משפט שלמה

לעומת הסתייגות בית הדין מלהכריע במציאות מסופקת, כאשר הצדק איננו ברור, עומדת הדוגמה של משפט שלמה: גם כאן יש מעין "ממון המוטל בספק" – אלא שבמקום ממון היה זה ולד חי ושתיים אוחזות בו, זאת אומרת אני ילידתיהו[[1]](#footnote-1) ו'כולו שלי', וזאת אומרת אני ילידתיהו וכולו שלי – אלא ששלמה לא נסוג מלהכנס בעובי הקורה, והצליח לחשוף את הצדק. שלמה איננו שופט בלבד, אלא גם מלך, ועם הדאגה לצדק אין הוא יכול להרשות לעצמו לוותר גם על החוק והסדר (עליהם מופקד המלך, כנ"ל בדברי הר"ן), ובכל זאת, את החק והסדר מקיים הוא על פי הצדק, אלא שאין זה צדק רגיל, המונחה על ידי התורה, אלא צדק פלאי[[2]](#footnote-2). במשפט זה, בו הצליח שלמה להתערב במציאות בלא לפגוע בצדק, ואף להוציא את הצדק האמיתי לאור, הוכיח שלמה לעם כי הוא ראוי להיות מלך – כי אין הוא אוחז רק בחיצוניות המלכות, המקפידה על הסדר החיצוני במציאות, אלא כי קיימת אצלו גם התעוררות ה"צדק צדק תרדֹף"[[3]](#footnote-3) של פנימיות המלכות, לתקן את המציאות לפי וודאות הנקודה הפנימית שבלב.

על משפט זה נאמר "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך, ויראו מפני המלך, כי ראו חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט"[[4]](#footnote-4) (**משפט צדק** = **רוח הקדש** וראה דברי חז"ל שבהערה מ). בספרי הקבלה מובא כי חכמת אלקים היא כינוי לחכמה עילאה, ולעומתה מוצבת חכמת שלמה ככינוי לחכמה תתאה. חכמת שלמה, שעוררה התפעלות מלכי קדם וחכמיהם והביאה את מלכת שבא, זוהי הכרת שלמה את "כל חללי עלמא"[[5]](#footnote-5), הבנתו העמוקה את המציאות, וידיעתו כיצד לנצלה[[6]](#footnote-6). לחכמת שלמה מתאים הכשרון לשפוט לפי כללים, לפעול לאור הנתונים ולסדר את המציאות בסדר טוב ונכון. לעומתה, חכמת אלקים שבמשפט שלמה היא עומק חכמת התורה המאיר בלבו של המלך שלמה לברר את המציאות החיצונית על ידי משפט צדק חריג ופלאי. והנה כאן, בהִפוך מהכללים הרגילים של בעלות מסופקת, הוויתור של אחד מבעלי הדין הצביע על צדקתו. במושגים שהסברנו, "חכמת [אצבע] אלהים" זו גילתה במלכות את ההגיון המהופך ל"כל דאלים גבר" שבנצח. כאן התברר כי האם האמיתית היא זאת שמוכנה לוותר על וולדה על מנת להצילו ממות, ואזי "משפט הצדק" הוא בסוד "משפט – רחמי", רחמי האם על פרי בטנה מאמתים את היותה האם הצודקת[[7]](#footnote-7).

עולה לנו שהצד השווה בשני הדינים שכיוונו כנגד המלכות – אדם עושה דין לעצמו ומשפט שלמה – הוא שהדין חורג מכללי המשפט הרגילים והאדם שופט צדק לפי תחושת לבו בוודאות צדק דינו. לפי זה יוצא שה"שודא דדייני" הנובע מ"לפני הצמצום", שכיוונו כנגד החסד, נפגש עם המלכות שבסוף, כאשר המלכות האמתית מתיימרת להחדיר את אור הלב עד שיתלבש במציאות עצמה[[8]](#footnote-8).

