

## הלכות שכנים ו'הלכות שכינה'

### א. הקדמה – המרקם הרזי של מסכת בבא בתרא

קשה להגדיר באופן מדויק את הנושא של הפרק הראשון של מסכת בבא בתרא. אין, למשל, למצוא בו מערכת מדרשים המעצבים שפה הלכתית ורעיונית מתוך עיון במצוה מסוימת או בפרשיה בתורה. היכן במקרא יש למקם את הבריורים על אודות מחיצות, חומות וגדרות המוקמים בחצרות, בגנים בשדות ובבקעות? האם יש להבין את הסוגיות העיקריות שבפרק כסעיפים ב'דיני גזיקין'? מקובל לתת את הכותרת 'גזקי שכנים' לפרק השני במסכת. מהי הכותרת המתאימה לפרק הראשון?

המעין במשניות של הפרק – מה שמהווה תמיד תמונת העומק של 'המוחין של התורה שבעל פה' – ימצא שהפרק עוסק בהתקשרויות של אנשים הגרים בקרבת מקום זה לזה, ובפירוק התקשרויות אלו. זאת כאשר מדובר גם ביחסים בין שני יחידים השותפים לחצר אחת וגם בהתחייבויות המשותפות של אנשים הגרים יחד בעיר אחת. על רקע זה, נראה שאפשר לטעון שלפינו התבוננות ביסודות ה"יחד", לא במובן הלאומי הכללי, אלא במובן של מפגש אנושי בין אנשים החיים במקום אחד. סוגיות קיומיות המכוננות רבות מהמתרחש בחיי אדם ומשפחתו, נידונות בהקשר זה. מהו יסוד השכנות היהודית? איזה מודל אפשר למצוא במקרא המהווה מסגרת לבריור זה, ושמתוכו אפשר לנסח שפה הלכתית ורעיונית בנושא שהמקרא אינו מתייחס אליו בצורה מפורשת?

במובן הראשוני ביותר, הפרק הראשון במסכת בבא בתרא הנו יצירה מובהקת של חכמים. הפתעה גדולה, החבויה בבריורים ההלכתיים והאגדתיים, מחכה לנו, לומדי המסכת, והיא: העיסוק בהלכות הנוגעות במקומות 'הקטנים' של החיים. למשל, אם נופל כותל שנבנה בחצר כדי להפריד בין שכנים, למי שייכת פסולת הבנייה שנוצרה בנפילת הכותל? על אף מה שנראה כ'קטנוניות' של השאלות הללו, אחד היסודות המובהקים של 'הלכות שכנים' המנוסחות כאן, הוא השראת שכינת ה' בבית המקדש, כמו לרמוז שהשכנות המקורית והראשונית שיש ללמוד ממנה לגבי השכנות בין בני אדם, היא המציאות הפלאית שבהיכל ה'. שם הוצבה פרוכת, כמו כותל בחצר שכנים, להבדיל בין מקומו של כסא הכבוד לבין השטח המיועד לכוהנים ולעם הפוקד את העזרות.

במסכת בבא בתרא נמצאות הסוגיות המרכזיות בתלמוד בעניין גילוי השכינה. סוגיות אלו נוגעות בשורשים הרזיים של הופעת השכינה כפי שהיא מתגלה בפנימיות התורה. למשל, כהרחבה לפסיקת המשנה: "כתבי הקודש, אף על פי ששניהם (שני השותפים) רוצים (לחלק

אותם ביניהם) – לא יחלוקו<sup>1</sup>, מובאת ברייתא בדף יד ע"א, שבה נחלקים גדולי התנאים על תכולת הארון בקודש הקדשים! עצם השאלה מפליאה; וכי אפשר לחכמים לדון בתכולת הארון, הבסיס לכסא הכבוד עצמו, מה שהיה מוסתר מעיני אדם, ואפילו מעיני הכהן הגדול ביום הכיפורים?!

והנה נחלקים החכמים גם על המידות האובייקטיביות של הארון ושל הלוחות השניים, שניתנו למשה בסיני, והונחו בארון, ועל השאלה המדהימה, האם ספר התורה שכתב משה היה בתוך הארון או על ידו.<sup>2</sup> בהמשך, הגמרא דנה בתכולת כתבי הקודש עצמם: מה נכלל בתנ"ך? ומי היו המחברים של הספרים השונים? אין לשער שהסיבה היחידה להרחבה כה משמעותית בעניינים רזיים אלו היתה אך ורק הפסיקה המעשית במשנה בעניין חלוקת כתבי הקודש בין שני שותפים. העריכה, דווקא בפרק זה, של סוגיה מהחשובות ביותר בעניין היחס בין גילוי השכינה במקדש לבין מהותה של הנבואה, לא באה רק כתוצאה מעניין טכני של אסוציאציה חיצונית ופורמאלית. אנו מניחים שהמניע העריכתי של הגמרא בא מהשורש הפנימי של פסיקת המשנה.

כתבי הקודש משקפים מציאות אחדותית שבשורש הי"ש, הפורצת את היסודות הרגילים של עולם הקניינים והאינטרסים שבין שותפים לרכוש פרטי – דוגמת: חצר, שדה, גינה, טרקלין, טלית, בית מרחץ ובית בד, ועוד – שדיני חלוקתם מוזכרים באותה משנה. חכמי הגמרא חשו שרבי סיים את הפרק הראשון במסכת בהלכת חלוקת כתבי הקודש, כדי להדגיש את ההבחנה שבין עקרונות החלוקה בכל סוגי הרכוש, קרקעות או מיטלטלין, לבין איסור החלוקה בכתבי הקודש אף על פי ששני השותפים רוצים בה. הבחנה זו מסכמת למעשה את יסוד ההלכה במשנה הראשונה. תפיסת ההלכה שיש לחייב שכנים בשותפות, למרות שהם לא תמיד רוצים בכך, מושתתת על כך שכל יהודי ויהודי יונק מאותו מקום, מ'כתבי הקודש'. מנקודה זו יצאו חכמי הגמרא להתבונן בשורש כתבי הקודש שבלוחות העדות שניתנו לישראל בסני, ובהגדרת גדר הנבואה של כתבי הקודש עצמם.

בנוסף לסוגיה זו שבפרק א, קיימות במסכת סוגיות נוספות העוסקות ברזי גילוי השכינה. לדוגמא, בדף כה (פרק ב) הגמרא עוסקת בשאלה, האם השכינה שורה תמיד במערב או שמא בכל כיוון.<sup>3</sup> בדף צט ע"א (פרק ו) מובאת שמועה בשם רבי לוי או רבי יוחנן: "דבר זה מסורת בידינו מאבותינו, מקום ארון וכרובים אינו מן המדה", והגמרא שם מבררת את משמעותה של

<sup>1</sup> משנה בבא בתרא, א, ו. רש"י, יא ע"א, ד"ה כתבי הקדש, מסביר ש"גנאי הדבר לחתכן". בשורש ההערה של רש"י, קיימת התובנה שכתבי הקודש משקפים את המציאות האחדותית של נותן התורה ושמפאת קדושתם אין להתייחס אליהם כאל רכוש פרטי אחר, למרות שהם נקנים במשא ומתן רגיל. ממילא, כתבי הקודש מהווים בסיס למציאות תשתיתית של שותפות בין יהודים, עניין מרכזי בדיון בגמרא על אודות שורש חובת השותפות של שכנים.

<sup>2</sup> כתוב בתורה במפורש שהארון היה, "אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו" (שמות כה, י), אך חלוקים רבי מאיר ורבי יהודה בברייתא, על אודות האורך האובייקטיבי של 'אמה'. רבי מאיר סובר שהיא היתה בת ששה טפחים, ואילו רבי יהודה סובר שאמה היתה בת חמישה טפחים.

<sup>3</sup> מגמת הסוגיה של 'שכינה במערב' היא לקבוע עדיפות לשיטתם הנגדית של רבי ישמעאל ורב ששת, שהשכינה נמצאת 'בכל מקום'. היוצא מכך – וכך נאמר במפורש על ידי רב ששת לשמשו – שאפשר לפנות בתפילה לכל כיוון, מה שמנגד את מגמת הסוגיה בברכות ל ע"א. נדמה שהתלמוד הבבלי מבקש בכך להעמיד תפיסה של 'שכינתא בגלותא', המאפשרת עבודת ה' בכל מקום, ולא של הידבקות דווקא במקום השראת השכינה בבית המקדש, שבו קודש הקדשים היה במערב ההיכל, ובמערב הר הבית. גם בסוגיית 'הכרובים' בדף צח-צט, יש תחושה שמגמת הגמרא היא לשלול את המושג המקורי של תפקיד הכרובים כמקום נסי, המתבטא בכך "שהארון והכרובים אינם מן המידה". מגמת הסוגיה שם היא להפוך את יסוד השראת השכינה לעניין של גילוי התורה, ותו לא, מה שמהווה בסיס לגילוייה באותה המידה גם בגלות.

