה יציבות ויציל אותה מזעזועים.

ענין זה שייך להוד, כי ההוד אמנם מזהה את יקרת הארמון ומתפעל ממנו – בחינת "'וההוד' זו בית המקדש"[[9]](#footnote-9) – אבל כשרונו זה גופא נובע מכשרונו לשמור על מרווח נאות, ועל הבנה כי החיים מתקיימים תוך כדי הודאה במופלא מהם, ולא תוך כדי ההריסה להיסחף אל תוך אותו מופלא. כאמור, ההוד שייך לרגליים, להרגלים, ותפקידם לאזן את תנופתה של המלכות הפורצת ומוליכה בדרכים חדשות[[10]](#footnote-10). ההוד, עוד יותר מן הנצח, הנו "לבר מגופא" (גם נתינת השדות שמחוץ לעיר למלך בעצם מכוונת להנכיח אותו לא בלב מעגל החיים הרגילים, אלא כ"מקיף", בחינת הוד מלכות, דוק)[[11]](#footnote-11).

**תפארת**

כנגד התפארת יהיה הטעם שמלך אמתי הוא רק מלך של כלל ישראל, ו/או מלך מאת ה', כלומר, על פי נביא (ומיד נדון אם נצרכים שני הדברים או די באחד מהם):

[ו] אי נמי דפרשת המלך לא נאמרה רק על המלך שנמלך על כל ישראל ויהודה, ומאת המקום, ואחאב לא מלך על יהודה, וגם לא מלך מאת המקום.

התפארת היא תפארת ישראל, וממנה התכללות הגוונים והשבטים. מלכות על חלק קטוע מן השלמות הזאת מנותקת מעיקרא מן המשימה להופיע את שלמות ישראל ותפארתו[[12]](#footnote-12), ולפי סברה זו לא למלכות כזאת מסר העם את עצמו מסירה שלמה כל כך כשהסכים לפרשת המלך.

בספירת התפארת העליונה גם הכלי של האור נקרא בשם הוי', כמבואר בתורת הקבלה (לעומת שאר הספירות, בהן האורות מגלים את שם הוי', אבל הכלים נקראים בשמות ה' האחרים), ונוכח זאת באה הציפיה כי הזיקה לה' של מי שמופיע את תפארת ה' וישראל בעולם לא תהיה זיקה נסתרת (כלומר, לא די שיראו כי נבחר בהשגחה וכי ההשגחה מלוה אותו, או אפילו שיראו כי הנו עובד ה' מיוחד), אלא גלויה וברורה, כלומר, שיבוא נביא ויצביע כי הוא בחיר ה'[[13]](#footnote-13).

ועתה נבוא לדון בגוף הדברים: לכאורה יש כאן שתי סברות המתקיימות זו בלא זו, וכיצד 'עירבוּ' אותן בתוס', שהרי יתכן שיהיה חסרון אחד בלא רעהו, וכיצד נדע מה יהיה הדין אז? נראה שהשוואה לחולקים על תירוץ זה (ראה בחידושי הר"ן[[14]](#footnote-14)) תוכל להבהיר את הדברים:

אבל ליכא למימר דלא המליכו לאחאב מן השמים [ו]אדרבה היה מורד במלכות בית דוד שהיתה קיימת באותה שעה, שהרי השי"ת קרע הממלכה מבית דוד, רק משבט יהודה לבדו [לא קרע], וכל מלך שהמליכוהו עשרת השבטים עליהם דין מלך יש לו לכל דבר.

משמע מזה שלדעה זו שבתוס' אחאב אינו מלך מפני שיש כרגע מלך אמיתי, הוא המלך שביהודה, ואין אחאב יכול להיתלות בדברי ה' כי המלכות על עשרת השבטים ניטלה מיהודה, מפני שהוא ובית אביו – שלא כירבעם – לא קיבל אישור מה' למלוך לצד יהודה (ועל זה חולק הר"ן ואומר שקריעת הממלכה היא נבואה בפני עצמה שאינה תלויה בנבואה מי יהיה במקום בית דוד, וכיוון שבמלכות זו שכבר נותקה מבית דוד נוצר חלל, די בהסכמת העם כדי למלא אותו במישהו, יהיה מי שיהיה).

לפי באור זה[[15]](#footnote-15) אמנם אפשר לטעון ששני התנאים דלעיל אינם הכרחיים, כי החסרון במלך שאינו מולך על כולם הוא מפני מרידתו במלך העיקרי, והחסרון בנבואה מאת ה' גם הוא רק מפני שנבואה כזאת כן מאפשרת את המרידה (ועל כן שני הטעמים מופיעים ביחד, כי רק חבירתם מציגה את אחאב כמורד), ובכל זאת, בפנימיות שני הטעמים קיימים. זאת מפני שזו גופא עדיפותו של מלך יהודה – עדיפות המסכלת את ראייתו כשקול – היותו מעיקרא מלך על כל ישראל, אשר מפני זה רואים אנחנו כל מלכות שמונתה מראש רק על חלק מן השבטים כמלכות זמנית הנדרשת שוב ושוב לאישור אלקי חריג; ו/או היותו ממונה על פי ה' למלך הנצחי, כהבטחת ה' לדוד[[16]](#footnote-16), אשר מפני זה רואים אנו כל מינוי אחר מאת ה' כהוראת שעה, וזו נדרשת לאישור מחדש כל פעם (וודאי כל פעם שניתקת שושלת).

