אלו מציאות שלנו

**סיכום הנלמד בפרק אלו מציאות**

**כיתה ח' בישיבת תקוות יעקב**

**שדה יעקב, התשע"ג**

**מקורות השבת אבדה**

**מקרא**

**הפרשייה במשפטים:**

כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֹיִבְךָ, אוֹ חֲמֹרוֹ, תֹּעֶה – הָשֵׁב תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ.

כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֹׂנַאֲךָ רֹבֵץ תַּחַת מַשָּׂאוֹ, וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ – עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ.

שמות כ"ג ד-ה

הסיבה שיחד עם השבת אבדה מצוטטת גם מצוות פריקה וטעינה היא שהן תמיד באות יחד – במשפטים, בכי תצא וגם במשנה ובגמרא. כנראה שישנו קשר בין שתי המצוות הללו, ונכנה אותן בשם "מצוות הדרך". הדבר הבולט במצוות הדרך הוא הנמען של העזרה – "אויבך", "שונאך" – כלומר העניין כאן הוא ההתמודדות עם האויב והשונא, כאשר השבת האבדה והעזרה בדרך הן דוגמות לכך. כלומר, יותר משהתורה רוצה לצוות על השבת אבדה היא מצווה על יחס נכון לשונא.

"וחדלת מעזוב לו" – הנטייה הטבעית היא לחדול מלעזוב: אתה בא לעזוב-לעזור ואתה עוצר את עצמך, כי הזקוק לעזרה הוא שונאך. התורה מצווה על האדם לעזוב את הנטייה הטבעית ולעזוב-לעזור בכל זאת. כלומר עליך להתעלות מעל מערכת היחסים האישית ולעזור לשונא בחולשתו. זה אמנם לא כתוב במפורש, אבל ייתכן שאם תשיב אבדה לשונא, או שתעזור לו כשבהמתו רובצת תחת משאה – מערכת היחסים ביניכם תשתפר.

**הפרשייה בכי תצא:**

לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אָחִיךָ אוֹ אֶת שֵׂיוֹ נִדָּחִים, וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם; הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאָחִיךָ.וְאִם לֹא קָרוֹב אָחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יְדַעְתּוֹ – וַאֲסַפְתּוֹ אֶל תּוֹךְ בֵּיתֶךָ, וְהָיָה עִמְּךָ עַד דְּרֹשׁ אָחִיךָ אֹתוֹ, וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ. וְכֵן תַּעֲשֶׂה לַחֲמֹרוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׂמְלָתוֹ, וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אָחִיךָ אֲשֶׁר תֹּאבַד מִמֶּנּוּ וּמְצָאתָהּ; לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם.

לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נֹפְלִים בַּדֶּרֶךְ, וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם; הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ.

דברים כ"ב, א-ד

הפרשייה הזו מנוסחת בלשון משפטית ולא מקרית – לא "כי תראה" אלא "לא תראה!". זו לשון נחרצת יותר משנאמר במשפטים. המילים המנחות בארבעת הפסוקים הללו הם "אחיך" ו"התעלמת". שש פעמים מוזכרת המילה אחיך בארבעה פסוקים: עליך לזכור שכל מי שצריך עזרה בדרך הרי הוא כאחיך. הדגשה נוספת היא "והתעלמת מהם?... לא תוכל להתעלם!" – המלחמה פה היא מול האדישות, מול העצלנות: הנטייה הטבעית היא להתעצל ולא לעזור לחבר, או להיות אדיש לסבלו. התורה מצווה להשיב לו את אבדתו או לעזור לו להקים את שורו הנופל בדרך.

בנוסף, יש בפסוקים הללו שתי הרחבות לדין השבת אבדה: א. אם אינך מכיר את בעל האבדה – עליך לקחת את השור ולחכות עד שיבוא בעליו לדרוש אותו ולקחתו. אדם אומר שאינו מכיר את בעל האבדה, ולכאורה עליו להשאיר את השור בשדה; לא – עליו לאסוף אותו, אפילו שאינו מכיר את בעליו; ב. לאו דווקא שור, אלא כל אבדה באשר היא, אפילו אם ערכה נמוך יותר (כמו שמלה) – לא להתעלם ולשקוע בעצלנות, אלא לעשות הכול כדי להשיב אבדה לבעליה.

נסכם ונאמר שבפרשיית משפטים מצוות השבת אבדה נועדה להתמודד מול יצר הרע של השנאה – עליך לעזור אף על פי שמדובר באויב שלך. ואילו בפרשיית כי-תצא המצווה נועדה להתמודד עם בעיה שונה – מול יצר הרע של ההתעלמות, של האדישות והעצלנות, ולזכור שאחרי הכול מדובר באחיך. נרחיב ונאמר כי בשני היצרים הללו – יצר השנאה ויצר האדישות – הם אויבים גדולים לנפש האדם. אם מתבוננים בסיפור קמצא ובר קמצא, נראה כי הכשלים נובעים משני היצרים הללו – יש שם את האדישים הגדולים (החכמים שיושבים בסעודה ורואים כיצד המארח משפיל את בר קמצא) ואת אלה שפועלים מתוך שנאה (המארח, בר קמצא). ירושלים תיבנה באמצעות תיקון של שני היצרים הללו, הדרך לשם עוברת בסולידריות חברתית שמגולמת במצוות השבת אבדה.

**מדרשי ההלכה**

**הקדמה**

מדרש הלכה הוא יצירה תנאית שבה נמצאות הלכות שנלמדו ישירות מן הפסוקים. המדרש למעשה מקשר בין הכתוב במקרא לבין ההלכה המעשית. הקישור בין פסוק ובין הלכה מספק ראיה לנכונותה של ההלכה. מדרשי ההלכה הם על ארבעה מחומשי התורה: על בראשית אין צורך לכתוב מדרש הלכה משום שכולו (כמעט) סיפורים. המדרש מתחיל במצווה הראשונה שנצטווה עם ישראל, במצוות קידוש החודש (שמות י"ב). לא כל ספרי המדרש ישנם בידינו, חלקם אבדו ובחלקם יש בעיית גרסאות סבוכה.

בתקופת התנאים היו שני בתי מדרש שלהם דרכי דרישה שונות של פסוקי המקרא: ר' עקיבא מול ר' ישמעאל. מדרשי ההלכה שבידינו מחולקים באופן גס לשתי קבוצות: דבי (=של בית) רבי עקיבא ודבי רבי ישמעאל, כאשר לכל קבוצה יש מאפיינים בתחום דרכי המדרש, בסגנון הדרישה של הנאמר בתורה ושל שמות החכמים. כדי להסיק מסקנות מן הפסוקים נעשה שימוש בטכניקות פרשניות מגוונות. בבית המדרש של ר' ישמעאל משתמשים בטכניקות הנקראות מידות שהתורה נדרשת בהן. יש רשימות של מידות, אך הרשימות הללו אינן ממצות את כל המידות שבשימוש. בבי ר' עקיבא הלימוד נעשה בדרך של לימודים מקומיים, ללא כלי השוואה, כלומר ללא "מידות".

יש מחלוקת גדולה האם מדרשי ההלכה הם 'יוצרים' או 'מקיימים'. הביטוי מדרש יוצר פירושו שהמדרש יוצר את ההלכה, כלומר: התנא פירש את הפסוק וממנו יצר הלכה. זהו "גילוי" – ללא הלימוד, ההלכה לא הייתה באה לעולם. ואילו מדרש מקיים פירושו שההלכה הייתה ידועה, והתנא מחפש בפסוק את המילה שתצדיק את המסקנה שהגענו אליה. כמו לצייר את המטרה לאחר שיורים את החץ. האמת נמצאת באמצע – יש מדרשים מקיימים ויש יוצרים. אין הכרעה גורפת, אלא צריך לבחון כל מקרה באופן נקודתי.

במשך שנים מדרשי ההלכה לא היו מצויים בידי הלומדים בתור ספרים שלמים, ולכן הם מעט נשכחו. היות שהמדרשים היו לא שמישים נפלו הבדלי גרסאות בין מעתיקים שונים של כתבי היד, וקשה להכריע איזו גרסה היא הנכונה. יש שיאמרו שממילא כל המדרשים שנפסקה מהם הלכה למעשה מצויים במשנה ובגמרא, ולכן אין צורך ללמוד את המדרש כשלעצמו. בכל זאת אנחנו הקדמנו ולמדנו את מדרשי ההלכה מהסיבות הבאות: א. יש בהם אותנטיות – הם הדרך המקשרת בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. גם אם יש חלק מן המדרשים שהם 'מקיימים', הרי שעדיין יש ניסיון לקרב בין דברי התנאים לפסוקי התורה, ויש לתת כבוד למגמה זו. ב. השפה – למדרשי הלכה יש שפה מיוחדת שצריך להכירה. השפה הזו תשמש את הלומדים כדי להבין את דברי הגמרא וכן את פירוש רש"י על התורה. ג. התחקוּת אחר המקור – הרבה פעמים המשנה או הגמרא מצטטת מדרש באופן לא מדויק, כדי שיתאים לצרכיה. אם לומדים את המדרש כשלעצמו, הרי שנפקחות העיניים לראות את שינויי הגמרא ואפשר לנסות ולהבין מדוע ציטטה את המדרש בשינוי. מי שאינו לומד את מדרש ההלכה, הרי שהוא כמו עיוור. בפרק שלנו ראינו עד כמה הוא מורכב ממדרשי ההלכה (לפחות בחלקו השני), ולפחות בשני מקומות הלימוד של מדרשי ההלכה עזר לנו מאוד להבין את החידוש במשנה ובגמרא – בדין השמלה ובדין 'מצאה ברפת' – ופעמים רבות היו תגובות בכיתה כגון "הי, למדנו את זה כבר", ועניתי לכם: "נכון, במדרשי ההלכה".

בכיתה למדנו את מדרשו של ר' ישמעאל לספר שמות – מכילתא דר"י, ואת מדרשו של ר' עקיבא לדברים – הספרי, על הפרשיות דלעיל.

**מכילתא דר' ישמעאל**

**ר. כי תפגע – שומע אני כמשמעו! – תלמוד לומר (כי) תראה. שומע אני אפי' ברחוק ממנו (מלא) מיל? – תלמוד לומר כי תפגע. כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? – שערו חכמים אחד משבעה ומחצה במיל, (הוי אומר) [וזהו] ריס. נמצינו למדין שהוא עובר על מצות עשה ועל מצות לא תעשה.** המדרש משתמש בטכניקת "שומע אני" כדי לעמת בין שני ציוויים: כאן נאמר כי תפגע ולכאורה מדובר שהמצווה חלה רק כשממש נתקלים באבדה; לכך נאמר כי תראה (הפסוק הבא – מצוות פריקה וטעינה). אך מ"כי תראה" אפשר להבין שגם אם רואים את האבדה ממרחק רב – עדיין מחויבים בהשבתה; לכך נאמר כי תפגע. לכאורה יש כאן שני ציוויים שנוגדים זה את זה, ולפיכך חכמים ערכו פשרה ביניהם: הם קבעו מרחק כלשהו (ריס – בסביבות 135 מטר), שהוא הממוצע בין כי תפגע לכי תראה.

**רא. שור אויבך – זהו עובד אלילים, דברי רבי יאשיה. [וכן] מצינו שעובדי אלילים קרויים אויבים לישראל בכל מקום, שנאמר כי תצא מחנה על אויבך, כי למלחלמה על איביך. רבי אליעזר אומר אומר: בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר. רבי יצחק אומר: בישראל (עבריין) הכתוב מדבר [ר' נתן אומר: בישראל עצמו] אלא מה תלמוד לומר אויבך?- אלא (אם (כן)) הכה את בנך או שעשה עמך מריבה נעשה אויב לשעה.** בפסוק נאמרו המילים "שור אויבך" ויש ארבע דעות של תנאים שונים מיהו אותו אויבך: רבי יאשיה – מדובר בעובד אלילים, ויודעים זאת על פי הפסוקים שמראים שבכל פעם שנאמר אויבך בתורה הכוונה היא לעובד אלילים; רבי אליעזר – זהו גר שחזר לסורו, גר שחזר להיות גוי (חזר בשאלה); רבי יצחק – בישראל (עבריין), ישראל שעובר על החוק; רבי נתן – בישראל עצמו, ושואל מדרש ההלכה איך יכול להיות בישראל עצמו (הרי הוא נקרא אחיך), ועונה שאם אתה במריבה עם אחיך (אדם מישראל) אותו אדם נקרא אויב לשעה. לפי כל הדעות גם לאויב כזה צריך להחזיר את האבדה, עם זאת יש הבדל בין שתי הדעות הראשונות לאחרונות: בעוד שהראשונות מפרשות את המילה אויבך כפשוטה, הרי שלפיהן יש מצוות השבת אבדה גם בגוי; ואילו שתי הדעות האחרונות מפרשות את המילה אויבך שלא כפשוטה, אך משאירות את מצוות השבת אבדה בתחום רכוש ישראל.

**רב. שור אויבך או חמורו – לחיב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו.** אחד העקרונות של מדרש הלכה הוא שאין בתורה מילה מיותרת. הסיבה שהתורה ציינה גם את החמור היא ללמד שכשיש שתי אבדות, כל אחת היא חיוב כשלעצמו – שתי מצוות או שני איסורים. כלומר אם יש לי שתי אבדות אני חייב להחזיר את שתיהן.

**רג. תועה – אין תועה בכל מקום אלא חוץ לתחום. אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר: וימצאו איש והנה תועה בשדה.** תועה פירושה חיה שאינה יודעת לאן היא הולכת, היא מחוץ לתחום שהיא צריכה להיות בו. כלומר ברור שאף אחד לא משגיח עליה. המדרש מביא פסוק שמזכיר את הכיוון הזה: על יוסף בחפשו את אחיו נאמר שהיה תועה בשדה (ואכן הוא הפך לאבדה...).

**ד. השב תשיבנו לו [אין לי אלא בזמן שהוא קרוב, רחוק מנין תלמוד לומר] אם לא קרוב אחיך אין לי אלא בזמן שהוא קרוב ורחוק. אם אינו מכירו מנין – תלמוד לומר ולא ידעתו. ואספתו מציאה שדרכה להאסף, (להוציא) השבורה. והיה עמך ברשותך עד דרוש אחיך עד שתדרוש את אחיך. עד דרוש אחיך, עד שיצא עליו (כרוז. עד דרוש אחיך אותו. אתה צריך לבדוק (או) [את] אחיך אם רמאי הוא אם אינו רמאי). והשבותו לו (מצינו) מציאה שהיא עושה ואוכלת, ולא מציאה שיש עמה הפסד**. זו אמנם המכילתא, מדרש הלכה על חומש שמות, אך המדרש שנמצא לפנינו מקורו בספרי דברים. כל הפסוקים המצוטטים בו, מלבד הפסוק הראשון, מקורם בפרשיית כי תצא. המדרש משתמש בטכניקת "אין לי אלא" כדי להסביר מדוע כל מילות הפסוק היו נצרכות. בפסוק נאמר השב תשיבנו, ולכאורה היה אפשר להבין שמדובר באדם שגר קרוב, כזה שקל להשיב לו את האבדה. לפיכך נאמר הפסוק בדברים – 'ואם לא קרוב אחיך'– כדי לומר שגם אם המאבד אינו גר קרוב אליך, אתה מחויב בהשבת אבדתו. אך מה יהיה הדין אם אין המוצא מכיר את המאבד? לכך נאמר בהמשך הפסוק 'ולא ידעתו' – גם במקרה הזה צריך להשיב לו את אבדתו.

מהמילה "ואספתו" לומד המדרש שרק מציאה שאנשים אוספים ברחוב יש להחזיר, אך מציאה שבורה אפשר להשאיר ברחוב או אפילו לקחת אליך. "והיה עמך..." – המדרש קורא את הפסוק בצורה מעניינת: לא המאבד הוא שדורש אלא המוצא צריך לדרוש את אחיו, כלומר לחפש את המאבד. כמו כן המוצא צריך לדרוש את המאבד ולבדוק אם הוא רמאי או לא. "והשבותו לו..." – מצוות השבת אבדה חלה רק על מציאה שאינה פוגעת ברכוש המוצא, ולא על מציאה שבגללה המוצא יפסיד.

**ספרי**

**מב. לא תראה. יכול אפילו הוא רחוק ממנו מלא מיל? תלמוד לומר: כי תפגע. אי כי תפגע, שומע אני כמשמעו! תלמוד לומר: לא תראה. הא כיצד? שערו חכמים אחד משבעה [ומחצה] במיל, שהוא ריס. לא תראה את שור אחיך מצות לא תעשה. ולהלן הוא אומר כי תפגע, מצות עשה. [נמצינו למדין, שהוא עובר על מצות עשה, ועל מצות לא תעשה].** דרשה זו הופיעה גם במכילתא. כאן המדרש משתמש במילה "יכול", שזו פתיחה לאפשרות שתידחה במילים תלמוד לומר (כמו המילים 'שומע אני'). כמו כן הפסוק במשפטים נאמר בלשון עשה (כי תפגע) ובכי תשא נאמר בלשון לא-תעשה (לא תראה) – והמדרש לומד מכך שמצוות השבת אבדה היא גם מצוות עשה וגם מצוות לא תעשה.

**מג. שור אחיך. אין לי אלא שור אחיך, שור אויבך מנין? תלמוד לומר: שור אויבך, מכל מקום. אם כן, למה נאמר אחיך? אלא מלמד, שלא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע.** בתחילת המדרש אומרים שצריך להחזיר את שור אחיך והם שואלים מאיפה יודעים שצריך להחזיר גם לאויבך? ואז המדרש עונה שיש חיוב גם לשור אויבך בתורה, בפרשיית משפטים. אם כן, מדוע כתבו גם את "שור אחיך"? הרי מספיק היה שיאמר "אויבך", ונבין מקל וחומר שאם צריך לחוס על אויבך הרי מובן מאליו שצריך לעזור לאחיך?! המדרש עונה שהציווי על שור אחיך נאמר כנגד יצר הרע, ואנו נוסיף: של העצלנות והאדישות. כלומר התורה ציוותה על שור אחיך, כדי להוציא את האדם מהאדישות שלו, מחוסר האכפתיות והרגש שלו, שילך לעזור לאחיו, לאח שלו.

**מד.** **או את שיו נידחים. כדרך הנדחים. מכאן אתה אומר: איזהו אבדה? מצא חמור או פרה רועים בדרך – אין זו אבדה; חמור וכליו הפוכים, פרה ורצה בין הכרמים – הרי זו אבדה.** מדרש ההלכה מסביר איך מבדילים בין אבדה לרכוש שאינו נאבד. הוא מסביר את מילות הפסוק "או את שיו נדחים", ואומר שאתה מזהה את האבדה לפי דרכה – "כדרך הנידחים", כלומר רק אם הם נידחים. מכאן בעל המדרש מצטט את המשנה מפרק אלו מציאות (משנה ט) ומדגים את ההבדל: "מצא חמור או פרה רועים בדרך אין זו אבדה" – ומובן מאליו שאם מוצא את רכוש חברו במקומו אין זו אבדה. אך "חמור וכילו הפוכים, פרה ורצה בין הכרמים, הרי זו אבדה" – ומהי דרך הנידחים? כשאתה רואה שחמורו או פרתו של המאבד אינם נמצאים במקומם וטועים בדרך, כלומר ללא יד מכוונת – זוהי אבדה.

**מה. והתעלמת. פעמים שאתה מתעלם. כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה שלו מרובה משל חברו – פטור. לכך נאמר והתעלמת, פעמים שאתה מתעלם, ופעמים שאין אתה מתעלם.** המדרש פותח בקביעה שהיא מנוגדת לפשט הפסוק – בפשט, המילים "והתעלמת מהם" הן הוראה מה לא לעשות, ואילו המדרש מבין שיש מקרים שזו החובה כן לעשות. באיזה מקרים אתה מתעלם? היה כהן בבית הקברות וראה שם אבדה – אין הוא צריך להרים ולהשיב את האבדה כדי שלא ייטמא, או שהיה זקן (בן אדם מכובד) וראה אבדה שהיא לא משהו שיגרום לו להראות יותר מכובד (למשל, כמו שאמרנו בכיתה: תיק של ברבי) הוא לא צריך להשיב אותה כי זה יוריד מכבודו, מישהו נסע והבגאז' שלו היה מלא והוא ראה אבדה הוא לא צריך לקחת אותה אם אין לו מקום, כי הוא מפסיד מזה ולכן אינו מחויב להשיב אותה. כל אלה פטורים. המדרש חוזר על קביעתו: לפעמים מתעלמים לפעמים לא.

**מו. השב תשיבם. החזירה וברחה החזירה וברחה, אפילו ארבעה וחמישה פעמים – חייב להחזירה, שנאמר השב תשיבם. החזירה למקום שראוה אחרים ולא נטפלו בה, נגנבה או אבדה – חייב באחריותה, עד שיכניסה לרשותו. לכך שנאמר השב תשיבם לאחיך**. המדרש שם לב לכפילות הציווי – השב תשיבם – ולכאורה היה מספיק לכתוב "השב לו", או "תשיבם לו". גם אבדה שהחזרת כמה וכמה פעמים ובכל פעם היא ברחה – עליך להשיבה לאחיך. כמו כן אם מצא אותה והחזיר אותה למקום שמצא, והיא נגנבה או שאבדה – המוצא חייב באחריותה עד שיחזיר אותה לבעליו. כלומר המאבד הוא במעמד של שומר על החפץ וחלים עליו דיני שמירה. כלומר נאמר השב תשיבם כדי להדגיש שחייב להחזיר את האבדה ואפילו להתאמץ כדי לעשות זאת. המוצא מחויב להחזיר את האבדה, עד שתגיע לבעליה. שנאמר: השב תשיבם לאחיך.

**מט. וכן תעשה לחמורו. (היתה חמור) – עושה והיא אוכלת; כסות – מנערה אחת לל' יום, שוטחה לצרכה, אבל לא לכבודו; כלי כסף וכלי נחשת – משתמש בהם לצרכו, אבל לא לשחקן; כלי עץ – משתמש בהם כדי שלא ירקבו. [אין לי אלא אלו בלבד, שאר אבדה מנין? תלמוד לומר לכל אבדת אחיך. אם כן, אף השמלה היתה בכלל כל אלו, ולמה יצאת? להקיש אליה – מה שמלה מיוחדת, שיש לה סימנים ויש לה תובעים; כך כל שיש לו סימנים ויש לו תובעים. (אין לי אלא אלו בלבד, שאר אבדה מנין? תלמוד לומר לכל אבדת אחיך).** המדרש מבין שהמילים "וכן תעשה" אינן מכוונות רק להשבת אבדה, אלא שהמוצא צריך לעשות, כלומר לקיים, את אבדתו. המדרש מצטט את אחת ממשניות הפרק (אמנם ללא המילים המפורשות "מכאן אמרו") שמפרטת את המעשים שיש לעשות לאבדות שמוצאים. המכנה המשותף הוא שהמוצא צריך לשמור על כשירותה של האבדה – להשתמש בה במידה מועטה כדי לשמור על ערכה.

לאחר מכן המדרש מפליג במהלך דרשני מובהק: בפסוק צוינו החמור, השמלה וכלל מאסף – לכל אבדת אחיך. מהחמור למדנו שיש 'לעשות' את האבדה, כפי שפורט למעלה. מהמילים 'לכל אבדת אחיך' למדנו שהדין חל על כל אבדה. אם כן למה נאמרה השמלה – מה היא מלמדת? זו כוונת המדרש "השמלה בכלל הייתה" – היית יכול ללמוד שיש להחזיר שמלה מהמילים "לכל אבדת אחיך". אם כן מדוע השמלה צוינה במפורש ויצאה מן הכלל? מסביר המדרש שיציאת השמלה נעשתה לטובת הסבר הכלל. כלומר השמלה מגדירה מהם פרטי הכלל: כמו ששמלה היא דבר שיש עליו סימנים ויהיו לה תובעים – כך מחויבים בהשבת אבדות רק חפצים שיש עליהם סימנים ויש להם תובעים. זו הדגמה של אחד משלוש-עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן: "דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא" – השמלה הייתה בכלל 'לכל אבדת אחיך' ויצאה מן הכלל ללמד על כולו – רק אבדה שיש לה סימנים ויש לה תובעים מחויבת בהשבה.