השיטה, ואיך ייתכן יישומה המעשי של שיטה זו במידות קודש הקדשים.<sup>4</sup> יש מי שטוען, שיש להבין גם את הסיפורים הסתומים על רבה בר בר חנה בתחילת פרק ה, כמתייחסים לירידת השכינה לעולם ולאופן התגלמותה ב'יש'.<sup>5</sup>

מתוך התבוננות במרקם המיוחד והמפתיע של מסכת בבא בתרא מתעוררת השאלה: מה בין הלכות שכנים והלכות שכניה? ננסה לעמוד על פשר עניין זה מתוך העיון בסוגיית היזק ראייה, הפותחת את המסכת, ומעיון בחלק מהסוגיות העוסקות ב'הלכות שכניה'.

## ב. הפתיחה המתמיהה של המסכת

לא ברור מהו הנושא הנידון בסוגיה הראשונה, הדנה בשאלת היזק ראייה.<sup>6</sup> האם הצצה לחצר השכן ללא ידיעתו או כנגד רצונו מהווה סוג של נזק? האם עצם תחושתו שאין לו פרטיות כבר נחשבת פגיעה בידי שכנו? יתר על כן, דיני נזיקין סודרו במסכת בבא קמא, וההלכות הדנות בסכסוכים נידונו במסכת בבא מציעא. אם כן, מהו הקשרה של הסוגיה הנידונית כאן? שלא כניסוח התמציתי המשנאי המקובל, המשנה הראשונה במסכת מספרת סיפור ארוך ומתפתל עד ניסוח הפסיקה:

השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר, בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינים – בונים, הכל כמנהג המדינה. בגויל – זה נותן שלשה טפחים, וזה נותן שלשה טפחים; בגזית – זה נותן טפחיים ומחצה, וזה נותן טפחיים ומחצה; בכפיסין – זה נותן טפחיים, וזה נותן טפחיים; בלבנים – זה נותן טפח ומחצה, וזה נותן טפח ומחצה. לפיכך, אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> במקום של גילוי השכינה, של הופעת הקול הא-לוהי שהיה שורש הנבואה לאדם, הועמדו דמויות של כרובים, מי שנשאו את כסא הכבוד, בלב לבו של המקדש. זוהי משמעותו של הביטוי: "ארון ברית ה' צבא-ות יושב הכרובים" (שמואל א' ד, ד). גדולי התנאים הבינו את העמדת הכרובים על הארון כמובן זה של גילוי השכינה: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר" (ויקרא א, א). מאוהל מועד. יכול מכל הבית? תלמוד לומר: 'מעל הכפרת' (שמות כה, כב). אי 'מעל הכפרת', יכול מעל הכפרת כולה? תלמוד לומר: 'מבין שני הכרובים' (שם), דברי רבי עקיבא. אמר רבי שמעון בן עזאי: אני איני כמשיב על דברי רבי, אלא כמוסיף על דבריו. הכבוד שנאמר בו: 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא' (ירמיהו כג, כד), ראה חיבתן של ישראל. להיכן גרמה לכבוד הזה? כלומר דחק להיות מדבר 'מעל הכפרת מבין שני הכרובים' (שמות שם)... " (ספרא, ויקרא, דְּבִנְיָא דְּנֻבָּחָה, פרשה א, פרק ב).

משהו על אודות יסוד השכנות אפשר ללמוד, על אף האופי הנעלה הסתום של המדרש, מהפסוק המתאר את העמדת הכרובים על הארון המדגיש את אופן מבטם: "יָהִי הַכְּרֻבִים פְּרָשִׁי קַנְפֵּימָא לְמַעַל סֻכֵּימָא בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכְּפֹרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכְּפֹרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים" (שמות כה, כ). הכרובים פונים גם "איש אל אחיו" וגם "אל הכפרת"! מה פשר הדגשת המבט המופנה לשני כיוונים בבת אחת? הופעת ה'כבוד' מותנית בשתי תנועות שונות המשלמות זו את זו: יניקת חיות מהתורה (המסומלת בארון), אך מתוך גילוי המתקיים רק בחבורותא.

<sup>5</sup> בתורות הראשונות בליקוטי מוה"ר, רבי נחמן מבסס כמה יסודות מרכזיים בתפיסתו על פירושים שהוא נותן לסיפורים אלו: יש כוח בתורה לעורר את חיותו של יהודי ואת חנו כנגד הרוחות הסוחפות והמשגעות העולות בנפשו! וזאת בזכות כוח השכינה, השורה בעולם ובמיוחד בנשמתו; בניין השכינה בגלות נעשית על ידי תפילה; לנתינת צדקה ישנה סגולה להביא שפע לעולם; את ספירת מלכות יש לתקן על ידי יניקה מפנימיותו של צדיק אמתי; יש לעבוד על חיוניותו המיוחדת של מידת הענווה ומידת השתיקה; יש לבטל את הגאווה כדי לזכות בדיבור תורני יוצר החודר לרזי התורה, הרי הם פרטי ההלכה, ולרזים של הרוזים, הרי הם רזי הקבלה; ובעיקר, המשיח יבוא בעקבות ה'תיקונים' הללו.

<sup>6</sup> בבא בתרא ב ע"ב – ג ע"א.

<sup>7</sup> משנה בבא בתרא, א, א.

המשנה מספרת על שני שכנים שהיו שותפים בחצר אחת, שהחליטו להיפרד ולחלק את החצר ע"י הקמת מחיצה באמצעה. ממה יבנו את המחיצה? אחר כך היא מספקת 'רשימה' של חומרי בניה: "מקום שנהגו לבנות גויל, גזית (סוגים של סלע טבעי, משויף או לא משויף), כפיסין, לבנים (חומרים מעובדים) – בונים, הכל כמנהג המדינה". לכל אחד מהחומרים מידה שונה: הגויל הנו הרחב ביותר, שישה טפחים לכל יחידה, והלבנים שלושה טפחים. האם זוהי הכרעה הלכתית? הגמרא אמנם מסיקה מסקנות הלכתיות מהקביעה: "הכול כמנהג המדינה", אך ב'זרימה' של סיפור המשנה נראה שעדיין לא; שהרי הסיפור ממשיך... כל אחד מהשותפים לשעבר חייב לספק מחצית החומר, כלומר, החומה החדשה שהקימו השותפים ביניהם שייכת לשניהם. זהו הרקע, סוף כל סוף, לפסיקת המשנה: "לפיכך אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם". מה פשר הסיפור המתפתל והחריג? ובכלל, אם מטרת המשנה היא לפתוח בדיני שותפים, מדוע להתחיל בפירוק השותפות, ב"שותפים שרצו לעשות מחיצה ביניהם", ולא בדיון על כינון השותפות והלכותיו?

כאמור, הדיון הראשון בגמרא עוסק בשאלה, האם היזק ראייה "שמיה היזק" או לאו. המעבר מהדיון שבמשנה על מחיצת שותפים בחצר, לדיון בגמרא על היזק ראייה, הנו בלתי צפוי והוא גם לא בנוי על כורח ההיגיון. במיוחד עבור תלמידים צעירים, הדיון הזה – ככל שהוא חשוב וחינוכי מבחינה מעשית – מצטייר כשרירותי, כעין הדבקה שכזו. תמיהות אלו, המלוות תדיר את הלומד בכניסתו למסכת זו, מובילות למסקנה חד-משמעית: אם ישנו רצף רעיוני-הלכתי לפתיחת הסוגיה, אזי חכמי התלמוד השתמשו במונחים שלקחו מתחומי הלכה הרחוקים ממסכת בבא בתרא, וגם רחוקים זה מזה, כדי ליצור את ההקשר של משפט השכנים ואת המרקם ההלכתי שלו.

'אמירת המשנה', המאירה את 'המוחין של תורה שבעל פה' בנושא השכנות, קובעת ששכנות הינה סוג של שותפות, ושותפות זו אינה דומה לשותפות הנידונית בהקשר המשפטי המקובל. שותפות זו איננה בחירות, היא איננה נרקמת על דעת השותפים עצמם, ככל שותפות, וגם לא מתפרקת מרצונם. על פי ההלכה, היא מהווה מציאות הכרחית, כפויה על שני הצדדים. היא שרירה וקיימת בזכות עצם היות שני הצדדים שכנים זה לזה. אפשר להעצים אותה ואפשר להחליש אותה, אך אי אפשר לבטל אותה.

