

לְחִזּוֹת בְּנֵעָם

ביאורים
בפרק שני
ממסכת בבא בתרא
לאור לימוד הבבלי עם הירושלמי כאחד

מאת
ישי ויצמן

אב ה'תשפ"ב

לפרטים בענייני החוברת: 0526146659

לקבלת חידוש שבועי בהשוואת הבבלי והירושלמי, שלחו הודעה למספר הנ"ל

1. וְסִד בְּסִיד

המשנה הפותחת את הפרק:

לא יחפור אדם בור סמוך לבורו של חברו ולא שיח ולא מערה ולא אמת המים ולא נברכת הכובסין אלא אם כן הרחיק מכותלו של חברו שלשה טפחים וסד בסיד.
 מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים או סד בסיד.

בשני התלמודים נדרשים לבירור היחס בין לשון "וסד בסיד" שברישא, ללשון "או סד בסיד" שבסיפא. מדברי הראשונים בסוגיא ברור שבנוסחאות שהיו לפנייהם הגירסא היא כלפנינו: "וסד" ברישא; "או סד" בסיפא.

סוגיית הבבלי

איבעיא להו: "וסד בסיד" תנן, או דילמא "או סד בסיד" תנן?

פשיטא ד"וסד בסיד" תנן, דאי סלקא דעתך ד"או סד בסיד" תנן, אם כן ליערבינהו וליתנינהו!

דילמא משום דלא דמי האי היזקא להאי היזקא: רישא היזקא דמתונא, סיפא היזקא דהבלא.

רש"י מפרש שהגמרא שואלת על הרישא של המשנה. ומכך שבסיפא שנינו "או", משמע שברישא הדין שונה, וצריך לשנות "וסד", כי אם הדין זהה בשני חלקי המשנה, מדוע המשנה חילקה את הרשימה לשתי רשימות. כך משמע גם מהרי"ף, שגורס במשנה ברישא "וסד" ובסיפא "או סד". הראשונים מקשים כמה קושיות על הסוגיא.

תוס' (יז ע"א ד"ה "וסד") מקשים: אם גירסת המשנה שעמדה לפני הגמרא היא כמו לפנינו, שברישא "וסד" ובסיפא "או סד", לא מובן מדוע יש לגמרא הוה אמינא לומר שפירוש "וסד" שברישא הוא "או סד", כי הרי המשנה בהמשך כתבה "או סד" במפורש, ואם כן כשהמשנה הזאת רוצה לומר "או" היא אומרת את זה במפורש.

הריטב"א מקשה: כיצד יתכן שאמוראים שכחו את גירסת המשנה בדבר הלכתי.¹ שאלה נוספת: הרי"ף והרמב"ם פסקו "וסד בסיד". לעומת זאת ראשונים אחרים פסקו שכיון שאין הכרעה בסוגיא נשאר הדין בספק.² ה"מגיד משנה" כתב, שכיון שכך אמרו בגמרא בפשיטות ("פשיטא דוסד בסיד תנן"), כך המסקנה. אולם זה עצמו צ"ע, מדוע הגמרא אומרת "פשיטא" על דבר שניתן שהיא עצמה לכאורה מיד דוחה את פשיטותו.

סוגיית הירושלמי

גם בתלמוד הירושלמי נדרשים לבירור הדין ברשא:

אם סד בסיד כל שהוא, אם לא סד בסיד שלשה טפחים. מהדא: "מרחיקין הגפת והזבל והמלח והסיד והסלעים מכותלו של חברו שלשה טפחים או סד בסיד".

בירושלמי מבהירים שברישא של המשנה הדין הוא "או סד בסיד". ומוכיחים זאת מהסיפא. כיון שבסיפא כתוב במפורש "או סד בסיד", משמע שגם ברישא זו הכוונה.

¹ כך פירש רבנו יונה.

² כך פסקו הרא"ש וה"אור זרוע".

הירושלמי והבבלי – כלל ופרטים

יש לשים לב, שההוכחה של הירושלמי היא בדיוק מה שהתוספות דחו מההגיון. ההגיון של תוספות, שהוא הפוך מהירושלמי, הוא ההגיון שבבבלי.