**משניות פרק אלו מציאות**

מסכת בבא מציעא היא חלק ממסכת גדולה בשם מסכת נזיקין שכוללת 30 פרקים. מסכת זו חולקה בצורה שרירותית לשלשה חלקים בני עשרה פרקים כל אחד – בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא. מסכת נזיקין בכללותה עוסקת ביחסים בין בני אדם בהקשר של דיני ממונות.

לפי שניגש אל הפרק נחזור ונבחין בין שני המושגים: **מציאה** היא חפץ שנראה חסר בעלות, והמוצא רוצה להפוך להיות בעליו. **אבדה** לעומת זאת היא חפץ ששייך בוודאות למישהו, אך לא נמצא אצלו, והמוצא מחזירו לבעליו. הפרק השני של בבא מציעא – "אלו מציאות" – עוסק במקרים מורכבים שבהם הגבול בין מציאה לאבדה מטושטש, כך שלפעמים יהיה הדין שהחפץ הוא של המוצא, ולפעמים יצטרך המוצא להכריז עליו. בפרק זה אינו מכיל רק את דיני שייכות המציאה, אלא גם את דיני ההשבה לבעלים, אם על האבדה לחזור לבעליה.

מבחינה תוכנית, הפרק מחולק לשלוש חטיבות:

החטיבה הראשונה (משניות א-ד) עוסקת ב**מוצא** ו**מציאה**. הפתיחה של החטיבה היא "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז?", כלומר, השאלה היא האם המוצא יכול לתפוס בעלות על החפץ שמצא, או שמישהו כבר מוגדר כבעלי החפץ, וממילא צריך המוצא להכריז על מציאתו. מציאות והכרזות הן נושא שהתורה כלל לא עסקה בו, ולראיה היא שאין בחטיבה כלל פסוקים מהתורה או פסקאות ממדרשי ההלכה. החטיבה האחרונה (משניות ט-יא) עוסקת ב**מאבד** ו**אבדה**. גם כאן יש שאלת פתיחה – "איזו היא אבדה?", כלומר, מתי החפץ מוגדר כאבדה ועל המוצא להביאו אל בעליו, ומתי הוא פשוט נמצא ללא בעליו, אך איננו אבדה.

ההבדל בין החטיבות מובהק: המונחים "הרי אלו שלו" ו"חייב להכריז" שהם המילים המנחות בחטיבה הראשונה, אינם מופיעים כלל בחטיבה האחרונה. ואילו המושגים של אבדה והשבתה מככבים בחטיבה האחרונה ונעדרים כליל מהחטיבה הראשונה. החטיבה האמצעית (משניות ה'-ח'), כשמה כן היא, מגשרת בין שתי החטיבות הקיצוניות ועוסקת ביחסים **בין המוצא למאבד** במשך שהות האבדה אצל המוצא, ובמהלך המשא ומתן על החזרתה. לפיכך המילה החשובה בחטיבה זו היא הסימנים – הדרך לגישור בין המאבד למוצא. בשתי החטיבות האחרונות יש לא מעט ציטוטי פסוקים ומדרשי הלכה, והם ההמשך הישיר לעיסוק במצוות השבת אבדה שהתחלנו בפסוקים ובמדרשי ההלכה.

לאורך כל הפרק עוסקות המשניות בנושא המרכזי, בלי חריגות והערות בנושאים אחרים. בסוף הפרק נסמכו דיני פריקה וטעינה, ואין זה דרך מקרה, שכן בשתי ההופעות של מצות השבת אבדה, מופיעה מייד אחריה מצוות פריקה וטעינה. כמו כן בסוף הפרק ישנו דיון על היחס בין כבוד אביו לכבוד רבו, ונעמוד על כך כשנדון במשניות עצמן.

חתימה מעין פתיחה **–** בהרבה פרקים בשישה סדרי משנה ניתן למצוא תופעה הקרויה **'חתימה מעין פתיחה'**, כלומר: יש דמיון בין סוף הפרק ותחילתו. בפרק שלנו לכל חטיבה יש 'חתימה מעין פתיחה' משלה: החטיבה הראשונה פותחת ב"מצא פירות מפוזרין, מעות מפוזרות", ומסיימת ב"הלוקח פירות מחברו או ששלח לו חברו פירות ומצא בהן מעות". החטיבה האמצעית פותחת בלימוד של דין השמלה "אף כל דבר שיש לו סימנים ויש לו תובעים", ומסיימת במקרה ש"מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול". החטיבה האחרונה נעזרת במשחק מילים על בסיס שורש דומה, כך שהיא פותחת בלימוד מן הפסוק "השב תשיבם", ומסיימת במקרה שהאב והרב נמצאים בבית השבי. כלומר הפרק שלנו מורכב למעשה משלושה פרקי משנה. נדון בכל אחד מהם לעצמו.

**החטיבה הראשונה**

**משנה א –** בעצם במשפט הראשון של המשנה נמצא כל החידוש: "אלו מציאות שלו ואלו מציאות חייב להכריז".שלושה חידושים יש כאן: א. יש חפצים שנמצאים ואינם שייכים בוודאות למישהו (מציאות); ב. יש מקרים שהמוצא לוקח את החפץ אליו; ג. יש חפצים שיש להכריז עליהם. כלומר אין בחטיבה הזו כל עיסוק במצוות השבת אבדה למישהו. חשוב להזכיר שבפסוקי התורה ובמדרשי ההלכה, לא עלתה כלל אפשרות כזו שאדם יכול לקחת את החפץ לעצמו.

במשנה מובאת דעתו של ר' מאיר, ובה רשימה מפורטת של חפצים שהמוצא יכול לקחתם לעצמו. המשותף לחפצים הללו הוא שמדובר במוצרים שנמכרים בשוק לאלפים ולא נעשה בהם כל מעשה של בעלות. יש משמעות [לפירוט החפצים הללו ויש בהם סדר מופתי,](http://www.otniel.org/show.asp?id=22219) אבל אין כאן המקום להאריך. במשנה מובאות שתי דעות נוספות: ר' יהודה אומר: אם החפץ הוא כזה שיש בו שינוי – חובה להכריז. ללא המשפט שמופיע אחר כך הכלל הוא ברור: רק חפץ שנעשה בו שינוי כלשהו יש להכריז, וכך דעתו קרובה לזו של ר' מאיר. אולם המשנה מפרטת את דברי ר' יהודה ולפי ההסבר מדובר במקרי קיצון בלבד – "עיגול ובתוכו חרס, כיכר ובתוכו מעות" – כלומר רק אם החפץ עבר שינוי משמעותי ובלתי שגרתי יש להכריז. ר' שמעון בן אלעזר אומר שאם נמצאו כלי מסחר חדישים (כלי אנפוריא) – אין צורך להכריז, כי אין סיכוי להוכיח בעלות על חפץ כזה.

**משנה ב –** משנה זו משלימה את משנה א. כמעט כל החפצים המפורטים במשנה זו הם למעשה תמונת ראי לרשימת החפצים של משנה א, רק שעל חפצים אלו יש להכריז. הכלל המאחד הוא ברור: אלו חפצים שנעשה בהם מעשה כלשהו של בעלות, או שמעצם טבעם הם כאלה שניתן להוכיח בעלות עליהם. לשם דוגמה ניקח חפץ אחד: "כיכרות של בעל הבית" לעומת "כיכרות של נחתום" – על כיכרות של בעל הבית יש להכריז מכיוון שהם חפץ שניתן להוכיח עליו בעלות, ואילו כיכרות של נחתום (אופה) יש אלפים בשוק, ולכן אותם ניתן לקחת מבלי להכריז.

**משנה ג –** במשניות ג ו-ד מפורטים רשימה של מקרים, לעומת משניות א-ב שבהן פורטו רשימה של חפצים. יש לשים לב שבמשניות ג-ד העיקר הוא ה**מקום** שבו נמצא החפץ ולא כל כך משנה מה החפץ שנמצא. לדוגמה הדין השלישי במשנה: "מצא בגל ובכותל ישן – הרי אלו שלו". מה שחשוב הוא המקום שנמצא, עד כדי כך שאפילו לא מפורט מה נמצא בו. כמו כן במשניות הללו יש מדרג יפה מן החוץ אל הפנים – ממציאה שאחר הגדר או בשבילים שבשדות המקיפים את העיר, דרך בתים שחרבו או שנבנים מחדש ועד למציאות שנמצאו בתוך הבית. סימן יפה לתהליך הוא הדין שנמצא במרכז: "מצא בכותל חדש מחציו ולחוץ – שלו, מחציו ולפנים – של בעל הבית." הדין הזה נמצא בדיוק באמצע ומחלק את הדינים בין דברים שהם "חציו ולחוץ" לבין דברים שהם "חציו ולפנים". החידוש המעניין במשנה זו הוא שיש דברים שהדין הוא "לא יגע בהם", או במילים אחרות – להתעלם מהם. שימו לב כמה זה רחוק מציווי התורה – על אבדה נאמר "לא תוכל להתעלם", ועל מציאה יש מקרים שחובה להתעלם, כי כנראה מישהו הניח את החפץ בכוונה.

**משנה ד –** משנה זו ממשיכה את המשנה הקודמת, ודנה בשני מקרים: הדין הראשון הוא במקרה שנמצא חפץ כלשהו (כנראה מעות – כסף) בחנות, ודין למי הוא שייך נחרץ על פי המיקום: אם לפני בעל העסק (חנווני, שולחני) – החפץ של בעל העסק, ובכל שאר החנות – החפץ של המוצא. הדין השני הוא במקרה שנמצאו מעות בתוך חבילה שקיבל או שקנה מהחבר, והדין מה יש לעשות בכסף על פי הצורה: אם המעות נמצאו סתם בתוך החבילה – המעות שייכות למוצא, ואם הן היו צרורות – הרי שיש להכריז.

**החטיבה האמצעית**

**משנה ה –** במשנה זו מצוטטת דרשת השמלה שמקורה בספרי בשני שינויים חשובים: א. הפסוק שהופיע לפני ("לכל אבדת אחיך") הושמט; ב. בסוף הדרשה נוספו המילים "חייב להכריז". למעשה המשנה מעתיקה מדרש הלכה שהגדיר מהי אבדה שיש להחזיר אותה, והפכה אותה להגדרה מהי מציאה שחייבים להכריז עליה – דבר שיש לו סימנים ויש לו תובעים.

**משנה ו –** במשנה זו מובאת מחלוקת עד מתי יש להכריז. כלומר הדיון הוא בגבול ההכרזה – מתי המוצא יכול לאסוף את החפץ לביתו לאחר שאף אחד לא תבע בעלות על המציאה שמצא. לפי ר' מאיר צריך שכל שכניו של המוצא ידעו מהאבדה, ואילו לפי רבי יהודה המוצא צריך להכריז בשלושת הרגלים ואם שבעה ימים אחרי הרגל האחרון המאבד לא ביקש את האבדה, האבדה הופכת להיות של המוצא. המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה היא למי מיועדת ההכרזה – ר' מאיר טוען שההכרזה מיועדת לסביבה הקרובה, ואילו ר' יהודה סובר שההכרזה מיועדת לכל עם ישראל.

**משנה ז –** במשנה זו מצוטט מדרש הלכה, שמקורו בספרי: אם המאבד אמר מה איבד אך לא נתן את הסימנים – המוצא לא ייתן לו את החפץ. המשנה ממשיכה ומצטטת את דין הרמאי מהספרי, בשינוי קל אך חשוב: לפי הספרי כל אדם מוחזק כרמאי עד שיגיד את הסימנים; ואילו לפי המשנה יש אנשים שמוחזקים כרמאים, שגם סימנים לא יעזרו להם כדי לקבל את אבדתם.

גם הדין הבא מקורו במדרשי ההלכה – אבדה שהרווחים ממנה מכסים את הוצאות החזקתה (דבר שעושה ואוכל) – המוצא יכול להמשיך ולהשתמש בה. אך אם הוצאות החזקת האבדה עולות על הרווחים ממנה – המוצא יכול למכור. המשנה למעשה מותחת את הדין של "והשבותו לו" – לא תמיד יש להחזיר את האבדה עצמה, לפעמים אפשר להחזיר את ערכה.

כעת עתה עולה השאלה – האם המוצא יכול להשתמש בכסף? מחלוקת: ר' טרפון מתיר להשתמש בו, אך זה שטר ושוברו בצדו: אם הכסף ייאבד ממנו הוא יהיה חייב באחריות הכסף, כלומר הוא יצטרך להחזיר למאבד, אם זה ידרוש את אבדתו; ואילו ר' עקיבא אוסר להשתמש בכסף, ולכן אם הכסף יאבד – המוצא לא יישא באחריות האבדה. למעשה המחלוקת בין ר' טרפון ור' עקיבא היא מה הגדרת המוצא – האם הוא שומר חינם (ר' עקיבא) או שהוא שוכר/שומר שכר (ר' טרפון).

**משנה ח –** גם משנה זו הופיעה בספרי, והעיקרון העולה ממנה פשוט: המוצא צריך לשמור על ערכה של האבדה – "וכן תעשה". כאן מדובר בחפצים ולא בבהמות, ולכן יש לעשות בהם שימוש מינימלי ששומר על ערך החפץ. במשנה מופיע דין שלא הופיע בספרי – "כלי זהב וכלי זכוכית" – והדין בו הוא ייחודי: "לא יגע בהן עד שיבוא אליהו". כמו כן יש חפצים שאין לגעת בהם – קופה או שק, משום שאין דרכם שישתמשו בהם.

**החטיבה האחרונה**

**משנה ט –** משנה זו פותחת בשאלה שמגדירה את נושא החטיבה – "איזוהי אבדה?". בתור תשובה מופיע מדרש ההלכה שהסביר מהו "כדרך הנידחים": פרה וחמור שנמצאים במקומם הטבעי – אין זו אבדה, אך פרה וחמור שנראה כי ננטשו ביד בעליהם – הרי זו אבדה. גם הדין של ארבעה וחמישה פעמים נמצא במשנה ומקורו בספרי. הדין הבא במשנה נראה שעניינו מצוות פריקה וטעינה – אם המסייע לחבר בצרה יינזק כספית מכך, הוא אינו רשאי לדרוש את כל הכסף שאיבד, אלא את הכסף שהיה משלם לאחר שיעשה את העבודה במקומו. והיה אם נכנסו למשא ומתן – אם יש שם בית דין (שלושה אנשים), יפסוק בית הדין, ואם אין שם – המסייע ילך לדרכו.

**משנה י –** משנה זו עוסקת כולה במצוות פריקה וטעינה, המצווה השכנה למצוות השבת אבדה. כמעט כל המשנה לקוחה מהמכילתא – מדרש ההלכה לפרשת משפטים. אמנם הדין הראשון מתחיל במילה "מצא", אך בעקבות מדרש ההלכה אנחנו יודעים שהוא עוסק במצוות פריקה וטעינה – אם בעל החיים נמצא ברפת אין מצווה לעזור לבעליו להעמיסו, אלא רק אם נמצא בדרך. אולם אם היא הייתה בבית הקברות – לא יטמא בגללה, אפילו אם אביו אמר לו לעשות זאת. גם אם אמר האב לא להחזיר אבדה – מחויב לא להישמע לו ולהחזיר. גם במצוות פריקה וטעינה מופיע דין ארבעה וחמישה פעמים, כמו במדרש ההלכה. המשנה מצטטת מדרש נוסף שמראה כי החובה היא לעזור לחבר ולא לעבוד במקומו, אלא אם כן מדובר בזקן או חולה.

לאחר מכן מופיעה מחלוקת, שגם היא מקורה במדרשי ההלכה: האם המצווה מן התורה היא רק להקל את משא החמור (תנא קמא), או גם לעזור לחבר להעמיס שוב (ר' שמעון). ר' יוסי הגלילי מצמצם את החיוב במצווה רק אם המשא הוא הגיוני, אך אם בעל החמור מתעלל בבהמתו ונושא עליו משא שאינו יכול לעמוד בו – אין מצווה לעזור לו. כלומר צער האדם חשוב מצער הבהמה, ולפיכך אם האדם מצער את עצמו – אין חיוב מצד ההולך בדרך לעזור לו.

**משנה יא –** המשנה האחרונה בפרק עוסקת בדיני קדימויות בהשבת אבדה ובמצוות נוספות. סדר הקדימויות הוא: אבדתו שלו קודמת לכול, לאחר מכן אבדת הרב ורק לאחר מכן אבדת האב. אלא אם כן מדובר באב תלמיד חכם, ואז יש לעזור לאב לפני הרב. כך הדין הוא גם במצוות פדיון האב או הרב מבית השבי. הסיבה לקדימות מופיעה במשנה – האב הביאו לעולם הזה ואילו הרב מביאו לעולם הבא.

**סיכום – מן המקרא אל המשנה**

ראינו כי מצוות השבת אבדה מופיעה בשתי פרשיות – משפטים וכי תצא. בכל אחת מהפרשיות המצווה מתמודדת מול יצר שונה – במשפטים זהו יצר השנאה ובכי תצא זהו יצר האדישות והעצלנות. לפי פסוקי פרשיית כי תצא כל חפץ נחשב אבדה – הוא שייך למשהו אחר ויש להשיבו. אין שום אפשרות לקחת את החפץ לעצמך. כמו כן על המוצא להגדיל ראש, ואם אינו מכיר את בעל האבדה – עליו לקחת את האבדה לביתו ולהמתין עד שיבוא המאבד. מוטיב חשוב נוסף הוא הזהות בין מצוות השבת אבדה ומצוות פריקה וטעינה. שתיהן באות יחד הן במשפטים הן בכי תצא, בשתיהן ביטויים דומים ולשתיהן עניין משותף – העזרה לאדם שנתקע בדרך.

מדרשי ההלכה יצרו גדרי חיוב למצווה, כמו למשל: יש מרחק מסוים שבו צריך להשיב את האבדה (1/7.5 מיל = ריס). הם גם דנו האם המצווה חלה רק על רכוש ישראל או גם על רכוש גוי. בנוסף ראינו תהליכי צמצום והרחבה: מחד – צמצום הגדרת אבדה: א. רק בעל חיים טועה או אבוד; ב. רק אבדה בעלת ערך; ג. דין השמלה – הגדרת אבדה כדבר שיש לו סימנים ותובעים; ומאידך – הרחבת 'הגדלת הראש': א. טיפול באבדה בזמן השהות בבית (ספרים, כסות וכו'); ב. "עד שתדרוש את אחיך" – חיפוש אקטיבי של המאבד; דין ארבעה וחמישה פעמים. כמו כן ראינו שלפעמים אין להשיב אבדה – פעמים שאתה מתעלם (כהן והיא בבית הקברות, וכו'). עניין נוסף הוא הזהות בין מצוות השבת אבדה ומצוות פריקה וטעינה, המתבטאת בדינים זהים: מרחק החיוב, ארבעה וחמישה פעמים.

החידוש הגדול שנמצא במשנה נעו. במשפט הפותח – "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז": **א. אלו מציאות –** יש דברים שנראים חסרי בעלות: מציאוֹת, והשאלה היא מה לעשות בהם (לעומת אבדה שברור מה יש לעשות בה – להחזירה לבעליה); **שלו –** יש דברים שאתה לוקח לעצמך (משניות א, ג-ד); **ואלו חייב להכריז** – יש מן המציאות שאתה מחויב להכריז על מציאתם (משניות ב, ג-ד). כמו כן ראינו עיסוק נרחב בהכרזה עצמה – דין השמלה (משנה ה') וזמן ההכרזה (משנה ו'). חידוש נוסף של המשנה הוא שעל המוצא לעמוד על משמר האבדה ולבדוק היטב האם המאבד דובר אמת – דיני הסימנים והשמירה מפני הרמאים. כמו כן המוצא/הפורק אמנם נחלצים לעזרת החבר, אך אין לנצלם: מציאה שהיא עושה ואוכלת, דין בטל מסלע, דין היושב בצד (משניות ח-י). ראינו כי במקרא ובמדרשי ההלכה דרשנו מהמוצא לשמור את האבדה בביתו עד שיבוא המאבד, ולפיכך ישנו דיון מה מעמדו של שומר האבדה – האם שומר שכר/שוכר (ר' טרפון) או שומר חינם (רבי עקיבא). גם במשניות הפרק ממשיכה הזהוּת בין מצוות השבת אבדה ומצוות פריקה וטעינה – עצם הופעת דיני מצוות פריקה וטעינה בפרק אלו מציאות מלמדת על הזהות ביניהן. משנת נספח לפרק עוסקת בקדימויות בהשבת אבדה, בפריקה ובפדיון שבויים (משנה יא'), והיא מעין סיומת אגדתית לפרק.

**סיכומי סוגיות לפרק אלו מציאות**

**סוגיית קב בארבע אמות**

הגמרא דנה בדוגמה הראשונה במשנה ל"אלו מציאות שלו" – פירות מפוזרים. ראינו כי במשנה ב, במקרה של ציבורי פירות הדין שונה – חייב להכריז. אם כן, מהו הגבול בין פירות מפוזרין (שלו) לציבורי פירות (צריך להכריז)?

ר' יצחק עונה שהגבול הוא: "קב בארבע אמות" – פיזור של בערך קילו וחצי פירות על שטח של שני מ"ר. הגמרא תוהה על תשובתו של ר' יצחק: ר' יצחק נתן גבול כמותי, אולם הגבול צריך להיות כיצד נראים הפירות ולא כמה. כלומר, אם נראה שהפירות נפלו למישהו, אפילו אם יהיו הרבה פירות – יוכל לקחת, ולעומת זאת, אם נראה שמישהו הניח את הפירות, גם אם יהיו פחות פירות – לא ייקח! ר' עוקבא בר חמא עושה אוקימתא (העמדה) לדברי ר' יצחק: "במכנשתא דבי דרי עסקינן": המשנה דיברה במקרה ספציפי של שעת אספת הגרנות. במקרה הזה לא משנה אם זו דרך נפילה או דרך הינוח, בכל מקרה הבעלים לא יחזור וייקח את הפירות, היות שהטרחה מרובה, ולכן הוא יפקיר את הפירות.

בעי רבי ירמיה – ר' ירמיה שואל מספר שאלות שהתשובה עליהן היא אחת – "תיקו". השאלות מחלקות לשניים: בשתי השאלות הראשונות הוא מכפיל או מחלק את הכמות והשטח בשתיים, ובשתי השאלות האחרונות הכמות נותרה זהה אך ערך הפירות והטורח לאוספם משתנה. בשאלותיו הוא מתלבט מהי הסיבה לגבול שהציב רבי יצחק – האם משום שחשיבותם של הפירות (כמותם או מחירם) אינה שווה לבעלים לחזור בשבילה, או משום הטורח שטורח הבעלים כדי לקבץ ולאסוף אותם אינו שווה לו כדי לחזור לאבדתו.

שאלותיו של רבי ירמיה נראות קטנוניות, שכן מה הסיכוי שמקרים כאלה באמת יקרו? ואכן, נראה שרבי ירמיה לא באמת שואל על מקרים פרטניים, אלא שאלותיו למעשה הופכות את הגבול שהציב רבי יצחק למגוחך. רבי ירמיה רוצה להעביר מסר: המשנה דיברה באופן פשוט – פירות מפוזרים לעומת ציבורי פירות. הגבול ייקבע לפי ראות עיניו של המוצא, כי כל גבול כמותי שנציב יהיה בעייתי.

פסיקת ההלכה: הרמב"ם (הלכות גזילה ואבדה, פרק ט"ו הלכה יב) פסק שאכן מה שמכריע בדין פירות מפוזרים הוא האופן שבו הם נמצאים – האם דרך הינוח או דרך נפילה. כמו כן הוא מביא את דברי ר' יצחק ומעמידם כתשובת רב עוקבא – בשעת אספת הגרנות, הגבול יהיה קב בארבע אמות. כמו כן הוא דן בשאלות רבי ירמיה ופוסק שהדין הוא ספק: לכתחילה לא ייקח, אבל אם לקח – אינו חייב להכריז.

החידוש בסוגיה: בפסוקי התורה, במדרשי ההלכה ובמשניות הבטנו במצוות השבת אבדה רק דרך עיניו של המוצא. ואילו בסוגיה זו הגמרא מבהירה כי הדרך לקחת מציאה חייבת לעבור דרך ייאוש המאבד והפקר החפץ. לפיכך אנחנו דנים אם החפץ נפל לא או שהוא הניח, וכן אם הוא יטרח ויחזור לקחת את החפץ או לא. כלומר, נקודת הראות שלנו היא מחשבתו של המאבד, ועל פיה יוכל לכוון המוצא את דרכיו. בסוגיה הבאה נראה דיון ארוך בשאלה מה יהיה הדין כאשר המאבד כלל אינו יודע שאיבד משהו.