**חסד**

הסברה שאנו מתאימים כאן למידת החסד קשורה אליה בדרך רחוקה קצת ועקיפה:

[ג] ועוד יש לומר דנענש לפי ששאל הכרם לעשות עבודה זרה, דכתיב (מלכים א, כא) "והיה לי לגן ירק" – כמו "המתקדשים והמטהרים אל הגנות" (ישעיה סו).

שייכות ההרחקה מעבודה זרה לחסד ניכרת בדמותו של אברהם, שהיה ראש כל המאמינים[[17]](#footnote-17), והוא הוא המרכבה למידת החסד, כפי שמרבה התורה לספר על הכנסת האורחים שלו, על מסירותו להציל את לוט ועל השתדלותו בעד סדום. החסד – והאהבה המחיה אותו – הוא הביטוי בָּרגש לאמונה בה' האחד; המאמין באחד הוא הרואה את שרש השלמות שבכל המצוי, ואת נכונות הכל להתאים עצמם זה לזה, והוא המצפה ששום דבר לא ישמט מן ה', וששום דבר לא יתקבע כהפוך לגמרי מזולתו[[18]](#footnote-18). לעומת זה, כאשר מקננת בלב מחשבת ע"ז, ומדמים שיש עוד מישהו, מסיקים ממילא כי השניים מצֵרים זה את התפשטותו של זה; הצמצומים נתפסים אז כמונחים בתחילת ההוויה וכמנחים את התפתחותה, ומכאן ואילך כל המתקיים מתקיים תוך עימות עם הפכו ותוך איום ופחד.

והנה, אברהם, עם כל התפשטות חסדו, נעצר מול מה שמייצג את הפך היהדות, כמו שמצינו[[19]](#footnote-19) שאברהם יורד לגיהנם לפדות את בניו משם, אבל את אלו המושכים בערלתם אינו מכיר, ואינו יודע כי בניו הם, ועל כן אינו מצילם. אין לפרש שכך הדבר מפני שיש גבול לחסד, ויש מה שמצליח להוציא גם את החסיד מכליו, אלא מפני שההתכחשות לאמונת ישראל היא גם כפירה באור החסד, והמציל את אותה התכחשות כורה בור לחסד עצמו (כפי שרואים אצל אחאב, שהתפתותו לאיזבל הביאה אותו בסיפור שלנו אל היפוך "לפנים משורת הדין", אל משפט נבות שמחוץ לשורת הדין). ואם את המושך ערלתו כדי לבוא על גויה אין אברהם מכיר – ואין הוא כוללו בתוך בניו ובתוך העולם הנכון להיות כלי לאור החסד והצפתו – כל שכן שכך יחסו אל עובדי עבודה זרה (כמו שמצאנו שאצל ישראל אין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה ואצל גוים להפך, אבל מחשבת עבודה זרה של ישראל כן מצטרפת למעשה[[20]](#footnote-20))[[21]](#footnote-21).

רצוננו לומר שהתקשרות ישראל לאור ה' וטובו מביאה אותם להבחין היכן המלך זולג להיות מלך ככל הגוים במובן נכונותו להשתתף בתרבותם, היכן מסתמן איום על האור והחידוש שרוצים הם להביא בחייהם המיוחדים, ועומדים הם הכן לעצור את המלך מלפלוש אל חייהם היהודיים, ומלכבוש תחת התרבות הבין-לאומית הקלוקלת את חיי האמונה שלהם.

על כן מוצאים אנו שחוקת המלך היהודית מאפשרת לסרב לו גם כאשר הקשר בין דרישתו לבין ע"ז הוא עקיף (שהרי אין איסור למכור למישהו שדה גם כאשר ידוע שבסופו של דבר השדה ינוצל כדי לשים בו צלמים ולעבוד אותם[[22]](#footnote-22)).

**גבורה**

נותר לנו לכוון את הטעם האחרון כנגד הגבורה:

[ב] ועוד יש לומר דבחנם היה יכול ליקח אם היה רוצה, אבל כשהיה שואל אחאב שימכרו לו חשב נבות שרשות בידו לומר 'לא אמכור'.

טעם זה נראה ממבט ראשון מוזר: בחינם מותר לקחת ובתשלום אסור (אמנם אין זה הכרחי להבין כי כך האמת, ושמא אומר תוס' כי רק נבות הבין כך, ואולי הבין כך מפני שהצעת התשלום נתפרשה לו כמאפשרת לדחותה). יש לומר כי ההגיון הוא שלקיחה בחינם מבטאת הופעה מלכותית, וככזו, ניחא לנו שתשבש את הסדרים הרגילים, שכן, זה ענינה של המלכות, להופיע כמתנשאת מעליהם, ואילו כאשר המלך מדמה עצמו לנתיניו ומתנהג כאחד מהם, כלומר, כאשר רוממותו אינה מופיעה, כאן חשוב לנו להגביל אותו שלא יהיה אזרח ש'שווה יותר' בין כל האזרחים השווים – "לבלתי רום לבבו מאחיו"(כלומר, יש זמנים שבהם ראוי להבליט את הפן הזה, ויש שאת הפן האחר, הפן האחד מובלט דרך הלקיחה בחינם, ואז אין ראוי לבקש רשות, והפן השני דרך הקניה בתשלום, ואז ראוי לבקש את הסכמת המוכר)[[23]](#footnote-23).