בירושלמי לומדים את המשנה במבט כללי. החלוקות השונות במשנה מאוחדות בכלל אחד, ומתוך כך הן מלמדות זו על זו. יש כלל שהוא מלמד כיצד יש להרחיק בין שכנים. כל סוגי ההיזק המובאים במשנה, מכח היותם מציאות בעלת השלכות של נזק, הן נכללות בכלל הזה. אבל הכלל אחד הוא, והוא חל במקרים השונים. לכן ברור מדוע בירושלמי מבינים שהסיפא מלמדת על הרישא. לעומת זאת ההגיון של הבבלי הוא שחלקי המשנה הם פרטים שונים. מכך שהם מחולקים אחד מהשני, סימן שהם שונים ואינם נכללים יחד.

לפי הבבלי, המחלק בין הדין ברשימה הראשונה לדין ברשימה השניה, המשנה מלמדת כיצד יש למנוע את הנזק, וכל נזק נידון לפי ענינו. אבל לפי הירושלמי יש הגדרה כיצד יש לו לאדם להבדיל בינו לבין שכנו, ובכל דבר שיש לו השלכות של נזק יש לאדם להבדיל בינו לשכנו כפי שמלמדת המשנה.

הבבלי – על גבי הירושלמי

נראה שסוגיית הבבלי מתיחסת לסוגיית הירושלמי, וכך מתיישבות קושיות הראשונים. בבבלי מכירים את דרך ההגיון הירושלמית, אלא שחושבים אחרת, בהתאם למציאות של שכינתא בגלותא. אף שלפי דרך ההגיון הבבלי ברור שהרישא מחולקת מהסיפא – "פשיטא דוסד בסיד תנן", מובא צד שני המפרש את הרישא לפי הסיפא, שזה בעצם שיטת הירושלמי. לכן מצד אחד יש כאן בעיני, כי דרך ההגיון הירושלמית זוכה כאן להתייחסות מכובדת כראוי לה, ומצד שני לבבלי פשוט שיש לפרש אחרת.

אין כאן אפוא שכחה בדבר הדין היוצא מהמשנה, כפי שהבין הריטב"א את הסוגיא ע"פ גירסתנו, אלא העמדת שיטת הבבלי מול שיטת הירושלמי בדרך של "אבעיא להו".

ביאור שיטת הירושלמי

אחר הבירור הזה, יש להבין, מדוע המשנה אומרת ברישא "וסד", אם הפירוש הוא "או סד". נראה שבירושלמי מבינים שהפיסקה הראשונה במשנה הוא ניסוח הכלל, כיצד ניתן למנוע היזק בינו לשכנו. המשנה מלמדת כלל, שדרכי היושר בזה הם שנים. יש את הדרך של הרחקת הנזק. יש אמנם נזק, אבל מרחיקים אותו מהניזק. זה ענין השלושה טפחים. ויש דרך נוספת של ביטול הנזק לגמרי, על ידי סיווד כותלי החפירה.

משל ההרחקות דומה לדרכי המוסר³. יש את דרך "הכובש", בה אמנם יש רע בנפשו, אבל הוא כובשו ומונעו מלהזיק. ויש את דרך "הישר", בה הוא מבטל את הרע מנפשו. הפיסקה השניה במשנה תפקידה ללמד על ההלכה למעשה, שדי באחד מהדרכים הללו.

³ עיין בדברי הרב זצ"ל בספרו "עקבי הצאן", "מאמר הדור", עמ' קיב.

2. מרחיקין את הריחים

בבבלי יש דיון מה טעם ההרחקה מן הריחים (כ ע"ב):

מאי טעמא?

משום טיריא.

והא תניא "ושל חמור שלשה מן האיסטרוביל שהן ארבעה מן הקלת", התם מאי

טיריא איכא?

אלא משום קלא.