על כן מספרת המשנה את סיפורם של שני שכנים שעל דעתם החופשית ביקשו להיפרד, להתרחק זה מזה. על רקע זה המשנה קובעת, שעל אף רצון השותפים לשעבר לחלק את החצר לשתי רשויות נפרדות, את כורח המציאות המחברת ביניהם אין לפרק. המחיצה הנבנית לשם קיום ההיפרדות (כותל או חומה, לא משנה מה עוביים – גם יריעת בד עלולה להוות חומה עבה ואטומה בין שכנים שנפרדו), היא היא השותפות החדשה. ההלכה מחייבת את השכנים בשותפות זו. השותפים לשעבר יבנו את המחיצה ביחד, כל אחד ייתן מחצית מהחומרים ומהעלות, ואם תיפול המחיצה – וסמליותה של נפילת המחיצה ברורה – "המקום והאבנים של שניהם".

## ג. היזק ראייה

זוהי נקודת הפתיחה לדיון בהלכות שכנים, ועל רקע זה, הדיון בהיזק ראייה נראה כטבעי ומתבקש, ללא כל קשר לדרך שעורך התלמוד בחר בה כדי ליצור קטעי מעבר בין פסיקת

המשנה לבין הדיון בגמרא. הגמרא מבררת גם היא את שורש השכנות, התקשרות המחייבת פרגון ורגישות אישית, אך בדרך אחרת – מהצד הבעייתי שלה.

מהו בעצם היזק ראייה? לאחר שבמסכתות הקודמות נידונו מקרים שונים של נזק ממשי - הריגת אדם או פגיעתו על ידי רכושו של אדם אחר, שריפת יכולו של שֶׁכֶן ואלימות בין אדם לחברו – מה יכול להיות הנזק הממשי בראייה, בהצצה? שאלה זו בוחנת נקודה עקרונית ביותר השורה ביסוד ההתקשרות בין שכנים: מה היא אופייה של מחיצה שבין שכנים המתגוררים בקרבת מקום? מהי מטרתה? מהי מידת הפגיעה בפרטיות ובהרגשת שמירה על חלל אינטימי מוגן, ללא מחיצה? במובן זה, המחיצה – או הכותל והחומה – אינה יותר מסמל; למרחב הרגישויות החשופות בין שכנים אין גבולות ואין מחיצות. החומה העבה ביותר לא תגן על אדם משכן המבקש לפגוע בפרטיותו. הפגיעה באותה חומה לא חומרית השומרת על גבולות האינטימיות היקרה כל כך – צורך קיומי ממש – היא הפורצת כל חומה ומנפצת את האפשרות של קיום הדדי ומשותף. היזק ראייה, פגיעה שעל גבול הממשות, המתרחשת בנימי הנפש, היא הנידונית בדפים הראשונים של המסכת.

ראשית, הגמרא מבררת את משמעות הביטוי 'מחיצה', ולאורו היא מכריעה בשאלת "היזק ראייה שמיה היזק או לאו שמיה היזק":

סברוה מאי (סברו, מהי) מחיצה? גודא (כותל), כדתניא: 'מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדרו, חזרה ונפרצה - אומר לו גדרו, נתיאש הימנה ולא גדרה - הרי זה קידש וחייב באחריותה'; טעמא דרצו (הטעם שחייב לבנות מחיצה הוא רק כשרצו, הסכימו שניהם), הא לא רצו (הרי אם לא רצו) - אין מחייבין אותו, אלמא (משמע): היזק ראייה לאו שמיה היזק (אין שמו היזק).

ואימא (ואמור): מחיצה – פלוגתא (חלוקה), כדכתיב: 'ותהי מחצת העדה' (במדבר לא, מג), וכיון דרצו - בונין את הכותל בעל כרחו, אלמא (משמע): היזק ראייה שמיה היזק! אי הכי (אם כך), האי (זה) שרצו לעשות מחיצה, שרצו לחצות מבעי ליה (צריך להיות)! אלא מאי? גודא, (אלא מה? כותל) בונין את הכותל, בונין אותו מבעי ליה (צריך להיות)! אי תנא אותו, הוה אמינא במסיפס בעלמא, קמ"ל כותל (אם היה שנוי 'אותו', הייתי אומר שמסיפס 'מסיפס', מחיצה סמלית, והמשנה השמיעה לנו שצריך דווקא כותל).<sup>8</sup>

## ד. מודל כלאי הכרם

שלושה מודלים מוצעים בסוגיית היזק ראייה כדי לעצב את השפה ההלכתית-הקיומית של הלכות שכנים. מודל כלאי הכרם, המודל הראשון לעיצוב יסודות השכנות על פי התורה, נלקח מהלכה בתוספתא מסכת כלאים:

מחיצת הכרם (הסמוך לשדה דגן של שכן) שנפרצה (התפשטות זמורות הכרם – דרך הפרצה במחיצה – לשדה הדגן של השכן, תיצור מציאות של 'כלאי הכרם' האסורים באכילה ובהנאה, ויפסיד השכן את יכולו), אומר לו (בעל השדה לבעל

<sup>8</sup> בבא בתרא ב ע"א-ע"ב.

הכרם): גָדוּר. גְּדָרָה ונפרצה, אומר לו: גָדוּר. נתיאש (בעל הכרם) הימנה ולא גדרה, הרי זה (הכרם) קידש (אסר את יכול חברו), וחייב (בעל הכרם) באחריותה (לפצות את בעל השדה).<sup>9</sup>

ומעירים בעלי התוספות:

דווקא נתיאש (בעל הכרם), אבל לא נתיאש ועוסק כל שעה לגדור, אע"פ שהוסיף (הגפן לגדול) מאתים (מידה האוסרת את הדגן), מותר.<sup>10</sup>

מה בין תוספתא זו ממסכת כלאים לבין הלכות שכנים? ברובד הפשוט, ברייתא זו צוטטה כדי להכריע ספק שהתעורר בהבנת לשון המשנה: "השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע". מהי זהותה של אותה 'מחיצה'? האם השותפים שנפרדו והקימו 'מחיצה' ביניהם חייבים להקים מחיצה עבה או מספיק מחיצה כלשהי? ועוד, למה שינתה המשנה את לשונה, מ'מחיצה' ל'כותל'? על פניו, הברייתא מובאת משום שמופיעה בה לשון 'מחיצה' במונח של 'כותל', היינו גדר עבה.

אלא שיש להתבונן בעומק הכוונה של הגמרא בהבאת הדוגמא של כלאים כפתיחה לדיון בהיזק ראייה. האיסור של כלאים משקף את ייחודיותה של ברכת החיים הא-לוהית בכל מין ומין בעולם הנברא, זאת בפרט לאור האיסור החמור של כלאי כרם. הכרם והדגן נחשבו בתרבויות המזרח התיכון הקדום לסמלי תשתית בהקשר של הופעת הברכה הא-לוהית בעולם: הדגן מחייה את האדם והיין משמח את נפשו. איסור כלאי הכרם מחייב את האדם – שביסודו הוא שואף ליצור את יצירתו שלו בעזרת חומרי הגלם שבטבע – לשמור על שורשי החיות של היישוב, שבכוחם להחיות את האדם, כל מין באופן המיוחד לו.

תמונת עומק של הבריאה הנחשפת בהלכות כלאי כרם משקפת גם את מצבם של שני בני אדם הגרים זה על יד זה. כל אחד מתברך בחיות, בברכה א-לוהית מיוחדת, מה שמחייב שמירה על חלל אישי, 'בית', כדי שיוכל כל אחד לכוון ולעצב את ברכת חייו הייחודית. מה ששומר על חיוניות הקיום של כל אחד הוא שמירת ההפרדה המוחלטת ביניהם, כמו בכלאים.

זאת ועוד, רק על פי הערת התוספות אפשר להבין את פסיקת התוספתא, ומתוך כך את חדות הבחירה של הגמרא בהביאה מקרה זה כדי להציג בפנינו את עניין היזק ראייה. אם בעל הכרם לא התיאש מלפעול לשמור על ההפרדה בין זמורות הכרם לדגן, גם אם הזמורות יתפשטו לתוך השדה, הכרם אינו אוסר את היבול! רק ניתוק רצוני מפעולת הגידור מצד בעל הכרם, הוא ההופך את התרכובת שבטבע לאיסור תורה. הלכה זו נראית תמוהה ביותר: הרי נראה בעליל שיסוד האיסור של כלאי כרם הוא עצם הערבוביה הממשית, באדמה אחת, של שורשים בעלי פְּרָכּוּת חיים שונות! מה מעלים ומה מורידים רצון האדם ומעורבותו?