זוהי סברה של גבורה, מפני שתובעת הקפדה על משפט צדק ועל שוויון כל זמן שהיחסים בין המלך לנתיניו הם תחת מערכת המשפט[[24]](#footnote-24). ענין המשפט שייך לגבורה, כשמה – "מידת הדין", וכפי שמצאנו כי בגבורה נמצא "היכל הזכות" הוא מקום מתיבתא דרקיעא שם דנים את הכל לפי משפטי התורה.

אמנם הקישור לגבורה יכול להתפרש בפשטות יותר, וכך אף תצא לנו אבחנה בתוך סברה זו בין חיצוניות הגבורה לפנימיותה, היא מידת היראה (החיצוניות היא ההתגברות על אחרים והפנימיות היא ריסון עצמו). מצד החיצוניות המלך לוקח בחנם וזו גבורתו – "בנין המלכות מן הגבורות", מהדגשת והמחשת הפער שבין המלך לעם – אך מצד הפנימיות המלך נזהר בכבוד העם ונמנע מלכפות עליהם מקח וממכר שלא לרצונם. מקח וממכר מתנהל מתוך יראה – פנימיות ספירת הגבורה – זו היראה מלפגוע בזכויות הזולת ששרשה ביראת ה' וברתיעה מלהשתלט נפש על נפש[[25]](#footnote-25).

הסבר נוסף להגיון שבטעם זה שבתוס' גם הוא שייך לגבורה, ומצביע על הקשר בינה ובין מידת היסוד (היינו מה שהיסוד נוטה לשמאל): אפשר לומר שאם יקח רק בחינם, סביר שירשה לעצמו לקחת רק באופן של "יקח ונתן", של לוקח על מנת לתת, אבל כשמשלם מוכח יותר שרוצה לעצמו, ויותר מרשה לעצמו להשתמש בזה סתם לצרכיו ולהנאתו[[26]](#footnote-26).

**[מלכות]**

והנה, בחלק מתירוצי התוס' (בשלישי, בחמישי ובששי, וכנראה גם בראשון) מפורש שהגבלת הסמכות של אחאב היא מפני היותו מלך ישראל, וככזה אין הוא יכול למצות את כל היכולת שטמונה ב"דינא דמלכותא דינא"[[27]](#footnote-27), כלומר, אין הוא יכול לנהוג לגמרי כמלך גוי (או כמקובל אצל מלך גוי – היינו לצרכי עבודה זרה), וכיוון שהתוס' לא חילקו יש מקום רב לומר שכך הדבר גם בתירוצים האחרים, כלומר, שכל ההגבלות שכאן הן מעין מידות חסידות מלכותיות שספק רב אם נהגו מחוץ לגבול ישראל[[28]](#footnote-28). בבואנו לבחון את הכתוב[[29]](#footnote-29) נדמה כי משתמע הוא לשתי פנים:

ויבא אחאב אל ביתו סר וזעף על הדבר אשר דבר אליו נבות היזרעאלי ויאמר 'לא אתן לך את נחלת אבתי', וישכב על מטתו ויסב את פניו ולא אכל לחם. ותבא אליו איזבל אשתו ותדבר אליו: מה זה רוחך סרה ואינך אכל לחם? וידבר אליה: כי אדבר אל נבות היזרעאלי ואֹמר לו 'תנה לי את כרמך בכסף או אם חפץ אתה אתנה לך כרם תחתיו', ויאמר 'לא אתן לך את כרמי'. ותאמר אליו איזבל אשתו: אתה עתה תעשה מלוכה על ישראל?! קום אכל לחם ויטב לבך, אני אתן לך את כרם נבות היזרעאלי.

ניכר שהיא כבת מלך צידונים אינה מסוגלת להבין מדוע שלא יעשה המלך מה שלבו חפץ. אמנם אין זה ברור אם היא רגילה לכך שהמלך נוטל מה שחפץ ואין פוצה פה (כפי שעולה [לפחות מחלק] מהסברי התוס', כי המגבלות שנתקלה בהן הן פנים-ישראליות), או שרגילה לכך שהמלך מצליח למלא מאוויי לבו בדרכים פוליטיות תוך הצגת מראית עין של חק וסדר[[30]](#footnote-30).

לפי האפשרות השניה גם למלך גוי היה אסור לנהוג כאחאב, ואין בכחו של "דינא דמלכותא דינא" לאפשר לו נטילת שדות פרועה ללא מגבלות. כמדומה שכך סבר הרמב"ם, שכן, אלו דבריו ביחס לכל מלך, לרבות מלך גוי[[31]](#footnote-31):

וכן מלך שכעס על אחד מעבדיו ושמשיו מבני המדינה ולקח שדהו או חצרו אינה גזל, ומותר ליהנות בה, והלוקח אותה מן המלך הרי היא שלו, ואין הבעלים מוציאין אותה מידו; שזה דין המלכים כולם ליקח כל ממון שמשיהם כשכועסין עליהם, והרי המלך הפקיע שעבודן ונעשית חצר זו או שדה זו כהפקר, וכל הקונה אותה מן המלך זכה בה. אבל מלך שלקח חצר או שדה של אחד מבני המדינה דרך חמס שלא כדינין שחקק הרי זה גזלן, והלוקח ממנו מוציאין הבעלים מידו. כללו של דבר: כל דין שיחקוק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו אינו גזל, וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה, הרי זה גזל.