מהי מסקנת הסוגיא, האם הטעם של טיריא נדחה? הרמב"ם אומר (שכנים פ"ט ה"ג: "כדי שלא יניד אותו או כדי שלא יבהלנו בקול הריחים". הרמב"ם מפרש שבריחים של המשנה נשאר הטעם של נדנוד הקרקע. כנראה הוא לא גרס בגמרא "אלא", אלא רק "משום קלא". כך משמע גם מן הגמרא בתחילת הפרק שאומרת בסתמא על משנת הריחים (יח ע"א): "הא קמשמע לן דטיריא קשה לכותל".

בירושלמי לא מחלקים בין הטעם של ההרחקה בשני סוגי הריחים:

הדא דתימר בריחיא דתמן [- ריחים של זמן המשנה (נתיבות ירושלים)], ברם בריחיא דידן שלשה מן האיצטרוביל שהן ארבעה מן הקלת.

מכך שההבדל ביניהם הוא רק בשמות חלקי הריחים, ולא במהות ההרחקה, משמע שפשוט לירושלמי שטעם ההרחקה אחד הוא, והוא על כרחך "משום קלא", שהוא טעם נכון בכל סוגי הריחים.

יש לשאול אפוא מהו הטעם שבבבלי מחדשים ואומרים את הטעם "משום טיריא".

מכך שהגמרא לא הסתפקה בטעם קול הריחים, ובקשה להעמיד כאן את טעם נדנוד הקרקע, משמע שטעם זה האחרון גדול מן הראשון. ההרחקה רק מפני הקול קצת קשה לבבלי. גם לראשונים טעם הקול נראה קלוש קצת. לשון תוס' (כ ע"ב ד"ה "וקול"): "ולית ביה טיריא אלא קול בעלמא". והרשב"א כתב שגם הטעם מפני הקול, הוא עצמו מפני נדנוד הקרקע שהוא גורם. לשונו (כ ע"ב ד"ה "ה"ג"): "ושל חמור נמי אית לה טריה משום קלא, וכדכתיב 'ותבקע הארץ לקולם', וכדאמרינן בשחיטת חולין גבי אריא דבי עילאי דכי שאג נפיל שוראן דמתא".

3. אין חזקה לנזקין

בבבלי (כג ע"א) אומרים:

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: אין חזקה לנזקין.

רב מרי אמר: בקוטרא; רב זביד אמר: בבית הכסא.

הרמב"ם מסביר (שכנים יא, ד):

ולמה שנו נזקים אלו משאר נזקין? לפי שאין דעתו של אדם סובלת נזק מאלו, וחזקתו שאינו מוחל, שהיזקן היזק קבוע.

הטעם שאין חזקה לנזקין הוא מטעם **אומדן דעתו של הניזק** אינו מוחל על הנזק. בירושלמי מופיעה הלכה זו בסגנון קצת שונה (ה"ב, ד ע"ב):

אמר רבי יונתן: המזיק אין לו חזקה.

רבי יהושע אומר: ממחיי רבנן בעשן תדיר]- חכמים מוחים ולא מאשרים חזקה כאשר מוזק לחבירו בעשן תדיר[.

בירושלמי מדובר על **המזיק**. ואם כן הטעם אינו מפני אומדן דעתו, שהרי בודאי בדעתו חפץ הוא להחזיק בדבר. נראה שההסבר הוא שהחזקה היא מאשרת ומקיימת את המעשה, וכאשר אדם עושה מעשה של נזק, שמהותו רעה, אין אנו נותנים למעשה זה קיום וחזקה.

4. מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו

המשנה (כב ע"א) אומרת:

מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו, לא יסמוך לו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

בגמרא על אתר מבררים מה כוונת המשנה:

וקמא היכי סמיך?

אמר רב יהודה: הכי קאמר: הבא לסמוך לא יסמוך אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

מתקיף לה רבא: והא "מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו" קתני?

אלא אמר רבא: הכי קתני: מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבירו ברחוק ארבע אמות ונפל, לא יסמוך לו כותל אחר אלא אם כן הרחיק ממנו ארבע אמות.

מאי טעמא? דדוושא דהכא מעלי להתם.