כעת נשוב להבין מדוע במערכת שהוצגה לעיל המלכות היא מחוץ למערכת המשפט. המלכות היא היומרה לשלוט על הטבע, לשנותו ולהוליך אותו למקום אחר, בעוד שהמשפט הרגיל אוהב לקיים את הטבע ו'זורם איתו' (כמובא לעיל על בריאת הטבע בשם אלהים, שם הדיינים)[[9]](#footnote-9). אכן, מול מלכות ה'אני אמלוך' הגויית, הבלתי-רצויה, ניצב הטבע לטהר ולקפד את יומרותיו של האדם, אבל, סוף סוף, גם ל"בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה" אי אפשר להתיחס כתכלית – למרות כל היושר שעשוי להמצא בזה – אלא רק כתשתית שממנה צריך להתקדם ולעלות.

יוצא כי המלכות – זו שאם נציב אותה בפני עצמה תהא נדמית לנו כמוכנה לוותר על הצדק לטובת אחריותה לסדר – מופיעה במיטבה כאשר היא סדר שבא אחרי הצדק. על רקע המחויבות לצדק יש לאהבת הסדר חן מיוחד. שש המידות הן כנגד ששת ימי המעשה, ואותם מקדישים אנו למלחמה בעיוותי העולם בשם הצדק, ואילו המלכות היא בחינת שבת בה כבר "כל מלאכתך עשויה", בה הסתיים ה"משא ומתן באמונה", ולא נותר אלא לסדר הכל במקומו (כמבואר בסוף "מעשה מבן מלך ובן שפחה שהתחלפו"[[10]](#footnote-10)), לערוך שולחן ולהתענג במנוחה (מעין האווירה של "ליל הסדר" לאחר ריבוי ההכנות…). כידוע, שש המידות הן למעלה מן המלכות ועליהן להשפיע בה איכויותיהן הפנימיות, אלא שבעקבות כך עולה היא להיות "אשת חיל עטרת בעלה", בחינת שבת. לכן ששת ימי המעשה מוקדשים לעבודת הבירורים, העבודה הזכרית (לעניננו זאת העבודה להפריד בין צדק לעוול), ואילו השבת מוקדשת לעבודת היחודים, העבודה המתאמת ומיחדת. עבודה זו משתקפת באהבת הסדר.

והנה, לענין זה של אי-השלמה עם הטבע ואי-רצון לזרום אתו, התורה דומה למלכות, גם היא מפקיעה היא מן הטבע ומן ההתחשבות היתרה בהרגלי האדם, חולשותיו ו"חזקותיו" (והיא בחינת הנס ושם הוי' דלעיל[[11]](#footnote-11)), ותובעת אותו לחולל מציאות חדשה שתתברר למפרע כטבע חדש (אמת = טבעשני, כידוע)[[12]](#footnote-12).

עולה לנו, אם כך, שיש בתורה ובמלכות משהו המתעלה מעל המשפט ב'טהרתו', אלא שאם נדייק יותר נבין כי עם כל הססנותו של משפט ישראל הרגיל מלשבש את הטבע כאשר הצדק אינו ברור לו, גם הוא, בדרכו, אינו ממש משלים עם הטבע, לפי שהכי טבעי הוא לעסוק בסידור תוך כדי התעלמות מן הצדק. במלים אחרות: השאיפה לצדק מגלה התנגדות לשאיפה הרגילה לסדר דוקא מפני שזאת האחרונה נוטה להשלים עם היותה של המציאות פגומה, ולשלב את סדריה בתוך המציאות הזאת. דוקא מפני זה, כאשר אין מבוא ברור אל הצדק, מסלק המשפט את ידיו מלהשתלט ומלסדר, ומתעורר לכבד את הטבע הראשון.

