

פרשת משפטים (שקלים)

תרצ"א

(הזכויות שמורות לספרית אלינר,
המחלקה לחינוך, הסוכנות היהודית)

א. מסגרת פרשת המשפטים

ב. ההתהוות והמשכיות (י"ב דוגמאות)

ג. הכלל והפרטים בפרשיות שקלים ומשפטים

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם". בפרשה זו נכללים עיקרי המשפט הישראלי; וגם אם ישנן פרשיות נוספות שענינן בדיני המשפטים, הרי פרשתנו נתייחדה לענין זה, ומכאן גם כותרתה ושמה "ואלה המשפטים". דינים אלה מעצם הגדרתם יורדים לפרטים ופרטי-פרטים, לעומת גילויים כוללניים שבאו במעמד הר סיני לעיני כלל ישראל. אמנם חתימתה של מערכת החוקים והמשפטים בחובת הבאת הביכורים ובאיסור בשר בחלב – "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ד' א-לוהיך, לא תבשל גדי בחלב אמו" – מצריכה הסבר; מה עניינו של סיום זה לפתיחה במשפטים.

אכן, אף עצם הביצוע של סדרי המשפט ע"י משה רבנו עצמו, באופן בלעדי, יש להתבונן בו. מדוע ריכז הוא בידו את כל עניני המשפט, כשהעם ניצב עליו "מן הבוקר עד הערב"; וכי לא עמד מדעתו הרחבה על טענתו ההגיונית של יתרו "נבל תבול"¹?

הצעתם של הדברים כך היא: בכל ענין המתהווה עלינו להבחין בין ראשית הוויתו לבין המשכה של אותה הוויה; בין נקודת ההתחלה לבין קיומה המתמשך. הבחנה זו קיימת – והיא בעלת משמעות – בין ביסודות הטבעיים-הגשמיים ובין בדברים שבקדושה. בין השורש הראשוני, התחלתה של הקדושה, ובין המשך הוויתה המתענפת ממנה. בלשון אחרת אפשר לנסח חלוקה זו כיחס שבין הכלל לפרטים. הכלל הוא נקודת ההתהוות, הגרעין הבראשיתי, ואילו המשכיות המסתעפת הם-הם הפרטים הנגזרים מנקודת המוצא.

שניות כזו מאובחנת בכמה וכמה נושאים. לפנינו היא מתפרשת בי"ב דוגמאות: בניב מקראי, בנוסח ברכת התפילין, במהותו של דור המדבר ובמעמד מתן-תורה, בעניינה של נשמת משה, באמונת הייחוד לעומת עבודה זרה, בערכי התורה והנביאים, ביחס השבת והמועדים, במחלוקת פרושים וצדוקים, אצל ישראל ואצל האומות, בעבודת המקדש, בנשמת דוד-משיח.

הכפילות האמורה רמוזה בפסוק "מי יעלה בהר ד' ומי יקום במקום קדשו"². מי יעלה – העליה הראשונה התחלת הקדושה; ומי יקום – הקיום, המשך, ההתבססות. אלה השנים שהם אחד, הם המבוקשים הרוחניים של המתפלל³.

¹ שמות יח, יח. השווה: "תקנת השבין" עמ' 49; "צדקת הצדיק" סימן רלא.

² תהלים כד, ג; השווה: "עין איה" ברכות פרק א, אות קנג.

³ השווה: פרוש המלבי"ם: מי יעלה, וגם אם ימצא מי שיעלה שם לפי שעה, מי יקום, שיעמוד שם בדבקותו, ובלקט "מקדש מעט" על תהילים הביא בשם הרב "הפלאה" "דיש כמה בני אדם שלפעמים מתלהבים לעבודת ד' ועושים איזה מצוה בדבקות, רק שאינם נשארים במדרגה זו"; וראה עוד שם בניסוחים דומים בשם האדמו"רים מאפטא, מקוזניץ, מרימנוב.

בכוון זה מתפרש היחס בין שתי הברכות על התפילין: להניח, על מצות⁴. לשון "להניח" יש בה הדגשה של הנחת היסוד והתחלת הקדושה, וזה ענין תפילין של יד⁵; ואילו המסתעף ממנה מגיע עד למצות תפילין – לתפילה של ראש⁶.

הרכבה זו, של כלל המשמש מצע להתפרטות המתפתחת, ולהסתעפות מתוך השורש והגזע, מסבירה אף את היחס בין דור המדבר לכלל דורות האומה. על דור זה אומר הנביא "זכרתי לך חסד נעוריד, אהבת כלולותיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה"⁷. "כלולותיך", יש במשמעו של המושג מענין "כלה", זו שהיא תחילתה של הווית חיים חדשים, של משפחה⁸ - ראשית התהוותו של עם ישראל; ויש במשמעו לשון כלל⁹, התכללות הדורות שיבואו. כלל הכולל בתוכו בבחינת "בכוח" את כל מה שעתיד לצאת לפועל במהלך ההיסטוריה¹⁰.

לדור המדבר, ליוצאי מצרים ניתנה התורה. אמנם במדרשי חז"ל מצינו שבאותו מעמד השתתפו גם נשמות הדורות שחיו מאוחר יותר; "שכן משה אומר להם לישראל "כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה עמנו היום"¹¹; עמנו עומד היום אין כתיב כאן, אלא עמנו היום, אלו הנשמות העתידות להבראות שאף הן היו בכלל¹². בניסוח "את אשר איננו פה" יש לדקדק, והלוא נשמות כל ישראל היו שם, ועל מי אפוא נאמר "אשר איננו פה"? אמנם מצינו ענין דומה בלשון חז"ל: "זה ספר תולדות אדם, וכי ספר היה לו לאדם הראשון, מלמד שהראהו הקב"ה דור דור ודרשיו, דור דור וחכמיו"¹³. דהיינו, לאדם הראשון נתגלו – מתוך ספרי התולדה – הדורות הבאים ומעשיהם. ברם, גילוי זה שונה מדרגת ההתגלות במתן-תורה שכללה "את אשר ישנו ואת אשר איננו". ההתבוננות של אדם הראשון היא בבחינת "אספקלריה שאינה מאירה"¹⁴; בחינה זו מטשטשת את סדר הזמנים, ובעזרתה רואים את הדורות העתידיים בבחינת ספר המונח וכתוב בהווה הנתון. "דור דור ודורשיו" בעתיד, כאילו הם חיים עתה. אולם כשניתנה התורה למשה רבנו, באספקלריה המאירה ניתנה לו¹⁵. בבחינה מאירה זו מתקיים סדר הזמנים הקבוע, שהרי הקב"ה הטביע את עולמו על יסוד הזמן, ומסגולותיה של ההתבוננות המאירה שהיא רואה את הדברים כמות שהם, כל אחד בבחינתו. אכן, בבחינת עולמנו הנתון תחת ממשלת הזמן, מבחינה האספקלריה המאירה בדורות שעברו, בדורות ההווה ובדורות העתיד. מכאן שאפשר, בבהירות,

⁴ על המקורות בשי"ס ובראשונים ראה: אנצ'י. תלמודית: הנחת תפילין עמ' תפח.