משמע כמעט מפורש שהרמב"ם מתייחס לפרשת נבות, ובא להסביר מדוע אין התנהגות כזו של אחאב כלולה ב"דינא דמלכותא דינא". לפי זה יש לנו הסבר שביעי, כנגד המלכות, זאת שיוצאת אל מחוץ לגבול הקדושה להנהיג את העולמות התחתונים[[32]](#footnote-32).

[אמנם מדבריו בהל' מלכים[[33]](#footnote-33) עולה הגדרה אחרת, הרבה יותר גורפת:

אבל לא יפקיר ממון [כשמעניש, ע"ש], ואם הפקיר הרי זה גזל.

גם כאן נדמה שהרמב"ם למד דבריו אלה מפרשת נבות, ואם כן, לפנינו מגבלה חדשה, כללית הרבה יותר, המבחינה בסכין חריף בין עונשים לבין נטילת ממון, מפני שזו האחרונה הרבה יותר חשודה להיות אינטרסנטית. גם סברה זו אפשר לכוונה כנגד המלכות, מפני שמידת המלכות היא המחיה את ה"אני" הנפרד, והיא המעצבת אותו נכונה שלא ירום לבבו מאחיו. נראה שעם כל הדמיון לסברה הראשונה, שכיוונּו נגד היסוד[[34]](#footnote-34), יש הבדל ביניהם: לא לקחת לעצמו פירושו להציג את פעולתו כנקיה, פירושו להקפיד כי בכל עת יהיו בגדיו נקיים, אבל לא להרשות בכלל לנגוע בממון נתיניו פירושו שהמלכות חשודה בעצם, כמבואר שפנימיות המלכות היא שפלות. וצ"ע ליישב את שני דברי הרמב"ם הללו, הנראים כשני נימוקים שונים מדוע לא יכול היה אחאב ליטול את כרם נבות (האם מפני שלא היה זה על פי שום חוק, או שכלל לא יתכן שהמלך יחקוק חוקים בתחום הזה)[[35]](#footnote-35).]

1. . נתחיל ביסוד, הקרוב ביותר למלכות והמשפיע לה. [↑](#footnote-ref-1)
2. . על כן אחד מכינויי מידת היסוד הוא "עני". עני גם רומז ללשון עניה, ענית השמים לארץ – "אענה את השמים והם יענו את הארץ" – הצדיק הוא קשר וגשר. [↑](#footnote-ref-2)
3. . ב"תהילה לדוד", מייד לאחר "צדיק ה'" בא "קרוב ה' לכל קראיו…". הפרק מסודר, כידוע, לפי הא"ב. האות צ נקראה מעיקרא צדי, ושונה שמה למעליותא לצדיק על ידי 'המשכתה' אל האות ק שאחריה. צדי היינו "צדיא וריקניא" – תרגום של "תהו ובהו" – ותפקידה של ה-ק לדאוג שיתקיים "לא תהו בראה – לשבת יצרה". ישובו של עולם מתייצב דוקא על ידי התפשטות ממרכז דרך מעגלים מעגלים עד לקצוות, בעוד שאחדות שיוויונית לגמרי בין כולם אינה מפתחת קשרים ואינה מגבשת סביב לתכנים. כך אצל מלך וכך אצל כל אחד שהתבססותו בתוך המציאות והשפעתו עליה מתקיימות על ידי התייצבותו במעגל של קרובים, כפי שצוותה התורה שיהיו הקרובים גואלים ויורשים וכו' (ובעצם זו טענת נבות, שנאמן הוא לנחלת אבותיו, ראה לקמן בהסבר הבא), וכפי שלימדו חז"ל כי "לא תהו בראה" היינו לשאת אשה ולהוליד בנים (גיטין ד, ה).