ובכל זאת, למרות האמור על הסתלקות המשפט מלהתערב כאשר אין בידו להגיע אל הצדק, בפנימיות, אין כאן לא יאוש ולא הסתלקות גמורים – "הצמצום אינו כפשוטו". כאמור לעיל, משפטצדק עולה בגימ' רוחהקדש. משפט הצדק אמור להלביש את רוח הקדש, וגם כאשר אין משפט צדק ברור, וחכמת אלקים של שלמה אינה מתגלה, יש התנוצצות של הצדק: במונחים שהוזכרו לעיל משפט צדק זהו זיווג תפארת ומלכות, הקו האמצעי המעיז ביותר להתערב ואומר "יחלוקו"[[13]](#footnote-13). בגבורה, האומרת להשאיר את הממון המוטל בספק אצל המוחזק, רוח הקדש הכי פחות מורגשת, והתחושה היא כי יש מין וויתור עליה. ב"שודא דדייני" שבחסד ההרגשה הפוכה, רוח הקדש אף אינה טורחת להתלבש. ב"כל דאלים גבר" שבנצח מרגישים מין עצה פלאית, ואמונה בהשגחה פרטית המתלבשת בכח הגברא. "יהא מונח עד שיבוא אליהו" שבהוד אומר כביכול שנמתין עד יערה רוח ממרום, כי איננו מצליחים לעת עתה להלביש את רוח הקדש, ולא נרוץ להחליף אותה בשרירות לבנו[[14]](#footnote-14).

1. . טענת "אני ילידתיהו" היא על דרך טענת "אני ארגתיה" בה חלוקים רש"י ותוס' – וראה לעיל הערה ז – ופסקו הנדמה של שלמה – "גזרו את הילד החי לשנים ותנו את החצי לאחת ואת החצי לאחת" – קרוב לדעת התוספות שהדין הוא "יחלוקו" (אם כי ברור שכאן אין החלוקה יכולה להיות אמת, אבל הרי כך הם פני הדברים מפני שהתינוק אינו חפץ ממוני שיתכנו לו בעלים שיוכלו להקנות לזולתו חלק בו, ואילו משחקו של שלמה היה בנוי על כך שתתכן אפשרות להתייחס לתינוק כאל חפץ. וראה רדב"ז על הל' חרמים ו, כא, וההערה עליו שם במהדורת פרנקל; ועדיין צריך הרבה עיון אם הנושא שהובא לפני שלמה הוא בכלל שפיט. ונשמע בשם הגר"ש אויירבאך – עפ"י תוס' ד"ה הכא לאו, ב"מ עד, א – כי ענין "ושפטתם צדק" עומד בפני עצמו, בלא תלות ב"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", שעל כן חל דינם של שלשה רועי בקר אם קבלום בעלי הדין עליהם אף אם לא נעשה קנין על ההתחייבות, ולפי זה יש לומר שנכון לשפוט בכל עימות בין אנשים, ואף אם אין גדרי הלכה העשויים לסייע להכרעה, והרמז המופיע כאן לאורך המאמר כי משפט צדק עולה רוח הקדש מקבל משנה משמעות). אכן, כוונתו הפנימית של שלמה היתה כפסקו של רש"י – שיהיה מונח עד שיודה הרמאי – ועל ידי פסקו הראשון גרם שלמה לרמאית לחשוף את שקרה באומרה "גזרו".