בירושלמי אומרים (ה"ד, ה ע"ב):

דבי רבי ינאי אמרין: בבאין ליישב עיר בתחילה היא מתניתא.

נראה שדבי רבי ינאי בירושלמי מסבירים את המשנה כמו שהסביר רב יהודה בבבלי, שהמשנה באה ללמד כמה יש להרחיק בין כתלי השכנים מלכתחילה. אלא שיש ליישב את לשון המשנה, וכפי שהקשה רבא בבבלי. ונראה שהסבר המשנה לשיטת רב יהודה בבבלי ודבי רבי ינאי בירושלמי הוא שהביטוי "מי שהיה כותלו סמוך לכותלו של חבירו" מדבר על מצב שהוא בכח, ואינו יצא עדיין אל הפועל.

בתלמוד הירושלמי, גם דבר שנמצא בעולם המחשבה, ממעל לעולם המעשה, נחשב קיים ובעל חשיבות, וכפי שכתב הרב זצ"ל (אורות הקדש ח"ג, עמ' רפח):⁵

⁴ דברי הירושלמי הללו הובאו להלכה בראשונים ובשו"ע (ח"ו"מ קנה, לז), שהעשן שאין עליו חזקה הוא דוקא עשן תדיר.

⁵ ע"י ב"לחזות בנעם", עמ' 41.

בחוץ לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה, ובארץ ישראל הערך של הדיבור, ובבית המקדש הערך של המחשבה. מפני קדושת בית המקדש המתנוצצת בארץ ישראל, כדברי התוספות בפרק קדשי קדשים, שעיקר קדושת ארץ ישראל היא מפני קדושת בית המקדש, מתגלה קדושת המחשבה בכל ארץ ישראל, וגם בזמן הזה יש קצת רושם ממנה, כי קדושתן אף שהן שוממין.

לפי דרך מחשבה זו, ניתן לומר גם על בנין כותל שבאים לבנותו "כותלו סמוך לכותל חבירו".

5. מרחיקין את הסולם מן השוכן

בבבלי אומרים שטעם ההרחקה הוא מפני שפעמים שבעוד שהוא מחזיק שם את הסולם קופצת עליו הנמיה, ואז הנזק בא מכוחו ממש, ובוזה גם רבי יוסי מודה שחייב להרחיק. לשון הבבלי (כב ע"ב):

לימא מתניתין דלא כר' יוסי? דאי ר"י, הא אמר" זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו" – אפילו תימא ר' יוסי, הא אמר רב אשי: כי הוינן בי רב כהנא הוה אמר מודי רבי יוסי בגירי דידיה, הכא נמי, זמנין דבהדי דמנח ליה יתבא בחור וקפצה.

אבל בירושלמי, כמו שנראה לקמן, לא מסבירים את רבי יוסי כמו בבבלי, שלשיטתו אין המזיק צריך להרחיק את עצמו, אלא הניזק אם ירצה ירחיק. דברי רבי יוסי מתיחסים רק להרחקה עליה אמר את דבריו ולא על כלל ההרחקות בפרקנו. לכן בירושלמי לא נדרשים לדיון שבבבלי. בירושלמי מגבילים את החיוב בהרחקה:

אמר רבי לעזר: הדא דתימר לימין, אבל לשמאל זוקף מיד.

"מפרשי הירושלמי נדחקו בביאור דברי ר' לעזר אלה אשר בהשקפה ראשונה אין להם ביאור" (נתיבות ירושלים). יתכן שאומרים כאן בירושלמי שאיסור העמדת הסולם הוא רק במצב מסוים, בו הנזק יותר ודאי, ובמצב אחר אכן יהיה מותר. רק במצב בו יתכן שבעודו מניח את הסולם תקפוץ הנמיה על ידי הסולם אל השוכן הוא חייב להרחיק, אבל במצב שהסולם מונח באופן שהנמיה לא יכולה לקפוץ אל השוכן ככיוון של הסולם, באופן ישיר, אלא צריכה לקפוץ אל הסולם וממנו לשנות כיוון לקפיצה חדשה, בזה יהיה מותר. שמא החילוק שאומר כאן הירושלמי הוא השורש לדברי הבבלי כאן, שהחיוב להרחיק נובע מתוך חשש של נזק ישיר, שגם רבי יוסי מודה בו.⁶ אם כנים הדברים, ניתן להסביר בזה את דברי רש"י:

לימא מתניתין דלא כרבי יוסי – דפליג בסיפא דפרקין בנוטע אילן סמוך לבור. וטובא מילי איכא במתניתין דודאי לאו כרבי יוסי, אלא לימא אף זו דסולם ושוכן דלא כרבי יוסי.

רש"י אומר שאף שיש הרבה משניות שבודאי אינן מתיישבות לשיטת רבי יוסי, והגמרא לא העירה על כך, במשנה זו אינו כן, אלא גם לשיטת רבי יוסי היא נאמרה, כי העמדת הסולם מאפשרת קפיצה

⁶ עיין לקמן בסעיף 7 ששיטת רבי יוסי לפי הבנת הבבלי אינה קיימת בירושלמי, שם מוסבר רבי יוסי באופן אחר.

של הנמיה באופן ישיר מכח המעמיד את הסולם. ונראה שהשורש להסבר זה בא מדברי רבי אלעזר בירושלמי שאומר שהאיסור הוא רק כאשר הנזק יתכן לבוא באופן ישיר. וצ"ע.

6. מרחיקין את האילן מן העיר

בירושלמי (ה"ז, ו ע"ב):

משם שעומד ומאפיל או משם שניאו רע?

מה מפקא מביניהון? – היה עומד בתוך שלו. אין תימר משם שעומד ומאפיל, בתוך שלו מותר, ואין תימר משם שניאו רע, אפילו בתוך שלו אסור.

לעומת ההתלבטות בירושלמי, בבבלי מביאים רק את הטעם השני:

מאי טעמא? אמר עולא: משום נויי העיר.

מדוע בבבלי לא מביאים את האפשרות הראשונה של הירושלמי – משום שעומד ומאפיל? בירושלמי ניתן להבין שאף שהאילן מזיק ליחיד, שמאפיל לו, המשנה מדברת על הכלל. אפילו שהאילן מאפיל על פרט, המשנה קוראת לאותו פרט "עיר". היא מכנה את הפרט על שם הערך הכללי – העיר.

אבל בבבלי, כיון שמדובר במשנה על הרחקת האילן מן העיר, על כרחך הנזק שבאילן מתיחס לכלל העיר, משום נויי העיר. אם מדובר כאן על היזק של פרט, לא היתה המשנה קוראת לו "עיר".⁷

7. "זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו"

דברי רבי יוסי הללו, האמורים בענין נטיעת אילן קרוב לבורו של חברו, מובנים בבבלי (יח ע"ב) כשיטת כללית בדיני הרחקות, אליבא דרבי יוסי. שיטתו של רבי יוסי היא שהכלל הוא "על הנזק להרחיק את עצמו". לעומתו סוברים חכמים שהכלל הוא "על המזיק להרחיק את עצמו". אבל בירושלמי מסבירים שמחלוקת רבי יוסי וחכמים כאן היא בענין אילן ובור בלבד, ואינה מחלוקת כללית (ה"י, ז ע"א):

רבי יעקב בר אידי בשם רבי יהושע בן לוי: טעמון דרבנין מפני שישוב העולם בבורות.

שמעון בר ווה אמר בשם רבי יוחנן: כך משיב רבי יוסי לחכמים: כמה דאית לכון יישוב העולם בבורות, אוף אנא אית לי יישוב העולם באילנות.⁸

כדברי הירושלמי משמע גם מן התוספתא (פ"א ה"ח):

רבי יוסי מתיר, שלא ניתנו שדות אלא לנטיעה.

מה שורש מחלוקת התלמודים?