**סוגיית ייאוש שלא מדעת**

סוגיה זו דנה בשאלה מה הדין במקרה שהבעלים איבד חפץ והוא אינו יודע על כך, אולם כשידע – יתייאש. אביי סובר שבמקרה זה אינו נחשב ייאוש, ולפיכך לא ניתן לקחת את החפץ; ואילו רבא סובר שייאוש זה נחשב ייאוש, והחפץ שייך למוצא.

**הצגת המחלוקת**: לפני שהגמרא נכנסת אל מהלכי התא-שמע, היא מגדירה מהי מחלוקת רבא ואביי – במה הם חולקים ועל מה הם מסכימים. בדבר שיש בו סימן מסכימים שאין זה ייאוש, אפילו אם לאחר מכן הבעלים באמת יתייאש – מכיוון שבזמן שידע אמר לעצמו 'יש לי סימן, אתן את הסימן ואקח את החפץ.' לפיכך אם המוצא לוקח לידיו את החפץ לידיו, הוא עובר על איסור. כלומר במקרה זה רבא יודה לאביי שבמקרה זה ייאוש שלא מדעת לא נחשב ייאוש. כמו כן, במקרים קיצוניים (זוטו של ים ושלוליתו של נהר) אין הם חולקים, ושניהם מסכימים שאפשר לקחת, אפילו אם זה דבר שיש בו סימן, הואיל והתורה הפקיעה את החפץ מידי הבעלים. על כך הסוגיה תרחיב בהמשך. כלומר במקרה זה אביי יודה לרבא שייאוש שלא מדעת נחשב ייאוש. לפיכך הם חולקים בדבר שאין בו סימן: אביי יאמר שלא נחשב ייאוש משום שהבעלים אינו יודע, ואילו רבא יאמר שנחשב ייאוש, היות שכשהבעלים ידע הוא יאמר לעצמו שאין לו סימן ולפיכך ייאושו נחשב משעת האבדה.

**סדרת התא-שמעות:** כעת הגמרא מביאה סדרה של 12 תא-שמעות לבירור המחלוקת. כל תא-שמע תסתדר לכאורה עם אחד מן החולקים והאחר יצטרך ליישב את התא-שמע לפי שיטתו.

בארבע התא-שמעות הראשונות מצוטטות מציאות מהרשימה המפורטת במשנה א – "הרי אלו שלו". רשימת המציאות נוטה בבירור לדעת רבא, שכן את כל המציאות המפורטות בה ניתן לקחת, והיא לא חילקה בין מקרה שהבעלים יודע או לא; כלומר אפילו אם הבעלים אינם יודעים – ניתן לקחת את החפץ. לפיכך אביי יצטרך להוכיח כיצד בכל אחת מן המציאות מדובר בייאוש מדעת, ולא בייאוש שלא מדעת: 1. פירות מפוזרים – ראינו את דברי רב עוקבא בסוגיה הקודמת, שלפיו הועמדה המשנה ב"מכנשתא דבי דרי". בשעת אספת הגרנות, כל אבדה נחשבת מדעת המאבד, כי הבעלים באוספו את התבואה יודע שכמה חיטים תיפולנה והוא מתייאש מהן. לפיכך פירות מפוזרים אינם יכולים להכריע בסוגיה של ייאוש שלא מדעת, כי הם מקרה של ייאוש מדעת. 2. מעות מפוזרות – אדם ממשמש בכיסו בערך כל שעה ושעה, כך שהוא ישים לב מייד כשנפל לו הכסף. לפיכך כשימצא המוצא את הכסף, בטוח המאבד כבר ידע שהכסף נפל לו. לכן גם מקרה זה הוא ייאוש מדעת. 3. עיגולי דבילה וכיכרות של נחתום – המציאות הללו כבדות ולכן המאבד ישים לב מיד שנפל לו חפץ כה כבד, ואם הוא לא הרים את המציאה זה אומר שהוא הפקיר אותה, וזה כבר נקרא ייאוש מדעת. 4. לשונות של ארגמן – מדובר בחפץ יקר וכשאדם מחזיק חפץ יקר הוא ממשמש ("משמושי ממשמש") אותו (כמו את הכסף – בכל שעה ושעה) ולכן הוא בטח כבר גילה שזה נפל ממנו כשמצא המוצא את החפץ ולכן זה ייאוש מדעת. 5. אמנם מקור התא-שמע החמישית (מעות בבתי מדרשות) אינו במשנה הפותחת את הפרק, אך היא דומה לגמרי לתא-שמע השנייה – נראה שהיא תומכת בדעת רבא, ולפיכך אביי יסביר שאדם ממשמש בכיסו בכל שעה ושעה, ולכן זהו ייאוש מדעת.

6. תא-שמע לקט: מקור התא-שמע הוא במשנה מסכת פאה, פרק ח משנה א. המשנה שואלת ממתי מותר לכל אדם לקחת מהלקט (ששייך לעניים) ועונה: ממתי שילכו הנמושות. הגמרא בתענית (ו ע"ב) שואלת מיהן הנמושות ומביאה שתי תשובות: ר' יוחנן אומר שהנמושות הם הזקנים שהולכים לאט; ואילו ריש לקיש אומר שהנמושות אלו שהולכים אחר הליקוט השני.

משנה זו תומכת בדעת רבא, שהרי העניים של אותו המקום מתייאשים אחרי שכבר עברו הנמושות, וזה ייאוש מדעת, אבל עניים של מקום אחר אינם יודעים שעברו כבר הנמושות – ולגביהם זה ייאוש שלא מדעת. ובמשנה נאמר שמרגע שעברו הנמושות – ניתן לקחת מהלקט, אף על פי שהעניים של מקום אחר עדיין לא התייאשו (אולם כשידעו – הם יתייאשו מיד); כלומר ייאוש שלא מדעת נחשב ייאוש.

אביי יסביר שיש זמן מסוים לעונת הקציר ואם העניים של מקום אחר לא הגיעו ללקוט בשורה מאחורי הקוצרים, כנראה שהם התייאשו עוד לפני שהתחיל הקציר, ולכן זה ייאוש מדעת ולא ייאוש שלא מדעת.

7. תא-שמע קציעות: מקור התא-שמע במשנה מסכת מעשרות, פרק ג משנה ד. המשנה נחלקת לשני חלקים: ברישא נאמר שקציעות בדרך (ואפילו בצד שדה קציעות) ותאנים שמצד מתחת תאנה הנוטה לדרך – פטורות מן הגזל ומן המעשר. כלומר הן הפקר. בסיפא נאמר שזיתים וחרובים – אסור. כלומר הם אינם הפקר.

הגמרא טוענת כי המשנה נוטה לדעת אביי: אביי יסביר את הרישא ויאמר שקציעות הן חשובות ולכן בעל השדה ישים לב שהן נלקחות, וגם תאנה היא נושרת ולכן הבעלים מתייאש מהתאנים שנפלו לדרך. כלומר, זהו ייאוש מדעת. ואילו זיתים וחרובים אסור לקחת, שהרי ייאוש שלא מדעת לא נחשב ייאוש.

רבא נעזר בדברי רבי אבהו שזית וחרוב שונים כי ברור לכולם מאיזה עץ הם נפלו ולכן הבעלים לא התייאש מהם. השאלה המתבקשת היא: ולמה תאנה לא? – רב פפא מסביר שתאנה עם נפילתה נמאסת ולכן הבעלים מפקיר אותה. כלומר זית וחרוב נלקחים גם כשהם על הקרקע ולכן אסור לקחתם, ואילו תאנה נמאסת כשנופלת על הקרקע ולכן ניתן לקחתה.

נסכם בעזרת טבלה:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| המקרה | כיצד יסביר רבא? | כיצד יסביר אביי? |
| רישא: קציעות ותאנים – מותר | ייאוש שלא מדעת נחשב ייאוש | קציעות חשובות ותאנה נושרת, ולפיכך זה ייאוש מדעת |
| סיפא: זיתים וחרובים – אסור | הואיל וחזותם מוכיחה עליהם, הבעלים אינו מתייאש מהם (ואילו תאנה עם נפילתה נמאסת) | ייאוש שלא מדעת לא נחשב ייאוש |

8. תא-שמע גזלן: מקור התא-שמע בתוספתא כתובות פרק ח. הגנב שנטל מזה ונתן לזה, וכן גזלן שנטל מזה ונתן לזה, וכן ירדן שנטל מזה ונתן לזה – מה שנטל נטל ומה שנתן נתן.

התוספתא הזו מחזקת את דעת רבא – אמנם גזלן וירדן הם ייאוש מדעת (הבעלים רואה שגזלן גוזל ממנו או שנהר סוחף את החפץ), אך גנב זה ייאוש שלא מדעת, כי הבעלים כלל אינו יודע שאיבד. הדין בתוספתא הוא "מה שנטל נטל ומה שנתן נתן" – כלומר החפץ הופקע מבעליו המקוריים (מכיוון שהוא התייאש) ושייך למי שמחזיק בו כעת. לפיכך דין גנב מוכיח שייאוש שלא מדעת הוי ייאוש, אפילו אם הבעלים אינו יודע שנגנב ממנו.

אביי יסתייע בתרגומו של רב פפא: גנב פירושו ליסטים מזוין, כלומר הגנב שמדובר בו היה עם נשק, רש"י מסביר שבחזקה לוקח לו ולכן יתייאש, ולכן הייאוש מדעת. השאלה המתבקשת היא – הרי זה בדיוק גזלן! מדוע התוספתא הייתה צריכה לומר גם גנב וגם גזלן? הגמרא אומרת על פי דברי רב פפא שאכן יש שני סוגי גזלנים: ככל הנראה אחד מהם לוקח בכוח ואחד מאיים ומכריח לתת לו את החפץ.

9. תא-שמע שטף נהר: גם התא-שמע הזו לקוחה מהתוספתא בכתובות. התוספתא קובעת שאם שטף נהר קורות, עצים או אבנים והם נסחפו לשדה אחר, המציאה תהיה של בעל השדה מאחר שהבעלים התייאשו.

הגמרא מדייקת מהתוספתא שהטעם הוא דווקא מפני שאנו יודעים שנתייאשו הבעלים, ולפיכך אם איננו יודעים שהבעלים התייאשו – המציאה לא תהיה של המוצא. כלומר ייאוש הבעלים בפועל הוא תנאי להפקעת החפץ ממנו. לפיכך ייאוש שלא מדעת לא הוי ייאוש, כדברי אביי.

רבא יעמיד את התוספתא במקרה שהבעלים יכול להציל ולא הציל. לכן התוספתא מתנסחת ואומרת "מפני שנתייאשו הבעלים", כלומר הם התייאשו בפועל וזה כבר נחשב ייאוש מדעת, ולכן המציאה תהיה שייכת למוצא אפילו אם יש עליה סימן. אך במקרה שאינו יודע שנסחף ממנו – האבדה תהיה שייכת למוצא רק בתנאי שאין עליה סימן, מכיוון שייאוש שלא מדעת נחשב ייאוש.

אם ככה – ממשיכה הגמרא – נראה מה נאמר בסוף התוספתא: אם הבעלים היו רודפים אחר האבדה, הדין הוא שחייב להחזיר. אך הרי רבא העמיד את התוספתא כשהבעלים יכול להציל, ואם כך מדוע צריך שהבעלים ירדפו? הרי גם אם לא ירדפו הדין יהיה שיהיה חייב להחזיר, מאחר שהבעלים לא התייאשו (כל עוד הם יכולים להציל – הבעלים יכול לומר, מחר אני אמצא את החפץ).

לפיכך רבא יסביר שמדובר שהבעלים אמנם יכול להציל, אך על ידי הדחק, כלומר במאמץ ובקושי. לכן אם הבעלים רודף אחרי האבדה זה מוכיח שהוא לא התייאש, אך אם אינו רודף זו הוכחה שהתייאש. כלומר במקרה הזה יש שתי אפשרויות: או שהבעלים רודף מייד, ואם הוא לא – זה מוכיח שהוא התייאש.

10. התורם שלא מדעת – מקור התא-שמע בתוספתא של מסכת תרומות, פרק א. התוספתא מלמדת כי התורם שלא מדעת – אדם שתרם תרומה לכוהן מבלי ידיעת בעל השדה – תרומתו תרומה, בתנאי שאיננו חושש לגזל. כיצד אנו יודעים אם יש לחשוש לגזל? – אנו בודקים אם בעל השדה מסכים בדיעבד עם המעשה שנעשה: בעל השדה אומר לאדם שתרם "היה עליך לתרום מיפות יותר", ואכן נמצאו יפות יותר – תרומתו תרומה; ואם לא נמצאו יפות יותר – כנראה שהמשפט נאמר בציניות ואז אין תרומתו תרומה. אך אם הלך בעל הבית והוסיף תרומה משלו – בכל מקרה תרומתו תרומה, כי הוא גילה דעתו שנוח לו בתרומה שנתרמה בלי ידיעתו.

התוספתא מסתדרת לשיטת רבא: ראינו כי במקרה שאכן נמצאו יפות ממנה, התרומה נחשבת תרומה, אף על פי שהבעלים לא ידע מהתרומה הזו בשעת המעשה. כלומר הסכמה בדיעבד מועילה למעשה שנעשה קודם לכן. כך גם בייאוש: הסכמת הבעלים (=הייאוש ) מועילה גם לזמן שהבעלים כלל לא ידע שנאבדה ממנו.

רבא נחלץ לטובת אביי ומסביר כי מי שתרם לא היה אלא שליח של בעל השדה, כך שזה לא דוגמא טובה לייאוש שלא מדעת, כי בעל השדה ידע שהאיש הולך לתרום עבורו. הגמרא מרחיבה ואומרת שההסבר הזה הוא הכרחי – הרי יש לימוד מפורש שהתרומה חייבת להיעשות מדעת הבעלים, אפילו אם נעשית על ידי שליח. אם כך, כיצד יש להסביר את המקרה של התורם שלא מדעת? – המקרה הוא כזה: בעל השדה מינה אדם אחר לתרום עבורו, אך לא ציין בפניו מהיכן לתרום. בעל השדה התכוון שהשליח יתרום מהתבואה הבינונית, כלומר לא מן המובחרות ולא מן הגרועות. אך השליח תרם מן היפות, ועכשיו אנו בודקים את הסכמתו של הבעלים: אם אמר לו "היה עליך לתרום מיפות יותר" ואכן נמצאו יפות יותר – תרומת השליח נחשבת תרומה, הואיל והבעלים הסכים לתרומתו מן היפות; ואם לא נמצאו יפות יותר – אין תרומתו תרומה, כי הבעלים גילה את חוסר שביעות רצונו ממעשיו של השליח, ולכן התרומה לא נעשתה לדעתו ואין היא נחשבת תרומה.

הגמרא מוסיפה סיפור: אמימר, מר זוטרא ורב אשי הלכו להתארח בבוסתן של מר בר איסק והאריס שלו הגיש להם רימונים ותמרים. כולם אכלו חוץ ממר זוטרא, שאמר שלא בטוח שבעל השדה הסכים. אחר כך בא בעל השדה ושאל את האריס: 'למה לא נתת להם טובים יותר?', ובכל זאת עדיין מר זוטרא לא אכל. שאלו אותו אמימר ורב אשי: 'מדוע אינך אוכל? – הרי זה בדיוק המקרה של התורם שלא מדעת שתרומתו תרומה?' ענה להם: 'בתרומה הדין נובע מכך שזו מצווה והאדם נוח לו שחברו מקיים עבורו את המצווה; אך כאן לא בטוח שמר בר איסק אמר זאת מרצונו, אלא ממבוכה.'

11. תא-שמע כי יותן: מקור התא-שמע בתוספתא של מסכת מכשירין (סדר טהרות). נאמר בתורה (ויקרא יא, לח): "וְכִי יֻתַּן-מַיִם עַל-זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו – טָמֵא הוּא לָכֶם." הפסוק עוסק בהכשרת מאכלים לטומאה. כל מאכל שבא במגע עם משקה נעשה כשיר לקבל טומאה – כלומר אם יגע בו משהו טמא הוא ייטמא. מקובל כי יש שבעה משקים המטמאים: י"ד שח"ט ד"ם – יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים. ועכשיו לתוספתא: הדין הראשון בתוספתא אומר שאם ירד טל על פירות ובעל הפירות שמח בטל – הפירות מוכשרים לקבל טומאה (הרי זה בכי יותן). ואילו אם הפירות ניגבו (כלומר אין עליהם יותר טל), אפילו אם הבעלים שמח שירד עליהם טל – הפירות אינם מוכשרים לקבל טומאה (אינן בכי יותן).

תא-שמע זו תומכת בדעת אביי: בסיפא נאמר שהסכמת הבעלים (שמח) כעת אינה מועילה למעשה שנעשה קודם לכן. כלומר: הבעלים אמנם שמח עכשיו בפירות, אך שמחתו אינה מחילה על הפירות את הטומאה, היות שלא היה נוכח בירידת הטל על הפירות והפירות כבר ניגבו. כך גם בייאוש: הסכמת הבעלים (ייאוש) כעת אינה מועילה למעשה שנעשה קודם לכן. כלומר: הבעלים אמנם מתייאש עכשיו מן האבדה, אך ייאושו אינו מועיל לשעת המציאה, ולכן החפץ עוד לא יצא מרשותו בשעה שהמוצא מצא אותו. לפיכך הרי לנו הוכחה שייאוש שלא מדעת אינו נחשב ייאוש, כדברי אביי.

רבא יאמר שבדין משקים מטמאים נאמר במפורש כי יתן, בכתיב חסר, כדי ללמד שעל הבעלים לתת את המשקה בפועל כדי שהפירות יהיו מוכשרים לקבל טומאה. כלומר בדין משקים מטמאים ישנו לימוד מפורש ואין ללמוד ממנו על דין ייאוש בעלים במציאה ואבדה. אם כך – שואלת הגמרא – הרי גם ברישא הבעלים לא נתן בעצמו את המשקה על הפירות (שהרי מדובר בטל) ובכל זאת הפירות מוכשרים לקבל טומאה! ועונה הגמרא כדרשתו של רב פפא: בתורה אמנם נכתב כי יתן, אך אנו קוראים זאת כי יותן, ומכאן ש'כי יותן' צריך להיות דומה ל'כי יתן' – כמו שמהכתיב (כי יתן) ברור שהבעלים יודע שניתנים מים על הפירות, כך בקריא (כי יותן) אנו מחייבים שהבעלים ידע (הסכים) שניתנו מים על הפירות. לפיכך הדין ברישא הוא שהפירות מוכשרים לקבל טומאה, היות שנאמר "ושמח בהם" – הבעלים מביע את הסכמתו לירידת הטל ולכן זה נחשב כאילו הוא נתן את הטל בעצמו.

12. תא-שמע אבדה ששטפה נהר: התא-שמע האחרונה היא דברי אמורא – ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יהוצדק, ולפיה אבדה שנשטפה בנהר מותרת למוצא אותה. דין זה נלמד מהמילים "אשר תאבד ממנו ומצאתה": רק אבדה שמצויה בקרב בני אדם מחויבת בהשבה, אך אבדה ששטפה נהר יצאה מרשות בני האדם ולכן המוצא אותה יכול לקחתה לעצמה.

הגמרא מרחיבה ואומרת שהאיסור דומה להיתר. כלומר – כמו שבהיתר לקחת את המציאה (כששטפה נהר), לא חילקו בדין אם יש מציאה על האבדה או שאין, אלא בכל מקרה ניתן לקחת, כך באיסור: כאשר האבדה אבודה מהבעלים אך מצויה בקרב בני אדם, אין הבדל בין אם יש עליה סימן או שאין – בכל מקרה אסור לקחת עד שהבעלים יתייאשו בפועל. זו הוכחה ניצחת לשיטת אביי. כאן מכריעה הגמרא ואומרת: "תיובתא דרבא, תיובתא". והלכה כאביי ביע"ל קג"ם – שישה מקרים שבהם פוסקים כאביי במחלוקתו עם רבא.

**נספח לסוגיה:** שואל רב אחא בנו של רבא את רב אשי – מאחר ששיטתו של רבא נסתרה בתיובתא, כיצד מותר לאכול תמרים שנפלו מן הרוח? עונה לו רב אשי – מאחר שיש שקצים ורמשים בפירות, מרגע שהם נפלו בעליהם מתייאש מהם. ממשיך רב אחא לשאול – ומה במקרה שבעלי השדה הם יתומים שאינם יכולים למחול על רכושם ולהפקירו? עונה לו רב אשי: אין לחשוש שכל בקעת השדות שייכת ליתומים, ולפיכך אנו משערים שזה נפל משדה אחר; ממשיך לשאול: ואם ידוע שהשדה שייך ליתומים? או שהתמרים כרוכים באספה אחת? עונה לו רב אשי: אכן, במקרים אלו אסור לקחת את התמרים ללא רשות.

**מבט מעל הסוגיה:** בסוגיה זו ממשיכה הגמרא את המהלך של סוגיית הפתיחה לפרק – עד כמה דעת הבעלים היא קריטית בהגדרת שייכות המציאה: מבלי שהבעלים הפקיר בפועל, או שאלו מקרים שהתורה מפקיעה ממנו (אבדה ששטפה נהר) – לא ניתן לקחת את המציאה. לפיכך מחלוקת אביי ורבא היא מהותית – האם ההפקר הנדרש הוא הפקר בפועל, במעשה, או הפקר בתודעה. כלומר האם מציאות ההפקר תלויה באדם הסובייקט (אביי), או שיש מציאות אובייקטיבית של הפקר, שאינה תלויה בידיעת האדם (רבא).

הגמרא אמנם פורשת את המחלוקת כביכול באובייקטיביות, אך ניתן לראות כיצד היא מטה את הדיון לטובת אביי: א. הרי כל העמדת המחלוקת רק בדבר שאין בו סימן היא שתפיל את רבא בתא-שמע האחרונה. כבר בהצגת המחלוקת בתחילת הסוגיה, הגמרא קובעת שאביי יודה לרבא בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר, שהרי התורה הפקירה ממנו "כדבעינן למימר לקמן" – והיכן בהמשך הסוגיה הגמרא מראה שהתורה הפקיעה את הרכוש מהמאבד במקרים אלו? – נכון, בתא-שמע האחרונה: "מניין לאבדה ששטפה נהר שהיא מותרת". מכאן הדרך קצרה ל"איסורא דומיה דהיתרא". כלומר הגמרא כרתה את הבור לשיטת רבא כבר בהצגת המחלוקת בתחילת הסוגיה. ב. הרי כל התא-שמעות כולן הן דברי תנאים ואילו התא-שמע האחרונה, המכריעה, מקורה בדברי אמוראים. וממתי דברי אמורא אחד סותרים בתיובתא דברי אמורא אחר? ג. אם נשים לב ללשון הגמרא, נראה שלא דברי ר' יוחנן הם שהפילו את רבא, אלא התוספת של המשפט 'ואיסורא דומיא דהיתרא' – הרי הגמרא היא שהעמידה את המחלוקת בין רבא לאביי בדבר שאין בו סימן, והשוואת הדין בין דבר שיש בו סימן לדבר שאין בו סימן היא שמפילה את דברי רבא; ד. די בקלות אפשר להפריך את התא-שמע האחרונה, בתירוצים הרבה פחות דחוקים מאלו שהובאו לשיטת אביי (כמו לדוגמה: תרי גווני גזלן איכא), אולם הגמרא מעדיפה לחרוץ את הדין – תיובתא דרבא תיובתא. בשיעור הסברנו שכנראה הסיבה היא שהגמרא מעדיפה מעשה על פני תודעה, ואת ההווה על פני העתיד – כלומר, רק ייאוש בפועל, כעת, מפקיר את החפץ לכל אדם; ואילו ייאוש בעתיד אינו משליך על מציאות שקרתה בעבר.

**סוגיית סימן העשוי להידרס**

סוגיית סימן העשוי להידרס מסודרת בזוגות: המחלוקת בין רבה לרבא מוצגת פעמיים, יש שתי תא-שמעות שמנסות לברר כמו מי ההלכה ויש שתי גרסאות לניסיון השוואת מחלוקת רבה ורבא למחלוקת תנאים. בסוף הסוגיה רב זביד מסכם את ההלכה בסוגיה.