   עוד אפשר להוסיף על רקע האמור (הסבר שנשמע מת"ח יקר החפץ בעילום שמו): הנשים באו ותבעו צדק, העוול תבע כאן שלא תהיה הסתלקות והרמת ידים, אבל, כאמור, כאן גישת בית הדין לא יכלה לעזור. כשבית הדין מחליט להתערב בספקות אומר הוא יחלוקו, כדלעיל, ואף כי אין זה צדק מושלם כשיש רמאי, סוף סוף בעלי הדין עצמם מסכימים שעל רקע חוסר המוצא ראוי לתת למציאות לדבר במקומם. אולם כאן דומה היה שאין מבוא להגיע אל שום דבר שמתקרב לצדק. תגובת שלמה נדמתה בהתחלה כמפעילה את כח המלכות, ונעשתה כאומרת: אם לא תועיל החלוקה לצדק תועיל לפחות לסדר (שהרי עם כל האבסורד שב"גזרו" יתכן שיבוא 'אוהב סדר' קיצוני ויאמר כי אין לחברה חפץ ביצור שאין לו אב ואם, וכנראה קשה אף לאמץ אותו כאשר בעורף נושפות שתי אמהות, וזו סברה מעין סברות אלכסנדר מוקדון שבהערה הקודמת), אלא שלבסוף התברר כי אדרבא, הכח להתחפש לעושה סדר הוא שאיפשר כאן לעשות צדק מושלם, כזה שבית הדין לא היה יכול להגיע אליו. אם כך, לפנינו משל למלכות ישראל המתחפשת למלכות ככל הגויים, אבל המניע הפנימי שלה הוא להביא לזירת המציאות הרחוקה את אהבת הצדק הישראלית, זו שנוטה בדרך כלל להסתלק בענוה ולהשאיר לקב"ה את המקומות שיד שכלו של האדם אינה מגיעה אליהם (וראה על כך באריכות בפרק השני של המאמר "עד מות הכהן הגדול"). [↑](#footnote-ref-1)
2. . אם כי יש מקום לומר שגם כללי הדין הרגילים יסכימו להכרעתו, אף אם מבחינתם נשאר המקרה מקרה של ספק בלתי מוכרע. – עיין בנצי"ב בסוף פירושו לשאילתות, שם מסביר כי משפט זה הוא היסוד לכלל של "מהיות טוב אל תקרי רע", ב"ק פא, ב, ושכופין על מדת סדום, ואם זו כבר ויתרה על הבן, באמרה "גם לי גם לך לא יהיה גזרו", אין סיבה שלא לתת לשניה.

   על כל פנים, הגמרא (מכות כג, ב) מתארת את פסק דינו של שלמה כנזקק לסיועה של רוח הקדש (וגם אם נאמר שהסיוע נצרך כדי להראות שהפסק הצביע על האמת מבחינה עובדתית, וגם בלא הסיוע היה הפסק הכרעה נכונה לרגל אי היכולת לברר את העובדות): א"ר אלעזר בג' מקומות הופיע רוח הקודש, בבית דינו של שם ובבית דינו של שמואל הרמתי ובבית דינו של שלמה… בבית דינו של שלמה דכתיב "ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו" – מנא ידע, דלמא איערומא מיערמא? יצאת בת קול ואמרה: היא אמו. אמר רבא: ממאי? דלמא … שלמה נמי מדהא קא מרחמתא והא לא קא מרחמתא? אלא גמרא [כוונת הגמרא: מנין ידע שלמה – אלמלא רוח הקדש – שמא הערימה זו השקרנית ושיערה היטב כיצד אמורה אם טבעית לנהוג? ודוחה רבא: שמא מדעתו הבין שלמה כי מי שמרחמת נוהגת אחרת (יש שפירשו כי כוונת רבא לומר שאף אם נניח שהשקרנית משחקת היטב, עדיין אין זה מסתבר שהאמתית לא תרחם ותאמר שמוטב כי ימות. וראה במאמר שהפנינו אליו בהערה נד, שם רצה לדייק מן הפסוקים כי שלמה יצר מצב שמזמין תגובה מהירה ובלתי מתוכננת, וכך הסיר את הערמה והניב תגובות התלויות במידת הרחמים שאצל כל אחת)? אלא, מסיק רבא, מסורת היא ללא ראיה כי רוח הקדש הופיעה בבית דינו של שלמה].