⁷ עיין עוד במש"כ בספר "לחזות בנעם", בכללי לימוד הירושלמי – "חיבור כללים ופרטים" (עמ' 37).
⁸ מפרש הרשב"א (חידושי הרשב"א כה ע"ב ד"ה "אמר רב יהודה"): "טפי הוי ישוב העולם באילנות מבבורות, דמים מצוין בעולם טפיי".

הדיון כאן משיק לדיון בין התלמודים בתחילת המסכת, בעניין כותל השותפים. בבבלי החיוב לבנות כותל נובע בדין היזק ראייה. התוקף של החיוב לבנות כותל הוא מגדרי **מזיק וניזק**. אמנם הכותל אחד הוא, אבל בנייתו נובעת משני חיובים של שני השותפים, שכל אחד מהם מחויב לבנות כותל כדי לא להזיק לחבירו⁹. אבל בירושלמי לא הוזכר שם עניין היזק ראייה כלל, אלא בית הדין כופים עליהם את בניית הכותל. התוקף הוא לא מצד שני השותפים בלבד, בהיותם מזיק וניזק, אלא מתוך סדרי החיים המוכתבים על ידי בית הדין, **הסמכות הכללית**.

גם כאן, בבבלי לומדים ממשנתנו, שתוקף החיוב להרחיק בכל מיני ההרחקות שמבוארות בפרקנו, הוא שיש כאן גדר של **מזיק**, ועליו להרחיק את עצמו. אבל בירושלמי ההרחקות נובעות מחשיבה כללית של סמכות בית הדין, שהם משערים כיצד לסדר את השכנות באופן המועיל ביותר לעולם, לכלל. **המבט הכללי הוא העומד בשורש הדיון**¹⁰.

לאור ביאור ההבדל הזה, יש לבאר את שיטות התלמודים בסוגיא. בבבלי, אומרים חכמים ש"המזיק צריך להרחיק את עצמו". שואל ה"ברכת שמואל" (סימן כ – כב), כיצד יתכן שרבי יוסי חולק על חכמים בזה, הרי בודאי אדם צריך להיזהר שלא יזיק לחבירו. בדומה לזה שואל הרמב"ן (קונטרס דינא דגרמי) על רבי יוסי, מה בין ה"מזיק" של פרקנו, שרבי יוסי פוטר אותו מלהרחיק היזקו משכנו, לשורו של אדם שהוא לא שומרו כראוי והוא יוצא ומזיק. ה"ברכת שמואל" עונה בשם רבו, שרבי יוסי סובר שהוא לא נקרא מזיק, כיון שעושה בתוך שלו, ולכן אין עליו חיוב להרחיק את עצמו (עיי' ב"ברכת אברהם" על דף יח ע"ב שבאר דבריו בהרחבה).

כיצד יש אפוא להבין את שיטת חכמים בבבלי? הרי בתוך שלו הוא עושה. ונראה שבבבלי מחדשים שאף שאדם עושה דבר בתוך שלו, יש לזה זיקה לחבירו, וביאור הדברים לאור הבדל יסודי בין קרקע למטלטלין. כאשר מדובר על כלי וכדומה, הוא מסוים ומוגדר לעצמו. הוא תלוש מן הקרקע וניתן לאחוז בו ולהגביהו. אבל קרקע אינה כן. "סדנא דארעא חד הוא" (דף סז ע"א), ואדם הקונה קרקע אינו קונה משהו מסוים ומוגדר לעצמו, אלא חלק מהמציאות הכללית של קרקע עולם. דיני ההרחקות מלמדים שיש לשכן קשר לקרקע הגובלת עמו, מתוך החיבור שיש ביניהם. מתוך הבנה זו, מגדירים בגמרא את האדם העושה בתוך שלו דבר העלול להתפתח להיזק כלפי חבירו, כ"מזיק". בירושלמי, דיני ההרחקות נובעות מתוך המבט הכללי של בית הדין, הדין בסקירה אחת את הערכים כולם וקובע מסמרות ביחס ביניהם. אבל בגלות המבט הכללי נסתר, והמבט הפרטי הוא המודגש, ולכן בבבלי מסבירים שעניני ההרחקות הם מתוך הגדרת האדם כ"מזיק" ביחס לענינים אלו. בבבלי מצמצמים את החידוש שבדיני ההרחקות אל שני השכנים מצד עצמם, כמזיק וניזק. אבל אעפ"כ אין זה ה"מזיק" של בבא קמא, שהרי אנו נמצאים במסכת בבא בתרא, אלא יש כאן חידוש במשמעות הבעלות בקרקע, שהיא מעורבת בשכנו¹¹.