   בהקשר לקשורנו כאן אל מידת היסוד, נזכיר כי אחד מכינויי היסוד – הצדיק – הוא צנור, ראה בהערה הקודמת, ויבוא הרמז כי מידתו של ה' היא להיות נוצר חסד לאלפים לאהביו ולשמרי מצוותיו. [↑](#footnote-ref-3)
4. . וראה הדיון במאמר "עד מות הכהן הגדול" עמ' רצב הערה קב, משם ניתן להסיק כי יש צד שני למטבע הזה: כלפי המקורבים יש יותר תביעה ומועדים הם יותר להינזק כשחטאו למלך. [↑](#footnote-ref-4)
5. . בהמשך לדיוק התוס' מן הפסוק אפשר להמשיך ולדייק ולרמוז עוד: "יקח ונתן" ולא יקח ויתן, ללמד שעוד טרם שלקח בפועל במחשבה כבר נתן, ובשום שלב לא הייתה כאן כוונה לקחת לעצמו. וסימנך: אותיות המילוי של יקח – וד וף ית – עולות כמנין ונתן. [↑](#footnote-ref-5)
6. . ראה במאמר "עד מות הכהן הגדול", עמ' רעה הערה פא. [↑](#footnote-ref-6)
7. . במדבר לו, ז. [↑](#footnote-ref-7)
8. . ראה שבת י, א. דיני היובל וההנחלות נועדו בעצם להעצים את רצף המורשה הזה, בחינת "טובה חכמה עם נחלה" (בשמות הספירות יש רק ב נונין – בינה נצח, סוד נ שנות היובל). והנה חכמה במילוי יודין (חכמה, כידוע שרשה ב-י שבשם הוי') – חית כף מם הי – עולה נחלה במילוי יודין – נון חית למד הי (= תריג!). טובה חכמה עם נחלה באותה מילוי – טית ויו בית הי חית כף מם הי עין מם נון חית למד הי – עולה יובל בריבוע. חכמה עם נחלה באותו מילוי עולה ב פעמים כרם נבות. [↑](#footnote-ref-8)
9. . ברכות נח, א. [↑](#footnote-ref-9)
10. . וראה בספר פני לבנה, עמ' 154-164, על בכורת מנשה ומעלתו על אפרים. [↑](#footnote-ref-10)
11. . יושם לב כי יש קשר בין סברת הנקדן שכיוונו כאן כנגד ההוד לסברה שהצגנו ראשונה וכיוונּו אותה כנגד היסוד (בחינתׁ"צדיק תמים"), כי אם יקח ויתן סמוך לארמונו יהיה בזה גם משום לקיחה לעצמו, שכן, כך גדל ה'מתחם המלכותי', ובנתינת שדות רחוקים דוקא מרחיק הוא את הנאת עצמו. [↑](#footnote-ref-11)
12. . וראה בספר מן הפרדס (מאת העורך) ח"א, עמ' קלא-קלג. [↑](#footnote-ref-12)
13. . התפארת היא בקו אמצעי (האמצע שבאמצע) ובה במיוחד יש התכללות ומזיגה של ימין ושמאל (ההתכללות היא היוצרת את הפאר), ומתאים, על כן, שיהיו כאן שני טעמים, אחד כנגד הימין ואחד כנגד השמאל. הטעם שצריך מלך על כל ישראל ויהודה הוא מכח החסד שמקומו ב"ימין מקרבת", שכן בפנימיותו זהו טעם של אהבת ישראל, והטעם שצריך מלך מאת המקום הוא מכח השמאל דקדושה, בחינת "למען ילמד ליראה את הוי'" שנאמר במלך. כידוע, קו הימין יורד מלמעלה למטה כטבע המים, בחינת אהבה, וקו השמאל עולה מלמטה למעלה, כטבע האש, בחינת יראה (היראה אינה התרחקות אלא תוצאה של עמידה נוכח האחר, האלקי).

    הבעש"ט מסביר (ראה למשל בעש"ט עה"ת יתרו יא) כי עבודת התפארת היא העבודה לעשות נחת רוח לאבינו שבשמים שיתפאר בבניו, בחינת "ישראל אשר בך אתפאר" (וראה על כך בספר וכמטמונים תחפשנה ח"א, עמ' פ-פב). עיקר ההתפארות הוא כאשר כל בניו חיים יחד ב'הרמוניה', ובמצב כזה דוקא גם יראתם מביאה להתפאר בהם, כי אם היראה היא תוך כדי פירוד אזי רוממות ה' נעדרת (הפירוד הרי מעיד על החלקיות שבתפיסת ה' ועל ההתבצרות במוחין דקטנות) והיראה נתפסת אז בעיקר כפחד אישי פן יבולע לי. לפי זה עיקר הטעם הוא הטעם הראשון בתוס', והטעם השני טפל לראשון בסוד לאכללא שמאלא בימינא (מכח התפארת דוקא. רמז נאה: "ויהי בישרון מלך... יחד שבטי ישראל" ר"ת ישי, היינו דוד בן ישי שמולך על כל ישראל דוקא).

    כדי לקשר את טעם התפארת לטעם היסוד (שגם הוא בקו האמצעי, תחת התפארת) צריך לומר שמלכות על חלק של העם נגועה מהותית באינטרסנטיות, שעל כן אין כל העם נענה לה, ואדרבא, חלק חושדים כי המלך כורת ברית אינטרסים עם החלק השני על חשבונם (כפי החשדות שהיו על דוד שעוררו את מרד שבע בן בכרי, ראה שמ"ב כ-כא). גם הטעם ש'משמאל' קשור ליסוד, כי מסתבר שללא השראת המקום לא יוכל המלך להגיע לבטול הנצרך על מנת להיות צנור פתוח בלבד. [↑](#footnote-ref-13)
14. . לסנהדרין כ, ב. [↑](#footnote-ref-14)
15. . אותו למדנו מדברי הגאון ר' זלמן קורן שליט"א. [↑](#footnote-ref-15)
16. . שמ"ב ז, יב-יז. [↑](#footnote-ref-16)
17. . ביטוי המופיע הרבה בספרים על סמך שמו"ר כג, ה. [↑](#footnote-ref-17)
18. . ראה בספר מן הפרדס לפרשת עקב. [↑](#footnote-ref-18)
19. . עירובין יט, א. [↑](#footnote-ref-19)
20. . קידושין לט, ב, ובתוס' שם. [↑](#footnote-ref-20)
21. . והנה, יש קשר מובהק בין אחאב לאברהם, ככתוב באר"י ש**אחאב** נוטריקון **אח**י **אב**רהם, ואף מבואר בגלגולים ששרש אחאב הוא בנחור אחי אברהם. זוהי אחוה לעומתית, אצל אברהם נאמר "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה", ואחאב צאצאו (מסוג אותם צאצאים שקשה לאברהם להכירם) מעוות את הבחינה הזאת ושומע בקול איזבל – ה"לעומת זה" של שרה (שהרי שרה אמרה להפריד ולהרחיק את ישמעאל, וזו עמלה לקרב את הרחוקים) – וכוונתה לע"ז חודרת בו בהכרח (ואכן מצאנו שכשם שאברהם ונחור אחים כך נשותיהם אחיות, ראה רש"י לבראשית יא, כט, כך שיש בסיס להשוות בין יחסיהם לנשותיהם (ששמותיהן שווים בגימ': **מלכה** = **יסכה**. ושמא מִלכה – אחותה של אשת אברהם יסכה-שרה – רומזת למלכה איזבל…).