   יש לומר שלמסקנה כוונת חז"ל היא שבמקרים הללו דברי בית הדין בעצמו הריהם בחינת גילוי אלקות (כפי שנקרא בית הדין "אלקים"), שכן באמצעותו מגלה ה' את הנסתר מבני אדם, ולפי זה בת הקול כאן היינו ההד והחזרה על דברי האדם בארץ, כלומר, ניכר היה לעין כל כי ההשערה האנושית זכתה כאן להפתח ולהיות כלי לנסתרות הידועות לה' הרואה ללבב.

   כי בת הקול כאן היא מעין הד (כמשמעות הביטוי בת קול) אפשר להיווכח מהשוואת הגמרא לתרגום ירושלמי. הגמרא אומרת: "ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני" – מנא ידע? דלמא כי היכי דאזל איהו לגבה אזל נמי אינש אחרינא [לגבה]? – יצאת בת קול ואמרה ממני יצאו כבושים. מזה משמע שיהודה אמר "צדקה" ובת קול אמרה "ממני". לעומת זאת בתרגום ירושלמי (בראשית לח, כו) נאמר: "קלא נפקת מן שמיא ואמרת תריכון זכון בדינא, מן קדם ה' הות פתגמא", מזה משמע שבת הקול חזרה גם על דברי יהודה שאמר "צדקה" (אלא שהוסיפה כי גם הוא עתה צדיק, לאחר שהודה). ורמז נאה בדבר (לכשנוסיף את "צדקה" ל"ממני"): שלשת הדברים שאמרה בת הקול – **צדקה ממני**, **עד** (עיין שם בגמרא), **היא אמו** – עולים לחשבון **בית דין**; ללמדך כי זו מהותו הפנימית של בית הדין, לומר דברים שחוזרים עליהם כהד מן השמים, ושהד זה מתקבל בלבות בני אדם.