⁵ אמנם יש למושג "להניח" גם משמעות של שיהוי במצוה, ראה בסידור רב עמרם גאון ובפרוש "מגן האלף" הובא ב"עולת ראייה" א, עמ' לב בשם הרב.

⁶ ראה דיון רחב בצד הלשוני וההלכתי ובמשמעות ההגותית ב"עולת ראייה" א, עמ' כט-לב, ובהערות הרצ"י חלק ב עמ' שצח, תמג.

⁷ ירמיה ב, ב.

⁸ השווה: "פחד יצחק" שבת, מאמר ז אות ג.

⁹ גם בהוראה של התכללות – סגולות.

¹⁰ השווה: "עין איה" ב, עמ' 388: "דור המדבר היה דור חינוך לישראל שקיפל ערכים של הדורות הבאים"; "מכתב מאליהו" ב, עמ' 267: "זכו דור המדבר להגיע לתכלית שלמות הקדושה יותר מכל דורות העולם-הזה, ולא יהיה דור כמוהו עד ביאת משיח צדקנו".

¹¹ דברים כט, יד. השווה: שבת קמו, א ובפרוש "יפה תואר" שמות-רבה כח, ו; מהרז"ו שם; רד"ל פרקי דר' אליעזר פרק מא סוף סעיף ו.

¹² תנחומא יתרו יא; "עץ יוסף" שם; שמות רבה שם. ובפרקי דר' אליעזר בפרוש הרד"ל מקורות נוספים.

¹³ עבודה זרה ה, ע"א; סנהדרין לח, ע"ב; ועי' "תורה שלמה" בראשית ה, אות ב; השווה: בבא-מציעא פה, ע"ב:

ספרא אדם הראשון ושם בחידושי אגדות למהר"ל.

¹⁴ ראה יבמות מט, ע"ב.

¹⁵ מתן זה היה בשיא בהירות המחשבה העליונה ובזכות השכל המירבית, כשסיגי דמיון אינם מעורבים בהשגה הנבואית, והוא שהניב את התפיסה "כי לא יראני האדם וחי". השגת אמיתות הידיעה של משה היא "שנסתכל באספקלריה המאירה וידע שלא ראוהו בפניו" (רש"י יבמות מט, ב).

לדבר "על אשר ישנו פה" וגם על "אשר איננו פה", ואע"פ כן, כאילו ישנו פה עמנו היום, מאחר שזר מקבלי התורה הוא כלל ושורש הדורות כולם.

הישגיו אלה של משה באו לו מכוח נשמתו הכללית¹⁶. ואכן, הפרטים, "כל נפש ונפש מבית ישראל יש בה מבחינת משה רבנו ע"ה, כי הוא משבעה רועים הממשיכים חיות וא-לוהות לכללות נשמות ישראל, שלכן נקראים בשם רועים, ומשה רבנו ע"ה הוא כללות כולם ונקרא רעיא מהימנא"¹⁷.

הדגשת היסוד הכוללני מבליטה את הפער שבין אמונת היחוד לעומת האלילות. ההתבוננות בפרטים למיניהם, בטבע ובחברה, מבלי לייחס להם עקרון כולל, הביאה, בעומקו של דבר, לידי תפיסה אלילית¹⁸. הריבוי והפרוט של כוחות הטבע הביאו את עובדי העבודה הזרה להאלהת כל אחד מהם, מבלי שמחשבת האחדות הכוללת תעלה על ליבם. כך גם מוסברת עבודת הערבים הקדמונים המשתחיים לאבק רגליהם¹⁹. ההסתכלות הפרטנית על העולם המורכב מאטומים פירדיים²⁰, בראשיתיים, המיוצגים ע"י גרגירי אבק, היא שגרמה לפיתוח ההכרה בקדמותו ובאלוהותו של הפרט הזעיר ביותר, של הפרד הבסיסי, ומכאן פולחן עבודה זרה שנתייחס בהתאם. אמנם היו בין עמי הקדם שהשתחררו מהשקפת עולם כל-כך פרטנית, וחיפשו את הכחות הכוללים יותר, ומכאן עבודת האלילים לשמש, לכוכבי השמים, למים, לאש וכו'. אבל כל אלה לא התעלו להשקפה המכלילה את כל הפרטים, לא השכילו לגלות את האחדות השולטת בכל ההווייה, שהיא-היא המעידה על הבורא האחד, שהכל יכול וכוללם יחד. מקורה של הטעות – בהשתעבדות לתפיסה החושית, וזו הרי מונעת את התפיסה הכוללת²¹.

לעומת השקפת-העולם האלילית על סוגיה השונים, שיסודה כאמור בתפיסה הפרטנית, קיימת הגישה הקטבית המטשטשת את היסוד האינדיבידואלי, מדגישה א/ת הצד הקולקטיבי ומבליעה את כל הפרטים בתוך הכלל החברתי, לדעה זו, הפרט או א/פילו הפרטים הבודדים, חלשים הם מכדי שיתקיימו בפני עצמם, ואין להם אפוא קיום רק בתוך הכלל. מכאן השקפת העולם המבטלת את הרכוש הפרטי, את קנין הפרט, ומעמידה את הכל על ה"קומונה", על החברה הכללית. מתוך כך באה הציפיה לחברה מתוקנת, שאין בה עוול ופגמים חברתיים. אמנם גם אם תתגשם אוטופיה

¹⁶ זרה ב, קצא, ע"ב: "וקבל היהודים", וראה מה שהעיר על-כך ב"תורה שלמה" למגילת אסתר פרק ט אות סא. "חסד לאברהם", מעין שני, נהר יח, הובא ב"אש דת" חלק ד, עמ' רמב; "באר משה" פי תרומה עמ' תשצח.