    נחזור לגלגולים ונפרט יותר: מבואר שם שמנחור מתפתחת 'שושלת' שלמה של גלגולים – ודוקא מסוד האות נ של נחור (שאותיות חור שבו מתגלגלות בשושלת אחרת) – וארבעת הראשונים בשושלת הם: **נחור אחי אברהם, אחאב המלך, ינאי המלך, נחום איש גם זו** = **נ** במשולש! שניים הבאים בשושלת זו הם רבי אלעזר בן עזריה ואלישע אחר, והנה, פלא: גם **רבי אלעזר בן עזריה, אלישע** עולים **נ** במשולש (זאת אומרת שהגימ' של ארבעת הגלגולים הראשונים שוה לשנים שאחריהם).

    על הזכרת לבן את אלהי נחור אומר רש"י (בראשית לא, נג, לפי מסכת סופרים): "'אלקי אברהם' – קדש; 'ואלהי נחור' – חול; 'אלהי אביהם' – חול"; מן הסתם באותו "אלהי אביהם" שלבן כלל בו בחדא מחתא את אלהי נחור עם אלקי אברהם מצוי שרש הנטיה לע"ז שבאחאב, זו שהתפתחה ע"י איזבל אשתו, כמבואר באר"י שבהיות אחאב משרש נחור אחי אברהם עבד עבודה זרה (**נחור** = **כב** פעמים **אחאב**).

    האחוה הזאת מכוונת לחפש שרש גבוה לנטיה לאלילות של נחור (אשר ראוי לציין כי הוא אבי אמותינו) ושל אחאב, כמו שרמוז בשמו של **אחאב**: שמו הוא ר"ת "**א**אלפך **ח**כמה **א**אלפך **ב**ינה" (**אאלפך אאלפך** = **נחור**!). אחאב הוא גלגולו של קין, אבל אין הוא רק גלגולו של הרוצח הראשון אלא גם של עובד האדמה ואוהב האדמה הראשון. מכאן החשק שלו לכרם ומכאן התקשרותו לעבודת הבעל והאשרה – אלילי הגשם והאדמה. מי שאוהב את הטבע, ובפרט את צד היציבות שבו, את ה"נכסי דלא ניידי" ואת החכמה הקבועה המשתקפת בחוקיו, נוטה לאבחן את עצמו מרועי הצאן ומתנודות חייהם (בחינת "תועבת מצרים כל רועה צאן", וראה במאמר "מפלת בבל" שבספר רוחו של משיח), ומדמה כי זיקתם שלהם לאלקים אינה מותירה מקום להתייחס אליו ולהתפעל ממנו כמקור היציבות, וכמקורם של כללי המשא והמתן המתון שלפיהם מתנהלת הדפלומטיה העולמית. במלים אחרות: אוהב הטבע לא מפנה מקום בלבו לבחירה, ואינו מצליח לראות בזה שעשה את השמים ושמי השמים, הארץ והים, ומנהלם כצבא ממושטר, את זה שמחפש לב נאמן הבוחר בו מתוך חפשו, ובוחר על כן באברהם [ידוע הרמז: "**א**דון הנפלאות **ב**ורא כל הנשמות **ר**בון כל המעשים **ה**בוחר בשירי זמרה מלך יחיד חי העולמים" – ה' לשונות שר"ת שלהם **אברהם**, כאשר ה-**ה** הנוספת לו בברית המילה (ראה רש"י לבראשית יז, א) היא ה-**ה** של **ה**בוחר בשירי זמרה. ארבע האותיות ה'ישנות' של אברם עומדות בראש תארי ה', גילויים שמלמעלה למטה, אך "הבוחר בשירי זמרה" היא בחירת ה' במי ששר לו בבחירתו הוא מלמטה למעלה, על כן, אף כי "אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם… וצבא השמים לך משתחוים", לא היה די לך בזה, אלא "בחרת באברם… ושמת שמו אברהם ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (יש בחמשת התארים שמנינו כאן 65 אותיות, בגי' **אדנ-י**, השם שחידש אברהם…)].

    ענין זה קשור ל-נ שהוזכרה לעיל: חז"ל אמרו שבמזמור "תהלה לדוד" חסרה האות נ מפני הנבואה הקשה "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" – דבר המזכיר את המבואר שלולא נגאלו ישראל ממצרים ברגע האחרון היו נשקעים ב-נ שערי טומאה שאין מהם תקומה. מאידך "שער ה-נ" הוא העליון ב"חמשים שערי בינה", ואליו זכה משה רבינו כשהסתלק במיתת נשיקה. השימוש הדקדוקי של ה-נ, המכניס את הפועל לבנין נפעל, משמעו פסיביות ונכונות להיות מופעל מבחוץ. כך פועל הטבע, שהרי פעולתו נתפסת לנו כממילאית והכרחית וחסרת רצון. ענין זה יכול להדרש לגריעותא כנשיה והישמטות מהאקטיביות היהודית של לך לך (בחינת גיד הנשה), ויכול להדרש למעליותא כהִמסרות בידי ה' ונכונות לאפשר לו לקחת אותנו אל מעבר למקומות שבכוחנו להגיע אליהם. וראה על כך אריכות דברים בספר מן הפרדס ח"ב, עמ' צח-צט.