   אמנם, לפי המבואר כאן, עניין זה שייך בפרט כאשר המלך הוא היושב בדין (וראה בעה"ט על פרשת יהודה ותמר – בראשית לח, כד – כי גם הוא ישב שם כמלך, ושמואל זכה לאישור בת הקול כשטען כי הנהיג בצדק). וראה חגיגה יד, א: "קוסם" – זה מלך, שנאמר: "קסם על שפתי מלך", ואותו פסוק עוסק במשפט המלך, שכן הוא אומר: קסם על שפתי מלך, במשפט לא ימעל פיו (משלי טז, י), וברבינו יונה שם: כאילו קסם על שפתי מלך להכיר את בעלי הדין, אי זה יטעון אמת ואי זה יטעון שקר…, ע"ש, ורואים מכאן שעיקר הכריזמה של המלך מופיע בעת משפטו. [↑](#footnote-ref-2)
3. . דברים טז, כ (וראה בהערה נא). [↑](#footnote-ref-3)
4. . מל"א ג, כח. "כי ראו חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט" עולה לב פעמים חכמה, בסוד שלמות (שלמה לשון שלמות) "שלשים ושתיים נתיבות פליאות חכמה" שבהן נברא העולם, כמבואר בריש ספר יצירה. והוא סוד אחורי תיבת בראשית (שתרגומו בתרגום ירושלמי הוא "בחוכמא"): ב בר ברא בראש בראשי בראשית. כל הפסוק "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" עולה חכמה במשולש כללי, והוא בנוי מ-ז מילים ו-כח אותיות, בדיוק כמבנה "כי ראו חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט". [↑](#footnote-ref-4)
5. . ראה שבת עז, ב. [↑](#footnote-ref-5)
6. . ראה מל"א ה, ט-יד. [↑](#footnote-ref-6)
7. . חכמת המלכות – ראשית בנין המודע שלה – הוא מהנצח של ז"א. יש לומר שכאשר המלכות נאמנה לנצח מופיעה היא בכחה הצבאי להיות "כל דאלים גבר" ולהוכיח את צדקתה דרך צבאה המנצח. כאן, לעומת זאת, מראה היא כחה להתערב ולשפוט, ולו היתה אומרת "כל דאלים גבר" היתה הסתלקותה מבטאת חולשה בלתי מלכותית (אין צריך לומר כי פירוש הרא"ש בכל דאלים גבר אינו מוכרח לגמרי, וישנם גם אנשים אלימים בעולם, וריסונם וחסימתם הם מתפקידיה של המלכות). ומדוע כאשר מתגלה כאן כחה במשפט מופיע הוא דוקא דרך הגיון הפוך מהגיונו של הנצח? – בדרך כלל חכמת הלב של התורה נמנעת מליישם עצמה במשפט, מפני החשד כי אין 'זרימה טובה' בין הלב למציאות החיצונית, וכי זו אטומה מכדי שיוכל הלב לגלות את מניעיה הנסתרים (ודיו שיידע את עצמו), ועל כן גישתה המשפטית הכללית, כאמור, היא גישה של הסתלקות, המזמינה צורות הכרעה פחות בטוחות ויותר 'תוהיות'. אמנם משפט שלמה מעיד על תקוה לזמנים אחרים, בהם לא תשרור המציאות של עלמא דשקרא, זו המציאות בה אין אדם יודע את מה שבלבו של חברו (הוא משבעה הדברים המכוסים מכל אדם, וביניהם גם "עומקו של הדין", בר"ר סה, יב). כאמור, מכל חילוקי הדינים שראינו, הדין שהכי התיימר כי בידו לגלות את הפנימיות הוא דין כל דאלים גבר לפי פירוש הרא"ש. אם כן, זהו דין המתיימר לייצג את העתיד, או, בניסוח אחר, את החודר אלינו מאתו. דינו של שלמה כאן גילה עד כמה המלכות שואפת להרבה יותר כאשר מנסה לגלות את מה שבלב, ועד כמה מורכב הוא הלב, ואין שם דברים פשוטים, והסברות יכולות להתהפך. לכן דינו נעוץ ביסוד – ראה בהערה הבאה – ומצליח לנגוע בנקודה החמקמקה שבין ההוד (ויתור) לנצח (הצטדקות). [↑](#footnote-ref-7)
8. . יעויין במגדים כז, במאמר מאת אליעזר חדד, שם באר כי עיקר חכמת שלמה היה בהפתעה ובמהירות שהורה לגזור את הילד (ראה הערה נד). הללו הצליחו להפיק תגובות בלתי מחושבות ששכנעו כי מעידות הן עדות נאמנה על אשר מסתתר בלב הנשים. כלומר, יש בכחו של שלמה לשבור את כללי המשפט שאינם מתימרים לדעת מה בלבו של אדם, ולחדור לפנימיות לבם של הנידונים, וזאת באופן שאותה פנימיות נחשפת לעיני כל. מי שיכול להנהיג את המציאות החיצונית על ידי חדירה למניעים הפנימיים של משתתפיה, ועוד באופן שגם העומדים מבחוץ משתכנעים כי קלע לאמת, הריהו כמין מבשר של מעלות המשיח (אלא שכאן שלמה דן "למשמע אזניו", כלומר, הוציא פסק דינו מכח יכולתו להקשיב היטב לדברי הנשים, ואף כי אין זו שמיעה פשוטה, שהרי הסיק דינו לא מהרצאת טענותיהן אלא ממה שאמרו מחוץ לזה, ו"ניכרים דברי אמת" של הרחמנית לא גרם לו לקבלם כפשוטם ולתת לשניה את הבן, בכל זאת זהו פסק על סמך עובדות חיצוניות, ומתקבל על פי הגיון אובייקטיבי, ואילו משיח "והריחו ביראת הוי', ולא למראה עיניו ישפוט, ולא למשמע אזניו יוכיח, ושפט בצדק דלים", ישעיה יא, ג-ד, וזהו גילוי של אמת חשאית הרבה יותר, ונשען על אמון הרבה יותר עמוק של הצבור בו, ודוק).