הלכות כלאים משקפות את מהותה של הברכה הא-לוהית ב'יש'.<sup>11</sup> הבריאה עצמה היא מקום של גילוי דעת, דעת הבורא; כל מין ומין מגלה את עומקה של הדעת. רק דעת האדם

<sup>9</sup> תוספתא כלאים ג, ג. תוספתא זו חולקת על שיטת רבי עקיבא, רבי יוסי ורבי שמעון, הסבורים ש"אין אדם מקדש דבר שאינו שלו" (משנה כלאים ז, ד-ה).

<sup>10</sup> בבא בתרא ב ע"ב, ד"ה נתיאש הימנה ולא גדרה.

<sup>11</sup> "והטעם בכלאים, כי השם ברא המינים בעולם, בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם. וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם, שנאמר בכולם "למיניהו" (בראשית א, כא)... והמרכיב שני מינין, משנה ומכחיש במעשה בראשית, כאילו יחשוב שלא השלים הקב"ה בעולמו כל הצורך ויחפוץ הוא לעזור בבריאתו של עולם להוסיף בו בריות" (פירוש רמב"ן לתורה, ויקרא יט, ט). "ובהיות יודע א-לוהים כי כל אשר עשה הוא מכוון בשלימות לעניינו

ורצונו יכול להוציא מהכוח אל הפועל את גילוי הטבע כגילוי א-לוהות. רק רצון האדם בְּמעשה המערב בין המינים, 'מעיל' את איסור כלאים. בטבע מצד עצמו – אין איסור, גם אם יתערבבו שני מינים. רק דעת האדם – העשויה לחשוף את דעת הבורא, או העלול לפגוע בברכה הא-לוהית המקורית – היא המחללת את שורש החיות.

אם כן, כל עוד בעל הכרם מודע לפגיעה האפשרית בשכנו, ועוסק בהסרתה – ואפילו אם הוא רק חושב להסירה – יניקת הגפן והדגן מאותה חלקת אדמה, איננה נחשבת פגיעה בכריאה הא-לוהית. רק האדישות של בעל הכרם לפגיעה האפשרית ביבול של שכנו גורמת לפגיעה בחיות העולם. דעת האדם אמורה לכונן את אפשרות הברכה הא-לוהית, ולא להשחיתה.

זוהי תמונה מחודדת של יחסי שכנות בין בני אדם. כל עוד כל אחד מהשכנים מקפיד לשמור על 'החלל' האישי של שכנו, כדי שזה יוכל לינוק משורשי קיומו ללא הפרעה, אין פגיעה בפרטיות הזולת. זהו יסוד שיטת "היזק ראייה לאו שמיה היזק". כלומר, כל עוד שכן אחד אינו מעוניין לפגוע באופן פעיל בשכנו, אין כל נזק במסגרת של שכנים החיים זה בצד זה ללא מחיצה ממשית ביניהם, אע"פ ששניהם הסכימו על חלוקת השטח המשותף. רק אם אדם אדיש לפגיעה שנגרמת לשכנו ממעשיו, אז יתחייב בהקמת מחיצה בינו ובין שכנו, בכדי שלא ייפגע 'חללו' הפרטי של שכנו.<sup>12</sup> על פי תפיסת שכנות זו, החובה ההלכתית של הקמת כותל, המוטלת על שכנים שחילקו ביניהם חצר, תחול רק אם שני הצדדים הסכימו על הקמת הכותל, שהרי כל צד יכול לטעון שאין לו כל רצון לפגוע באחר, וממילא אין צורך במחיצה המפרידה ביניהם. כל זאת, בתנאי שנסתכל על שכנות בין בני אדם כמציאות הדומה לשכנות שבין כרם לשדה דגן.

## ה. מודל חלוקת השלל שנלקח במלחמת מדין

בפרק לא בספר במדבר מתוארת מלחמת ישראל במדיינים, מי שבעצת בלעם ביקש בתרמית להשחית את הדמות הרוחנית של עם ישראל.<sup>13</sup> בעקבות המלחמה נאגר שלל גדול.<sup>14</sup> בפירוט רב קובע המקרא את שיטת חלוקת השלל: מחצית השלל תחולק לחיילים שהשתתפו במלחמה, ומחלק זה תינתן למשכן כמות של 0.2% (שתי עשיריות האחוז – "אחד מחמש המאות"); המחצית השנייה של השלל תחולק לשאר העם, על אף שלא השתתפו במלחמה, ומחלק זה יילקחו 2% ("אחד אחוז מן החמישים") עבור הלויים:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. שָׂא אֶת רֹאשׁ מִלְקוֹחַ הַשָּׂבִי בְּאֶדְם וּבְכַהֲמָה אֹתָהּ וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְרָאשֵׁי אֲבוֹת הָעֵדָה. וְחֲצִיתְ אֶת הַמִּלְקוֹחַ בֵּין תַּפְשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיִּצְאִים לְצִבָּא וּבֵין כָּל הָעֵדָה. וְהִרְמֹת מִכֶּסֶּלְהָ מֵאֵת אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה הַיִּצְאִים לְצִבָּא אֶחָד נֶפֶשׁ מִחֲמֵשׁ הַמֵּאוֹת מִן הָאֶדְם וּמִן הַבָּקָר וּמִן הַחֲמֹרִים וּמִן הַצֹּאן. מִמִּחְצֵיתָם תִּקְחוּ וְנִתְתָּה לְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן תְּרוּמַת ה'. וּמִמִּחְצֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּקְחָ אֶחָד

שהוא צריך בעולמו, צווה לכל מין ומין להיות עושה פירותיו למינהו, כמו שכתוב בסדר בראשית, ולא יתערבו המינים פן יחסר שלימותו ולא יצווה עליהן ברכתו" (ספר החינוך, מצוה רמד).

<sup>12</sup> הפירוש המוצע כאן לחיבור בין התוספתא ממסכת כלאים לבין הדיון על אודות היזק ראייה, מבוסס על גרסת רש"י (והב"ח בעקבותיו), המקשרת בין המשך, "וטעמא דרצו", לתוספתא שהובאה ולדיון על פירושה של המילה "מחיצה" במשנה. יש הגורסים "טעמא דרצו", בלי 'ו' החיבור, ועל פי גרסה זו, יש לפרש באופן אחר את נקודת החידוד שבהבאת התוספתא לדיון כאן.

<sup>13</sup> במדבר לא, טז.

<sup>14</sup> שם, לב-לה.

אָחוּז מִן הַחֲמִשִּׁים מִן הָאָדָם מִן הַבֶּקָר מִן הַחֲמִירִים וּמִן הַצֹּאן מִכָּל הַבְּהֵמָה וְנִתְּתָה  
 אֲתָם לְלוֹיִם שְׂמֵרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁפָּן ה'.<sup>15</sup>

שוב, ברובד הפשט, עניין חלוקת השלל במלחמת מדין, הובא בסוגיה כהצעה לפשר הביטוי 'מחיצה' שבמשנה. לשון הפסוק: "ותהי מִחְצָת (מחצית השלל של) העדה מן הצאן..."<sup>16</sup>, מוכיח, על פי הגמרא, שמשמעות לשון 'מחיצה' היא חלוקה של עניין כלשהו לשני חלקים שווים, לאו דווקא בחומה עבה או כותל.

ההתבוננות במקרה זה מאירה באור שונה לחלוטין את יסוד השותפות בין שכנים המתחייבת על פי ההלכה. במודל זה הקיום הפרטי של כל פרט, ברכתו הא-לוהית הסגולית, יונקת מקיום הקולקטיבי. גם השטח שעליו אדם מקים את ביתו הפרטי איננו זכותו הבלעדית, אלא חבל מנחלתו של ציבור, אשר הקנה לו את חלקו, אך בתנאי היות הציבור שותף באותו חלק. זוהי משמעותה של צורת החלוקה של השלל ממלחמת מדין. חלוקת השלל מלמדת, שיש למי שסיכן את עצמו בשם הציבור לקבל חלק יחסית גדול, אך גם אלו שלא לחמו זוכים בחלק מהשלל, למרות שלא נלחמו. זוהי המשמעות הברורה של לפעול בשם ציבור, אתה פועל למענם. ועוד, שתי הקבוצות מחויבות לא-לוהים, שורש הברכה של כולם, באותה המידה.