**הצגת המחלוקת בין רבה לרבא** – במשנה נאמר: "כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו". רבה טוען כי הדין במשנה חל גם במקרה שיש על הכריכות סימן. הגמרא מסיקה מאמירתו כי הוא סובר שסימן העשוי להידרס – כלומר: סימן שעלול להישחק עד שייעלם ולא יוכלו לזהות באמצעותו – לא נחשב סימן. אם כן, זהו הטעם לאמירתו של רבה: גם אם יש סימן על הכריכות הרי הוא עשוי להידרס היות שהן ברשות הרבים – ולפיכך הדין במשנה הוא הרי אלו שלו. לעומתו רבא טוען כי הדין במשנה חל רק במקרה שאין על הכריכות סימן, אולם אם יש סימן על הכריכות הדין הוא חייב להכריז. הגמרא מסיקה מאמירתו שסימן העשוי להידרס נחשב סימן. אם כן יש כאן מחלוקת פרשנית-הלכתית בהסבר המשנה – באיזה מקרה המשנה דיברה, וביסודה הציבה הגמרא מחלוקת מהותית-עקרונית – האם סימן העשוי להידרס נחשב סימן או לא.

הגמרא מראה אפשרות שנייה להצגת המחלוקת בסוגיה: המחלוקת בין רבה לרבא היא בדין סימן – האם סימן העשוי להידרס נחשב סימן או לא. רבה טוען שלא ואילו רבא טוען שכן.כעת הגמרא מנסה להוכיח מהמשנה כמי ההלכה: במשנה נאמר כי כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו ואילו כריכות ברשות היחיד חייב להכריז. נשאלת השאלה באיזה מקרה המשנה דיברה (היכי דמי) – אם במקרה שאין על הכריכות סימן, אם כן מדוע יש להכריז ברשות היחיד? – הרי גם ככה אין על מה להכריז ואין כל דרך למאבד להוכיח שהמציאה שלו, היות שאין עליה סימן! אם כן, המשנה דיברה במקרה שיש על הכריכות סימן, והדין הוא שברשות הרבים הכריכות הן של המוצא – יוצא מכך (אלמא): סימן העשוי להידרס לא נחשב סימן, כדברי רבה. תיובתא לרבא. רבא יסביר שהמשנה אכן מדברת על כריכות שאין בהן סימן, ולשאלת הגמרא מה בדיוק מכריז ברשות היחיד, יאמר רבא שמכריז מקום (וברשות הרבים אינו יכול להכריז מקום, היות שהכריכות זזות ממקומן). מכאן יוצאת הגמרא למחלוקת נוספת בין רבה לרבא – האם מקום נחשב סימן או לא. לדעת רבה מקום אינו נחשב סימן ואילו לדעת רבא מקום נחשב סימן.

**שתי תא-שמעות לבירור המחלוקת:**

**תא-שמע 1 – כריכות:** כעת הגמרא מבררת כמי ההלכה בסוגיית סימן העשוי להידרס, כרבה או כרבא. הגמרא מצטטת ברייתא שדי מקבילה למה שנאמר במשנה: "כריכות ברשות הרבים – הרי אלו שלו, כריכות ברשות היחיד – חייב להכריז, והאלומות בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד – חייב להכריז."

הגמרא אומרת שרבה יסביר את ההבדל בין הדינים על פי הימצאות סימן ואילו רבא יסביר את ההבדל בין הדינים על פי מקום המציאה: רבה יאמר כי כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו, היות שהסימן שיש עליהן עשוי להידרס; כריכות ברשות היחיד צריך להכריז, היות שיש עליהן סימן וברשות היחיד הן אינן נדרסות; ואילו האלומות אינן נדרסות, ולכן בין ברשות היחיד ובין ברשות הרבים הדין הוא שצריך להכריז היות שיש עליהן סימן. ואילו רבא יסביר שכריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו, היות שאין עליהן סימן ולא ניתן להכריז מקום כי הן זזות ממקומן (מינשתפא); כריכות ברשות היחיד צריך להכריז מקום, היות שברשות היחיד הן אינן זזות ממקומן; ואילו האלומות הן כה כבדות (יקירי) כך שאינן זזות ממקומן אפילו ברשות הרבים, ולכן בין ברשות הרבים ובין ברשות היחיד מכריז על מקומן.

**תא-שמע 2 – כיכרות:** במשנה נאמר כיכרות של נחתום הרי אלו שלו ואילו כיכרות של בעל הבית חייב להכריז. ההבדל בין הכיכרות הוא שכיכרות של נחתום הן כמו כיכרות של אנג'ל – יש כמותן הרבה בשוק ולא ניתן להוכיח שהכיכר הספציפית שייכת למישהו; ואילו כיכרות של בעל הבית ניתן לזהותן היות שהן נדירות ולכן צריך להכריז.יש לשים לב שהמשנה לא חילקה בין רשות הרבים ובין רשות היחיד, אלא בכל מקרה כיכרות של בעל הבית צריך להכריז, היות שניתן לזהות מי אפה אותן. כלומר, גם ברשות הרבים הדין הוא חייב להכריז, אפילו שהכריכות הללו עשויות להידרס. אם כן, לפי המשנה סימן העשוי להידרס נחשב סימן וזו תיובתא לרבה!

רבה יסביר שהטעם של המשנה הוא משום שאין מעבירין על האוכלין. כלומר ישנו דין שהמוצא מאכלים ברשות הרבים אינו רשאי להתעלם מהם, אלא חייב להרימם. זו הסיבה שהסימן בכיכרות של בעל הבית כלל אינו עשוי להידרס ולכן הדין הוא שחייב להכריז. אם כך, שואלת הגמרא, הרי יש נכרים שאינם מצווים על עניין זה? – ועונה כי נכרים חוששים לכשפים, כלומר יש להם טעם אחר מדוע עליהם להרים את הכיכרות הללו, ובכל מקרה הכיכרות הללו לא יידרסו. ממשיכה הגמרא ושואלת: והרי יש בהמה וכלבים שעשויים לדרוס את הסימן הזה? יענה רבה שהמשנה אכן דיברה על מקומות שבהמה וכלבים אינם שכיחים, כלומר יותר סביר להניח שמישהו ירים את הכיכרות הללו מאשר שהם יידרסו ברגלי בהמה וכלבים.

**לימא כתנאי:** הגמרא עוברת לשלב הבא של הסוגיה - "לימא כתנאי". מונח זה רווח מאוד בתלמוד ופירושו הוא העלאת אפשרות (לימא) שמא המחלוקת בסוגיה (שהיא בין אמוראים) נעוצה במחלוקת תנאים. במשנה מופיעה דעתו של רבי יהודה – "כל דבר שיש בו שינוי חייב להכריז". כשלמדנו את המשניות הסברנו שלעומת אוסף המקרים שהוצג בתחילת המשנה (ובמשנה ב), רבי יהודה מציב כלל ברור מתי המציאה שלו ומתי חייב להכריז – אם יש שינוי צריך להכריז ואם לא אפשר לקחת. אולם המשנה המשיכה לפרט את דברי רבי יהודה והציגה דוגמאות של מקרים די קיצוניים: "כיצד? מצא עיגול (של דבילה) ובתוכו חרס, כיכר ובתוכו מעות" – כלומר השינוי שדיבר עליו רבי יהודה הוא שינוי משמעותי, כזה שלא רגילים לראות ביומיום.

על כל פנים, הגמרא מניחה שאם רבי יהודה אמר את דעתו, כנראה שתנא קמא חולק עליו וסובר שגם במקרים הללו הרי אלו שלו. מה הקשר לענייננו? – הגמרא מניחה שתי הנחות כדי לחבר את המחלוקת (הדמיונית, יש לומר) במשנה למחלוקת רבה ורבא: א. כולי עלמא (כלומר: ר יהודה ותנא קמא) מסכימים שסימן הבא מאליו נחשב סימן – לדוגמה: החרס בתוך עיגול הדבילה כנראה לא הופל לשם בכוונה אלא בטעות ובכל זאת הוא נחשב סימן; ב. כולי עלמא מסכימים שמעבירין על האוכלין – כלומר המחלוקת על כיכר ובתוכו מעות היא לא בגלל מחלוקת בדין מעבירין על האוכלין, כי גם ר' יהודה וגם תנא קמא מסכימים שמעבירין על האוכלין, כלומר אין ציווי מפורש להרים אוכל שנמצא בדרך.

אם כן, לא בגלל הסיבות הללו תנא קמא חולק על ר' יהודה. אז מדוע או במה הם חולקים? – בדין סימן העשוי להידרס: ר' יהודה סובר שבמקרים הללו צריך להכריז משום שסימן העשוי להידרס נחשב סימן (כדברי רבא), ואילו תנא קמא יאמר כי במקרים הללו הדין הוא הרי אלו שלו משום סימן העשוי להידרס לא נחשב סימן (כדברי רבה).

רב זביד דוחה את ניסיון העמדת המחלוקת הזו וטוען כי הן ר' יהודה והן תנא קמא מסכימים כשיטת רבו רבא. הוא מביא הוכחה מהמשנה – אם אכן דעת תנא קמא היא שסימן העשוי להידרס לא נחשב סימן, אז מדוע לשיטתו כיכרות של בעל הבית ברשות הרבים מכריז? הרי הן עשויות להידרס (ולא ניתן לומר משום שאין מעבירין על האוכלין, כי לכולי עלמא מעבירין על האוכלין)! אלא שגם תנא קמא סובר שסימן העשוי להידרס לא נחשב סימן, והסיבה שהוא חולק על רבי יהודה היא משום שלפי שיטתו סימן הבא מאליו לא נחשב סימן. כלומר הן ר' יהודה והן תנא קמא מסכימים שסימן העשוי להידרס נחשב סימן וכן שמעבירין על האוכלין, ואילו המחלוקת ביניהם היא בדין סימן הבא מאליו – לפי ר' יהודה הוי סימן ולפי תנא קמא לא.

רבה יסביר בדיוק הפוך, אך יגיע לאותה מסקנה – הן ר' יהודה והן תנא קמא סוברים שסימן העשוי להידרס לא נחשב סימן וכן שאין מעבירין על האוכלין (כפי שרבה הסביר את דין כיכרות של בעל הבית ברשות הרבים), והמחלוקת ביניהם היא בדין סימן הבא מאליו – לפי ר' יהודה הוי סימן ולפי תנא קמא לא.

**איכא דאמרי** – הגמרא מביאה אפשרות נוספת לטעם מחלוקת התנאים בין ר' יהודה ותנא קמא. כולי עלמא מסכימים שסימן הבא מאליו הוי סימן וכן שסימן העשוי להידרס לא נחשב סימן. אם כן, המחלוקת ביניהם היא בדין מעבירין על האוכלין: תנא קמא סובר שמעבירין על האוכלין, והיות שסימן העשוי להידרס לא נחשב סימן, הדין הוא הרי אלו שלו; ר' יהודה סובר שאין מעבירין על האוכלין, ואף על פי שסימן העשוי להידרס לא נחשב סימן, הדין הוא חייב להכריז, מכיוון שהסימן לא יידרס. דחיית רב זביד וההסבר של רבה זהים בדיוק לאפשרות הראשונה.

**פסיקת ההלכה:** רב זביד מסכם את ההלכה בסוגיה: א. הייאוש של הבעלים חל מרגע שהוא אומר "ווי לה לחסרון כיס", ובלשוננו – הלך הכסף; ב. כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו בתנאי שאין בהן סימן; ג. כריכות ברשות היחיד שאין בהן סימן – תלוי במצב המציאה (כמו בשאלת ההיכי דמי בסוגיית קב בארבע אמות): אם זו דרך הנחה – נוטל ומכריז, ואם זו דרך נפילה – הרי אלו שלו; ד. כריכות שיש בהן סימן – לא משנה היכן מוצאים אותן ובאיזו דרך הן מונחות על הקרקע – בכל מקרה נוטל ומכריז.

**סוגיית אלו מציאות שלו – ולמה?**

הגמרא בסוגיה זו מביאה את רשימת החפצים שבמשנה א (כאלו שעוד לא דובר בהם בסוגיות הקודמות) שהדין בהם הוא 'הרי אלו שלו', ושואלת למה הדין הוא הרי אלו שלו?

**מחרוזות של דגים** – שאלת הגמרא הראשונה היא על מחרוזות של דגים, למה הדין הוא הרי אלו שלו? הרי הקשר של המחרוזת יכול להיחשב סימן! ועונה כי כל הציידים (דייגים) משתמשים באותו קשר, ומכיוון שכל הציידים קושרים בקשר אחיד אין הוא יכול להיות סימן, ואם אין סימן הדין הוא הרי אלו שלו.

שאלו את רב ששת, האם מספר נחשב סימן הוא לא? עונה רב ששת שכבר רשום בברייתא שמתכות שונות – כלי כסף וכלי נחושת, גסטרון של אבר וכל כלי מתכת – הרי זה לא יחזיר עד שייתן אות או עד שיכוין משקלותיו. לפי ברייתא זו אפשר להבין שמשקל נחשב סימן, ואם משקל נחשב סימן, אז ברור שמידה ומניין (מספר) נחשבים סימן.

**חתיכות של בשר** – השאלה השנייה של הגמרא היא על המשך המשנה: חתיכות של בשר, למה הדין הוא הרי אלו שלו? הרי ראינו בדיון הקודם שמשקל נחשב סימן! ועונה גמרא שמוכרים את החתיכות של הבשר במשקל קבוע, כמו היום, ולכן אין המשקל נחשב סימן. הגמרא מקשה עוד ושואלת מדוע שחתיכה מסוימת מגוף הבהמה לא תיחשב סימן (כלומר מדוע שהאבר עצמו לא יהיה סימן)? ומביאה ברייתא מסייעת: "מצא חתיכות דגים ודג נשוך – חייב להכריז, חביות של יין, שמן, תבואה, גרוגרות וזיתים – הרי אלו שלו"! הגמרא עונה שבמקרה זה אנו מדברים שיש בצורת החיתוך סימן מיוחד, כמו רבה בר רב הונא שהיה חותך את הבשר שלו כצורה בעלת שלוש קרנות (סוג של משולש). הגמרא מוכיחה את תשובתה מלשון הברייתא: נאמר בברייתא גם חתיכות של דגים וגם דג נשוך, זאת אומרת שיש דמיון ביניהם: כמו שבדג נשוך החיתוך הוא מיוחד, כך גם בחתיכות של דגים יש חיתוך מיוחד.

**אמר מר: חביות של יין –** הגמרא מצטטת מהברייתא שהופיעה בדיון הקודם, ושואלת למה הדין בחביות של יין הוא הרי אלו שלו? והרי יש משנה מפורשת שאומרת "כדי יין וכדי שמן – חייב להכריז"! (זוהי משנה ב, מופיעה בפרק זה בדף כה ע"א) עונה רבי זירא בשם רב שהמשנה מדברת ברשום, כלומר הכד סגור בטיט ויש בו סימן, ולכן הדין הוא חייב להכריז. מדייקת הגמרא: אם המשנה מדברת ברשום אז הברייתא מדברת בפתוח, ועולה השאלה – הרי אם זה פתוח זוהי אבדה מדעת! כלומר, כנראה הבעלים ראה שהיין או השמן בחבית מקולקל, הוא התייאש והשאיר אותה פתוחה, וזה ייאוש ולכן פשוט שהדין הוא הרי אלו שלו, הברייתא לא צריכה לכתוב זאת! רב הושעיא מסביר שברייתא מדברת במציף – זהו מקרה אמצע: סגרו את החבית (ולכן אין זו אבדה מדעת) אבל לא בטיט (ולכן אין בה סימן). אביי אומר שגם המשנה וגם הברייתא מדברות על רשום, אך המשנה מדברת על לפני שנפתחו האוצרות, כלומר: לפני שהגיעו למכירה, ואז יש משמעות לסימן שרשום על הטיט, ואילו הברייתא מדברת על אחרי שנפתחו האוצרות, ולכן אין שום משמעות לסימן – מרגע שהחבית עשויה להימכר, אדם אינו יכול לבוא ולומר שיש לו סימן בה. מביאה הגמרא סיפור על רב יעקב בר אבא שמצא חבית לאחר שנפתחו האוצרות, הלך לאביי ושאל אותו מה לעשות עם החבית, אביי ענה לו שיכול לקחת לעצמו. הסיפור מוכיח את תשובת אביי.

**מקום הוי סימן או לא הוי סימן –** רב ביבי שואל את רב נחמן: מקום נחשב סימן או לא נחשב סימן? רב נחמן עונה לו שבברייתא נאמר במפורש שאם מצא חביות של יין ושל שמן וכו' הדין הוא הרי אלו שלו, ואם מקום היה נחשב סימן, הדין היה צריך להכריז מקום – לכן מקום לא נחשב סימן. רב זביד דוחה את הטענה ואומר שהברייתא מדברת על רקתא דנהרא, שפת הנהר, מקום שבו עוברים הרבה סוחרים שיכולים לשכוח את החבית, ולכן במקרה זה (רקתא דנהרא) המקום לא נחשב סימן, אך בדרך כלל מקום נחשב סימן וצריך להכריז.

הגמרא מצמידה מימרא מסייעת לתירוץ רב זביד – רב מרי אומר: מה הטעם שרקתא דנהרא לא נחשב סימן? מכיוון שבאותה מידה שהמאבד טוען שהוא איבד בשפת הנהר, מישהו אחר יכול לטעון אותה טענה בדיוק. הגמרא מביאה נוסח אחר (איכא דאמרי) לדברי רב מרי, שהפעם מסייעים לרב נחמן: מה הטעם שמקום לא נחשב סימן? מכיוון שבאותה מידה שהמאבד טוען שהוא איבד את החפץ במקום מסוים, מישהו אחר יכול לטעון שהוא זה שאיבד במקום זה. כלומר ההבדל בין שתי הגרסאות של דברי רב מרי הוא שלפי האפשרות הראשונה הוא מסייע לרב זביד, ואילו לפי האפשרות השנייה הוא מסייע לרב נחמן.

הסוגיה מסתיימת בסיפור: אדם מצא זפת בתוך גת ענבים, ובא לפני רב שיורה לו מה לעשות בה. רב הורה לו לקחת לעצמו. ראה רב שאותו אדם מהסס, ואמר לו: תן את הזפת לחייא בני – כלומר, אין לך מה לחשוש מגזל, הנה אני מוכן שאפילו הבן שלי ייקח ממנה. הגמרא מסיקה מהסיפור שמבחינת רב מקום לא נחשב סימן, שהרי היה עליו להכריז את הגת בתוך מקום. עונה רבי אבא שלימוד זה אינו הכרחי – רב הורה לאותו אדם לקחת מכיוון שהבעלים כבר התייאש מהזפת הזו, שכן עלו בה עשבים.

**סיכום הסוגיה:** הגמרא דנה במציאות של משנה א שטרם דנו בהן בסוגיות הקודמות. בכל אחת מן המציאות העמידה הגמרא את המשנה שאין בהן סימן, על פי הכלל שניסחנו בסוגיות קודמות: יש סימן – מכריז, אין סימן – שלו. מהסוגיה ראינו שדברים נוספים יכולים לשמש סימן מלבד הדבר עצמו – מספר הפריטים, מידה, משקל, צורת החיתוך. בסיום הסוגיה הגמרא התחבטה בשאלה האם מקום נחשב סימן ולא הגיעה להכרעה בה – רב נחמן סובר שמקום אינו נחשב סימן ואילו רב זביד (נאמן לשיטת רבו רבא, כפי שראינו בסוגיה הקודמת) סובר שמקום נחשב סימן, ומהסיפור של רב לא הצלחנו להכריע במחלוקת זו.

**סוגיית כלי אנפוריא – בטביעות העין**

בתחילת הסוגיה הגמרא מצטטת את דברי רבי שמעון בן אלעזר (או בקיצור – רשב"א), שהופיעו במשנה בתחילת הפרק: "כל כלי אנפוריא – הרי אלו שלו". הגמרא מבררת מהי אנפוריא? מהם הכלים הללו? ועונה: כלים חדשים שלא שבעתן העין, כלומר, כלים שזה עתה נמכרו, והעין עוד לא התרגלה אליהם. אך למה הדבר הזה רלוונטי? – הרי במקרה שבאבדה יש סימן, הדין יהיה בכל מקרה חייב להכריז גם אם לא שבעתן העין; ובמקרה שבאבדה אין סימן, הדין יהיה בכל מקרה הרי אלו שלו גם אם שבעתן העין?!

הגמרא עונה שכלי אנפוריא הם כלים שאין בהם סימן, והדין של כלי אנפוריא חל רק על צורבא מרבנן – תלמידי חכמים, כדי להחזיר להם את אבדתם לא רק על-פי סימנים אלא גם על-פי טביעת העין. אנו מסתמכים על-כך שתלמידי חכמים תמיד דוברים אמת ואינם משנים את דבריהם, חוץ מבשלושה דברים מאוד ספציפיים שהגמרא מפרטת (את הפירוש נזקוף לזכותו של רש"י): 1. במסכת – על בקיאותו במסכת מסוימת, תלמיד החכמים יענה שלא, משום ענוותנותו; 2. בפוריא – האם הוא שימש את מיטתו, הוא יענה שלא, משום צניעות (גם אם נראה שכל אדם אחר שיש בו קצת יראת שמיים, אף-על-פי שהוא לא חכם גדול, גם הוא ישנה מן האמת); 3. באושפיזא – על אירוחו במקום מסוים, האם אירחוהו בסבר פנים-יפות – גם כאן יחרוג מן האמת, כדי שלא ינצלו את ההזדמנות הטובה לאירוח, ויכלו את ממונו של בעל-הבית.

שוב שואלת הגמרא: ומה יוצא מכך למעשה? ועונה מר זוטרא: כדי להחזיר לתלמידי חכמים את אבדתם על-פי טביעת עינם, אם משנים את דבריהם רק בשלושת דברים אלו – יחזירו להם על פי טביעת עין, ואם הם משנים ביותר – לא יחזירו להם. הגמרא מביאה בתור הוכחה לדין זה סיפור: מר זוטרא חסידא התארח במקום כלשהו ונגנבה בו כוס של כסף. מר זוטרא הבחין כי עוד איש אחד שהתארח באותו המקום, שוטף ידיו ומנגב אותם בבגדי חברו. אמר לעצמו – למי שלא אכפת מרכושו של חברו, כנראה שהוא סוג האדם שגם יגנוב מחברו. מר זוטרא כפת את המנגב עד שהבחור הלזה הודה בגנבתו. הנה סיפור שהמחיש את טביעת העין של תלמידי החכמים.

בהמשך מופיעה ברייתא שבה מודה רשב"א כי בכלים חדשים ש**כן** שבעתן העין – הדין הוא חייב להכריז, ובהמשך יש רשימה מפורטת של כלים חדשים ש**לא** שבעתן העין, שהדין בהם הוא אינו חייב להכריז, ואלו הם בלשון הגמרא: בדי (זכרו את המילה הזאת – יהיה עליה דיון קצר בהמשך) מחטין, צינוריות ומחרוזות של קרדומות. הברייתא מוסיפה סייג – גבול, גדר ושמירה – על מה שדיברנו כאן: הדין הוא כפי שאמרנו במקרה שמצא את האבדה המדוברת אחד-אחד או אחת-אחת, אבל אם מצא שניים-שניים – חייב להכריז (מפני שמניין נחשב סימן, וכשיש סימן, כמו שאמרנו – חייב להכריז).

הגמרא דורשת ביאור מילה שהוזכרה לפני-כן – "מאי בדי? שוכי".רש"י מפרש שאלו ענפים של אילן. הגמרא רוצה הרחבה: ומהו בד? – דבר שתולים עליו דברים. ולמה דווקא לקרוא לכך בד? כפי ששנו במסכת סוכה: עלה אחד בבד אחד; שוב ניעזר ברש"י: שאלו מה הדין לגבי ערבה שנשרו עליה ונותרו רק שלושה? והגמרא בסוכה עונה שאפילו אם על הערבה יש רק עלה אחד בבד אחד – בענף ערבה אחד – הערבה כשרה.

**מבט על הסוגיה:** החידוש הגדול שיש בסוגיה הוא שעד כה היינו רגילים למשוואה פשוטה (שאף מופיעה בתחילת הסוגיה): יש סימן – מכריז, אין סימן – לוקח. בעקבות דברי ר' שמעון בן אלעזר, הגמרא מראה שיש מקרים מסוימים שבהם האבדה תחזור על פי טביעת עין, אפילו אם אין בה סימן. כמובן, רק תלמידי חכמים רשאים לקבל אבדה על פי טביעת עין משתי סיבות: א. הם דוברים אמת (חוץ מבשלושה מקרים); ב. כי יש להם היכולת להבחין מתוך המציאות, גם אם אין סימן ברור (כמו בסיפור על מר זוטרא חסידא).