¹⁷ תניא פרק מב. השווה: חגיגה ג, ב, "מרועה אחד" ושם במהרש"א. עיין עוד "עין איה" שבת פז, א: "נשמתו של משה – הנשמה התמציתית שאור חיי העולמים שרוי בה; כך גם פרש את פרישתו מן האשה, שם; (הובא ב"מאורות הראיה", שבועות ירושלים תשנ"ד, עמ' קסא) "רועה נאמן אינו יכול להיות גם מעט קט מוסגר במסגרת מצמצמת את הפרטיות שלו, אפילו מצד איזה מגע טבעי. ועולמו, עולם ד' הוא, עולם כללי, כולו קודש". וראה עוד במאמר "חכם עדיף מנביא", חזר ונדפס ב"אורות" עמ' קכא: "ונשמתו של משה תשוב להופיע בעולם".

¹⁸ מעין זה כתב ב"אורות הקודש" בשם ה"נוטים להסתה": "האלילות עזיזה היא בהבלטת רשמי החיים, בהבעת הפרטיות, בחדירה אל היופי ואל העשירות הגוונות" (מהדורת תרצ"ח עמ' תיז. מהדורת תשכ"ח עמ' תג).

¹⁹ בבא מציעא פו, ב. וראה בחידושי אגדות למהר"ל שם; "גור אריה" בראשית יח, ד. וראה עוד בדרשתו לשבת הגדול תרצ"ה נרשמה ע"י הרב רמ"צ נרייה, "כתלנו" ה; "מועדי ראיה" רצ"ז על מקורות עבודה זרה, וב"אורות הקודש" (תרצ"ח עמ' תל"ז, תשכ"ד עמ' תכג) על ביטול ע"ז בא"י המאחדת.

²⁰ השווה: "מורה הנבוכים" א, פרק עג.

²¹ אבחנה זו מופיעה אצל ראשונים ואחרונים. ב"מורה הנבוכים" חלק א, פרק עג בהקדמה עשירית, בהערה (במהדורה המפורשת של י. אבן שמואל עמ' 477) כתב הרמב"ם: "בשכל יבדיל הענין הכללי מן הענין האישי ובפרוש: "השכל עולה מהתופעה היחידה אל הכלל; כח ההכללה מתפקידו של השכל הוא". ובהקדמת י. אבן שמואל לכתב השלישי של מהדורת "מורה נבוכים" המפורש בעמ' 3 כתב על קביעתו של אריסטו כי "הכרת החושים חלה על העצם האישי, המורכב חומר וצורה. לעומת זאת חלה הידיעה בת ההשגה השכלית, רק על הכללים". השווה: "כוזרי" ד, ג, עמ' קס במהדורת אבן שמואל "הרי שלא ניתן לחושים כח להכרת מהות הדברים", אבן עזרא, בראשית יח, כא ובמפרשי; "חכמה ומוסר" חלק ב' עמ' יג: "השכל מקיף כלל הפרטים, והחוש אינו מקיף הכללי רק ענין פרטי". "דעת חכמה ומוסר" חלק א עמ' קמז-קע. ובניסוח פתגמי: אין כלל בחוש ואין פרט בשכל; ע"ע "מורה נבוכים" ג, יח; חלק א, נא ושם בפרוש אבן שמואל עמ' 235; והשווה את שכתב ב"ערפלי טוהר" (תשמ"ג) עמ' קיט: החמרנות הגופנית וכו'. ו"במדבר שור", דרוש י"ד הובא ב"מאורות הראיה" שבועות עמ' ו: החושים משיגים פרטיות כל דבר כמו שאר הרמב"ם שאין כלל בחושים.

כזו, אין בה ערובה לתיקון הפרט, שכאמור מציאותו מצטמקת ונמחקת; מכל-מקום בחברה כזו, כל תורת המשפטים והממונות לפרטיה ולסעיפיה הרבים מספור, מתבטלת ומאבדת את משמעותה²².

מעמדו של הפרט ועניינו של הכלל יש להם זיקה גם לערכי התורה והנבואה. התורה ניתנה אמנם למשה רבם של הנביאים, אבל היא עצמה עולה על תורת הנביאים. עניינה של הנבואה בכלליות המוסר, בהדרכה כללית לצדק ולהנהגה רוחנית. על הרוב אין היא נזקקת לפרטים ולחילוקי דינים, עיסקה בהטפה כללית. לעומת זה, גדלותה של התורה הוא, מחד, בהפרטת הכלל לתוך מערכת הפרטים, ומאידך – בהשחלת תיומת כללית גם במעשים הפרטיים והדגשת זיקתם לכלל. להוריד את המחשבה העליונה בכל אצילותה ורוממותה לתוך חיי המעשה על פרטיהם ופרטי-פרטיהם²³.

מכאן שיש למלאכים, שעניינם רוחני, כללי, יחס והשגה בנבואה ואין להם השגה ועניין בגילוי התורה. בנבואה תופסים המלאכים מקום מרכזי "ויען המלאך הדובר ביי"י²⁴ וכן בפרשתנו (כג, כ) "הנה אנכי שולח מלאך לפניך" ודרשו חז"ל²⁵ "זה נביא"; ובפסוקים הבאים: כי ילך מלאכי לפניך, וברבנו חננאל²⁶ "רמז על יהושוע שהוא מכניסם לא"י". אמנם ביחס ליעודים אלה באה ההבטחה בפרשת תשא (לג, יד) "פני ילכו והניחותי לך. ויאמר אליו אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה". בהבטחה זו, רמוז ההבדל בין נבואת משה ושליחותו לבין נבואת שאר הנביאים ודרגת הגילוי המיוחדת להם²⁷.

התייחסות הגילוי המלאכי לגילוי הנבואי, ולעיתים אף ההזדהות ביניהם, מסבירה כאמור את העיסוק, אצל שניהם, ביסודות הכלליים מבלי לרדת לפרטים שבעולם המעשה. בעולם זה אין למלאכים השגה, כי הם הרי למעלה ממנו. כך מוסברות טענותיהם של משה שהופנו כלפיהם: "למצרים ירדתם? לפרעה השתעבדתם? משא ומתן יש בניכם"²⁸? "ומאחר ואין לכם יחס לפרטים כגון אלו, תורה [העוסקת גם בפרטים] למה לכם"!