והנה, על פי שיטה זו, החלל הפרטי של כל אדם, חבל נחלתו, נמצא ברשותו רק בזכות ההקנייה לו מצד הציבור. מתוך כך נחשפת תמונה אחרת של יסוד השותפות אשר שני שכנים מחויבים בו על פי ההלכה. השותפות הינה עצם יסוד הקיום של הפרט. אין כל קיום לפרט כשלעצמו. המרקם האנושי שונה מהמציאות הטבעית המהווה בסיס להלכות כלאים. רק שמירת ההרדיות תאפשר לכל אחד ואחד להתקיים כבעל נכס פרטי.

מובן שמודל זה מהווה בסיס לשני יסודות בענייני השכנות, ההפוכים מאלו שנלמדו מהמודל של כלאי כרם. ראשית, על פי שיטה זו "היזק ראייה שמיה היזק", היות שכל ישראל שלובים הם זה בזה. אין אדם יכול לטעון שלא ביקש לפגוע בשכן; יש לו אחריות למצבו של שכנו מעצם היותם שותפים בציבור שהקנה להם את החצר המשותף שלהם. שנית, השותפות איננה בחירית כלל ועיקר; היא יונקת מתשתית הקיום של כלל ישראל, כמו בחלוקת שלל מלחמת מדין. ממילא, החובה של הקמת הכותל מותנית רק ברצון של אחד משני השכנים להקימו (לאחר ששניהם הסכימו על חלוקת החצר המשותפת לשניים). בראיית עומק, המחייב את החלוקה איננה ההסכמה של השכנים לחלוק ביניהם את החצר, אלא חובת ההלכה הבאה לגבות את רצון האחד לא להיפגע.

אפשר לסכם את שני המודלים של שכנות המוצגים בסוגיית היזק ראייה כך: המודל של כלאים הנו תפיסה של שכנות ללא חובת הזדקקות, המעגנת את חובת השותפות ביסודות הברכה הא-לוהית המפרידה בין כל נברא. העיקר הוא, שאין רצון לפגוע בזולת. המודל של חלוקת שלל מלחמת מדין הנו תפיסה של 'שכנות חיובית', שותפות לכתחילה, המעגנת את חובת השותפות באושיות של כלל ישראל, ולא ברצון השותפים עצמם.

## 1. מודל בית המקדש

<sup>15</sup> שם, כה-ל.

<sup>16</sup> שם, מג.



כבר במודל 'חלוקת השלל' נשמע הצליל הראשון של מה שיבוא אחריו, המעבר לשכנות השכינה והאדם. הרי שני עקרונות שונים ביססו את העמדת השורש המאחד בעם ישראל לאחר מלחמת מדין: חלוקת מחצית השלל גם למי שלא נלחם, והחובה גם של הנלחמים וגם של העורף לתת 'אחוז' כלשהו מחלקם למשכן/ללוויים. בכך הוגדרו שני יסודות: היוצא לקרב פועל בשם הציבור ולא בשם עצמו; השראת השכינה במשכן מהווה בסיס לכל הברכה שעם ישראל זוכה בה.

המעבר הגלוי בין המודל של 'חלוקת השלל' לבין המודל של השכנות בבית ה' נעשה בדף ג בשלבים:

למימרא, דבגזית דכל ד' אמות גובה, אי הוי פותיא חמשא קאי, אי לא - לא קאי, והא אמה טרקסין (מחיצה שהפרידה בין הקודש וקודש הקודשים) דהואי גבוה תלתין אמהתא, ולא הוה פותיא אלא שית פושכי, וקם! כיון דאיכא טפח יתירא קאי. ובמקדש שני מ"ט לא עבוד אמה טרקסין? כי קאי - בתלתין קאי, טפי לא קאי. ומנלן דהוה גבוה טפי? דכתיב: 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' (חגי ב, ט) - רב ושמואל, ואמרי לה רבי יוחנן ורבי אלעזר, חד אמר: בבנין, וחד אמר: בשנים, ואיתא להא ואיתא להא. וניעבדו תלתין אמין בבנין, ואידך ניעביד פרוכת! כי קאי תלתין אמהתא נמי - אגב תקרה ומעזיבה הוה קאי, בלא תקרה ומעזיבה לא הוה קאי. וליעביד מה דאפשר בבנין, וליעביד אידך פרוכת! אמר אביי: גמירי, אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת; אי כולהו בבנין - ממקדש, אי כולהו בפרוכת - ממשכן.<sup>17</sup>

[תרגום: האם ניתן לדייק (מהמשנה) ולומר, שבגזית בכל ד' אמות גובה, אם הרוחב הוא חמשה טפחים - עומד, אם לא - לא עומד? והרי 'אמה טרקסין' שהיתה גבוהה שלושים אמות, ולא היה רוחב אלא שישה טפחים, ועמד! כיון שהיה טפח יתר עמד. ובמקדש שני מדוע לא עשו 'אמה טרקסין'? כשעומד (ברוחב של שישה טפחים) - בשלושים עומד, יותר מכך לא עומד. ומניין שהיה (בית המקדש השני) גבוה יותר? שנאמר: 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' - רב ושמואל (נחלקו), ויש אומרים רבי יוחנן ורבי אלעזר, אחד אמר: בבנין, ואחד אמר: בשנים, וישנו לזה וישנו לזה. ויעשו שלושים אמות כבנין ויעשו השאר פרוכת! גם כשעומדות שלושים אמות - אגב תקרה ומעזיבה היה הכותל עומד, בלא תקרה ומעזיבה לא היה עומד. ויעשו מה שאפשר בבנין, ויעשו השאר פרוכת! אמר אביי: מסורת (בידינו): או הכול בבנין או הכול בפרוכת; או הכול בבנין - ממקדש, או הכול בפרוכת - ממשכן.]

בדיון המצטייר ככירור אדריכלי עבור קבלנים, דנה הגמרא בהבדלים שבין מידותיהם של חומרי הבנייה שנזכרו במשנה. הבסיס להבדל העיקרי שבהם, ההבדל בין גוויל וגזית, נלמד מפסוק המופיע במפרט בית המקדש שנבנה על ידי שלמה. הגמרא דנה ביחס שבין רוחב גדר לבין גובה כדי לברר את המידות המינימאליות של המחיצה שתפריד בחצר בין השכנים. היא קובעת שיש לבנות קיר הנבנה מאבני גזית באופן שעל כל חמישה טפחים רוחב אפשר לבנות ארבע אמות לגובה. על כך מקשה הגמרא ממידות המחיצה (אמה טרקסין) שהקים המלך שלמה

<sup>17</sup> בבא בתרא ג ע"א-ע"ב.

בבית המקדש בין הקודש לקודש הקדשים. רוחבה היה שישה טפחים, אך היא החזיקה קיר של שלושים אמה! הגמרא מתרצת סתירה זו, בכך שהיחס שנקבע בין מידת הרוחב למידת הגובה תקף רק בקיר שרוחבו חמישה טפחים – הוא יכול לשאת גובה רק של ארבע אמות. אבל אם הקיר רחב יותר, כמו במקדש של שלמה, ניתן לבנותו בגובה רב הרבה יותר, אפילו של שלושים אמה.<sup>18</sup>

כבדרך אגב, אזכור הקיר שהפריד בין הקודש לקודש הקדשים בבית המקדש הראשון מעורר את הגמרא – באסוציאציה חופשית וחיזונית, כך מקובל לטעון – להשוות בין המקדש הראשון למקדש השני בעניין זה. במקדש השני המחיצה בין שני חלקי ההיכל הייתה רק של פרוכת, לא קיר אוטם. כסיכום לדיון הקצר על הבדל זה בין שני המקדשים, מובאת אמירתו של אביי, שבאה להסביר מדוע בבית המקדש השני לא שילבו קיר של שלושים אמה או פחות (לפי יכולת הקיר לעמוד ללא תמיכת התקרה) יחד עם פרוכת. אביי קובע שאין לערב במקדש אחד את שתי שיטות הבנייה: יש לבנות או בנייה חזקה של קיר אוטם (כבמקדש הראשון), או בנייה רכה של פרוכת (כבמשכן).