**סוגיית רוב במציאה**

במשנה ראינו את דברי ר' שמעון בן אלעזר (להלן: רשב"א) בנוגע לכלי אנפוריא, והסוגיה הקודמת דנה בהם. הסוגיה שלנו מתחילה ממימרא נוספת של רשב"א: "המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הנמר ומן הברדלס, ומן זוטו של ים ומן שלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא (כיכר העיר ורחובה הראשי) וכל מקום שהרבים מצויים שם - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתייאשים מהן."

המכנה המשותף בין כל המקרים הוא שהמציאה כבר נראית אבודה – יש להציל אותה מחיות טורפות או למשות אותה מנהר או מים, או שהיא אבדה במקומות שהרבה אנשים עוברים. לפיכך הבעלים מתייאשים מהאבדה, אפילו אם יש בה סימן. הגמרא תדון בסוגיה זו בפרט האחרון ברשימה שהביא רשב"א – "ובכל מקום שהרבים מצויין שם".

שאלת הפתיחה של הסוגיה בנויה מחמישה שלבים: הגמרא שואלת האם המשפט הרי אלו שלו מתקיים רק ב: 1. רוב כנענים אבל ברוב ישראל חייב להכריז, או שמא גם כשיש רוב ישראל הדין הוא הרי אלו שלו? 2. נניח שר' שמעון בן אלעזר אמר את דבריו גם ברוב ישראל, ולפיכך השאלה היא האם רבנן מסכימים עם רשב"א או שמא חולקים על דבריו? 3. נניח שרבנן חולקים על רשב"א, השאלה היא האם הם חולקים רק ברוב ישראל או שמא חולקים גם ברוב כנענים? 4. נניח שהם חולקים עליו לגמרי, גם ברוב כנענים, כעת השאלה היא האם הלכה כחכמים או שמא הלכה כרשב"א? 5. נניח שהלכה כרשב"א, אך האם הלכה כמותו רק ברוב כנענים או שמא גם ברוב ישראל?

**תא-שמע מעות בבתי מדרשות:** את התא-שמע הזו ראינו כבר בסוגיית ייאוש שלא מדעת (זו הייתה התא-שמע החמישית): המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובכל מקום שהרבים מצויים שם הדין הוא: "הרי אלו שלו", כי הבעלים מתייאשים. הגמרא משייכת את המימרא הזו לדעת רשב"א, כי הוא זה שאומר שהולכים על פי הרוב בדיני אבדה, ולפיכך יוצא שהוא סובר שאפילו ברוב ישראל הדין הוא: "הרי אלו שלו" – מכיוון שמצוינים במפורש בתי כנסיות ובתי מדרשות.

הגמרא דוחה מסקנה זו ואומרת שכאן אנו עוסקים במעות מפוזרות, וזו הסיבה שהדין הוא: "הרי אלו שלו". שואלת הגמרא: אם ככה, מדוע נאמר "מקום שהרבים מצויין שם" – הרי אם מדובר במעות מפוזרות בכל מקרה הדין יהיה: "הרי אלו שלו"?! אלא אכן מדובר שהמעות בצרורות, וכאן אנו עוסקים בבתי כנסיות של כנענים (רוב כנענים) ולכן הדין הוא: "הרי אלו שלו". שואלת הגמרא: מילא בתי כנסיות של כנענים, אבל היכן בדיוק יש בתי מדרשות של כנענים? ועונה הגמרא: אלו בתי מדרשות שלנו (של ישראל) שיושבים בהם כנענים. הגמרא מסיימת באמירה שזה תירוץ יפה גם לבתי כנסיות – מדובר בבתי כנסיות של ישראל שיושבים בהם כנענים.

לסיכום: הגמרא ניסתה להוכיח שדעת רשב"א היא אפילו ברוב כנענים, אולם לא הצליחה להוכיח זאת חד משמעית. עתה הגמרא תעבור לבירור דעתו של רשב"א בשלוש תא-שמעות.

**תא-שמע אבדה בעיר מעורבת:** מקור התא-שמע הזו הוא במסכת מכשירין (בסדר טהרות), פרק ב משנה ח: "מצא בה אבדה" – כלומר בעיר מעורבת – "אם רוב ישראל – חייב להכריז, אם רוב כנענים – אינו חייב להכריז". כמו בתא-שמע הקודמת, גם כאן הגמרא מניחה שרשב''א עומד מאחורי המשנה הזו, שהרי הוא זה שאומר שהולכים אחר ה רוב בדיני אבדה, ולפיכך דעתו היא שרק ברוב כנענים הרי אלו שלו.

הגמרא דוחה ואומרת שלא, ייתכן שדעת המשנה היא כדעת רבנן (חכמים), ואילו דעת רשב"א היא שגם ברוב ישראל הדין הוא הרי אלו שלו. אם ככה, ניתן ללמוד שחכמים מסכימים (מודים) עם (ל-)רשב''א ברוב כנענים – כלומר נפתרת לנו שאלה אחרת מחמש השאלות שהצבנו בתחילת הסוגיה. הגמרא דוחה ואומרת שאכן המשנה היא כדעת רשב''א, אך לא ניתן להסיק שהוא סובר שרק ברוב כנענים הרי אלו שלו, מכיוון שהמקרה כאן שונה מהרגיל: מדובר באבדה טמונה, ולכן ברוב ישראל חייב להכריז. אם ככה, שואלת הגמרא, מדוע לגעת בה בכלל? והרי בהמשך הפרק יש משנה מפורשת (משנה ג) שאומרת שבכלי טמון באשפה אין לגעת! אלא ניתן לתרץ כמו שרב פפא יתרץ בסוגיה ההיא: המשנה במסכת מכשירין מדברת על אשפה שאינה עשויה לפנות (ולכן אין כאן אבדה מדעת) ונמלך עליה לפנותה (נוטל ומכריז כדי שהאבדה לא תאבד) – הרחבת ההסבר תיעשה בסוגיה שם (סוגיית גפה ואשפה).

הגמרא מוסיפה תירוץ אחר ואומרת שניתן להסביר גם שהמשנה היא כדעת רבנן, אך עדיין אינם מסכימים לרשב"א ברוב כנענים. אם נדייק בלשון המשנה, נראה שנאמר "אינו חייב להכריז" ולא נאמר "הרי אלו שלו" – כלומר ברוב כנענים יאמרו רבנן שאין חובה להכריז, אך אסור לקחת, אלא יש להשאיר את האבדה במקומה עד שיבוא בעליה וייקח אותה על פי סימנים.

נסכם: יש שתי דרכים לשייך את המשנה במסכת מכשירין, שתיים שהן ארבע: א. זו דעת רשב"א, וזו דעתו תמיד: ברוב כנענים לוקח ברוב ישראל מכריז – זה היה ניסיון ההעמדה הראשון של הסוגיה; ב. זו דעת רבנן וזו דעתם תמיד: הם מודים לרשב"א ברוב כנענים וחולקים עליו ברוב ישראל; ג. זו דעת רשב"א, אך זהו מקרה מיוחד (אשפה שאינה עשויה לפנות ונמלך עליה לפנותה), ואילו בדרך כלל הוא סובר שגם ברוב ישראל הרי אלו שלו – זו המסקנה הראשונה של הדיון; ד. זו דעת רבנן, אך אינם מסכימים לרשב"א ברוב כנענים, שכן נאמר "אינו חייב להכריז", אך עדיין אסור לקחת.

**תא-שמע חבית יין:** רב אסי פותח ואומר: מצא חבית יין בעיר שרובה כנענים מותרת משום מציאה – כלומר מותר לקחת – אבל "אסורה בהנאה", כלומר אסור ליהנות ממנה מכיוון שאולי היין הזה הוא יין נסך (יין לעבודה זרה). אך אם בא ישראל ונתן בה סימן – מותר לשתות מהחבית היות שהיא יצאה מחזקת יין נסך, ואין צורך להחזיר לו כי זו עיר שרובה כנענים ולכן הוא כבר התייאש. הגמרא מניחה שרב אסי הוא כשיטתו של רבי שמעון בן אלעזר, ואם כן אז רבי שמעון סובר שרק ברוב כנענים הרי אלו שלו ואילו ברוב ישראל חייב להכריז.

הגמרא דוחה את ההנחה הזו ואומרת שרב אסי חולק עם רבי שמעון בדין אחד ומסכים עמו בדין אחד: הוא מסכים שברוב כנענים יכול לקחת, אולם ברוב ישראל הוא סובר שחייב להכריז. כלומר לא הצלחנו להכריע חד משמעית מה דעתו של רבי שמעון בן אלעזר. לאחר מכן שואלת הגמרא שאלה מציאותית: מה יעשה אדם עם החבית שאסור לו ליהנות ממנה? רב אשי עונה: לקנקנה – כלומר יוכל לרוקן את היין ולהשתמש בחבית.

סיכום התא-שמעות: הגמרא לא הצליחה להכריע חד-משמעית האם רשב"א אומר את דבריו רק ברוב כנענים או גם ברוב ישראל. כעת הגמרא עוברת לסדרה של סיפורים שמהם דנים בשאלה מי ההלכה (שתי השאלות האחרונות), כאשר נקודת המוצא היא שדעתו של רשב"א היא גם ברוב ישראל.

1. הגמרא מספרת על אדם שמצא כסף צרור בנהר בירן, ורבי יהודה אמר לו להכריז. הגמרא שואלת על הוראת רבי יהודה – הרי נהר בירן דומה לזוטו של ים, שלמדנו כבר שהבעלים מתייאש ואפשר לקחת?! ועונה שנהר בירן מלא בסכרים, כך שהמאבד אינו מתייאש כי הוא מקווה שהאבדה תיעצר בסכרים. על כל פנים, בנהר בירן יש רוב כנענים, ואם כן לומדים מדברי רבי יהודה שאין ההלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב כנענים, אלא צריך להכריז בכל מקום שהרבים מצויים שם. הגמרא דוחה ניסיון זה ואומרת שנהר בירן שונה, מכיוון שרוב ישראל סוכרים בו (ולכן סביר להניח שהאבדה נפלה לישראל) ורוב ישראל כורים בו (ולפיכך המאבד לא התייאש), ולכן רבי יהודה הורה לו להכריז.

2. רב יהודה היה הולך אחרי שמואל בשוק, במקום הנקרא בי דיסא. שאל רב יהודה את שמואל מי שמצא כאן ארנק מה הדין? ענה לו שמואל הרי אלו שלו. רב יהודה המשיך לשאול ומה עם נתן בה יהודי סימן? ענה לו שמואל: חייב להחזיר. רב יהודה שואל "תרתי"? כלומר – כיצד על אותו חפץ הדין הוא גם הרי זה שלו וגם חייב להחזיר? עונה לו שמואל: לפנים משורת הדין – כלומר, מצד הדין יכול להשאיר את הארנק אצלו, אולם יש לנהוג לפנים משורת הדין ולהחזיר את הארנק לבעליו הקודמים משום לפנים משורת הדין. הגמרא מחזקת את תשובת שמואל במעשה: אבא של שמואל שהלך במדבר ומצא חמורים ואחרי שנה החזיר אותם לבעלים – ברור שבעליהם התייאש מזמן, ועם זאת אביו של שמואל נהג לפנים משורת הדין והחזירם לבעליהם.

3. רבא ורב נחמן הלכו בשוק הרצענים. רבא שאל את רב נחמן אם מוצאים ארנק בשוק, מה הדין? עונה לו רב נחמן – הרי אלו שלו. ורבא ממשיך לשאול: ואם ישראל נותן סימן? עונה לו רב נחמן – הרי אלו שלו. רבא מנסה להבין את פסיקת רב נחמן ושואל: הרי הוא עומד וצווח? כלומר, למה המוצא לוקח ארנק שהבעלים נתן סימן עליו? עונה לו רב נחמן – זה כמו לעמוד ולצווח על ספינה שטובעת בנהר או על בית שנופל ולהגיד שהם שייכים לי. כלומר איבוד ארנק בשוק דומה לאיבוד ארנק בים – שניהם מצבי קיצון שגורמים לבעלים להתייאש מאבדתו, ולכן אין משמעות לסימן. לסיפור זה אין דחייה, וכנראה שמתברר כאן שברוב כנענים ההלכה היא כר' שמעון בן אלעזר.

4. דיה חטפה בשר מהשוק וזרקה אותו בשדה הדקלים של בר מריון. מישהו מצא את הבשר, בא לפני אביי ושאל מה לעשות אמר לו: קח לעצמך. הגמרא שואלת: והרי רוב ישראל הם (אחרת הבשר לא היה כשר)? ואם כן ההלכה כר' שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל! ודוחים: הדיה זה מקרה שונה כי היא כמו זוטו של ים. כלומר הדין הרי אלו שלו לא נובע מהמקום שבו האבדה נאבדה (השוק שרובו ישראל), אלא בגלל דרך האבדה – הדיה, שהיא כמו זוטו של ים. הגמרא מקשה: הרי בשר שנתעלם מן העין אסור? כלומר יכול להיות שהדיה הפילה את הבשר הכשר ולקחה בשר טרף! ומשיבה: כאן מדובר שיש קשר עין עד שנפל הבשר.

5. הגמרא מספרת על רבי חנינא שמצא גדי שחוט בין טבריה לציפורי (שתי הערים החשובות ביותר בגליל באותה תקופה) וחכמים התירו לו לאכול אותו. אמר רבי אמי: התירו לו משום מציאה כמו רבי שמעון בן אלעזר, ומשום שחיטה כרבי חנניא בנו של רבי יוסי הגלילי. כלומר התירו לו לקחת את הגדי היות שהלכה היא כר' שמעון בן אלעזר, והתירו לו לאכול את הבשר היות שההלכה היא כר' חנניא. כעת הגמרא מצטטת את הברייתא שמקורה בתוספתא של מסכת חולין (ומופיעה בחולין דף יב.): הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו ומצא אותן שחוטין – ר' יהודה אסר לאוכלן, ואילו רבי חנניא בנו של רבי יוסי הגלילי התיר לאוכלן. רבי הכריע שההלכה היא כרבי יהודה בשעה שמצא אותם באשפה וכדברי רבי חנניא כשמצא אותם בבית (ומבחינת הגמרא, דרך ראשית קרובה יותר לבית מאשר לאשפה). על כל פנים, הגמרא מדייקת ואומרת שחכמים התירו לו לאכול את הבשר משום שרוב האנשים היו מישראל, ולכן אפשר לסמוך שאין בעיה עם הבשר שיהיה טרף, ואם כן לומדים שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר גם ברוב ישראל. רבא דוחה את הלימוד הזה: רוב האנשים היו כנענים ולכן היה מותר לו לקחת את הבשר משום מציאה מכיוון שהרוב כנענים, ואת הבשר היה מותר לו לאכול משום שרוב השוחטים היו אז מישראל.

6. שני סיפורים קצרים לקראת סיום: רבי אמי מצא פרגיות שחוטות בין טבריה לציפורי, ובא לפני רבי אסי/ר'יוחנן/בית המדרש והתירו לו לקחת אותן לעצמו; רבי יצחק נפחא מצא פקעות צמר לטוויית רשתות במקום שהציידים מצויים (כך על פי רש"י), ובא לפני ר' יוחנן/בית המדרש והיתרו לו לקחת אותן לעצמו.

**מבט על הסוגיה:** לפני שתי הסוגיות האחרונות, חשבנו שהעולם פשוט: אין סימן – שלו, יש סימן – מכריז. בסוגיה הקודמת הפרכנו את החלק הראשון של המשפט – יש מקרים שבהם על המציאה אין סימן ובכל זאת המוצא לא יוכל לקחתה לעצמו, בהנחה שהמאבד הוא תלמיד חכם שאפשר לסמוך על טביעת עין; הסוגיה הזו פורכת את החלק השני – יש פעמים שעל המציאות יש סימן, ובכל זאת המוצא יוכל לקחתה לעצמו, במקרה שהוא מצא אותה במקום שרבים מצויים שם. הסוגיה דנה מה היקף ההיתר – האם כל רוב מבטל את הבעלות על המציאה, או שרק רוב אנשים שאינו מודע או אינו מחויב בהשבת אבדה. חשוב לומר שרשב"א לא חילק בדבריו בין רוב כנענים לרוב ישראל, ולכאורה לא ברור מה הניע את הגמרא להציב את השאלה הזו, מה גם שאין חולק על רשב"א בברייתא, ושוב זוהי הנחת היסוד שכשתנא אומר משהו ומצוין בשמו, כנראה שחכמים חולקים עליו. כמו כן הסוגיה התאמצה להראות שמדובר רק ברוב כנענים (תירוצים דחוקים כמו: בתי מדרשות שלנו שיושבים בהם כנענים, רוב כנענים אך רוב טבחים מישראל), שכן המקורות הראו בפשטות שכל חפץ שנמצא במקומות שרבים מצויים שם הוא חסר בעלות. אפשר לשער שהגמרא מנסה לצמצם את היקף ההיתר של רשב"א אולי כדי לשמור על ממונם של ישראל, ואולי להראות שבקרב רוב ישראל יש סולידריות, שגם אם אדם מאבד משהו – יש לו סיכוי לקבלו בחזרה.

**סוגיות מעות ופירות**

**מעות מחוץ לכלי:** במשנה נאמר: מצא פירות בכלי או מעות בכיס חייב להכריז. הגמרא מדייקת ואומר שדווקא אם מצא פירות בכלי ומעות בכיס חייב להכריז, אך אם מצא פירות לפני הכלי או מעות לפני הכיס שלו – הרי אלו שלו. הגמרא תומכת דיוק זה בברייתא האומרת את הדיוק הזה ומוסיפה שאם מקצת מן הפירות או המעות היו בכלי ומקצת על הקרקע – חייב להכריז. אך למול הדיוק הזה יש ברייתא האומרת בפירוש שאם מצא דבר שאין בו סימן ליד דבר שיש בו סימן חייב להכריז, ורק אם בא מישהו ולקח רק את הדבר שיש בו סימן – המכריז זכה בדבר שאין בו סימן. כלומר מהמשנה יצא שאם הפירות (דבר שאין בו סימן) מונחים לפני הכלי (דבר שיש בו סימן) הדין הוא הרי אלו שלו, ואילו בברייתא כתוב שחייב להכריז.

מכאן הגמרא מביאה ארבעה תירוצים ליישב בין המשנה ובין הברייתא:

א. אמר רב זביד: הא בכובא וכיתנא (גיגית ופשתן), הא בצנא ופירי (כלי ופירות). נחלקו רש"י ותוספות בהבנת דברי רב זביד: רש"י מסביר שהא בכובא וכיתנא זו המשנה – אם הפשתן היה שייך לגיגית בטוח היו נשארות שערות בגיגית, אבל מכיוון שהפשתן כולו מחוץ לגיגית, כנראה אין קשר ביניהם ולכן הדין הוא הרי אלו שלו. והא בצנא בפירי זו הברייתא שמדובר בפירות וכלי, וכאן ייתכן שכל הפירות יפלו מהכלי ולכן הדין הוא חייב להכריז.

התוספות מקשה על רש"י – הרי במשנה כתוב במפורש פירות, וכיצד הסברת שהברייתא מדברת בפירות? ואמנם אפשר להסביר שגם פשתן הוא סוג של פרי (כך מדרש בראשית רבה מסביר את מנחתו של קין), אך זהו תירוץ דחוק. לפיכך התוספות אומר שהא בצנא ופירי זו המשנה – מכיוון שהפירות נפרדים זה מזה בטוח שלא כולם נפלו ביחד, ולכן אם כל הפירות היו מחוץ לכלי הדין הוא הרי אלו שלו; והא בכובא וכיתנא זו הברייתא – מכיוון שהפשתן הוא חבילה אחת, ייתכן שכל החבילה תיפול מהכלי ולכן הדין הוא חייב להכריז.

ב. רב פפא נוקט בגישה שונה ומסביר שהן המשנה והן הברייתא דיברו בצנא ופירי, אך המשנה דנה במקרה שלא נשאר כלום בכלי (ולכן הדין הוא הרי אלו שלו), ואילו הברייתא דנה במקרה שנשאר משהו בכלי (ולכן הדין הוא חייב להכריז).

ג. תירוץ נוסף: גם המשנה וגם הברייתא דנות במקרה שלא נשאר כלום בכלי, אך בברייתא מדובר כשהפירות פונים לכלי ולכן הדין הוא חייב להכריז, ואילו במשנה מדובר בפירות שאינם פונים לכלי ולכן הרי אלו שלו.

ד. תירוץ נוסף ואחרון: גם המשנה וגם הברייתא דנות במקרה שהפירות פונים אל הכלי, אך המשנה עוסקת במקרה שיש אוגנים בכלי – זו מין טבעת שאמורה למנוע מהתכולה להישפך כולה החוצה, ואם נמצאו כל הפירות בכלי שיש לו אוגנים, כנראה שמקור הפירות אינו בכלי ולכן הרי אלו שלו; ואילו הברייתא דנה במקרה שאין אוגנים לכלי, כלומר ייתכן שכל הפירות נפלו מן הכלי ולכן חייב להכריז.

**ציבורי מעות וציבורי פירות**: אם במשנה הניסוח הוא "ציבור**י** פירות", הגמרא מסיקה ש**מניין** נחשב סימן כי ציבורי זה לשון רבים, אבל אז הגמרא דוחה ואומרת שאפשר לִשְנות ציבור פירות, ואז אין מדובר במניין. אם אכן נאמר ציבור מעות אז ניתן להסיק ש**מקום** נחשב סימן כי אחרת על מה מכריז? הגמרא דוחה ואמרת שאפשר לשנות ציבורי פירות. כלומר הגִרסה אינה בהירה דיה כדי להכריע בשאלת מניין או מקום האם הם נחשבים סימנים.

**שלושה מטבעות**: בדין זה נאמר: מצא שלושה מטבעות, זה על גבי זה – חייב להכריז . ר' יצחק מגדלאה קובע כי המשנה דיברה רק במקרה שהמטבעות עשויים כמגדל (אולי בגלל זה שמו מגדלאה?). הגמרא מצמידה ברייתא מסייעת: מצא מעות מפוזרות – הרי אלו שלו, עשויים כמגדלים – חייב להכריז. שואלת הגמרא על הברייתא – הא גופא קשיא, כלומר יש בברייתא סתירה פנימית: לפי הרישא – "מצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו" – יוצא שרק במקרה זה הדין יהיה הרי אלו שלו, ואילו במקרה שהפירות "משלחפי שלחופי" (רש"י: מקצת זו על גבי זו, ומקצת על גבי הקרקע) הדין יהיה חייב להכריז; ואילו מהסיפא – "עשויים כמגדלים חייב להכריז" – יוצא שרק במקרה זה חייב להכריז, ואילו אם הפירות משלחפי שלחופי הדין יהיה הרי אלו שלו! עונה הגמרא: מטבעות שאינם עשויים כמגדלים נחשבים כמפוזרים, ולכן הדין בהם יהיה הרי אלו שלו.

רבי חנינא מסייג את הדין של המשנה ואומר שרק במקרה שהמטבעות שונים זה מזה (שלושה מלכים) יהיה חייב להכריז, אך במקרה שהמטבעות זהים (של מלך אחד) – המוצא יכול לקחתם. הגמרא שואלת על דבריו שאלת בירור – היכי דמי: אם המטבעות עשויים כמגדלים – אפילו במקרה של מלך אחד הדין יהיה חייב להכריז; ואילו אם המטבעות אינם עשויים כמגדלים – אפילו במקרה של שלושה מלכים הדין הוא הרי אלו שלו! לפיכך הגמרא משנה את הגרסה: המשנה מדברת רק במגדל של שעשוי כמו מלך אחד כעין שלושה מלכים (וכמובן אם המגדל בנוי כמו שלושה מלכים) הדין יהיה חייב להכריז. ואיך זה נראה בדיוק? – מגדל שבו המטבע הגדול נמצא למטה, האמצעי עליו והקטן על גבי האמצעי – כך אנשים מניחים מטבעות; אך אם כל המטבעות בגודל זהה, ייתכן שכך נפלו ולכן הדין יהיה הרי אלו שלו. ר' יוחנן חולק על ר' חנינא וסובר שגם במקרה של מלך אחד חייב להכריז.