כיוצא בחלוקה זו אף היחס בין שבת למועדים. ענין זה נדון אצל המהר"ל בכמה מקומות. על הפסוק "וביום השביעי שבת"²⁹ כתב רש"י "לא בא הכתוב אלא לרבות יום הכפורים וימים טובים", והסביר "גור אריה" "מה שלא היה המן בימים טובים מפני ששם שבת עליהם, ועם השבת ועל ידו נתקדשו הימים הטובים, ומכל מקום השבת עיקר"³⁰. וכן פרש רש"י³¹ "שכל המחלל את המועדות מעלין עליו כאילו חלל את השבתות" והעיר על-כך ה"גור אריה" "המועדות שהם

²² עיין עוד על בעיית הרכוש הפרטי, "פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק" מהדורת תשל"ו עמ' 84.

²³ הסוגייה כולה נתבררה והועלתה על הכתב ע"י הרב עצמו בפרקי "הזרעונים" עוד לפני מלחמת העולם הראשונה, וחזרה ונדפסה ב"אורות": וחכם עדיף מנביא, לעיל הערה 17.

²⁴ זכריה ד, ה. השווה: "מורה הנבוכים" ב, לד, "כל נביא בלתי משה רבנו תבואהו הנבואה ע"י מלאך"; עיין עוד "תורה שלמה" משפטים פרק כג עמ' 229-230.

²⁵ מכילתא דרשב"י, "תורה שלמה" שמות כג אות רצט ובהערות.

²⁶ "תורה שלמה" שם עמ' 233.

²⁷ השווה בדברי בעל "פנים יפות": "שהנבואה של כל הנביאים היתה ע"י שליח שמסר להם ה' יתברך הנבואה, ואח"כ אמרוה לישראל, מה שאין כן במשה שהשכינה היתה מדברת מתוך גרונו, והיתה הנבואה מפי השם יתברך לישראל".

²⁸ שבת פח, ב.

²⁹ שמות טז, כו.

³⁰ וראה במהדרות "גור אריה השלם", י. הרטמן, מה שהוסיף בהערות.

³¹ ויקרא כג, ג.

נכללים תחת השבת וכו', שהמועדים הם חלקי השבתה, והשבת הוא כולל כל השבתה"³². אכן זה ה"יסוד" שאנו עומדים בו: השבת הוא הכלל, השורש, למעלה מהרגלים והזמנים, וממנו מתפרטת ויונקת קדושת המועדות. "זכור את יום השבת" ומכוח קדושתו השרשית אפשר לבית-הדין הישראלי לקדש את הזמנים"³³.

העקרון הנדון על היחס בין הכלל לפרטים מצא את ביטוי העיוני גם במחלוקת היסטורית בין הפרושים והצדוקים. שנינו בברייתא³⁴ על שיטת הצדוקים שהיו אומרים "יחיד מתנדב ומביא תמיד" ונצחום חכמי הפרושים שהכריעו שהתמיד בא רק משל ציבור, מתרומת הלשכה; כיוצא בדבר, שיטת הבייתוסים שיום-טוב של עצרת יחול לעולם ממחרת היום השביעי, דהיינו ביום הראשון בשבוע, מפני שלדעתם מביאים את קרבן העומר למחרת השבת = היום השביעי בימי הפסח, וקצירת העומר תחול לעולם במוצאי-שבת. לבסוף נתקבלה והונהגה עמדת הפרושים שעצרת אינה דוקא אחר השבת וממילא קצירת העומר הוא במוצאי יו"ט ראשון של פסח ואם חל בשבת, דוחה את השבת, "ודינו הוא כדן כל עבודת הקודש הקבועה, הציבורית"³⁵. דעת הצדוקים שהושפעו מהגישה הנכרית, שלא השכילה לתפוס את המהות העיונית-הרוחנית של הקיבוץ הלאומי ולכן סברה שהציבור, הרבים, אינו אלא אוסף של פרטים, ומשום כך קרבן התמיד יבוא מתרומת היחיד, ואין "בכלל אלא מה שיש בפרט" והיחיד יכול למלא את חובת "צבור היחידים". אמנם הפרושים הכירו ביצירה המיוחדת של הלאום שהיא בריאה בפני עצמה, ועליה מוטלת, אפוא, חובת קרבן צבור, "תשמרו להקריב לי במועדו", לשון רבים"³⁶.

ההבדל המהותי בין ישראל לעמים מוצא את ביטוי גם בנושא דידן. המסגרת הלאומית של אומות העולם איננה מיסוד הכלל השרשי³⁷. זיקתם הפנימית לבחינת החושים היא שמרתקת אותם לבחינת הפרט, וממילא הקיבוץ הלאומי לדידם הוא אוסף פרטים. אמנם יש מחסידי האומות ומחכמיהם שהגיעו להישגים רוחניים טהורים. אולם גם אלה לא זכו לגילוי כיצד המחשבה הנאצלה מתנתבת לערוצים פרטיים-מעשיים. מערכת "עשה" ו"לא תעשה" המוקרנת מגילוי נבואת התורה באה מכוח "המגיד דבריו ליעקב, חוקיו ומשפטיו לישראל", מה "שלא עשה כן לכל גוי".

³² ראה שם בהערות י. הרטמן.

³³ השווה "אורות הקודש" מהדורת תרצ"ח עמ' שיג: "בקדושת השבת, תחילה למקראי קודש, בתור קדושה מקורית שהיא משפעת קדושה על העולם ועל ישראל, וקדושת הימים הטובים, בתור מקבלי שפעת הקודש, ע"י ישראל דקדישנהו לזמנים" בסגנון דומה נמסר בשם בעל "אבני נזר" "השבת הוא שורש זמן המקודש, וימים טובים מסתעפין משבת והוא מדברי הזוהר הקדוש דשבת הוא קודש, עצם הקדושה, ויו"ט הוא מקרא קודש". ("שם משמואל" תרומה תרע"ב, וראה "נאות חדשא" ב עמ' קו שציין את המקור בזוהר ויקרא צד, א). ואף "במשפט כהן" בתשובה לבעל "כלי חמדה", תלמיד האדמו"ר בעל "אבני נזר" כתב: "קדושת יו"ט יונקת מקדושת שבת, בא הנוסח כי הוא יום תחילה למקראי קודש"; ראה "שיחות הראיה" עמ' כט.