    יש לומר שבגלל שיש נקודה אמיתית באמון שנותן אחאב במציאות הכללית והבין-לאומית, ובדבקותו בטבע, טוען אליהו שהפיתוי לפנות מעבודת ה' הרגילה – זו הפונה אליו כאל אלקי ישראל, הוא אלקי הנסים וההשגחה המחדש בטובו בכל יום מעשי בראשית – אל ההתענינות באלוהי הטבע הממשי וההכרחי הינו פתוי "אלקי" שקשה לבן אנוש להתייצב מולו, ואומר (לה'): "ואתה הסבֹת את לבם אחורנית" (וראה ברכות ט, ב; וראה בספר וכמטמונים תחפשנה, עמ' קנד-קנז). ובאמת, הכח לעמוד נגד הפיתוי הוא רק מאברהם (כנ"ל), שעמד בעשרה נסיונות, שהרי זה עצם ענינו של הנסיון – להתרומם ולהתנוסס מעל למגבלות הטבע האנושי [והרמז: "ואתה הסבת את **לבם** אחורנית" היינו בסוד האותיות הבאות בסדר הא-ב לאחר "לבם" – **מגן**, דהיינו "מגן אברהם", ובסוד הפסוק בשירת דבורה "יבחר אלהים חדשים אז לחם שערים, מגן אם יראה ורמח בארבעים אלף בישראל" – **מגן רמח** היינו **מגן אברהם** ("אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד")]. [↑](#footnote-ref-21)
22. . ראה ע"ז יד, א: "אלפני דלפני לא מפקדינן". [↑](#footnote-ref-22)
23. . יצויין כי הרמב"ם (הל' מלכים ד, ו) פוסק – ומפרש את פרשת המלך – הפוך מכלל זה: ולוקח השדות והזיתים והכרמים לעבדיו כשילכו למלחמה ויפשטו על מקומות אלו אם אין להם מה יאכלו אלא משם, ונותן דמיהן, שנאמר ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו. לא רק שמגביל את המקרים בהם מותר למלך ליטול שדות, אלא שקובע כי אף כאשר נוטל, עליו לשלם. [↑](#footnote-ref-23)
24. . הענין מזכיר את הכלל שמלכי בית דוד נידונין בבית דין, ומשום כך זכותם גם לדון, אבל מלכים אחרים חשודים שלא לקבל מרותה של מערכת המשפט, ולפיכך ניטלת מהם גם הזכות להשתתף בה כשופטים (ראה סנהדרין יט, א). [↑](#footnote-ref-24)
25. . ראה יחזקאל יח, ד. [↑](#footnote-ref-25)
26. . למרות דברינו לעיל כי לא נלך לפי סדר הספירות, הסדר בו הוצגו הדברים קשור לסדר הספירות, מתחיל מלמטה למעלה, מהיסוד הקרוב ביותר למלכות, ומשם כלפי מעלה בעץ הספירות, אלא שבכל רמה מקדים הוא את הימין לשמאל, וכך יוצא הסדר של יסוד, נצח-הוד, תפארת, חסד-גבורה (יש קשר מהותי בין הסתכלות על הספירות כמחולקות לרמות ובין מידת המלכות, שכן בהסתכלות הזאת איננו מתענינים באיכויות ובתכונות השונות הנחשפות בכל ספירה – אשר אז תשומת הלב היא קודם כל לניגודים שבין הימין והשמאל – אלא ב'כמות' ההארה האלקית שכל רמה מציגה, אשר אז רואים אנו את הימין כמציג גילוי ואת השמאל כמאזן ומדייק אותו). לפי זה בתחילה מוצגת המלכות כיכולה להתעלות מעל אינטרסים; מעל לזה כמחויבת וכנאמנה למערכות שמחוץ לה (כאן הנצח מציג את הטעם האמתי למה ראוי לה להתכופף – כמבואר בפנים על היחס שבין חיי שעה לחיי עולם – וההוד רק מרחיב לבסס את מעמד "בעלי הבתים"); מעל לזה כמצליחה להזדהות בעצמה עם התכנים של אותן מערכות 'פנים-יהודיות' ולבטא אותם בתוך העולם החיצון – ב'מגרש' שלה; ומעל לזה כמחויבת טוטאלית לאמונת ישראל ללא היתרים מיוחדים 'לאלו שעומדים בקשרי חוץ', כאשר נלווה לזה חיזוק על ידי זהירות בכבודו של איש ישראל ויראה מלפגוע בו. נעשית המלכות כאומרת שהתואר הנכבד ביותר אינו "מלך" אלא "יהודי". [↑](#footnote-ref-26)
27. . מה היחס בין כל הביאורים הללו לבין דברי הר"ן (בשם התוס'; ראה הבאתו אותם בפירושו לנדרים כח, א) שדינא דמלכותא לא נוהג בארץ ישראל מפני שהוא מבוסס על בעלות המלך על האדמות, ואילו באדמות ארץ ישראל כולם שותפים? לכאורה, היה נדמה שכל השיטות שחלקו על הר"ן ונקטו דינא דמלכותא דינא גם בארץ ישראל, נקטו כך מפני שלא סברו שכחו של המלך נשען על שייכות האדמות אליו, ולא מפני שסברו כי גם אדמות ארץ ישראל של המלך הן, ויכול לעשות בהן כבתוך שלו (ואין זה סותר את האמור בפרשת המלך כי "את שדותיכם… יקח ונתן לעבדיו", מפני שניתן לפרש שהמדובר הוא בסוג של מכס, בו מטילים קצבה קבועה לפיה כל אחד יתן כך וכך אחוזים מאדמתו). אמנם כאן, מן הקושיא, ומכל התירוצים, משמע שהמלך יכול עקרונית לעשות באדמות נתיניו כבתוך שלו (וגם התירוץ החמישי מונע זאת רק מאדמות הנחלות, ואילו הר"ן התיחס לארץ ישראל כולה מצד שכל ישראל שותפים בה, ולא מצד זכויות היורשים של הנוחלים). האם תוס' סוברים שגם בארץ ישראל כל הארץ של המלך, או לפחות שאין עליה שום בעלות כללית שיכולה להדוף את המלך מלנכס לעצמו את אדמותיה, ושום בעלות פרטית שיכולה להתייצב מולו אם אך ירצה? [↑](#footnote-ref-27)
28. . אף כי אין זה הכרחי, ולפי דרכנו והטעמתנו אכן יש מקום להבחין: הסברה שכנגד ההוד היא זו שהכי "לבר מגופא", והכי פחות קשורה לסברות יהודיות [הסברה שכנגד הגבורה, מצד חיצוניותה המתירה לקחת בחינם מותירה את המלך כבלתי שפיט, מה שפחות מתאים ככל שמדובר בטיפוס יותר יהודי, כפי שהבחינו חז"ל בין מלכי בית דוד, שהינם הרבה יותר 'יהודיים' (סוף סוף הם מלכי יהודה…), לבין האחרים, ראה הערה כד; אמנם מצד פנימיותה – הדורשת הסכמה כאשר המלך לוקח בתשלום – קשה לשער שתאומץ אצל מלכי הגוים], וראה במאמר "עד מות הכהן הגדול", עמ' רצז הערה קי. [↑](#footnote-ref-28)
29. . מל"א כא, ד-ז. [↑](#footnote-ref-29)
30. . ראה מצודת דוד שם: "עתה תעשה מלוכה" – אמרה בתמיה, וכי בדבר שאתה עושה עתה תנהיג את המלוכה?! וכאלו אמרה, הן ראוי למלך להתגבר ולהתחכם שימולא רצונו, ולא להיות סר וזעף. [↑](#footnote-ref-30)
31. . הל' גזלה ואבדה ה, יג-יד. [↑](#footnote-ref-31)
32. . יושם לב כי כאן לפנינו טעם 'מינימליסטי' שאינו נזקק לגדר מיוחד או למציאת יוצא מן הכלל (שאסור לעצמו, או שאסור בתשלום, או שאסור כשיש חשש ע"ז, או שאסורה דוקא נחלת אבות, או שאסור בשדות שאינם מחוץ לעיר, או שהאיסור הוא דוקא במלך שאינו כל כך מלך), אלא מתבקש מתוך הצורך הבסיסי להגביל את "דינא דמלכותא דינא" שלא יגלוש אל שרירותיות והפקרות אישית. לפי זה אפשר לראות בכל הטעמים האחרים פרטים ביחס לטעם הזה, הוא מגדיר את עצם המלכות ככפופה לחוק ומשפט, והללו מצביעים על פרטי הגבלה נוספים. אפשר לומר כי כל ששת הטעמים שבתוס' הם בחינת נחלים ההולכים ומתנקזים אל ים המלכות, אל ההגבלות המתחייבות ממנה בעצם.