הגמרא שואלת: על מה מכריז המוצא? – אם על מניין (כלומר, על מספר המטבעות), מדוע צוין במשנה דווקא שלושה מטבעות, הרי כדי להכריז על מניין מספיקים שניים! ולפיכך רבינא אומר שמכריז 'מצאתי מטבעות', ומכיוון שמיעוט רבים הם שניים, שני מטבעות לא יוכלו להיות סימן והמינימום עומד על שלושה מטבעות.

כעת הגמרא מבררת מה הדין בכל מיני סידורי מטבעות: א. רבי ירמיה שואל מה יהיה הדין כשהמטבעות מסודרים ב: 1. שיר (כמו צמיד); 2. שורה; 3. חצובה (מסודרים בצורת משולש); 4. סולם (באופן מדורג – כל מטבע רוכב על חלק מן המטבע שמתחתיו); תשובת רב נחמן בר אבוה היא שרק כאשר המטבעות מסודרים באופן שהם ניתנים להילקח בבת אחת באמצעות קיסם – יהיה חייב להכריז. כלומר מבין ארבעת המקרים, רק כשהמטבעות מסודרים כסולם יהיה חייב להכריז, ובשאר המקרים המטבעות שייכים למוצא. ב. רב אשי שואל מה הדין במקרה שהמטבעות מסודרים כאבני בית קוליס (שני מטבעות על הקרקע ומטבע שלישי רוכב על גבהים)? ועונה הגמרא שיהיה חייב להכריז.

הגמרא מסתיימת בברייתא שמבהירה כי אין סימן במטבעות מלבד המניין או צורת הסידור: אם אדם מצא מטבע וחברו טוען שהוא איבד אותו ומתאר איך המטבע נראה – אין המוצא צריך להחזיר לו, אפילו אם שמו כתוב עליו, שכן ייתכן שהשתמש במטבע לקנות סחורה והוא נפל מאיש אחר.

**סוגיית גפה ואשפה**

במשנה ג' יש שני דינים – גוזלות מקושרים וכלי טמון באשפה, והגמרא דנה בכל אחד מהם בנפרד.

**דין גוזלות –** במשנה נאמר: "מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרים או בשבילין שבשדות הרי זה לא יגע בהן". הגמרא שואלת "מאי טעמא?" – מה הטעם לדין זה? עונה הגמרא שאדם החביא את הגוזלות ואם המוצא ייקח אותם לא יהיה לבעלים איך לקחת את האבדה מכיוון שאין בה סימן; לכן לא ייגע בהן ויחכה לבעלים שיבוא לקחת אותם.

הגמרא דנה בתשובה זו: מדוע אין בגוזלות סימן? הרי הקשר יכול להיחשב סימן! אמר רב: הקשר שהגוזלות קשורים בכנפיהם הוא קשר שכולם עושים אותו, ולכן אינו יכול להיחשב סימן. אז אולי מקום נחשב סימן? אמר רב עוקבא בר חמא: המשנה עוסקת במדדין (ברגליהם) – ייתכן שהגוזלות זזו ממקומם. אם ככה, שואלת הגמרא, באותה מידה ייתכן שהגוזלות באו ממקום אחר, והמאבד הוא שהטמין אותם, ואם כך הדין צריך להיות "הרי אלו שלו"! – עונה הגמרא: אכן ניתן לומר שבאו ממקום אחר וניתן לומר שאדם הצניע אותם, ולכן זהו מקרה קלאסי של "ספק הינוח" – ודינו הוא לא לקחת, אבל אם לקח אין צריך להחזיר.

**דין כלי באשפה** – במשנה נאמר "מצא כלי באשפה, אם מכוסה – לא יגע בו, אם מגולה – נוטל ומכריז". הגמרא פותחת בסתירה בין דברי המשנה לברייתא, שבה נאמר: "מצא כלי טמן באשפה – נוטל ומכריז, שכן דרך אשפה לפנות". כלומר המשנה פוסקת לא לגעת ואילו הברייתא פוסקת לקחת ולהכריז. כיצד מיישבים סתירה זו?

שני אמוראים שכבר ראינו בעבר נחלצים לעזרה: רב זביד מסביר שהמשנה עוסקת בכובי וכסי (קנקן וכוסות) – בכלים גדולים סביר להניח שאדם הטמין מדעתו ולכן לא ייגע; ואילו הברייתא עוסקת בסכיני והמניק (סכינים ומזלגות) – בכלים קטנים סביר להניח שנפל לאדם ולכן מכריז. רב פפא מסביר שגם המשנה וגם הברייתא מדברות על כלים גדולים, רק שבמשנה דנים באשפה שלא עשויה להתפנות (ולכן לא נוגע) ואילו בברייתא דנים באשפה שאמורה להתפנות (ולכן מכריז – כדי להציל את האבדה).

הגמרא שואלת על העמדת המשנה באשפה העשויה לפנות – הרי זו אבדה מדעת! כלומר, אם אדם שם כלי במקום שעשוי לפנות, כנראה שהוא איבד את הכלי מדעתו (כמו אדם שמוציא גרוטאות ושם אותן ליד הפח בשכונתו), ואם כן מדוע צריך להכריז? ועונה את התירוץ שראינו בסוגיית רוב במציאה: מדובר באשפה שאינה עשויה לפנות, אך נמלך עליה לפנותה – כלומר אין זו אבדה מדעת (כי האשפה אינה עשויה לפנות), אך יש להכריז כדי להציל את האבדה (כי נמלך עליה לפנותה).

נחזור ללשון הברייתא – נאמר בה: "שכן דרך אשפה לפנות". שואלת הגמרא: לרב פפא המשפט הזה נצרך, שכן המשפט מסביר מדוע הדין בברייתא שונה מהדין במשנה; אך לרב זביד – מה משפט זה מוסיף – הרי החילוק בינה לבין הברייתא הוא בגודל הכלים? עונה הגמרא – "שכן דרך אשפה לפנות לה כלים קטנים" – המשפט אכן מלמד על החילוק בין הברייתא למשנה: כאן מדובר בכלים קטנים, ולכן הדין הוא חייב להכריז.

**סוגיות כותל – ישן וחדש**

**א. כותל ישן –** הדין במשנה הוא שאדם שמצא משהו בכותל ישן יכול לקחת לעצמו. הגמרא פותחת בברייתא שמסבירה את הדין: מפני שיכול לומר המוצא 'של אמוריים הן'; כלומר שהדבר נמצא כאן שנים רבות, ואין הכרח שדווקא המאבד הניח שם. שואלת הגמרא – וכי רק האמוריים הם שהצניעו את הדברים שלהם וישראל לא? רש"י מסביר: הרי לפי המשנה, גם החפץ נמצא מחציו ולפנים הוא יהיה שייך למוצא; ולפיכך מדוע שהחפץ לא יהיה שייך לבעל הבית? ועונה הגמרא: "דשתיך טפי" – החפץ העלה חלודה ונראה שהוא מונח שם זמן רב.

**ב. סכין בכותל חדש** – במשנה כתוב בדין בכותל חדש: מחציו ולחוץ – שלו, מחציו ולפנים – של בעל הבית. רב אשי מעיר על דברי המשנה: אם הקת (החלק שבו מחזיקים את הסכין) מופנית לכיוון הבית – הסכין של בעל הבית, ואם היא לכיוון הרחוב – אז היא שייכת למי שמוצא את הסכין. הסברה היא פשוטה: סכין אוחזים בקת, ולכן כיוון הקת הוא הקובע למי שייכת הסכין. הדברים אמורים גם בנוגע לכיס והחוט שלו: אם החוט מופנה לכיוון בעל הבית – של בעל הבית, אם לכיוון החוץ – של המוצא.

הגמרא שואלת על דבריו: הרי במשנה נאמר שהדין לפי מיקום הסכין – אם חציו ולפנים של בעל הבית, ואם חציו ולחוץ של המוצא – ומדוע שלא פשוט יסתכלו על כיוון הקת? הרי לאור דברי רב אשי כיוון הקת הוא הקובע את הדין! הגמרא מיישבת שמדובר בדברים שאין בהם צד שבו מחזיקים וצד שבו משתמשים, כגון סמרטוטים או מגש כסף; במקרים אלה לא ידוע למי שייך החפץ לפי איך שהוא מונח, ולכן הקריטריון הקובע הוא המיקום על הכותל.

הגמרא מוסיפה ברייתא בדין כותל: אם היה כותל מלא מהן – כלומר, אם החפץ מכסה את כל רוחב הכותל – חולקין, כלומר החפץ שייך הן למוצא הן לבעל הבית. הגמרא שואלת: פשיטא! – ברור שהחפץ היה שייך לשני הצדדים! ועונה הגמרא: דין זה נצרך במקרה שהכותל משופע – אדם עשוי לחשוב שהחפץ החליק או התגלגל בגלל השיפוע, ואז החפץ צריך להיות שייך למי שנמצא בצד הגבוה יותר; לפיכך אומרת הברייתא שבמקרה זה חולקים, כלומר החפץ שייך למוצא ולבעל הבית.

**סוגיית משכיר בית לאחרים + מצא מטבע**

במשנה נאמר: "אם היה משכיר לאחרים, אפילו מצא בתוך הבית – הרי אלו שלו". הגמרא פותחת בשאלה: מדוע שהדין יהיה הרי אלו שלו? מדוע שלא נבדוק מי האחרון שהשתכן במקום והחפץ יהיה שייך לו?

הגמרא תומכת את השאלה בדיון על הנאמר במשנה במסכת שקלים, הדנה מה טיבן של מעות שנמצאו בירושלים: במשנה נאמר מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה בירושלים – תמיד יוחזקו ככספי מעשר, מכיוון שרוב הבהמות הנמכרות בירושלים, נמכרות לטובת קרבן שלמים; אם נמצאו בהר הבית – תמיד יוחזקו ככספי חולין, מכיוון שעולי הרגל מוציאים את כספי המעשר בעיר עצמה ולא בהר הבית; ואם נמצאו בשאר העיר – דינם יהיה תלוי בזמן שנמצאו: אם מדובר בזמן הרגל – יוחזקו ככספי מעשר, ואם בימי חולין – יוחזקו ככספי חולין. הגמרא בפסחים מסבירה את הדין האחרון – הסיבה היא ששווקי ירושלים מתכבדים (מתנקים) בכל יום, ואם המטבעות נמצאו בזמן הרגל כנראה שהם נפלו לאדם בזמן הרגל ולכן יוחזקו במעשר. מכאן שואלת הגמרא: רואים שבמקרה של כסף בירושלים, אנחנו אומרים שהראשון (כלומר זה שהיה בשוק אתמול, לצורך העניין: שלא בזמן הרגל) כבר הלך ולפיכך המטבע שייך לאחרון (כלומר זה שהיה בשוק היום); ומדוע שלא נאמר כך בדין משכיר בית לאחרים? כלומר: מדוע שלא נחפש מי האחרון שהשתכן בבית והחפץ יהיה שייך לו?

עונה ריש לקיש משום בר קפרא: המשנה מדברת במקרה שהבית שימש כפונדק לשלושה עוברי דרכים, ואז המאבד כבר התייאש והמציאה תהיה שייכת למוצא. הגמרא מסיקה מדבריו שהוא פוסק כר' שמעון בן אלעזר (מסוגיית רוב במציאה) אפילו ברוב ישראל! וכבר ראינו בסוגיה שם שהגמרא התאמצה לפסוק כר' שמעון בן אלעזר רק ברוב כנענים. לפיכך רב מנשיא בר יעקב מתקן את התשובה ואומר שעשאו פונדק לשלושה נכרים. רב נחמן אומר שאפשר להסביר שהפונדק שימש לשלושה ישראל, ועדיין לא להכריע את ההלכה כר' שמעון בן אלעזר, מכיוון שהדין כאן שונה: אדם שהשתכן עם עוד שניים בפונדק ואיבד משהו, יאמר לעצמו: הרי אף אחד לא היה עמי בפונדק מלבד השניים הללו, וביקשתי מהם כמה פעמים שיחזירו לו והם נמנעו מלעשות זאת, ועכשיו (כלומר: אחרי שעזבנו את הפונדק) הם יחזירו? אם הם היו רוצים להחזיר – היו עושים זאת מזמן. אלא שכנראה דעתם לגזול את החפץ. לפיכך המאבד כבר הפקיר את החפץ והוא יהיה שייך למוצא.

הגמרא מסבירה שדעתו של רב נחמן אינה מקרית, אלא זו שיטתו גם בדין אחר, ולמעשה הגמרא מעבירה את הדיון מחפץ הנשכח בפונדק למציאת מטבע שנפל. רב נחמן מסביר שאדם הרואה מטבע שנפל משני אנשים – חייב להחזיר, מכיוון שהמאבד לא התייאש כי יש לו ממי לתבוע את המטבע – מהאדם שהלך עמו; אולם אם המטבע נפל משלושה אנשים – אינו חייב להחזיר, מכיוון שהאבד בטוח התייאש: הוא אומר לעצמו: לא היה עמי אף אחד חוץ משניים אלו, אם אפנה לאחד ואשאל אותו היכן הכסף – הוא יאמר שלא הוא לקח, ואם אפנה לאחר – גם הוא יטען שהוא לא לקח.

רבא מסייג את רב נחמן ואומר שרק במקרה שהכסף היה בסכום שכל אחד היה מקבל פחות משווה פרוטה (למשל אם מדובר בשתי פרוטות, שאם נחלקן לשלושה אנשים – לכל אחד יהיה פחות משווה פרוטה) יכול לקחת לעצמו, אולם אם לכל אחד יש יותר משווה פרוטה – חייב להחזיר, מכיוון שאולי מדובר בשותפים והם לא יתייאשו. רש"י מסביר את דברי רבא: הרי אם לא היה מדובר בשותפים – ברור שלא צריך להחזיר, מכיוון שהמאבד בטוח התייאש כמו מה שאמר רב נחמן; ואם מדובר בשותפים – אין כאן השבת אבדה, מכיוון שהשבת אבדה היא רק כשהאבדה שווה יותר משווה פרוטה (כמו שנראה בהמשך הפרק). הגמרא מביאה גרסה נוספת של דברי רבא, מחמירה יותר: אפילו אם המטבע היה שווה רק שתי פרוטות – חייב להחזיר, כי ייתכן שהוא שייך לשלושתם אבל אחד מהם מחל על חלקו.

הסוגיה מסתיימת בשתי מימרות נוספות של רבא בדין סלע (מטבע) שנפל:

א. אדם הרואה סלע שנפל והוא נטלו לפני שהמאבד התייאש – עבר על כמה איסורים/מצוות: 1. לא תגזול; 2. השב תשיבם; 3. לא תוכל להתעלם; ואפילו אם החזיר את הסלע לאחר מכן – זה כמו נתינת מתנה, הואיל והוא כבר עבר על האיסורים הללו; אם נטלה לפני ייאוש על מנת להחזירה, ולאחר ייאוש התכוון לקחתה לעצמו – עובר משום השב תשיבם, שהרי הוא לא גזל וגם לא התעלם; אם המתין עד שהבעלים התייאשו ורק אז נטל את המטבע – עבר רק על לא תוכל להתעלם, שכן הוא לא גזל והוא אינו מחויב בהשבת אבדה כי הבעלים כבר התייאשו.

ב. אדם שראה שנופל לחברו מטבע בחול, ומצא ולקח לעצמו – אינו מחויב להשיב, מכיוון שאותו אחד שנפל ממנו כבר התייאש. הגמרא מוסיפה על דבריו: אפילו אם המאבד מערבל בתוך החול כדי למצוא, עדיין זה נחשב שהוא התייאש, מכיוון שהמאבד אומר לעצמו: כמו שאני איבדתי בתוך החול, כך אולי יתמזל מזלי למצוא מטבע שנפל למישהו אחר.

**סוגיות משנה ד – חנווני ושולחני + הלוקח פירות**

**שולחני וחנווני:** במשנה נאמר: "מצא בחנות – הרי אלו שלו, בין התיבה ולחנווני – של החנווני; (מצא) לפני שולחני (חלפן כספים) – הרי אלו שלו, בין הכיסא ולשולחני – הרי אלו של השולחני". הגמרא דנה בדין השני ומביאה את דברי ר' אלעזר: אפילו אם המטבעות היו מונחים על גבי השולחן – הם שייכים למוצא. נשאלת השאלה: מהיכן ר' אלעזר הגיע לדין זה? – הרי אם נדייק בלשון המשנה נראה שכתוב שרק אם המטבעות היו לפני השולחני הם שייכים למוצא, ולפיכך אם היו על השולחן – הרי הם של השולחני! אך הבה נבחן מה כתוב בסיפא: רק בין הכיסא לשולחני הם שייכים לשולחני, כלומר שאם המטבעות היו על גבי השולחן, הם שייכים למוצא! אם כן דיוק מהרישא הוביל למסקנה אחת ודיוק מהסיפא הוביל למסקנה הפוכה, ולפיכך לא ניתן להסיק מהמשנה בדרך הדיוק. אם כן, מדוע פסק ר' אלעזר שגם אם המטבעות היו על גבי השולחן הם שייכם למוצא?

רבא מסביר: בכל זאת ניתן להסיק את דברי ר' אלעזר מתוך המשנה – אם המשנה הייתה רוצה לומר שמטבע על השולחן שייך לשולחני, היא הייתה צריכה לנקוט בלשון זו, והיה ברור שבין הכיסא ולשולחני הכסף יהיה שייך לשולחני; או מכיוון אחר – אם הייתה רוצה לומר שרק מחוץ לשולחן הכסף יהיה שייך למוצא, היא הייתה נוקטת באותה לשון כמו בדין חנווני – מצא בשולחנות (כמו מצא בחנות), ומכך שנקטה המשנה בלשון 'מצא לפני החנווני' – כנראה שגם אם המטבעות היו על השולחן הדין יהיה – 'הרי אלו שלו'.

מה שעומד מאחורי דברי ר' אלעזר ורבא הוא ששולחני דואג לכספיו, ואם המטבעות נמצאו על גבי השולחן יש יותר סבירות שהיו שייכים לאחד הלקוחות מאשר לשולחני, ולפיכך הדין הוא הרי אלו שלו.

**הלוקח פירות:** במשנה נאמר: "הלוקח פירות מחברו, או ששילח לו חברו פירות, ומצא בהן מעות – הרי אלו שלו; אם היו צרורין – חייב להכריז". ריש לקיש בשם ר' ינאי מסייג את המשנה: רק אם קנה את הפירות מסוחר הדין הוא הרי אלו שלו, אולם אם קנה ממגדל הפירות – יהיה חייב להחזיר. רש"י מסביר שהסוחר הרי קונה מאנשים רבים ומוכר לאנשים רבים, ואינו יודע ממי לקח את הפירות ולמי נתנם, ומכיוון שאין בהם סימן – הוא כבר התייאש. מה שלא ניתן לומר על מגדל הפירות שנתן או מכר פירות לחברו.

אדם שנה את דברי ריש לקיש לפני רב נחמן והוא שאל אותו – וכי בעל הבית בעצמו דש את הפירות? כלומר: מדוע יצטרך להחזיר למגדל התבואה, הרי סביר להניח שלא הוא שהכין את הפירות למשלוח אלא אחד מעובדיו, ומדוע שהכסף שנמצא בפירות יהיה שייך לו? נבהל אותו תלמיד ושאל: האם למחוק את דברי ריש לקיש מגרסתי? – בבתי המדרש הקדומים היו אנשים שכל תפקידם היה לזכור ברייתות ומשניות. ולפיכך אותו אחד שאל האם עליו למחוק מהזיכרון שלו את דברי ריש לקיש? אמר לו רב נחמן: לא, העמד את דברי ריש לקיש במקרה שלבעל הבית יש עבד ושפחה כנעניים; במקרה זה רכושם שייך לו, ולפיכך המוצא כסף בפירות שקיבל ממנו יצטרך להשיב לו את הכסף.

**סוגיות כל אבדת אחיך + אבדה שוות פרוטה**

**מה נכלל ב'כל אבדת אחיך':** למדנו כי המשנה שבה נלמד דין השמלה, השמיטה את הפסוק שממנו נלמד דין זה (כמו במדרש ההלכה), ולפיכך לא ברור המשפט "אף השמלה הייתה בכלל כל אלו" – מה כוונת המילים "בכלל כל אלו"? עונה רבא בפשטות: בכלל 'כל אבדת אחיך'. ממשיך רבא ושואל למה נצרכו כל הדוגמאות בפסוק? כלומר – בפסוקי האבדה צוינו כמה פריטים: שור, שה חמור ושמלה. השאלה היא מדוע לא כללו אותם ב'כל אבדת אחיך', מדוע צוינו במפורש?

חמור **–** ראינו במשנה (ובמדרש ההלכה) כי השמלה צוינה במפורש כדי ללמד מהי אבדה: דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים. אומרת הגמרא שאם רק השמלה הייתה נזכרת, הייתי עלול לחשוב שרק כאשר הסימנים נמצאים על גוף האבדה (או שהעדים מעידים על הגוף) היא תהיה מחויבת בהשבה, אולם חמור שמזוהה על פי האוכף, שאינו חלק מגופו – אולי לא יהיה מחויב בהשבה? – לפיכך הוזכר החמור, כדי ללמד שגם סימני האוכף או עדי האוכף מספיקים.

שור ושה – השור מלמד שאפילו גיזת זנבו מחויבת בהשבת אבדה, ואילו השה מלמד שאפילו תוצרי הבהמה (הצמר) מחויבים בהשבה. שואלת הגמרא: מילת השה מיותרת, מקל וחומר: אם גיזת זנבו של השור, שהיא תוצר לא שימושי, מחויבת בהשבה, צמר השה לא כל שכן יחויב בהשבה?! אלא אומר רבא שכמו המילה 'חמור' בשיטת ר' יהודה בסוגיית בור במסכת בבא קמא, כך גם השהבפסוקי האבדה – אין הסבר מדוע הוא נצרך בפסוק. שואלת הגמרא: ואולי הוא בא ללמד שאפילו תוצר נמוך כגון גללים מחויב בהשבת אבדה? ודוחה: גללים אנשים מפקירים; ושוב שואלת: ואולי השה צוין בפסוק כדי ללמד שסימנים הם מדאורייתא (ראה בסוגיה הבאה)? ודוחה: הרי בדין השמלה נזכרו הסימנים, אז כנראה שלא המילה 'שה' היא שמלמדת על תוקפם מדאורייתא.

**אבדה שוות פרוטה:** בברייתא הפותחת את הסוגיה הובאו שני תנאים הסוברים שאבדה שאינה שוות פרוטה אינה נחשבת אבדה: תנא קמא למד זאת מהמילים: "אשר תאבד", ואילו ר' יהודה לומד זאת מהמילים: "ומצאתה". הגמרא שואלת: "מאי בינייהו" – כלומר מה ההבדל ההלכתי בין תנא קמא ור' יהודה? לשאלה זו יש שתי תשובות:

א. אביי אמר: משמעות דורשים איכא בינייהו – אין כל הבדל הלכתי ביניהם, אלא הם חולקים מאילו מילים בפסוק יצאה הלכה זו; כלומר אין כל משמעות הלכתית למחלוקת הזו, אלא המחלוקת היא דרשנית: תנא קמא לומד הלכה זאת מהמילים אשר תאבד ואילו ר' יהודה לומד זאת מהמילה ומצאתה.

עתה הגמרא נכנסת למהלך פינג-פונג – מה כל אחד מהחולקים יאמר על הפסוק שממנו למד חברו? כלומר איזה דין תנא קמא לומד מהמילה 'ומצאתה' ואיזה דין רבי יהודה לומד מהמילים 'אשר תאבד'? – תנא קמא לומד מהמילה ומצאתה את דרשת רבנאי: רק אבדה שנמצאת ביד המוצא מחויבת בהשבת אבדה; ואילו רבי יהודה לומד מהמילים 'אשר תאבד' את דרשת ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחאי: אבדה ששטפה נהר מותרת, כי היא אינה אבדה מצויה. עתה יש לשאול: מהיכן למד ר' יהודה את דרשת רבנאי, ומהיכן למד תנא קמא את דרשת ר' יוחנן בשם שמעון בר יוחאי? – רבי יהודה למד את דרשת רבנאי מה'ו' היתירה שנמצאת במילה ומאצתה, ואילו תנא קמא למד את דרשת ר' יוחנן מהמילה 'ממנו'. ואילו ר' יהודה לא למד מהמילה הזאת כלום.