³⁴ מנחות סה, א וכן בתענית יז, ב.

³⁵ מתוך מאמר הרב על "יום הבכורים זמן מתן תורתנו" "מאמרי ראה" עמ' 177 וראה שם עמ' 136. הרב עסק בנושא בכמה הזדמנויות, ראה "משפט כהן" עמ' רעג במכתב משנת תרפ"ה "ואנכי בארתי ענין זה בקשר של שתי הפרצות שלהם". המאמר נתפרסם בשנת תרפ"ח. וראה "מועדי ראה" עמ' רצט.

³⁶ רש"י, מנחות סה, א. מדברי הרב על הפרושים והצדוקים במקומות אחרים (ראה הערה קודמת) עולה שהסיבה הרעיונית לעמדת הצדוקים בשני המקרים, אחת היא: אי-הכרה ביחודם הלאומי-כללי של ישראל. ראה עוד "אורות" עמ' קנה, והשווה "לשלושה באלול" תרצ"ח סעיף יא; פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק מהדורת תשל"ו עמ' 120-125.

³⁷ השווה: "אורות" עמ' קמד, סעיף ג. על משנתו הלאומית של הרב נכתבו מאמרים ומחקרים רבים. כאן יצויין מה שנתפרסם בתקופה האחרונה: משנתו של הרב קוק, צ. ירון, תשל"ד עמ' 234 ואילך; לאומיות ואנושיות וכנסת ישראל – י. בן נון בתוך "יובל אורות" תשמ"ה; שירת האומה לארצה – הרב ע. קלכהיים עמ' סט ולהלן. "שירת החיים" – י. בן שלמה, תשמ"ט, עמ' 135 ואילך; הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה – ב. איש שלום, תש"ן, עמ' 109.

הבחינה הלאומית של ישראל שיסודה במחשבה הכללית נעוצה באספקלריה המאירה של כללות התורה. זו רואה את היחיד מנקודת המבט הגבוהה של הכלל, וחודרת לכל פרט ופרט מבלי לטשטש את עצמיותו, ומבלי להבליעו ולהטמיעו בתוך הכלל. מאידך, "כלל ישראל" הוא בריאה בפני עצמה שיש לו נשמה מיוחדת משלו³⁸, והוא כולל בתוכו את כל נשמות ישראל.

דיאלקטיקה זו, של כלל ופרט, שמצאנו אותה כאמור במכלול גדול של ערכים מונחת אף ביסוד עבודת המקדש. מחד, "בית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש שלמעלה"³⁹ דהיינו שאין בו בחינת תחומין ומיצרים – "נחלת יעקב בלי מיצרים", שורש קדושת המקום; ומאידך, בפרטים נקבעו גבולות מפורטים לעבודת הקרבנות, כדוגמת קרבן צבור וקרבן יחיד. הפרט יודע את מגבלותיו, כשם שהציבור יודע את חובותיו. זהו אף עניינה של מצוות מחצית השקל, שבאה כדי לקנות קרבנות צבור ולכן הראו למשה מטבע של אש⁴⁰, דמות מחצית השקל, כי האש שורפת ומבליעה את הפרטים בתוך הכלל, ונמצאת התרומה כולה לצורך הציבור. לעומת זאת, השקל השלם הוא שקל של אור שאינו מבליע ומטמיע, אלא מאיר ומבליט את הפרט, והוא הקרוי בלשון הזוהר "אורא דנורא"⁴¹.

אולם לא רק בקשר לעבודות המקדש אמורים הדברים, אלא אף ביחס לדוד שמצא את המקום שעליו יבנה המקדש. כך דרש רבא בגמרא⁴² "וילך דוד ושמואל וישבו בניות ברמה, וכי מה ענין ניות אצל רמה, אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם" "למצוא מקום לבית הבחירה מן התורה" (רש"י). מציאה זו, אינה רק זיהוי המקום, אלא כמוסבר לעיל, אף חשיפת האיזון בין בחינת הפרט והכלל, המשמשים כאחד באותו מקום המיועד לקרבן ציבור ולקרבן יחיד⁴³.

מציאת נקודת המקום הכולל את כל פרטי הקדושה וגילוייה, יכולה היתה לבוא רק ע"י "דוד מלך ישראל, בעל הנפש הכללית של האומה כולה בכל שלמותה וכללותה"⁴⁴. אמנם דוד עצמו הוא מציאה. כך השכיל איתן האזרחי בחזונו: "אז דברת בחזון וכו' מצאתי דוד עבדי"⁴⁵; וכך חזר ודרש רבא עצמו⁴⁶ "את שתי בנותיך הנמצאות" בצמוד "למצאתי דוד". ובלשונו של ר' יצחק: "היכן מצאתיו – בסדום"⁴⁷. נשמתו של דוד היתה גנוזה ובלועה בפרטיות האלילית המואבית, שנתגלגלה לסדום, במרחק הקטבי מכלליותו הירושלמית. רק משנחשפה מציאה "כללית" זו, היא יכלה לשוב ולמצוא את מרכז הקדושה הכללי בנויו עולם.

³⁸ ראה "אורות" עמ' קסא: שלמות נשמת ישראל ותחיתו.

³⁹ תנחומא, משפטים סימן יח.

⁴⁰ ירושלמי שקלים א, ד; רש"י שמות ל, יג, וע"ע גור אריה השלם ובהערות. פ' בהעלותך תר"ץ.

⁴¹ לא נמצא, אמנם ראה זוהר ב, רא, ב; רכו, ב, על אורא ואש.

⁴² זבחים נד, ב.

⁴³ ראה לעיל פ' וארא תרצ"ב שהדגיש את סגולת התורה שעמדה להם בקביעת הקדושה לדורות.