    המלכות היא גם כנגד האשה (זו ש'מתמחית' בקליטת כל דבר "אליבא דנפשיה", כפי שיוזכר לקמן הקשר בין המלכות ל'אני', ודוק), ואפשר לומר בדרך צחות הסבר נוסף, והוא, שאסור לאחאב לקחת את שדה נבות כאשר היועצת היא איזבל, כדרשת ר' יהודה (ראה משנה סנהדרין ב, ד; ובתוספתא פרק ד): "רק לא ירבה לו נשים" – כאיזבל, אבל כאביגיל מותר (אביגיל מנעה את דוד מבוא בדמים, והסבירה לו שעדיין אינו מלך שיכול להרוג מורדים, עיין מגילה יד, ומכאן שהאשה המתוקנת היא המרסנת את המלך). [↑](#footnote-ref-32)
33. . ג, ח. [↑](#footnote-ref-33)
34. . יסוד ומלכות מתחברים יחד, בהיכל אחד, היכל לבנת הספיר, ולעניננו יתפרש ששם ליבון המחשבה שלא תהיה אינטרסנטית (ספיר לשון ספירה. ספירה היא כמו חשבון, וענינה חשיבה מדויקת שאי אפשר לשלב בה אונאה עצמית). [↑](#footnote-ref-34)
35. . וראה בחלק השני של הערה קב במאמר "עד מות הכהן הגדול", עמ' רצב. [↑](#footnote-ref-35)