ב. לעומת אביי רבא טוען שיש מחלוקת הלכתית, והיא במקרה של פרוטה שהוזלה (כלומר שירד ערכה משעת האבדה ועד שעת המציאה): תנא קמא סובר ששעת האבדה היא המחייבת ומכיוון שבשעה זו האבדה הייתה שוות פרוטה המוצא חייב להחזיר, ואילו רבי יהודה סובר ששעת המציאה היא המחייבת, ומכיוון שבשעה זו האבדה אינה שוות פרוטה המוצא אינו חייב להחזיר.

שואלת הגמרא: הרי גם למי שלמד את דין אבדה שוות פרוטה מהמילים 'אשר תאבד' (כלומר: תנא קמא) צריך שיתקיים בה התנאי של 'ומצאתה', כלומר שגם בשעת המציאה האבדה תהיה שוות פרוטה! – אלא שיש להסביר הפוך: המחלוקת בין רבי יהודה ותנא קמא היא בדין פרוטה שהתייקרה: תנא קמא סובר ששעת האבדה היא המחייבת ומכיוון שבשעה זו האבדה לא הייתה שוות פרוטה המוצא אינו חייב להחזיר, ואילו רבי יהודה סובר ששעת המציאה היא המחייבת ומכיוון שבשעה זו האבדה שוות פרוטה המוצא חייב להחזיר. שוב שואלת הגמרא: הרי גם למי שלמד את דין אבדה שוות פרוטה מהמילה 'ומצאתה' (כלומר: ר' יהודה) צריך שיתקיים בה התנאי של 'אשר תאבד', כלומר שהאבדה תהיה שוות פרוטה בזמן האבדה! – לכן מוצאת הגמרא את נוסחת הביניים: מדובר במקרה של פרוטה שהוזלה וחזרה והתייקרה שוב; תנא קמא שקבע ששעת האבדה היא הקובעת – יחייב את המוצא להחזיר, היות שמספיק שבשעת האבדה ובשעת המציאה היא הייתה שוות פרוטה; ואילו ר' יהודה יאמר שאינו חייב להחזיר, מכיוון שאבדה נחשבת כזו שנשארה יותר משוות פרוטה לכל אורך הדרך, משעת האבדה ועד שעת המציאה.

**סוגיית סימנים דאורייתא או דרבנן**

**שאלת הפתיחה:** ראינו כי לפי דין השמלה אבדה היא דבר שיש בו סימנים. שאלת הסוגיה היא מה תוקפם של הסימנים – מדאורייתא או מדרבנן. כדי לחדד את שאלה זאת הגמרא מביאה נפקא מינה (השלכה הלכתית) המדברת על שליח שנשלח לתת גט לאישה והגט אבד ממנו: אם סימנים הם מדאורייתא, השליח יכול לתת את סימני הגט, הגט יתקבל ובאמצעותם יהיה אפשר להתיר אישה מנישואיה; ואילו אם סימנים מדרבנן לא יספיקו סימנים כדי להתיר אישה מנישואיה, משום שרבנן תיקנו את דין הסימן רק בדיני ממונות וללא בדיני איסורים (כמו במקרה זה).

הסברנו בכיתה שבתורה שבכתב אין שום דרישות מהמאבד כדי לקבל את האבדה. במדרשי ההלכה ראינו שכדי שהמאבד יוכל לקבל את האבדה הוא צריך לתת סימנים. כלומר הסימנים הם מנגנון בקרה עבור המאבד – כך תישמר האבדה מפני אנשים אחרים. בסיס ההנחה של הגמרא היא שיש ראיה קבילה אחת והיא עדים, כמו בכל סוגיה משפטית. לפי זה הסימנים בכלל באו להקל על המאבד שלא יצטרך להביא עדים. כלומר הסימנים הם עדות חלשה ולפיכך באו רק לדיני ממונות ולא לדיני איסורים כמו התרת אישה. לכן נשאלת השאלה לשם מה באו הסימנים? – האם לעזור למאבד בהגנה על אבדתו מפני אנשים אחרים, או כדי להקל עליו לקבל את אבדתו מבלי להזדקק לעדים?

**הדיון בתא-שמעות:** לאחר שהצבנו את שאלת הפתיחה הגמרא עוברת לדון באמצעות שלוש תא-שמעות, שכולן מקורן בדינים שנלמדו מהפסוקים עצמם (או יותר נכון: ממדרשי הלכה).

1. מדרש ההלכה שהופיע במשנה ה: "אף השמלה הייתה בכלל כל אלו ולמה יצאת להקיש אליה ולומר לך מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנים ויש לה תובעים חייב להכריז אף כל דבר שיש לו סימנים ויש לו תובעים חייב להכריז." לומדים מכך שסימנים הם מדאורייתא – הרי מהמילה 'שמלה' בפסוק למדו כי אבדה היא דבר שיש לו סימנים ותובעים. כלומר דין הסימנים נלמד ממילה המפורשת בתורה, ולכן תוקפם דאורייתא.

הגמרא דוחה את הניסיון ואומרת שעיקר הדרשה מהמילה שמלה היא שאבדה היא דבר שיש לו תובעים, ואילו הסימנים הובאו בדרשת השמלה רק בדרך אגב.

2. בסוגיה הקודמת ראינו שלומדים מהמילה חמור המוזכרת בפסוק שגם סימן שאינו על גוף האבדה חייב להכריז עליו. לפיכך סימנים הם מדאורייתא, הרי המילה 'חמור' בפסוק לימדה זאת.

הגמרא דוחה את הניסיון ואומרת שלא מדובר בסימן שעל האוכף אלא בעדי האוכף – כלומר מהמילה 'חמור' למדנו שמספיקה גם עדות על החפץ שנמצא על האבדה, ואין צורך דווקא בעדות על האבדה עצמה. יש לציין שבסוגיה הקודמת הקפידה הגמרא לומר – חמור 'לסימני האוכף או לעדי האוכף הוא דאתא'.

3. שוב מובא מדרש הלכה שמופיע בספרי: נאמר בתורה: "עד דרוש אחיך אותו", ואמרו חכמים – זו דרישה מיותרת, שהרי כיצד ייתן המוצא את האבדה למאבד לפני שביקש זאת?! אלא לומדים מכאן שעל המוצא לדרוש את המאבד, כלומר לבדוק שאין הוא רמאי והאבדה היא באמת שלו. עתה הגמרא שואלת: כיצד בודקים את המאבד, האם לא באמצעות סימנים? ואם כן סימנים הם מדאורייתא, כי למדנו זאת מהמילים בפסוק 'עד דרוש אחיך אותו'.

שוב דוחה הגמרא ואומרת שלאו דווקא מדובר בסימנים, ייתכן שמדובר בעדים.

**תא-שמע רביעית:** התא-שמע הרביעיתמקורה בגמרא ביבמות (קכ.) והיא דנה באדם שמת ונמצאה גופתו, ורוצים לדעת את זהותו בשביל לשחרר את אשתו מעגינותה. הגמרא אומרת שרק באמצעות תווי פנים (האף) אפשר לזהות את האדם, ואילו סימנים שיש בגופו או בכליו אינם מספיקים כדי לזהות את הגופה בוודאות. יוצא מכך שסימנים לא מדאורייתא, מכיוון שאי אפשר לזהות באמצעות סימני גופו וכליו. כלומר סימנים אינם מספיקים בדיני איסורים ואם כך סימנים לא מדאורייתא. הרי בתחילת הסוגיה ראינו שזו הנפקא מינה, האם הסימנים מדאורייתא או מדרבנן – האם הם תקפים בדיני איסורים או רק בדיני ממונות. מכאן יצא שסימנים אינם תקפים בדיני איסורים, כלומר שמקורם בתקנת חכמים ולא בציווי התורה.

הגמרא דוחה את הניסיון ומסבירה שהסימנים המדוברים כאן שונים ממקרה רגיל של דיני אבדה: בסימני גופו מדובר על סימנים כלליים, כמו: גבוה או נמוך, וזו הסיבה שלא ניתן לזהות באמצעות סימני גופו; ובסימני כליו חוששים לשאלה, כלומר חוששים שהאדם שאל את הכלי ממישהו אחר, ולכן לא ניתן לזהות באמצעותם.

נשאלת השאלה על התירוץ של סימני כליו – הרי אם חוששים לשאלה אז מדוע אפשר להחזיר חמור על פי סימני האוכף? ייתכן שבעל החמור שאל את האוכף ממישהו אחר, ואז בעל האוכף אינו בעל החמור! עונה הגמרא שאוכף הוא שונה מכיוון שאנשים אינן משאילים זה לזה, היות שלכל חמור יש צורת גב משלו והאוכף עשוי להכאיב לגבו של החמור. תירוץ נוסף שהגמרא מביאה הוא שגם בסימני כלים, כמו בסימני גופו, מדובר על סימנים כלליים (חיוור וסמוק).

שוב שואלת הגמרא על דיני חיישינן לשאלה: בברייתא במסכת יבמות (קכ.) נאמר שאם שליח הגט מצא את הגט בכיסו, ארנקו, טבעתו או בין כליו אפילו לזמן מרובה (כלומר שעבר זמן רב מאז שניתן בידיו הגט) – הגט כשר והשליח יכול להביא לאישה. נשאלת השאלה מדוע במצב כזה לא חוששים לשאלה? כלומר – ייתכן שהוא שאל את החפצים הללו (הכיס, הארנק והטבעת) ממישהו אחר, והגט שנמצא בהם אינו הגט שנמסר לידיו! הגמרא עונה שבמצב כזה אין חשש לשאלה משום שאנשים אינם משאילים כיס וארנק משום מחשש של המזל (המזל יעבור מהם או מזל רע יבוא אליהם), וגם טבעת אין משאילים מכיוון שיש חשש שיזייפו אותה.

**לימא כתנאי:** כמו בסוגיית סימן העשוי להידרס, גם בסוגיה זו הגמרא מנסה להעמיד את שאלת הסוגיה במחלוקת תנאים קדומה. ישנו מקרה שבעל הולך למלחמה ונעלם, וכשמוצאים את גופתו רוצים לבדוק אם זה אותו אדם, כדי שיהיה אפשר להתיר את אשתו מעגינותה. עושים זאת על פי סימני גופו (במקרה זה – שומא): תנא קמא סובר שאין מעידים על השומא ואלעזר בן מהבאי סובר שאפשר להעיד על השומא. הגמרא מסבירה שנקודת המחלוקת היא האם סימנים מדאורייתא או מדרבנן. תנא קמא סובר שסימנים מדרבנן, כי הרי אין מעידים על השומא – עדות בסימנים אינה יכולה להתיר איסורים. אלעזר בן מהבאי אומר סימנים מדאורייתא, שהרי מעידים על השומא ומתירים באמצעותה איסורים.

רבא דוחה העמדה זאת ואומר ששניהם (תנא קמא ואלעזר בן מהבאי) אומרים שסימנים מדאורייתא והם חולקים בשומא המצויה בבן גילו (האם השומא ייחודית לאותו אדם או נמצאת באותם אנשים בני גילו). תנא קמא סובר ששומא מצויה בבן גילו ולכן אין מעידים עליה, ואילו אלעזר בן מהבאי סובר ששומא אינה מצויה בבן גילו ולכן ניתן להעיד עליה.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף ואומרת ששניהם סוברים ששומא אינה מצויה בבן גילו והמחלוקת היא בעצם אם סימנים (שומא) יכולים להשתנות אחרי המיתה (השומא תשתנה אחרי שהאדם מת): תנא קמא סובר ששומא יכולה להשתנות אחרי המיתה, ואילו אלעזר בן מהבאי סובר ששומא לא משתנה לאחר המיתה. תירוץ נוסף שהגמרא מביאה הוא שאפשר לומר ששניהם מסכימים ששומא אינה עשויה להשתנות לאחר המיתה וסימנים מדרבנן, ונקודת המחלוקת היא האם שומא היא סימן מובהק או לא. כלומר המחלוקת היא האם שומא היא סימן מספיק חזק שאפשר להתיר איסורים באמצעות עדות עליו: תנא קמא סובר ששומא אינה סימן מובהק ואלעזר בן מהבאי סובר ששומא היא סימן מובהק.

**סברת ניחא ליה:** הגמרא ממשיכה בדברי רבא: נניח שסימנים הם לא דאורייתא. אם כן, אז למה תיקנו בכלל סימנים? ועונה רבא: חכמים תיקנו את הסימנים כי זה יותר טוב למוצא, מכיוון שהוא יודע שבפעם אחרת הוא גם יאבד משהו, ואז יהיה לו יותר קל להחזיר את האבדה שלו. אמר לו רב ספרא: כיצד אדם עושה טובה לעצמו במשהו שלא שלו? כלומר: כיצד ניתן לומר שהמוצא עושה טובה לעצמו בממון ששייך למאבד? אמור בדיוק הפוך – חכמים תיקנו את הסימנים בשביל המאבד: הרי הוא יודע שאין לו עדים והוא היחיד שיודע את סימני האבדה, וכך יהיה לו הרבה יותר קל להחזיר את האבדה שלו. כלומר הסימנים הם אינטרס של המאבד.

כעת רבא שואל על דברי רב ספרא מדוגמאות המלווה והלווה, שמופיעות בסוף משניות הפרק הקודם: מלווה שמלווה לשלושה או לווה שלווה משלושה – יחזירו למי שכתוב על השטר שלוש פעמים. אומר רבא: יוצא מכך שסימנים אינם נוחים למאבד, שהרי גם המלווה יודע את הסימנים! כלומר ייתכן שהלווה הוא המאבד, ועדיף לו שבכלל לא ימצאו את השטר (או שהטוען יחויב להביא עדים) מאשר שהמלווה יבוא, ייקח את השטר וכך יוכל לתבוע ממנו את הכסף. רב ספרא עונה לו: הסיבה שמחזירים את השטרות היא בגלל הסבירות – הרבה יותר הגיוני שהשטרות יהיו שייכים לאדם שרשום על שלושתם, בין אם הוא המלווה ובין אם הוא הלווה. כלומר, אין כאן עניין של הבאת סימנים, אלא של סבירות הגיונית.

רבא מצטט משנה נוספת ממשניות הפרק הקודם: אדם שמצא שטרות מקובצים (כרוכים או אגודים) – עליו להחזיר, ועל פי ההיגיון מחזירים למי שנותן ביושר את הסימנים. כלומר ייתכן שהמאבד הוא בכלל הלווה, ויבוא המלווה וייתן את סימני השטר ויקבל את השטר לידיו. האם ניתן לומר שבמקרה זה הסימנים נועדו לטובת המאבד? מכאן רבא מוכיח שסימנים הם מדאורייתא ואין מקורם בתקנת חכמים. בתור סיוע רבא מצטט את התא-שמע השלישית מהעמוד הקודם (על אף שהיא נדחתה שם) – נאמר בתורה "עד דרוש אחיך אותו" והרי המוצא אינו יכול לתת למישהו אבדה לפני שהוא ביקש אותה! אלא שעליו לדרוש ולבדוק את המוצא האם הוא רמאי או לא, וכיצד הוא עושה זאת? – באמצעות סימנים. כלומר סימנים הם מדאורייתא.

**קדימויות בדיני סימנים:** המשך הסוגיה נפתח בדברי רבא: "אם תרצה לומר סימנים דאורייתא". הגמרא קוטעת את דברי רבא באמצע – למה רבא התנסח במילים 'אם תרצה לומר'? הרי הוא הכריע שסימנים הם מהתורה! אלא מכיוון שאת ההוכחה לדברי רבא (דין בדיקת הרמאי) ניתן להפריך ולומר שמדובר בעדים, רבא התנסח בצורה מסויגת ולא חד-משמעית.

כעת ממשיך רבא את דבריו וקובע סדרי עדיפויות בדיני סימנים: א. באים שני אנשים ולכל אחד יש סימן – המוצא יניח בצד את האבדה, כי לא ניתן להכריע ביניהם; ב. באים שני אנשים, לאחד סימנים ולאחד עדים – המוצא צריך להחזיר למי שיש לו עדים, שכן עדים הם הוכחה עדיפה לעומת סימנים; ג. באים שני אנשים, אחד עם סימנים ואחד עם סימנים ועד אחד – המוצא יניח בצד את האבדה, כי עד אחד לא נחשב ולמעשה שניהם שווים; ד. באים שני אנשים, אחד עם עדי אריגה (עדים שיודעים שסרגו את זה לאיש מסוים) ואחד עם עדי נפילה (עדים שיודעים שנפל לאדם החפץ) – המוצא צריך להביא למי שיש לו את עדי הנפילה, כי ייתכן שבעל עדי האריגה מכר את הבגד למישהו; ה. באים שני אנשים, אחד עם מידת אורכו של הבגד ואחד עם מידת רוחבו של הבגד – המוצא צריך לתת למי שיש לו את מידת אורכו כי מידת רוחבו אדם יכול לנחש כשבעל הגלימה מתכסה בה ועומד, ואילו את מידת האורך אי אפשר לנחש את ולכן היא סימן מובהק יותר; ו. באים שני אנשים, אחד עם מידת אורכו ורוחבו של הבגד ואחד עם סכום של שתי המידות יחד (מידת גמיו) והוא אינו יכול לפרט – המוצא צריך לתת למי שנתן את מידת אורכו ורוחבו, כי סימנו טוב מסימן חברו; ז. באים שני אנשים, אחד עם מידת אורכו ורוחבו ואחד עם המשקל שלהם – המוצא צריך לתת למי שיש את המשקל, כי קשה יותר לנחש את מידת המשקל ורק בעל הבגד יודע לפרט מהו משקלו.

**קדימויות בדיני גט:** אחרי שרבא קבע קדימויות בדיני הוכחות, הוא ממשיך וקובע קדימויות בסימני גט: בעל ואישה באים לדרוש גט שנמצא – אם הגט שייך לבעל, פירוש הדבר שהוא לא מסר אותו לאישה והיא עדיין נחשבת אשתו; אם הגט שייך לאישה, פירוש הדבר שהבעל מסר לה אותו והיא מותרת לכל אדם:

א. הבעל אומר את הסימנים של הגט והאישה אומרת את הסימנים של הגט, נותנים אותו לאישה. שואלת הגמרא במה מדובר? אם מדובר בסימני האורך והרוחב – אז למה לתת לה את הגט, אולי היא ראתה כשהבעל החזיק את הגט ועוד לא מסר לה? אלא הסימן שהיא אומרת הוא שיש נקב ליד אות כלשהי – אם הגט לא היה מגיע לידיה, איך הייתה יודעת אם היה נקב? לפיכך הגט שייך לה והמוצא צריך להביא לה אותו.

ב. הבעל מביא סימן בחוט הקשור לגט והאישה מביאה סימן בחוט – יינתן לה. שוב שואלת הגמרא במה מדובר? אם מדובר בצבע החוט – אז מדוע הגט שייך לה? אולי מתי שהבעל תפס את החוט ביד היא ראתה את הצבע! אלא מדובר במידת אורך החוט – אם היא אומרת את אורך החוט, סימן שהוא היה אצלה ביד והגט שייך לה.

ג. הבעל אומר שהגט היה מצוי בחפיסה והאישה אומרת אותו דבר גם כן – יינתן לו. שואלת הגמרא מה הטעם? למה ייתן לו ולא לה? ועונה: כי היא יודעת שהוא נוהג להניח את חפציו החשובים בתוך החפיסה הזאת (כמו כספת), ובגלל זה הסימן שנתנה אינו מוכיח שהגט היה אצלה ביד, ולכן יינתן לו.

**עד מתי חייב להכריז?**

במשנה יש מחלוקת תנאים עד מתי צריך להכריז על האבדה? רבי מאיר אומר: עד שהסביבה הקרובה תדע על האבדה; רבי יהודה אומר: המוצא מחכה שלוש רגליים שיכריז בירושלים ואחרי הרגל השלישי יחכה שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלושה ימים ויחזור עוד שלוש ימים ויכריז יום אחד.

**שכני אבדה:** הגמרא נפתחת בברייתא שמורכבת משתי מילים: 'שכני אבדה'. הגמרא שואלת מה פירוש המושג הזה – אם תאמר שהם השכנים של המאבד, כלומר המוצא יודע מי המאבד – אז שפשוט יחזיר לו! אלא הכוונה היא לשכני המקום שבו נמצאה האבדה.

**ורמינהו:** ראינו את דברי רבי יהודה במשנה – על המוצא לחכות אחר הרגל השלישי שבוע, שלושה ימים כדי שכל אחד יגיע לביתו, יום אחד יבדוק אם איבד מה שהוכרז ובמשך שלושה ימים יחזור לירושלים. הגמרא מעמתת (ורמינהו) את דברי ר' יהודה עם משנה במסכת תענית: בג' במרחשוון שואלים על הגשמים, ר' גמליאל אומר בז' במרחשוון, חמישה-עשר ימים אחרי שמיני עצרת, כדי שאחרוני האנשים שעולים לרגל יגיעו לנהר פרת. אם כן, כמה זמן לוקח לאחרון ישראל להגיע לביתו – שלושה ימים (כמו בדברי ר' יהודה) או חמישה-עשר יום (כדברי רבן גמליאל בתענית)?

רבי יוסף אומר: לא קשיא – רבן גמליאל דיבר על ימי מקדש ראשון ואילו רבי יהודה דיבר על ימי מקדש שני: במקדש ראשון היו הרבה אנשים בישראל שחיו בתפוצה רחבה, ולכן לאחרון לקח חמישה-עשר יום להגיע הביתה; ואילו במקדש שני היו קצת אנשים בישראל בתפוצה נמוכה ולכן לקח לאחרון בישראל שלושה ימים בסך הכול להגיע לביתו.

אביי עונה לו: הרי יש פסוק מפורש שכל עולי בית שני ישבו באותן ערים של גולי בית ראשון, ואם כך הסברה צריכה להיות הפוכה: במקדש ראשון היו הרבה שיירות ולכן אחרון שבישראל הגיע מהר לביתו, ודווקא בבית שני כמעט שלא היו שיירות ולכן היה לוקח הרבה זמן להגיע ממקום למקום.

רבא מסביר אחרת: לא משנה מקדש ראשון או שני, באבדה חכמים לא הטריחו לחכות יותר מדי ולכן מספיקים שלושה ימים (אמירה קצת מעניינת לנוכח העובדה שהמוצא צריך לחכות שלושה רגלים...).

**לא הטריחו רבנן באבדה יותר מדאי**: אמירה זו של רבא מובילה למחלוקת נוספת. רבינא מסיק מדברי ר' יהודה שעל המוצא להכריז מה בדיוק מצא, ולא להסתפק באמירה כללית שמצא משהו (המחלוקת תופיע בהרחבה בהמשך הדרך). שהרי אם היה מדובר בהכרזה כללית, היה צריך להוסיף יום אחד נוסף למאבד לחפש בין חפציו בביתו אם איבד משהו. רבא טוען שאין כאן הוכחה, שהרי לא הטריחו חכמים באבדה יותר מדאי – אין צורך להמתין יותר מדאי.

**רגל ראשון**: הגמרא ממשיכה בברייתא בדבר ההכרזה של המוצא: ברגל הראשון הוא מכריז 'רגל ראשון', ברגל השני הוא מכריז 'רגל שני' וברגל השלישי הוא אינו מכריז כלום. שואלת הגמרא – מדוע שלא יכריז 'רגל שלישי'? ועונה שזה עלול לגרום לבלבול ואנשים יחליפו את הרגל השלישי בשני; ממשיכה הגמרא – גם הכרזת 'רגל שני' עשויה להוביל לבלבול עם הרגל הראשון? עונה הגמרא שבשביל זה יש את הרגל השלישי.

**ברייתות על ההכרזה בירושלים:** הגמרא מסיימת את הסוגיה בשתי ברייתות. הראשונה – בזמן שבית המקדש היה קיים, אכן היו מכריזים דברי רבי יהודה במשנה; לאחר שחרב – מכריזים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות; אך כשרבו האנסים הוחלט כדברי רבי מאיר – מכריזים לחבריו וזהו. מבררת הגמרא – מה הכוונה 'משרבו האנסים'? ועונה שהיה מקובל באותה תקופה שאנשים אומרים: "אבידתא למלכא" – היו מלשינים שנמצאה אבדה, ואז שומרי המלך לוקחים את האבדה לאוצר המדינה. לפיכך החליטו שעל המוצא להכריז למקורביו וזהו. בהקשר זה הגמרא מספרת סיפור על רבי אמי: הוא מצא כלי של זהובים וראה אותו אדם אחר שהוא מתחיל לרטוט (לפחד). הוא הרגיע אותו ואמר – אל דאגה, איני מהפרסיים שאומרים 'אבדה למלך'.