⁴⁴ "עולת ראייה" א עמ' קצז, וראה שם על שלילת ההלל "ע"פ המקור של הרגשתו העצמית של כל יחיד ויחיד"; השווה את ציוני הרצ"י "בעולת ראייה" ב, תסב ל"תפארת ישראל" למהר"ל פרק מח, על כלליותו של דוד ועל ההתייחסות למשה שהיה "אדם כללי ולא פרטי"; ל"אור החיים" בראשית מט, יא "נשמת משה היא כלולה מ"יב שבטי ישראל וכו' וענף שבטו של דוד במשה הוא וכו' שהיה כולל כל הענפים שבקדושה"; במאמר "קרבן א-להים" שחזר ונדפס ב"מאמרי הראיה" א, עמ' 38: בנפש דוד אין אנו מוצאים חיים פרטיים מופרדים בפני עצמם. החוט ההולך ונמשך כל-כך יורנו להכיר בה רק המשך מרכזי מהחיים הכלליים. "ובמילון הראיה" עמ' רכג מקורות נוספים. ראה עוד "ערפלי טוהר" מהדורת תשמ"ג עמ' סב: משיח יפרש תורת משה.

⁴⁵ תהילים פט, כא.

⁴⁶ יבמות עז, א.

⁴⁷ בראשית רבה מא, ד; "תקנת השבין" עמ' 146; "שיחת מלאכי השרת" עמ' 88: "קדושת בית המקדש בעולם הוא ממש דוגמת קדושת דוד בנפשות". השווה: "ערפלי טוהר" עמ' כא, ומאמרו של הרב ע. קלכהיים "ביסיני" – קובץ הראיה, תשכ"ו, עמ' קצג, חר ונדפס ב"באר מגד ירחים", תשנ"ה עמ' קיג על הערפל שבו גנוזה נשמתו של דוד.

מעטה אנו נפנים לפרשתנו. עוד לפני שנצטווה משה על "המשפטים אשר ישים לפניהם" הוא ישב בעצמו ולבדו לדון בכל המקרים הפרטיים. "כי יבוא אלי העם וכו", כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטי בין איש ובין רעהו"⁴⁸. מאחר שמשה רבנו ע"ה מתייחס לנשמת כלל ישראל, וכאמור הוא השורש של כל הפרטים המתדיינים, סבור היה שלכן רק הוא יוכל להוציא משפט צדק, בהתייחסו בשווה וכראוי לענפים היוצאים מן הגזע⁴⁹. אמנם יתרו ששורש נשמתו באומות העולם והוא קרוב יותר ליסודות הפרטיים המוחשיים, עמד על כך שלא נכון הדבר ולא טוב שהכלל יבלע בתוכו את הפרטים.

מכאן גם השימוש בדימוי "נבל תבול", וכדברי המכילתא שהביא רש"י על עלים וענפים הנובלים, כשהם מאבדים את חיותם העצמית, מאחר שהם יבלעו בגזע ובשורש. התקנה והעצה היא "ואתה תחזה מכל העם", מתוך העם שיסודו כללי, שרים ממונים שגם הם יקחו חלק בעניני הפרט שיבוא על מקומו האישי בשלום. מכאן פתיחת הפרשה: ואלה המשפטים אשר תשים לפניך, לפני כל השופטים מכל הדרגות. אמנם לפניך ולא לפני עובדי אלילים, לא לפני אלה שאינם מכירים ואינם מתייחסים לבחינת הכלל, אלא לאותה בחינה שממנה מסתעפים ומתענפים היסודות הפרטיים.

כשם שהרכבה זו, של זיקה לכלל ולפרט, רמוזה בראש הפרשה, כך היא מופיעה לבסוף, במצוות הבכורים ובאיסור בשר בחלב.

במשנה⁵⁰ נחלקו ר' יהודה וחכמים, אם הביכורים הם כקדשי מקדש, קדשי מזבח, כיון שהובאו לעזרה, או כקדשי גבול כיון שאין עושים בהם עבודה⁵¹. קדשי הגבול, שיש בהם הגבלה וצמצום של הקדושה, שהרי קדושתם פחותה משל קדשי המזבח, הרי הם מתייחסים לצד הפרטי, המוגבל, המצומצם, המתענף מתוך מרכז התורה השרשי. ואילו קדשי המקדש המכוון כנגד מקדש של מעלה, שבו אין הגבלה, הרי יסודם בקדושה הכללית, הגזעית, הכוללת את כל הפרטים המתענפים.

הביכורים יש בהם מיסוד קדושת הכלל, הנקודתית, הקשורה למזבח, כדעת חכמים, והרי הם טעונים תנופה⁵². ויש בהם מיסוד הקדושה הפרטית המסתעפת מהכלל, והרי הם, לדעת ר' יהודה, כקדשי הגבול.

בשאלת ההצמדה של מצוות בכורים ואיסור בשר בחלב בפסוק אחד, עסקו מימות חז"ל⁵³ ועד לפרושי הראשונים⁵⁴ והאחרונים⁵⁵ ובני זמננו⁵⁶. בתיקוני זוהר⁵⁷ שאלו "למה כתוב זה אצל זה, קם ר' שמעון על רגליו פתח ואמר בקול גדול, אליהו, אליהו, ברשות רבונך, רד כאן ותאיר עיניהם של

⁴⁸ שמות יח, טו, טז.

⁴⁹ ראה לעיל הערה 1 דבריו של ר' צדוק.

⁵⁰ בכורים, סוף פרק ג.

⁵¹ על מתנות הכהונה הנחלקות לקדשי המקדש ולקדשי גבולין, ראה ברמב"ם הלכות ביכורים, פרק א.

⁵² בכורים ב, ד.

⁵³ ראה "תורה-שלמה" שמות כג, אותיות רסה-רסז.

⁵⁴ רשב"ם, אבן-עזרא, חזקוני, ספורנו.

⁵⁵ אברבנאל, "כלי יקר", רש"י הירש.

⁵⁶ "דעת מקרא".

⁵⁷ תקון יד, דף ל, בתרגום "מעלות הסולם".

הזקנים הללו בדבר זה, שלא יבואו לאכול בשר בחלב⁵⁸. ובהמשך מסופר על גילויי אליהו בסוגייה ושאלותיו של ר' שמעון.

בהבנת דברי "תקוני זוהר" כתב בעל "מעלות הסולם" שמתוך שאלת הסבין=הזקנים הבין ר' שמעון שלא תיקנו את הקו האמצעי כראוי. דהיינו, שיש חשש שיבואו לידי תערובות, שהפרט יתבטל בתוך הכלל⁵⁹. הקו האמצעי הזה אפשר לו להתפרש כהרכבה והתכללות של הכלל והפרט, של השורש והענפים; כמו שנתברר ביחס לראש הפרשה בקשר לעמדת משה בסדרי המשפט, וביחס למצוות הביכורים בראשיתו של הפסוק.