מה פשר הקביעה הנוקבת של אביי? ומה ההבדל בין הקמת קיר אוטם, שנועד לחצות בין מקום השראת השכינה לשטח המיועד לכוהנים ולעם, לבין מחיצה של פרוכת? בניית קיר על ידי שלמה מבטאת את יסוד היראה, את הרצון לתת ביטוי מוחשי למרחק הבלתי ניתן לגישור בין הבורא ליצורי בשר ודם. זוהי המציאות שביקש המלך שלמה לקבוע במרכז המקדש שהקים. הקמת פרוכת במקום זה במקדש מבטאת יסוד אחר: הבדלה והפרדה, כן; אך מתוך תחושה של שותפות במרחב, ללא הפרדה מוחלטת. ההבדל בסוג המחיצה מבטא בצורה חדה הבדלי גישה עמוקים לגבי השכנות שהתקיימה בין מקום השראת השכינה לבין האדם המשרת בקודש והפוקד את העזרות בשני בתי המקדש. אם כן, מה עדיף בשכנות הרזית בין השכינה והאדם – הקיר או הפרוכת? על רקע שאלה זו, המרומזת אף היא בגמרא, מובא הפסוק: "גדול יהיה כבוד (רמז לכבוד ה') הבית הזה האחרון מן הראשון",<sup>19</sup> שממנו לומדים שבית המקדש השני היה גבוה יותר מהראשון, ולפיכך לא יכלו לבנות בו קיר גבוה ברוחב של שישה טפחים, בגלל גובהה של התקרה. הנביא חגי – החוזה את תפארתו של בית המקדש השני – קובע בשם ה', שהפרוכת עדיפה לשם קביעת השותפות בשטח המקדש שהתחלק בין שני שותפים.

החוליה השלישית והמכרעת בקטעי המעבר המובילים לקראת ההצגה המפורשת של היכל ה' כמודל לשכנות בני אדם – לאחר הבאת המודל של חלוקת השלל, שבו כל חלק מהעם נותן גם לגבוה, ולאחר הדיון על המחיצה שבין הקודש (מקום העם) לקודש הקדשים (מקומו של הקב"ה) – הינה דיון קצר על סתירת בית כנסת:<sup>20</sup>

אמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי. [...]  
ולא אמרן אלא דלא חזי בה תיוהא, אבל חזי בה תיוהא - סתרי ובני. [...]

<sup>18</sup> בהמשך (ג ע"ב), הגמרא אומרת במפורש שקיר זה, ברוחב שישה טפחים, יכול לעמוד לגובה כזה של שלושים אמה, רק בתנאי שהוא מחובר בראשו לתקרה, ולכן בבית שני לא הייתה אפשרות לבנות קיר בגובה זה, כיון שהתקרה בו הייתה גבוהה יותר.

<sup>19</sup> חגי ב, ט.

<sup>20</sup> ידידי, הרב צוריאלי וינר, הסביר שגם השאלה אם המידות הננקטות במשנה כוללות גם את הסיד המחובר בין יחידות הגוויל, הגזית וכו' או שהן מתייחסות רק למידות החומרים עצמם – גם שאלה זו מהווה חוליה במהלך הנבנה בגמרא. הוא הציע שיש לראות את הסמליות של השאלה בכך שכל לבנה הינה משל לאדם-לשכן, והסיד הוא המחובר ביניהם. על רקע זה, הגמרא כמו שואלת אם יש לראות את החומרים המעצבים בניין אנושי יציב אך ורק ב'לבנים', כלומר, בסגולות המיוחדות של אדם ואדם, או שגם הדיבק היוצר את מציאות השותפות הנו חלק מהמבנה האנושי העומד.

בן בוטא היכי אסביה ליה עצה להורדוס למיסתריה לבית המקדש? והאמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתא! אי בעית אימא: תיוהא חזא ביה; איבעית אימא: מלכותא שאני, דלא הדרא ביה...<sup>21</sup>

[תרגום: אמר רב חסדא: לא יסתור אדם בית כנסת עד שיבנה בית כנסת אחר. [...] ולא אמרנו (את האיסור) אלא כשלא ראה בבית הכנסת סדק, אבל אם ראה בו סדק – סותרים את בית הכנסת ובונים מחדש. [...] ובבא בן בוטא כיצד השיא עצה להורדוס לסתור את בית המקדש (ולבנותו מחדש אח"כ)? והרי אמר רב חסדא: לא יסתור אדם בית כנסת עד שיבנה בית כנסת אחר! אם תרצה אמור: סדק ראה בו; אם תרצה אמור: המלכות שונה, שאינה חוזרת בה...]

כל בית כנסת נידון כקרקע, כמבנה שיש בו דינים השייכים לרכוש שיש לו בעלים, אלא שלבית הכנסת יש דין של רכוש בבעלות של שותפים, הרי הם משפחות הקהילה. סידורי ההתארגנות של בית הכנסת מבטאים את היחס החי בין התקשרות וחיבור מחד, לבין נתינת מקום לרשויות פרטיות נפרדות מאידך. שני היסודות הסותרים במהותם, אך המשתלבים יחד, מעצבים את מרקם השותפות של הקהילה.

הדיון הקצר בעניין סתירת בית הכנסת אינו קשור באופן ברור לקטעים שקדמו לו. ובכל זאת, הבחירה העריכתית לשבץ את דיון זה הינה גלויה ומשמעותית בכל הקשור להמשך הסוגיה. מימרת רב חסדא, שאין להרוס בית כנסת אחד עד שלא נבנה אחר, הפותחת את הדיון הקצר בעניין זה, היא המאפשרת את הכנסת בית המקדש כמודל לשכנות, בגלוי ובעוצמה רבה. שאלת הגמרא בעקבות מימרת רב חסדא היא: איך חכם, כמו בבא בן בוטא, ייעץ למלך הורדוס להרוס את בית המקדש כדי לשפצו כל עוד לא נבנה תחליף לו? אנו רגילים לכנות בית הכנסת כ'מקדש מעט'. אלא שבמהלך הנבנה כעת בסוגיה המצב הוא הפוך: בית המקדש הנו בית הכנסת הכללי של כל העם, שבו נוצרת שותפות לא רק בין משפחות בקהילה אחת, אלא בין כל שבטי ישראל.

אך עדיין נותרת שאלה על עריכה זו: האם יש זיקה בין הנושא שעלה במימרתו של רב חסדא לבין קטעי המעבר הקודמים, שכבר העלו באופנים שונים את מקומו של היכל ה' כבסיס לשכנות האדם? ועוד, האם הנושא של סתירת בית הכנסת ובית המקדש הוא מהותי לסוגיה כולה, או שהוא אביזר עריכתי טכני ליצירת הגישור הגלוי שיאפשר את העמדת בית המקדש במרכז הסוגיה?

נחזור אחורה לרגע קט למקום שבו נפתח השער לענייני המקדש בסוגיה, החובה לתת חלק משלל מלחמת מדין למשכן. כאמור, חובה זו תפקדה בסוגייתנו כדי לקבוע שאחד מיסודות השותפות התשתיתית, הלא-בחירית, בעם ישראל הנו המשכן והמקדש (השני הוא ספר התורה ו'כתבי הקודש', הקשורים בשורשם לקודש הקדשים). נדמה שמועת רב חסדא באה לשרטט ציור של פירוק השותפות הזאת, כמו בניית מחיצה בחצר שפעם היה של שותפים. רב חסדא בעצם קובע בשמועתו, שאסור לבני אדם ליצור מצב של פירוק ולהישאר בו. תמיד חייבים לבנות בית כנסת חדש לפני שהורסים את הישן, מה שישמור על השותפות בזמן שעוסקים בפירוק השותפות הקודמת. והרי זוהי ממש כוונת המשנה הראשונה של המסכת. גם כאשר שותפים לחצר מפרקים את השותפות ביניהם, חייבים הם, גם שלא לרצונם, להקים משהו שיקיים את השותפות, אפילו המחיצה המפרידה עצמה. זוהי דרישת ההלכה!

<sup>21</sup> בבא בתרא ג"ב.

## ז. מצות ראייה

על רקע זה, המקרה של בבא בן בוטא מעיד כאלף עדים על מושג השכנות בעולם של א-לוהי ישראל. כעת ניתנה משמעות עמוקה מאין כמוה למושג המכונן בסוגיית שכנות על פי הגמרא, מושג היזק ראייה. מהי המשמעות של היזק ראייה כאשר השכנים השותפים בחצר אחת הם השכינה ועם ישראל, ו'המחיצה' שהוקמה ביניהם היא הפרוכת המפרידה בין העזרות והקודש לקודש הקדשים?

מצוה ראייה מפורשת בתורה: "שָׁלַשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי הָאֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל"<sup>22</sup>, וכלשון המשנה: "הכל חייבין בראיה"<sup>23</sup>. יסוד השכנות במקדש הוא בהתקשרות מתוך חיבה, רצון ודעת. זוהי מצות ראייה. ישנם רמזים עבים לנושא הראיה בהמשך הגמרא. בין הבולטים שבהם הוא, שמי שמקים מחדש את השכנות הרזית בין הבורא לאדם הוא לא אחר מהמלך הורדוס, מלך מרושע המחולל היזק ראייה ממשי בכך שהוא מסמא את עיניו של החכם בבא בן בוטא.<sup>24</sup> למרות זאת "החכם עיניו בראשו"<sup>25</sup>, והוא ממשיך לייעץ, מתוך פקחותו וחכמתו, למלך שבעומק רשעתו אינו מסוגל לפגוע בשכנות המיוחלת.