בבבלי נפסקה ההלכה כרבי יוסי (דף כה ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי". ונראה שהפסיקה בבבלי נובעת מכך שדעת חכמים מוסברת מתוך מבט עמוק וכללי על האחיזה בקרקע, אבל הדעה הפשוטה יותר, בבחינת "הלכה כרבים" שהיא הדעה הפשוטה והמוכנת יותר לעולם, היא כרבי יוסי (על פי הבבלי), שכאשר אדם עושה בתוך שלו דברים מעין אלו שבפרקנו, אין עליו שם מזיק כלל, ו"על הניזק להרחיק את עצמו" אם ירצה.

⁹ עיי' במה שכתבנו לעיל.

¹⁰ בחידושי הריטב"א על משנתנו (כה ע"ב) סיכם את מחלוקת התלמודים: "לפום גמרא דילן בניזיקין פליגי, והילכתא כר' יוסי, ומיהו בירושלמי פירש דרבנן סברי שראוי להרחיק האילן מפני שתקנת העולם בבורות יותר מבאילנות, ור' יוסי סבר שתיקון העולם באילנות כמו לבורות."

¹¹ הביאור בזה דומה לביאור של דין בר מצרא. הנימוק "מסביר שהחיוב לתת את זכות הקדימה בקנין הקרקע לבעל המצר, נובע מתוך אחיזה שורשית עמוקה של בעל המצר בקרקע הזאת. לשונו (בבא מציעא, דף סז ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה "והלכתא"): "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע". ועיי' ב"לקוטי שיחות" של הרבי מלובביץ', חלק יט, פרשת ואתחנן, שיחה ג, שהביא דבריו והרחיב בביאורם.

בירושלמי, נראה שבפשטות הלכה כחכמים, מתוך הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים,¹² והמחלוקת כאן בין חכמים לרבי יוסי אינה בשאלה של גדרי שכנות, אלא שניהם נובעים ממבט כללי על המציאות, והמחלוקת היא ביחס בין ערכים שונים בישוב העולם.

8. אילן הסמוך למיצר

בבבלי (כו ע"ב – כז ע"ב):

אמר עולא: אילן הסמוך למיצר בתוך שש עשרה אמה גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים...

בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: אילן הסמוך למיצר בתוך שש עשרה אמה מהו? אמר ליה: גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים.

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד אילן הסמוך למיצר ואחד אילן הנוטה מביא וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ.

דיון דומה דנים גם בירושלמי על משנתנו (ה"י, ז ע"א):

[בחדושי הרשב"א כה ע"ב, וכן בכתב יד אסקוריאל, גורסים כאן: ר' יוסה בשם ר' יוחנן: אין שרשין לעניינין הביכורים כלום.] אמר רבי יוסי: ויאות אמר, שאם אומר שרשין עיקר הן לביכורים, לא היה אדם יכול להביא ביכורים מעולם, מפני שרשין של זה יוצאין לתוך שרשיו של זה. לפום כן אמר רבי יוסה בשם רבי יוחנן: אין שרשין לענין ביכורים כלום.

בבבלי מגדירים שיניקת השורשים המועילה לאילן היא רק בשש עשרה אמה שסביבו. יתר על כן אמנם ישנה התפשטות של השורשים, אבל אינם יונקים ומכחישים בשדה חבירו, ולכן אין התפשטות זו מהווה בעיה לענין ביכורים.¹³ לעומת זאת, בירושלמי אין שיעור בזה, ואין הבדל בין תוך שש עשרה אמה ליותר משש עשרה אמה. לכן, בבבלי אין בעיה כלל להביא ביכורים מאילנות הרחוקים שש עשרה אמה מן המיצר. אבל בירושלמי, שאין חילוק בזה, וכל התפשטות השורשים אחת היא, אומרים בירושלמי שלולא הקביעה שהשורשים אינם עיקר לביכורים, לא היה אדם יכול להביא ביכורים מעולם, כי אי אפשר לשלוט ולהגדיר את התפשטות השורשים.