גם פרשת השבת – פרשת שקלים, וגם פרשת השבוע – פרשת משפטים, עומדות אפוא בסימן של כפל הבחינות, השורש והענפים, הכלל והפרט, כשכל מרכיב נאמן לבחינתו, אינו משנה תפקידו, וע"י שניהם כאחד נעשה רצון קונם.

בשולי השמועה:

מבנה השמועה בהיר ושקוף, כך גם השאלה שבפתיחה וכך גם כיוון התשובה. אכן, הסברת הנוסחה שבעזרתה יישב את קשיי המבנה של הפרשה ומיקומה, באה בהיקף גדול של דוגמאות ששפעו והתגברו, תוך כדי התייחסות ליסוד שמסביב לו נרקמה השיחה.

נראה שהעסיקה אותו השאלה בדבר הפער שבין השגב החגיגי והרוממות של מעמד סיני בפרשה הקודמת, לבין פרשתנו על החולין ועסקי יום-יום שבמשפטי ההתדיינות בין אדם לחברו. סביר שיש כאן הד למאבקים פנימיים שבין דביר נשמתו לבין חובותיו הרבניות-צבוריות. יש לכך ראיות רבות בכתביו. לדוגמא: "אגרות ראייה" ב, עמ' רסד; "שיחות הראיה" עמ' שטו, שיט; וראה ב"ליקוטי הראיה" עמ' 476: "בחדשי מחלתו האחרונים פסק מלקרוא עתונים, ואמר: לפי מהותי הנני רחוק מחיי החולין, אלא שמעמדי הצבורי חייב אותי לעקוב אחרי המתרחש בעולם, ואילו עכשיו אין לי שום הכרח לעשות זאת".

דילמה זו עוברת כחוט השני בהרבה מיצירותיו; גם אם אמנם היא מתנסחת בצורות שונות: כלל ופרט, הוויה והמשכיות, שורש וענפים וכדומה, הרי השאלה היא, איה נקודת ההדגש. בניסוחים שונים ומזויות רבות הוא חזר לסוגייה ב"שמועות ראייה". בפ' דברים תרפ"ט, בדבר היחס שבין הכלל במתן-תורה לבין הפרוד והפרוט במעשה העגל. (השווה: "בשמן רענן" א, עמ' קנט ("נתן תורה" עמ' לג) שבכלליות לא שולט המוות, אלא רק במצב של פירוד לפרטים) בפ' ויקהל-פקודי תרצ"א על ספורי האבות הכלליים לעומת הפרוט למצוות אצל הבנים; בפ' תשא תרפ"ט, הבחינה האישית-פרטית לעומת חובת ההשתתפות בנדבת המשכן. (ראה שם: "בשולי השמועה") פ' וארא תרצ"ב, שם ההויה הכללי, לעומת שם הא-לוהים המתייחס לפרטים הרבים שבטבע; פ' ויצא תר"ץ, כלל ופרט בישראל ובאומות. פ' בהר תרפ"ט ביחס לשמיטה ויובל ושם ב"שולי השמועה".

כיוצא באלה, צף ועלה הנושא בהקשרים רבים.

⁵⁸ ראה שם בפרוש "באר לחי רואי" מה שהסביר ע"פ הפשט בשם "החוזה" מלובלין.

⁵⁹ אפשר שהגדי הפורש מתוך אמו, שהיא כוללת בתוכה את החלב ואת בשרו של ולדה, הוא הפרט שצריך איזון ביחס לכלל; איסורי בישול, אכילה והנאה משמעים התייחסות לאיזון נכון, שהוא תיקון הקו האמצעי כראוי, שהרי כל אחד מהמרכיבים את התערובת, מותר באכילה בפני עצמו; הרכבתם היא האוסרתם.

בשמועה שלפנינו נדונה השאלה בדוגמאות הנחרזות על ציר קטבי לאורך ההסטוריה, הנפתח בימים מקדם ונמתח בין שני קדקדים, מאז ספרו של אדם הראשון, האדם הכללי, המקפל בתוכו א/ת כל דורותיו, ומנשמת משה מנהיג דור המדבר מקבלי התורה ועד לנשמת דוד אבי המשיחיות.

במהלך מנקודת המוצא ועד נקודת היעד משתבצים עניינים שונים: במטבע לשון המקרא, במטבע לשון חכמים, במושגי א/מונה והעמקה במניעי עבודה-זרה, במסכת הגילויים השמימיים: דרגות התורה והנבואה, בקדושת הזמן: שבת ומועד, בהסברת עמדות הפרושים והצדוקים, בשוני הגדרת הלאום שבין ישראל והאומות – סוגייה שהיא מהמרכזיות במשנת הרב, ובפסגה: העבודה במקדש.

מסתבר שגם נקודות בהלכה שאוזכרו במהלך הדברים נדונו בהרחבה, במקביל לברורים ע"י הרב בהזדמנויות קודמות, כדוגמת הסברת נוסח הברכה "להניח תפילין", שיש לה משמעות כפולה, גם של תחילה וגם של המשך היותם מונחים. חוזרת כאן תופעה שהיתה נשנית והולכת ברוב המכריע של השמועות "שילובי דברים של הגדה והלכה" (לעיל פ' יתרו תרע"ו).

אמנם תשובה עמוקה לשאלה הפותחת באה מתוך המערכת ההיקפית והיא אופיינית ביותר, ומתייחסת למקדשו הפנימי של בעל השמועה. הן כך כתב באחד משיריו, בתקופת רבנות יפו: "כמה גדולה היא מלחמתי הפנימית, לבבי מלא עריגה רוחנית גבוהה ורחבה וכו' ונשמתי הולכת היא ומתנשאת וכו' והנה שטף חיובים בא, למודים ודקדוקים לאין תכלית, סבוכי רעיונית והוצאת פלפולים וכו' ואני עוד לא באתי לזאת המדרגה, לסכות מראשית עד אחרית, להבין נועם שמועה, להרגיש מתוך כל דקדוק וכו' ומצפה אני לישועה ואורה וכו' להופעת דעה ונהרה וכו' גם בתוך אלה הצנורות הצרים וכו' אכיר טוהר הרצון האידאלי, רום חביון, עוז עליון, הממלא כל אות וקוץ, כל הויה ופלפול. ואשתעשע במצותיך אשר אהבתי ואשיחה בחוקיך". ("סיני" – זכרון, אלול תש"ה; מצולם בתוך "אוצרות הראיה" ב, עמ' 1101. ראה עוד "פרקים במשנתו העיונית של הרב קוק" תשל"ו עמ' 98; משנת הרב קוק, צ. ירון עמ' 22 ואילך).