   בעקבות זה, אם נבוא להבחין בין שתי הבחינות ששייכנו למלכות, נראה כי משפט שלמה, ה'מְפַתח' את שיטות ההכרעה המשפטיות, ובפרט את "יחלוקו בשבועה" שביסוד – שהרי נעזר כאן ביחלוקו כדי להגיע אל האמת, כלומר, מבטא את יומרתו של בית הדין לחשוף בעצמו את האמת – הריהו בחינת "עטרת היסוד", מלכות שביסוד, ואילו עשיית דין לעצמו הריהי הופעת המלכות שרש ה'אני' – לכשעצמה. [↑](#footnote-ref-8)
9. . ועם כל כחם האדיר של "מאן מלכי? רבנן" להכות ולענוש שלא על פי דין, להפקיר ממון ואף לשנות את הטבע ממש (כנודע בפירוש הפסוק "לא-ל גומר עלי", ירושלמי סנהדרין א, ב, כי הטבע הגופני משתנה על פי פסיקת בית הדין) – הרי ענוותם וחיבתם לטבע גורמת להם, בדרך כלל, לאצור בתוכם את כחם זה (ואיפוק זה גופא הוא הביטוי לכח האדיר – מי שיש לו היכולת לפעול כל שברצונו איננו זקוק להפגין כח זה לשוא, ומשתמש בו רק כשהשעה צריכה לכך, וראה מבט נוסף מתי השעה צריכה לכך ומתי צריכה להפך בפרק השלישי של המאמר "מות הכהן הגדול", בחלקו השני). [↑](#footnote-ref-9)
10. . סיפורי מעשיות (לר"נ מברסלב) מעשה יא:

    …אמרו לו: היות שיש כאן כסא מהמלך שהיה, והכסא גבוה מאד, ואצל הכסא עומדים כל מיני חיות ועופות של עץ, ולפני הכסא עומד מטה, ואצל המטה עומד שולחן, ועל השולחן עומד מנורה, ומן הכסא יוצאים דרכים כבושים, והדרכים הם בנויים בבנין חומה, ואלו הדרכים יוצאים מן הכסא לכל צד, ואין אדם יודע כלל מה ענין הכסא הזה עם הדרכים הללו, ואלו הדרכים, כשהם יוצאים ומתפשטים להלן איזה שעור, עומד שם אריה של זהב, ואם ילך ויתקרב אצלו איזה אדם, אזי יפתח את פיו ויבלענו. ולהלן מן אותו האריה מתפשט הדרך עוד להלן יותר, וכן בשאר הדרכים היוצאים מן הכסא…. ואלו הדרכים הם מתפשטים והולכים בכל המדינה כולה, ואין שום אדם יודע ענין הכסא הנ"ל עם כל הדברים הנ"ל עם הדרכים הנ"ל; על כן תתנסה בזה, אם תוכל לידע ענין הכסא עם כל הנ"ל:

    …והלך אצל הכסא והסתכל והתבונן שזאת הכסא עשויה מן העץ של התבה הנ"ל (הינו הכלי הנ"ל, שנתן לו אדם היער, כנ"ל). והסתכל וראה, שחסר מן הכסא למעלה איזה שושנה (הינו רייזילי), ואם היה להכסא זאת השושנה היה לה הכח שיש להתבה הנ"ל (הינו הכלי הנ"ל, שהיה לה כח לנגן כשהיו מניחין אותה על איזה מין חיה או בהמה או עוף, כנ"ל). והסתכל יותר וראה, שזאת השושנה, שחסר למעלה מן הכסא, היא מונחת למטה בכסא, וצריכין לקח אותה משם ולהניחה למעלה, ואזי יהיה להכסא הכח של התבה הנ"ל, כי המלך שהיה עשה כל דבר בחכמה, באפן שלא יבין שום אדם את הענין, עד שיבוא חכם מופלג שיבין את הדבר, ויוכל לכון להחליף ולסדר כל הדברים כראוי. וכן המטה, הבין שצריכין לנתקה קצת מן המקום שעומדת, וכן השולחן, צריכין גם כן לנתקו קצת, לשנות מקומו קצת, וכן המנורה, צריכין גם כן לנתקה קצת ממקומה, וכן העופות והחיות, צריכין גם כן לשנותם כולם ממקומם, ליקח זה העוף ממקום זה ולהעמידו במקום זה, וכן כולם… וצוה לסדר הכל כראוי: ליקח השושנה מלמטה ולתחבה למעלה, וכן כל הדברים הנ"ל לסדר כולם בסדר הראוי, כנ"ל, ואז התחילו כולם לנגן נגון הנפלא מאד, ועשו כולם הפעולה הראויה להם, ואז נתנו לו המלוכה.