עוד נחלקו התלמודים, האם יש בעיה בכך שהשורשים של האילן יונקים משדה חבירו. לפי הבבלי יש כאן גזל, על כל פנים לענין ביכורים¹⁴, אלא שיהושע הנחיל לישראל את הארץ על תנאי שלא יקפידו בזה אחד על השני, ולכן **למעשה** אין כאן גזל. לעומת זאת, לפי הירושלמי, אין בזה בעיה כלל. "אין שרשים לענין ביכורים כלום".

בירושלמי מבינים שחלוקת הארץ לבעלויות פרטיות אינה אמורה לענין מציאות השורשים שמתחת לפני הקרקע. כיון ש"שרשין של זה יוצאין לתוך שרשיו של זה", מוכרחים אנו לומר שאין העירוב הזה משפיע על הגדרת בעלותו הפרטית השלימה של האדם שהאילן יוצא באדמתו. מציאות השורשים מלמדת, שמתחת לפני הקרקע, בשורשים, נפגשים עם רובד כללי.

¹² עיין עוד בירושלמי שביעית פ"א ה"ב (דף ב ע"א), שם מוכח שהלכה כחכמים.

¹³ הסיבה לתנאי יהושע שעל מנת כן חילק את הארץ היא לא בשביל הביכורים, אלא משום ישוב ארץ ישראל, כדברי הירושלמי בהלכה זו (הלכה ו), שכך משיב רבי יוסי לחכמים: "כמה דאית לכוון יישוב העולם בבורות, אוף אנא אית לי יישוב העולם באילנות". כך כתב הרשב"א בדף כה ע"ב ד"ה "אמר רב יהודה".

¹⁴ עיין בתוספות בדף כו ע"ב ד"ה "גזלן הוא", שאומר שיש בזה מחלוקת בין רבנו חננאל, שאומר שזה ממש גזל, לבין רש"י שאומר שזה רק לענין ביכורים.

לעומת זאת, בבבלי מגדירים גם את עולם השורשים, ואומרים שהאילן יונק בשש עשרה אמה הסמוכים לו, ובאמת ראוי היה לא להביא ביכורים מאילן הסמוך למיצר כי הוא אינו פרטי לגמרי, מנוקה מכל בחינה שהיא של גזל, אלא שכיון שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ, אין כאן גזל כלל. הבעלות הפרטית מוגדרת בבבלי גם בעולם השורשים, ואין הכרח לחשוף כאן רובד פנימי יותר, שורשי יותר, כללי.

הדברים מתאימים לתכונתה הכללית של תורת ארץ ישראל, וכפי שבאר הרב זצ"ל (אורות הקודש ח"ב, עמ' תכג):

אוירא דארץ ישראל הוא המחכים, הנותן הארה בנשמה להשכיל את היסוד של העולם המאוחד. בארץ ישראל יונקים מאור החכמה הישראלית, ממהות החיים הרוחניים המיוחדים לישראל, מהשקפת העולם והחיים הישראליים, שהיא ביסודה ההתגברות של העולם המאוחד על העולם המפורד...

בארץ העמים הטמאה אי אפשר להשקפת העולם המאוחד להגלות, והעולם המפורד שולט בחזקה, והשקפתו הפרטית והמפורדה, המחולקת ומנוכרה, היא הרודה בכל מערכי החיים, ועם כל ההתאמצות לנשום נשימה ישראלית ולהשכיל אל הסוד של העולם האחדותי, אויר ארץ העמים מעכב...

מסוגלת היא ארעא דחשוכא לפלפול הפרטים, הבא מתוך הפרוד, אבל חכמת האורה רק בארץ האור נמצאת, אין תורה כתורת ארץ ישראל.