את שנכתב בפרוזה שירית, מתוך גאות והתרוצצות רגשות (ראה "שיחות הראיה" עמ' שמב, בהערה) בא בניסוח משאי במאמר "חכם עדיף מנביא" (לעיל הערות 17, 23) ובפרוש לתפילה, "עולת ראייה" א, קפא.

אכן, תורף השמועה הוא בעל משמעות בסיסית במשנת הרב. בעיה זו, דבר היחס בין הכלל לפרטים, העסיקה אותו ברבדים שונים של אישיותו ומשנתו.

תוך כדי התבוננות עמוקה בנפשו פנימה, הוא אמר על עצמו "מי שאמר עלי כי נשמתי קרועה, יפה אמר. בודאי היא קרועה. אי-אפשר לנו לתאר בשכלנו איש שאין נשמתי קרועה וכו', כל עבודת האדם הוא לאחד את הניגודים שבנפשו ע"י רעיון כללי, שבגדולתו ורוממותו הכל נכלל ובא לידי הרמוניה גמורה". ("המחשבה הישראלית" עמ' יג; משנת הרב קוק, צ. ירון עמ' 106; הרב קוק בין רציונליזם ומיסטיקה, ב. איש שלום עמ' 16). אמנם כן, כל התופעות בחיים הן הגשמיות והן הרוחניות נתפסות כפרטים, שלעיתים הם נראים כסותרים זה את זה, ומתנגדים זה לזה, והמשימה המרכזית היא לנסח את הכלל שהכול יכלל בו, ואז ימצא כל פרט את המשבצת הראויה לו. חשיפה אינטימית-רוחנית מעין זו נמסרה בשמו ע"י נכדו של הרב חרל"פ, הרב ניסן זק"ש. "הרב ביקש מאת הרב חרל"פ שיתפלל בעדו, על בקשות אישיות פרטיות שלו, העיר לו הרי"ם: האם הרב זקוק לי, וכי הוא אינו יכול להתפלל? ענה לו הרב: לי יש נשמה כללית, ואין לי שייכות

לבקשות פרטיות". ("שבחי הראיה" עמ' רפ; וראה דברים מעין אלה ב"שיחות הראיה" עמ' שמט). אפשר שלמרכיב בסיסי זה בעולמו הרוחני התכווין בעל "אבן האזל" כשהגדירו בדברי ההספד: "עם פטירתו של הרב, נפגע חוט השדרה של כלל ישראל". (שיחות הראיה" עמ' יג; "בשדה הראיה" עמ' 275; השווה דברי הרב חרל"פ – הנשמה הכללית, "שיחות הראיה" עמ' שכא).

היריעה הרחבה שנפרשת בעיוניו של הרב בנושא, יסודה במעמד שיש לעניין הן במחשבה הכללית והן במחשבת ישראל. על עמדת הפילוסופיה העתיקה בשאלת הכלל ומהותו והכללת הפרטים ומעמדם, יכול היה הרב ללמוד ממשנת הרמב"ם ב"מורה", מר' יהודה הלוי ב"כוזרי" ועוד. (ראה ב"קובץ הראיה" עמ' רו, מאמרו של הרב י. פריד, מקורות נוספים; לעיל הערה 21). את משנת המהר"ל והמקובלים הכיר הרב מכלי ראשון, וכיוצא באלה, את מחשבת החסידות. אמנם את מה שבא אצל בעלי המוסר לא יכול היה הרב להכיר. (השווה: "חכמה ומוסר" ב, עמ' יג; "דעת חכמה ומוסר" א, עמ' קמז-קע. עמ' רצז, וראה עוד שם בהקדמת המהדירים עמ' 10; מכתב מאליהו א, עמ' 146; אמנם ראה "מוסר אביך" פרק א, ב על השורש והפרטים).

כמו בנושאים אחרים אף כאן בלל הרב את כל מה שקלט מן המקורות, ולאחר שהספיגם בעולמו הפנימי, פרש את משנתו בכיוונים שונים. כך כתב ב"מוסר הקודש" (ראש דבר עמ' יט) "מי שיש לו נשמה כללית צריך לעסוק בדור שלנו במבואים וכו' במבוא לאמונה וכו', מבואים למוסר". (השווה: "אגרות ראייה" א, עמ' שלז; סדרת ספרי תלמידו, הרב י. פורת: מבוא לתלמוד) כך גם הדריך את תלמידיו – "אגרות" א. עמ' רטו, קב, ב, עמ' קיט, רסב. כך גם הסביר תופעות בימינו – "ערפלי טוהר" (תשמ"ג) עמ' א = "אורות התשובה" ד, י; תופעות בתולדות ישראל והתמודד בעקיפין עם ביקורת המקרא – אגרות א עמ' קלד (השווה: למהלך האידאות בישראל, אורות עמ' קב). גם בפרושו לסידור התפילה באו קטעים רבים בנושא הכלל והפרט, כך בפרוש "מזמור לתודה" עמ' רכא, ובעמ' קפא ולהלן בכל הברייתא של ר' ישמעאל (השווה: קול הנבואה עמ' צז-צט) והם תואמים את עיוניו במקומות אחרים. (ב. איש שלום, עמ' 229).

המתח שבין הלכה לאגדה, אף הוא מתייחס לנושא, ראה אגרות ב, קיג, קיט, רצג: "חפצתי לטייל בפרטים". מיצוי מושג הכלל עד לשיאו, הביא את הרב להעמקה רבתי בערך האחדות שתפס את מקומו כאחד מיסודי מחשבתו ונקבע לו מאמר מיוחד: האחדות הכוללת, במערכת אורות הקודש, בנוסף לסדר "איחוד הכללות והפרטות" בשערי חכמת הקודש, וסדר "יסוד הכללות" בשערי מוסר הקודש.