הגמרא ממשיכה להעמיק במושג הראיה והיזקה, השייכת בין השכנים בהיכל ה', בדרשה על אודות הפסוק: "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה"<sup>26</sup> (שגגת "כל המצוות", המתפרשת במדרש כ"שגגת עבודה זרה").<sup>27</sup> הגמרא מייחסת ביטוי זה לחכמי הסנהדרין, "עיניו של עולם", היושבים בלשכת הגזית בבית המקדש. מתוך ראייה חדה ועמוקה במציאות העולם ובתורה, חכמי הסנהדרין יוצרים חיבור בין השכנים שבבית המקדש ומקיימים בכך את 'מצוות ראייה' ככל מובניה.<sup>28</sup>

מודל זה לשכנות בין בני אדם מעצב כמה עקרונות. שורש ה'עין הטובה' והיחסים ההדדיים בין שכנים הוא במצות ראייה של השוכן בקודש הקדשים.<sup>29</sup> גם בבא בן בוטא, על אף שהתעוור, המשיך לראות, כלומר להסתכל בעומק ה'יש' מתוך ראיית התורה, ומתוך כך ייעץ והורדוס על המשך קיומה של השותפות בין השכינה לעם ישראל. אם כן, מהי מצות הראיה "הטובה" בין שכנים? נדמה שגם במישור האנושי, היסודות של חיבה, רצון טוב והעמקת הדעת מהווים עירבון לקיום שכנות מתוקנת ובונה, ללא כל קשר לגובה המחיצות.

אך מאידך, מי זה שיבוא ויציץ מעבר לפרגוד, מי זה שלא יחוס על כבוד קונו. עצם קיומה של השכנות בין הקב"ה לעם ישראל מותנה בכך שלא יפרצו את גבול הפרוכת ואת אותן

<sup>22</sup> שמות לד, כג. מצוה זו נמנתה ע"י הרמב"ם בספר המצוות כמצות עשה נג.

<sup>23</sup> משנה חגיגה א, א.

<sup>24</sup> בבא בתרא ד ע"א: "אהדר ליה כליא דיילי, נקרינהו לעיניה". [תרגום ופירוש: הקיף הורדוס את ראשו של בבא בן בוטא בעטרה של קוצי קיפוד, וניקרו הקוצים את עיניו.]

<sup>25</sup> קהלת ב, יד.

<sup>26</sup> במדבר טו, כד.

<sup>27</sup> ראו: ספרי במדבר פיסקא קיב, ד"ה ואם; ספרי זוטא פיסקא טו, כב, ד"ה ואם.

<sup>28</sup> בפרקים א ו-ב במשנה חגיגה, ישנו קישור ברור בין מצות ראייה שבמקדש לבין ראיית החכמים את רזי התורה. ראו להלן, הערה 33.

<sup>29</sup> יסוד מצות הראיה מנוסח מתוך שורש ההדדיות. חז"ל דורשים על מצות ראייה: "יֵרָאֶה יֵרָאֶה – כדרך שבא לראות כך בא ליראות" (חגיגה ב ע"א; ערכין ב ע"ב). כלומר, במצוה זו יש הדדיות בין עולי הרגל שבאים להיראות לפני ה', ובין ה' שנראה לפני עולי הרגל.

המחיצות הנפשיות והרוחניות המקיימות את השכנות בין בורא העולם לבין האדם. פריצת הגבולות המתחייבים משמירת המרחק – גם בתוך הרצון לשותפות ולראיה אמתית – תהיה 'היזקה' של אותה מצות ראייה פלאית, המזמינה את האדם לבוא, לראות ולהיראות. מהשכנות המיוחדת שבמקדש אפשר להבין את עומק הסוד שבהלכות שכנות: שמירה על מחיצה נכונה בין שכנים, על ההיפרדות הנכונה שהוקמה בשותפות, המגינה מפני היזק ראייה, היא המאפשרת את ההתקרבות מתוך עומק הקיום הייחודי של כל אחד מהשכנים.

## ח. שורש השכנות בין השכינה ועם ישראל

בהקשר זה יש לראות את שיטות התנאים בברייתא על אודות תכולת הארון, כהתבוננות בשורש השכנות שבין השכינה לעם ישראל, ובקיום מצות ראייה באופן שאין בה כל היזק. העיקרון המנחה בברייתא הוא שהנמצא בארון הנו יצירה א-לוהית בחומר, המגלמת את החיבור בין הבורא לאדם. וכך אומרת הברייתא:

ארון שעשה משה, 'אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו' (שמות כה, י), באמה בת ששה טפחים; והלוחות, ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה, מונחות כנגד ארכו של ארון; כמה לוחות אוכלות בארון? שנים עשר טפחים, נשתיירו שם שלשה טפחים, צא מהן טפח, חציו לכותל זה וחציו לכותל זה (הכוונה לכותלי הארון), נשתיירו שם שני טפחים שבהן ספר תורה מונח, שנאמר: 'אין בארון רק שני לוחות האבנים אשר הניח שם משה' [וגו'] (מלכים א' ח, ט). מאי אין בארון רק? מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ס"ת שמונח בארון; דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: באמה בת חמשה טפחים; והלוחות, ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה, מונחות באורכו של ארון; כמה לוחות אוכלות בארון? שנים עשר טפחים, נשתייר שם חצי טפח, אצבע לכותל זה ואצבע לכותל זה... וארגז ששיגרו בו פלשתים דורון לאלהי ישראל מונח מצדו... ועליו ס"ת מונח, שנאמר: 'לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' (דברים לא, כו), מצד הוא מונח ולא בתוכו, ומה אני מקיים אין בארון רק? לרבות שבירי לוחות שמונחים בארון.<sup>30</sup>

לאחר מכן, בהקשר לדעת רבי מאיר, הגמרא מביאה את דברי רבי שמעון בן יוחאי:

ורבי מאיר, שבירי לוחות דמונחין בארון מנא ליה (מניין לו)? נפקא ליה (יוצא לו, לימוד זה) מדרב הונא; דאמר רב הונא, מאי דכתיב: 'אשר נקרא שם שם ה' צבאות יושב הכרובים עליו' (שמואל ב' ו, ב)? מלמד, שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון. ואידך (והשני, רבי יהודה, מה לומד מכך)? ההוא מבעי ליה (זה נצרך לו) לכדרכי יוחנן, דא"ר יוחנן א"ר שמעון בן יוחאי: מלמד, שהשם וכל כינויו מונחין בארון.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> בבא בתרא יד ע"א-ע"ב.

<sup>31</sup> שם ע"ב.

לפי רבי שמעון בן יוחאי, כל שם בתורה הוא גילוי של פנימיות ושל תוכן המבטא פן מסוים של הופעת חיות. למשל, בעולם האדם, האיש יכונה: בן, גבר, בעל, אבא, סבא. גם לבורא יש כינויים המשקפים אופנים של גילוי, אופני מפגש עם האדם והעולם. יחד עם זאת יש לבורא, כמו לאדם, שם מיוחד, סגולי, המשקף משהו שאין להגות אותו,<sup>32</sup> היות שהוא נתון ביטוי לעומק הגילוי, למהות הקיום. ביחס לבורא זהו שמו המפורש שלא נהגה: י-ה-ו-ה. הופעת השפע הא-לוהי בעולם באה בהדרגה, ושרשרת הגילויים משתקפת בשרשרת השמות והכינויים. על כן ראוי להניח את כולם בארון, והלימוד של תוכנם מהווה מעין מצות ראייה בשכינה השכנה.<sup>33</sup>

רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו בתוכן של שרשרת הקיום, ובמיוחד בדרך שמבטאים הארון ותכולתו את דרגות החיבור בין ה'אין' וה'יש'. שתי השיטות מניחות שקשר בין המציאות הפלאית של הלוחות לבין התוכן של ספר התורה, הרי הוא דיבור א-לוהים וחכמתו הנקלטים בתודעת האדם. יכולת האדם לקיים את מצות ראיית השכינה בעולם הנברא תלויה בהטמעת הדיבור הא-לוהי בתודעתו. אלא שלפי רבי מאיר, ספר התורה היה מונח יחד עם שני הלוחות בתוך הארון, מה שמשקף את היותו חלק בלתי נפרד ממציאות פלאית של יצירת הבורא בחומר המתגלמת בלוחות עצמם. כלומר, אפשר לראות את הופעתו של הבורא בעולם החומרי רק בגילוי דבר ה' שבספר התורה. לפי רבי יהודה, לעומת זאת, ספר התורה היה מונח מחוץ לארון, על גבול עולם האדם, ולא כביטוי ישיר לממד הפלאי המיוצג על ידי הארון ותכולתו. בכך שהיה מונח על ארגז שנשלח בידי הפלשתים בהשבת הארון שהובא לקרב, הוא גילם את ההבדל התהומי בין שתי התרבויות – הפלשתית והישראלית. יתר על כן, על פי רבי יהודה, דבר ה' המתגלה בתורה אינו מהווה את המושא ל'ראיית השכינה' מצד עצמו. התורה שמחוץ לארון מקרינה על משמעות הארון ותכולתו, והיא מעצבת את תודעת האדם הבא "לראות וליראות" לפניו, אך היא אינה מושא הראייה.