    (על הקשר בין עונג שבת לנגינה נראה שאין צורך להאריך, ורק נציין כי בעל ה"באר מים חיים" – שעבודתו בשבת היתה מופלאה מאד, ואמרו עליו שביציאתו מהמקוה לאחר הטבילה לכבוד שבת היה גובֵה בראש – אמר כי לצערו לא נתברך בחוש הניגון, ולוּ היה יודע לנגן כי אז היה מזניח את כל עבודותיו – תורה ותפילה וסעודות שבת – ומנגן מכניסת השבת ועד צאתה.) [↑](#footnote-ref-10)
11. . וכך דווקא בדוד המלך כתיב "'והוי' עמו' – שהלכה כמותו בכל מקום", ודוק. והרמז: הערך הממוצע של ט האותיות מלכות הוי' הוא חן, יפי המלכות, כנודע (בין התמורות שבספר יצירה, פרק ד',"תמורת חן כיעור" היא בספירת המלכות). [↑](#footnote-ref-11)
12. . גם עבודת הבמות היא בחינת "ככל אשר אנחנו עֹשים פה היום, איש כל הישר בעיניו" (דברים יח, ב), מין עבודת ה' טבעית ו'זורמת', מזבח אדמה בחצרו של האדם, וכל אחד יכול להקריב בו כל מין טהור, אך מופקעת היא לטובת עבודה במקדש, שהוא מין ארמון מלכות מוקפד. [↑](#footnote-ref-12)
13. . לאחר "ושפטו את העם משפט צדק" נאמר עוד "צדק צדק תרדֹף", לרמז על שני הזיווגים של הקו האמצעי – קו המשפט – עם המלכות, זיווג יסוד-מלכות וזיווג תפארת-מלכות, וד"ל. [↑](#footnote-ref-13)
14. . הדבר ניכר יפה בלשונה של פרשת משפטים. מתחילה היא ב'לשון משפטית', המציגה מקרים והדין החל עליהם – כי יקרה כך וכך אזי הדין כך וכך, ואם יקרה אחרת, אזי הדין כך וכך, והכל מתואר בגוף שלישי, כאומר: זהו סדר הדברים הנכון. אלו דינים הראויים אף לבני נח (זו לפחות שיטת הרמב"ן, ראה בראשית לד, יג). אבל אח"כ (מפרק כב, יז) האווירה משתנה. הלשון הופכת ללשון הוראה וציווי, עשה ולא תעשה כך וכך, וה' נעשה כביכול מעורב אישית: "כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו. וחרה אפי והרגתי אתכם…". התפנית קשורה בתוכן הציוויים, מעתה יש מצוות שבין אדם למקום, ואף המצוות שבין אדם לחברו הן מסוג אלו שמחוץ ולפנים שורת הדין – צדקה, השבת עבוט, התחשבות מיוחדת ביתום ובאלמנה וכיו"ב. זהו הסדר שמעל הסדר (וראה בספר מן הפרדס – מאת העורך – ח"א עמ' רלא-רלג). [↑](#footnote-ref-14)