לפי רבי יהודה, בחלל שבתוך הארון היו – במקום ספר התורה (כדעת רבי מאיר) – עמודי כסף, שהפכו את הארון ל'אפריזין'. כמו כל הנמצא בארון, ה' הוא שיצר אותם כביטוי להופעת הא-לוהי בחומר. ישנם פירושים שונים למילה 'אפריזין', המופיעה באופן חד פעמי במקרא:<sup>34</sup> מרכבת מלכות הנישאת במוטות (כמו הארון), מיטת אהבים או חופת חתן וכלה. מכל הפירושים, ובעיקר מהקשר הפסוק עצמו, נראה שכוונת רבי יהודה היתה, שיחד עם הלוחות שנשברו בעקבות חטא העגל, והלוחות שניתנו אחריו, הופעת השכינה התבטאה ברובד הבלתי מותנה של אהבת הדוד והרעייה, בחינת "תוכו רצוף אהבה".<sup>35</sup>

<sup>32</sup> "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: ... אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו" (משנה סנהדרין, י, א).  
<sup>33</sup> הרחבת יסוד 'הראייה' לכדי התבוננות בשרשי התורה ואף ב'סוד', כפי שמשמע משיטתו של רבי שמעון, נמצאת במפורש בדין על מצות ראייה במשניות בתחילת מסכת חגיגה. המעבר מ'ראייה' בהקשר של הימצאות לפני ה' במקדש – שעל אף שיש בה רובד רוחני מובהק, מכל מקום, התרחשותה היא בזירה הפיזית של עמידה בעזרות – ל'ראייה' כמציאות המתרחשת לגמרי ברובד הרוחני, הנו במהלך פרק א. במשנה זו, בדין על "איזהו מעוות שאינו יכול לתקון?", רבי שמעון בן יוחאי הוא הטוען שלא מדובר רק בפשע מעשי כמו "הבא על הערווה", אלא במציאות הרוחנית המקולקלת של "תלמיד חכם הפורש מן התורה". מיד לאחר מכן, המשנה מאפיינת את המבנה של כל מצוות התורה במונחים של גוף האדם ("כהררין התלויין בשערה", "גופי תורה"), מה שממשיך את ההקבלה בין הרובד הפיזי לרובד הפנימי-הרוחני, ומעמיק אותה. מיצוי המהלך הנו בפרק ב, משנה א, שבה "ראיית פני שכינה" מקבלת את המובן של פעולת הדרושה, כלומר דרישת הסוד: סתרי עריות, מעשה בראשית וסוד המרכבה. הביטוי המבליט את העובדה ש'לדרוש' את הסוד הנו אופן של 'ראייה' – המקבילה למצות ראייה המתוארת במשנה א, פרק א – נמצא במילים: "כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם".  
<sup>34</sup> "אפריזין עֶשֶׂה לוּ תְּהַלֵּךְ שְׁלֹמֶה מְעֵצֵי הַתְּכָנִין" (שיר השירים ג, ט).  
<sup>35</sup> שם, י.

תכולת הארון מרמזת, שלא בַּדעת עצמה (המסומלת בתורה) מקיימים את מצות ראייה. הופעת השכינה בשכנות לעם ישראל מתקיימת מתוך הרצון הא-לוהי, מצד ה"אנכי" שמעבר לזמן ולמקום, לקיים יחס של התקשרות עם עם ישראל על אף שאחד השותפים להתקשרות הנו בשר ודם, יצור לא שלם בעולם לא שלם. יתר על כן, הארון כוסה בכפורת, ומתוכה מקשה אחת זהב טהור יצאו שתי דמויות זהב – הכרובים. איזה פער תהומי ישנו בין תרבות העבודה-הזרה הפלשתית ותרבות הקודש הישראלית ביכולת 'הראיה' בדמויות שמעין אלו! מטרת התורה, ששכבה מחוץ לארון על ארגז שהובא משדה פלשתים, הינה עיצוב תרבות המסוגלת לראות בדמות העשויה מזהב שער למציאות לא-פיזית, המסוגלת לראות "בזכר ונקבה המעורים זה בזה"<sup>36</sup> את סוד ההתקשרות הפלאית שהארון, האפריין, והכרובים שיקפו בין בורא עולם לבין העם שבחר בו לשכון בתוכם.<sup>37</sup>

הראיה, הבאה מתוך התקשרות של חיבה, רצון ודעת רואה מעבר להופעה החיצונית הפיזית את המהות המתגלמת בה. אם כך הם פני הדברים בפתיחת הפרוכת בהיכל ה', על אחת כמה וכמה בין שני בני אדם שהיו שותפים בחצר אחת, ובנו מחיצה ביניהם.

---

<sup>36</sup> "אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו בַּחֲבֹתְכֶם לפני המקום כחבת זכר ונקבה" (יומא נד ע"א).

<sup>37</sup> יש לראות קווים דומים למחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בעניין תכולת הארון במקומות אחרים בש"ס. דוגמא יפה לכך נמצאת בפרק שני במסכת ברכות, בעניין הפסקות המותרות בשעה שאדם קורא את "שמע" וברכותיה: "בפרקים – שואל מפני הכבוד ומשיב, ובאמצע – שואל מפני היראה ומשיב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: באמצע – שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, בפרקים – שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם" (משנה ברכות ב, א). המחלוקת מעמידה בבירור את קדושת מצות קריאת שמע מול הערך של שמירה על קשר עם בני אדם. כמה נקודות במחלוקת זו מבליטות את קווי המחשבה של שני התנאים. רבי מאיר מדגיש יותר את קדושת 'הקריאה'. למשל, באמצע פרק וברכה אין להתייחס כלל לאדם הנמצא רק ביחס של 'כבוד'. רבי יהודה, לעומתו, מדגיש את החובה שבשמירה על החיוניות שבקשר האנושי, ועל כן הוא מתיר הפסקה של "משיב מפני הכבוד" אפילו ב"אמצע". מה שמבליט במיוחד את ההבדל בין שיטותיהם, הוא קיום הקטגוריה של "כל אדם" אצל רבי יהודה והיעדרה אצל רבי מאיר. ועוד, אין ספק שבעריכת המשנה רבי נותן ביטוי לשורש שיטתו של רבי יהודה בכך שהוא מסיים את המשנה במילים: "שלום לכל אדם". דוק ותמצא שיסוד זה מהווה גם חלק מסיום מסכת ברכות כולה – גם במשנה וגם בתלמוד הבבלי. עוד דוגמאות שבהן יש לזהות בקלות את קווי חשיבה של שני תנאים אלו הן: המחלוקת במהותו של מעשר שני בפרק ב במסכת קידושין, הקשורה בשאלה אם קדושת ירושלים נובעת מקדושת השכינה או מקדושת כלל ישראל בהתכנסותם וכמרכז התיישבותם ומלכותם; המחלוקת בסוף פרק א במסכת הוריות, על אודות יסודות הערבות בין השבטים והמעמד של השבטים כהתגלמות של 'כלל ישראל'. בכל המחלוקות הללו, רבי מאיר מתייחס לקדושה כטרנסצנדנטית, כיונקת משרש גבוה, מעל לזמן ולמקום, ואילו רבי יהודה מתייחס לקדושה כאימננטית, כמתהווה בתוך היחסים בין בני אדם. והנה, הדברים מגיעים עד כדי המחלוקת שלפנינו, על אודות הנמצא במקום הקדוש ביותר, הרי הוא ארון העדות שבקודש הקדשים.