הברייתא השנייה מספרת על אבן הטוען שהייתה בירושלים, מקום מרכזי שאליו היו נאספים כל מי שאיבד משהו או שמצא משהו, זה מכריז וזה מביא את סימניו. אבן הטוען הזו אוזכרה בסיפור על חוני המעגל, שאמר לבני ירושלים לאחר שירד הרבה גשם והם ביקשו ממנו שיתפלל שהגשם יפסיק– בדקו אם אבן הטוען נמחית, כלומר רק כשאבן הטוען תימחק לגמרי, אפסיק להתפלל על הגשם.

**מבט על הסוגיה:** הסוגיה הזו נפתחה בשאילה על הגשמים (ורמינהו מדברי רבן גמליאל) ומסתיימת בסיפור על חוני המעגל. המוטיב הזה נקרא 'חתימה מעין פתיחה' – קטע מתחיל ומסתיים באותו עניין, אף על. פי שבאמצע עשוי להיות דיון בעניין אחר לגמרי.לאורך כל הסוגיה בולטים הגעגועים לימי קדם, שבהם ירושלים עמדה במרכז האומה ובית המקדש עמד על תלו. כפי שלמדנו מספר דברים (למשל: פרשת והיה אם שמוע), עניין הורדת הגשם הוא בבואה ליחסים בין ישראל ואביהם שבשמיים. לתוך המערכת הזו נכנסת מצוות השבת אבדה, אולי כתיקון לשנאת החינם שהובילה לחורבן ירושלים.

**סוגיות הרמאי**

**אבדה וגלימא:** עד כה למדנו שהמוצא אבדה ואינו יודע למי היא שייכת צריך להכריז. בסוגיה זו דנים האמוראים במהות ההכרזה – מה בדיוק המוצא מכריז?

רב יהודה סובר שהמוצא מכריז 'אבידתא', כלומר: עליו להכריז שמצא אבדה ולא לציין מה בדיוק הוא מצא. לעומתו רב נחמן סובר שהמוצא מכריז 'גלימא', כלומר: עליו לציין באופן ספציפי מה הוא מצא.

סברתו של רב יהודה היא החשש מפני הרמאי – אם נחייב את המוצא להכריז מה בדיוק הוא מצא (כשיטת רב נחמן), הרי שנקל על אדם רמאי לקחת את האבדה; כל שיידרש ממנו הוא להגיד נכונה את הסימנים. לפיכך המוצא יכריז רק שמצא אבדה, וכך נשמור על האבדה מפני הרמאים. סברתו של רב נחמן היא שיש גבול לחשש מפני הרמאי, שהרי אם כן אין לדבר סוף. כלומר: מרוב הרצון לשמור על האבדה מפני הרמאי, נמצא שרב יהודה מקשה על המאבד לקבל את אבדתו בחזרה. לפיכך יכריז המוצא על שם החפץ וכך יהיה על המאבד רק להביא את סימניה.

במשנה נאמר: "אמר את האבדה ולא אמר את סימניה – לא ייתן לו". כלומר, גם אם המאבד אמר נכון את שם האבדה אך לא נתן את סימניה, המוצא לא יחזיר לו את החפץ. לכאורה המשנה מסייעת לשיטת רב יהודה, מכיוון שהוא דורש מן המוצא לומר שמצא אבדה באופן כללי, ומעתה על המאבד יהיה לומר את שם האבדה ולתת את סימניה. כלומר, הדין במשנה הוא שהמאבד אמר נכונה את שם האבדה, לאחר שהמוצא הכריז עליה באופן כללי, אך המאבד לא נתן את סימניה, ולפיכך המוצא לא יחזיר לו. ואילו לשיטת רב נחמן יוצא שהמילים "אמר את האבדה" מיותרות – מכיוון שהוא דורש מן המוצא לומר את שם האבדה, ולפיכך אין משמעות לזה שהמאבד יאמר גם הוא את שם האבדה. לפיכך היה צריך להיות כתוב במשנה רק את החצי השני של המשפט – "ולא אמר את סימניה".

רב ספרא מסביר את המשנה לפי שיטת רב נחמן: אכן המוצא מכריז על החפץ הספציפי, והמשפט במשנה "אמר את האבדה" כוונתו היא שהמאבד אמר את הסימנים של האבדה, לאחר שהמוצא הכריז על האבדה הספציפית. ואילו המילים "ולא אמר את סימניה" הכוונה היא שהמאבד לא נתן את הסימנים המובהקים של האבדה. כלומר, לפי שיטת רב ספרא, המאבד מחויב לא רק לתת סימנים של האבדה, אלא סימנים מובהקים שמוכיחים שהיא בלעדית שייכת לו.

**עדי הרמאי:** במדרש ההלכה ראינו שהסימנים נועדו לשמור על האבדה מפני הרמאים. במשניות ראינו שהרמאי אינו יכול לקבל אבדה, אפילו אם יביא סימנים. סוגיית הגמרא נפתחת בברייתא – בראשונה הסימנים נועדו כדי לוודא שאכן מדובר במאבד, אולם משרבו הרמאים – היו אומרים צא והבא עדים. כך בפשטות לשון הברייתא: מכיוון שרבו הרמאים איננו יכולים להסתמך עוד על סימנים, ולכן צריך הוכחה מהימנה יותר – עדים.

אולם הגמרא מצמידה מילים נוספות לברייתא – "דלאו רמאי את וטול"; כלומר העדים שהמאבד צריך להביא הם עדי אופי – שיעידו שהוא אינו משקר, ולא עדי אבדה – שיעידו שהאבדה שלו. הגמרא מוכיחה עניין זה באמצעות סיפור: לאביו של רב פפא אבד חמור ולבסוף הוא נמצא. בא לפני רבה בר רב הונא והוא אמר לו – לך והבא עדים שאינך רמאי, כמו שהוסיפה הגמרא על דברי הברייתא. הלך והביא עדים. אמר להם רבה בר רב הונא – האם הבן-אדם הזה רמאי? והם אמרו לו שכן. גער בהם אביו של רב פפא – אני רמאי? והם ענו לו – אמרנו שאתה לא רמאי; רבה בר רב הונא הבין שהייתה פה טעות, כי מן הסתם אדם לא יביא עדים שיעידו נגדו.

**סוגיית והשבותו לו**

**מקרא:** בפרשייה בכי תצא נאמר: "ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו – ואספתו אל תוך ביתך, והיה עמך עד דרש אחיך אתו, והשבתו לו" – אם המוצא את האבדה אינו מכיר את בעל האבדה או שהוא גר רחוק ממנו, עליו לשמור את האבדה בביתו עד שיבוא המאבד וידרוש את האבדה. ניתן למצוא כאן איזון בין טובת המאבד לטובת המוצא – אין דורשים מהמוצא להתאמץ ולחפש את המאבד, אך מאידך השאיפה היא שהאבדה תחזור לבעליה ולכן המוצא צריך לקחת את האבדה לביתו.

**משנה:** במשנה נאמרו שני דינים: א. דבר שעושה אוכל – כלומר בעל חיים שמחזיר את ההשקעה באחזקתו – יעשה ויאכל: על המוצא לשמור את האבדה בביתו; ב. דבר שאינו עושה ואוכל – כלומר: בעל חיים שאינו מחזיר את ההשקעה באחזקתו – יימכר: אין דרישה מהמוצא להפסיד את כספו בגלל האבדה שמצא, ולכן הוא יכול למכור את האבדה. גם כאן נשמר האיזון בין טובת המוצא לטובת המאבד – אנו רוצים שהאבדה תחזור לבעליה ולכן המוצא ישמור על האבדה בביתו, אך בתנאי שהוא לא ניזוק בכספו בגלל השמירה.

**גמרא:** בתחילת הסוגיה בגמרא נשאלת השאלה: ולעולם?! – האם המוצא צריך לשמור על האבדה עד שיבוא המוצא בלי הגבלת זמן? עונה רב נחמן בשם שמואל: יש גבול – י"ב חודש. כלומר חובת השמירה על דבר שעושה ואוכל הוא עד שנה, ולאחר מכן המוצא רשאי למכור. כסיוע הגמרא מביאה ברייתא המפרטת את הגבלת הזמן של חוברת השמירה בבית של שלושה סוגי בעלי חיים: א. בהמה גסה (פרה וחמור) – יטפל באבדה עד שנה ולאחר מכן יכול למכור; ב. עגלים וסייחים – יטפל באבדה עד שלושה חודשים ולאחר מכן יכול למכור; ג. אווזים ותרנגולים (זכרים) – יטפל עד שלושים יום ולאחר מכן ימכור.

נשאלת השאלה מה דינם של התרנגולים, הרי גם הם מחזירים את אחזקתם, ואכן דינם מושווה לבהמה גסה, ומובאת ברייתא המפרטת עוד פעם את שלושת המקרים הנאמרים לעיל, אך הפעם מצרפת את התרנגול ממין נקבה אל הבהמה הגסה: א. בהמה גסה ותרנגולין – כנאמר בברייתא הראשונה; עגלים וסייחים – שלושים יום; ג. אווזים ותרנגולים – שלושה ימים.

אני רואים שבשני המקרים האחרונים – דין עגלים וסייחים ודין אווזים ותרנגולים – יש סתירה בין הברייתות והגמרא מפרקת וטוענת שכל ברייתא דיברה על מקרה אחר: עגלים וסייחים – הברייתא הראשונה מדברת על זמנים שיש בהם הרבה מרעה והמוצא אינו צריך להאכיל את החיות מכספו, ולכן נדרש ממנו לשמור את האבדה שלושה חודשים; ואילו הברייתא השנייה מדברת על זמנים שאין בהם מרעה (סוף הקיץ), כלומר שצריך לפטם בבית, ואז אנו באים לטובת המוצא והוא יכול למכור את האבדה ולשמור את דמיה. אווזים ותרנגולים – הברייתא ראשונה מדברת על בעלי חיים צעירים שאינם דורשים הרבה מזון כדי להאכילם, ולכן המוצא יצטרך לחכות שלושים יום עד שיוכל למכור; ואילו הברייתא השנייה מדברת על בעלי חיים מבוגרים שדורשים מזון רב כדי להאכילם, ולכן כבר לאחר שלושה ימים יוכל המוצא למכרם.

בסוף הסוגיה הגמרא דנה במשפט השני במשנה "וכל דבר שאינו עושה – יימכר" – ומביאה ברייתא: "ראה היאך תשיבנו לו – שלא יאכיל עגל לעגלים וכו'". הברייתא מלמדת שכאשר המוצא מצא כמה בעלי חיים, אל לו למכור אחד כדי להאכיל את האחר, אלא עליו למכור את כל בעלי החיים כדי לשמור על הערך הכספי של האבדה. אם כן, לאורך כל הסוגיה, נשמר האיזון בין שני הרצונות: להחזיר את האבדה לבעליה ולשמור על כספו של המוצא.

**סוגיית מה יהא בדמים? – שימוש בדמי אבדה**

בסוגיה הקודמת ראינו שישנו שלב שבו מותר למכור את האבדה ולשמור את דמיה (כלומר את הכסף). בסוגיה זו דנים האם מותר למוצא להשתמש בכספי האבדה שמכר. שאלה זו נעוצה במחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא במשנה: ר' טרפון מתיר להשתמש אך מעתה השומר יהיה חייב באחריות הכסף, ואילו ר' עקיבא אוסר להשתמש ולפיכך שומר האבדה אינו מחויב באחריות בשמירת דמיה. בתחילת הסוגיה מסייגת הגמרא את המחלוקת: אם שומר האבדה לא השתמש בכסף, גם ר' טרפון יפטור אותו מאחריות אם הכסף אבד; המחלוקת ביניהם היא רק אם שומר דמי האבדה השתמש בהם.

כאן מכניסה הגמרא לסוגיה מחלוקת אמוראים שמקורה במסכת בבא קמא. רבה ורב יוסף חולקים במעמדו של שומר האבדה – רבה סובר שהוא נחשב שומר חינם ולפיכך חלים עליו דינים קלים יותר (חייב באחריות רק במקרה של פשיעה), ואילו רב יוסף סובר שהוא נחשב שומר שכר, ולפיכך חלים עליו דינים חמורים יותר (חייב באחריות גם במקרה של גנבה ואבדה). בכיתה למדנו את הסוגיה בבבא קמא וראינו את טעמי החולקים: רבה אומר בפשטות – הרי שומר האבדה אינו מקבל שכר, ואם כן ברור מדוע שדינו לא יהיה כשומר שכר; ואילו רב יוסף מסביר שבכל זאת באה הנאה לידו, שהרי בזמן שהוא שומר על האבדה הוא פטור ממצוות אחרות משום העוסק במצווה פטור מן המצווה; יש לרב יוסף גם הסבר המניח את הדעת יותר – אמנם הוא אינו מקבל תמורה לשמירתו, אך דיני שמירת אבדה צריכים להיות חמורים מדיני שמירה רגילה, מאחר שבשמירה רגילה יש לאדם בחירה אם לשמור או לא, ואילו התורה לא הניחה ברירה בידי האדם אלא לשמור על אבדת חברו. לפיכך דיניה חמורים יותר, בבחינת גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה.

נחזור לסוגיה שלנו – הגמרא שואלת: האם נאמר שמדברים אלו נוכל לפרוך את דברי רב יוסף? שהרי בין לדעת ר' טרפון ובין לדעת ר' עקיבא, כל עוד השומר לא השתמש בדמי האבדה הוא אינו חייב באחריותן. אם כן, מעמדו כשומר חינם, כדברי רבה! הגמרא מיישבת את דעת רב יוסף: אכן לדברי הכול המוצא אבדה ונגנבה לו חייב באחריותה, מכיוון שדינו הוא כמו של שומר שכר; ואילו ר' טרפון ור' עקיבא נחלקו בחיוב על אונס, כמו דיני שואל: ר' טרפון אומר שמכיוון רבנן התירו לו להשתמש בכסף שהרוויח ממכירת האבדה – דינו נחשב כשואל והוא יהיה חייב באונס; ואילו ר' עקיבא סובר שחכמים אוסרים עליו להשתמש בדמי האבדה, הוא אינו נחשב כשואל ולפיכך אם נאנס פטור.

עתה שואלת הגמרא על שיטת רב יוסף: לפי שיטתו המשפט שנפתח במילה 'לפיכך' (אם אבדו אינו חייב באחריותן) בשיטת ר' עקיבא הוא מיותר! ומסבירה הגמרא: מילא לשיטת רבה זה ברור – רבי עקיבא סובר ששומר דמי האבדה אינו יכול להשתמש בכסף, ואמנם המשפט 'לפיכך' נראה לכאורה מיותר – הרי ברור ששומר חינם אינו חייב במקרה של גנבה ואבדה, אולם המשפט הזה נכתב במפורש כדי שלא תחשוב שהוא יחויב לשלם כי מעמדו של שומר דמי האבדה כשומר שכר, כמו שיטת רב יוסף – לפיכך כתוב במפורש שהוא אינו חייב באחריותן; אולם לשיטת רב יוסף לא ברור לשם מה המשפט הזה מופיע – הרי ברור שאם אסור להשתמש בחפץ, מעמדו של שומר דמי האבדה לא יהיה כמו שואל, וברור שהוא יהיה פטור במקרה של אונס. אם כן למה נצרך המשפט 'לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן', זה הרי פשוט ומובן מאליו?! לפי ההסבר של רב יוסף, המשנה הייתה צריכה לומר זאת כך: ר' עקיבא אומר לא ישתמש בהם, ואני הייתי יודע לבד שאם אסור לו להשתמש הוא בטח אינו נחשב שואל ואינו חייב באונס. אם כן, למה ר' עקיבא אומר את ה'לפיכך'? הגמרא מתרצת: אכן, הלפיכך לא נצרך לר' עקיבא, אלא זה שימור סגנוני של לשון המשנה, כדי לעמת את דעת ר' עקיבא מול ר' טרפון, כלומר זו דרך המשנה להביא את שתי הדעות בצורה דומה. ממשיכה הגמרא ושואלת: אם כן, למה נצרך הלפיכך בשיטת ר' טרפון? ועונה: מכיוון שחכמים התירו לו להשתמש בכסף, הוא נחשב כאילו כבר השתמש בכסף ולכן דינו נחשב שואל ויהיה חייב אפילו באונס.

הגמרא ממשיכה להקשות על שיטת רב יוסף: והרי שנינו במשנה "אם אבדו..." – כלומר דנים על חיוב בגין אבדה ולא על חיוב בגין אונס? מתרצת הגמרא: רב יוסף מפרש את הלשון אבדו כמו שרבה אמר במשנה אחרת: "נגנבו" הוא התכוון לנגנבו בליסטים מזוין (אונס) ו"אבדו" פירושו טבעה ספינתו בים (גם כן אונס). פסק ההלכה – אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון.

הסוגיה מסתיימת בסיפור: בידי אדם בשם רחבא היה כסף של יתומים. בא לפני רב יוסף ושאל אותו אם הוא יכול להשתמש בכסף, ורב יוסף ענה שמותר לו. בא אביי ואמר לרב יוסף: והרי רב חלבו אמר שהמוצא רשאי להשתמש בדמי האבדה מכיוון שהוא טרח למענם, אבל מי שמצא מעות אבדה, הוא הרי לא טרח למענם ולכן אינו יכול להשתמש בהם; ובמקרה שלנו – כיצד התרת לרחבא להשתמש בכסף, הרי הוא לא טרח למענו? אמר רב יוסף לרחבא: לך! אין מניחים לי להתיר לך להשתמש בכסף.

**שימוש באבדה ותחזוקה**

המשנה הקודמת והסוגיות שעליה עסקו בשמירה על אבדת בעל חיים, וראינו שהיא סובבת סביב המתח בין הרצון לשמור למאבד על אבדתו ובין הרצון שלא לגרום למוצא הפסד כספי. ואילו במשנה זו מפורטת רשימת חפצים דוממים, שאין למוצא כל הפסד כספי בשמירה עליהם, אולם אם לא ישתמשו בהם שימוש בכלל הם יינזקו, וכך לא נוכל להשיב את האבדה למאבד כפי שהיא הייתה אצלו. העיקרון המנחה במשנה זו הוא שמותר למוצא להשתמש באופן ששומר על האבדה, אך בשום אופן לא להשתמש להנאת עצמו.

**תפילין וספר תורה –** סוגיית הגמרא פותחת בדברי שמואל: המוצא תפילין בשוק, מעריך כמה הם שווים ומוכרם מייד. כלומר, אין חיוב על המוצא לשמור על התפילין עד שהמאבד יבוא. רבינא מקשה על שמואל – הרי במשנה נאמר שספרים קורא בהם או גולל אותם, אולם בכל מקרה לא מוכר אותם! עונה אביי: המקרה של תפילין שונה מכיוון שמדובר בביתו של בר חבו, שהתפילין מצויים שם והמאבד יוכל בקלות לקנות לעצמו זוג חדש, ואילו ספרים הם נדירים (כמובן מדובר בתקופה שספרים היו מועתקים בכתב יד, לא כמו בימינו) ולכן יש לשמור עליהם מכיוון שהמאבד לא יוכל לקנות כמותם.

הגמרא מפרטת ברייתא שמקורה במסכת סופרים וכולה עוסקת בדיני שמירת ספר תורה. לאחר מכן הגמרא דנה בכל פרט מהברייתא:

א. 'השואל ספר תורה מחברו – הרי זה לא ישאילנו לאחר': הגמרא שואלת מדוע מיוחד ספר תורה בעניין זה? הרי כל חפץ מושאל באשר הוא אסור להשאילו לאחר – כמו שאמר רבי: אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר! עונה הגמרא שדין זה נצרך בכל זאת, מכיוון שהייתי עלול לחשוב שלבן אדם נוח שתיעשה מצווה בממונו, כלומר המשאיל דווקא ישמח שהשואל ישאיל את ספר התורה שלו למישהו אחר, כי כך תיעשה מצווה בממונו – באה הברייתא לומר במפורש שאיסור השאלה לאחר חל גם על ספר תורה שאוּל.

ב. 'פותחו וקורא בו' – שואלת הגמרא: פשיטא! אלא לשם מה הוא שאל אותו אם לא כדי לקרוא? ועונה הגמרא: אכן דין זה פשוט והוא נכתב בברייתא בגלל סוף המשפט – "ובלבד שלא ילמוד בו בתחילה" – מותר לקרוא בספר, אבל אסור לקרוא בו בעניין חדש.

ג. 'המפקיד ספר תורה אצל חברו – גוללו כל שנים עשר חודש, פותח וקורא בו' – שואלת הגמרא: למה שבכלל יהיה מותר לשומר הפיקדון לקרוא בספר, הרי הוא אינו שלו? – בפיקדון הרי ידוע מתי הבעלים יחזור! ושאלה נוספת: הרי נאמר בברייתא 'אם בשבילו פותחו – אסור', וכאן נאמר פותחו וקורא בו' – אז מותר לקרוא או לא? אלא שכך יש להבין את דברי הברייתא: כשהוא גולל את הספר מותר לקרוא בו, אבל אסור לפתוח את הספר כדי לקרוא מלכתחילה.

ד. מחלוקת ספר תורה ישן וחדש – על הנאמר בברייתא שגוללים ספר תורה כל שנים-עשר חודש, אומר סומכוס שזה תלוי בספר: בספר חדש גוללים כל שלושים יום ורק בספר ישן גוללים כל שנים-עשר חודש (רש"י מסביר: החדש מתעפש מהר יותר מן הישן ולפיכך הטיפול בו תכוף יותר). ולעומתו ר' אליעזר בן יעקב אומר שאין הבדל בין ישן לחדש – בשניהם גולל כל שנים-עשר חודש. שואלת הגמרא: מה חידש ר' אליעזר בן יעקב על דברי תנא קמא? הוא אומר בדיוק אותו דבר! הגמרא משנה את הגרסה בדברי ר' אליעזר בן יעקב: הן ישן והן חדש – גולל כל שלושים יום.

ה. 'אבל לא ילמוד בו בתחילה ולא יקרא אחר עמו' – הגמרא משליכה ברייתא (ורמינהו) הסותרת את הנאמר במשפט זה: 'לא יקרא פרשה וישנה, ולא יקרה בו פרשה ויתרגם, ולא יפתח בו יותר משלושה דפים, ולא יקראו בו שלושה בני אדם בכרך אחד' – דווקא לשלושה אסור לקרוא יחד, כלומר לשניים מותר! וכיצד הברייתא אמרה 'ולא יקרא אחר עמו'? אביי עונה: אין כאן קושי, הברייתא שמתירה לשניים לקרוא זה בתנאי שהם קורים בעניין אחד, ואילו הברייתא הראשונה אוסרת על שניים לקרוא בשני עניינים שונים.

**דיני כסות** – במשנה נאמר: מצא כסות – מנערה אחד לשלושים יום". כלומר יוצא מדברי המשנה שניעור מועיל לבגד, והרי ר' יוחנן אמר שרק מי שמחזיק אומן בביתו שיסרוג לו טליתות שינער אותה כל יום; כלומר ניעור הורס את הבגד! עונה הגמרא ארבעה תירוצי לא קשיא: א. ניעור כל יום מזיק לבגד, ניעור כל שלושים יום מועיל לו; ב. אדם אחד שמנער מועיל לבגד, שניים שמנערים בגד עלולים לקרוע אותו; ג. ניעור ביד מועיל לבגד, אך ניעור במקל מזיק לבגד; ד. בגד העשוי צמר ניעור מזיק לו ואילו בגד העשוי פשתן ניעור מועיל לו.

הגמרא ממשיכה בעצות טובות לחיים טובים מאת ר' יוחנן: א. עדיף לשתות כוס של מי מכשפות מאשר לשתות כוס של מים פושרים. הגמרא מסייגת אמירה זו בשלושה סיוגים: 1. ר' יוחנן אמר את דברו על כלי מתכת, אבל בכלי חרש אין בעיה לשתות מים פושרים; 2. גם בכלי מתכת הבעיה לשתות היא רק אם המים לא הורתחו, אבל אם המים הורתחו אין בעיה לשתות אותם פושרים; 3. גם במים שלא הורתחו, יש בעיה לשתות רק אם לא הושלך לתוכם צמח תה או תבלין, אבל אם ניתן לתוכם צמח תה – אין בעיה לשתות אותם. ב. עוד עצה טובה – כיצד אדם מאבד ממון? לובש בגדי פשתן (בגדים יקרים שנהרסים מהר), משתמש בכלי זכוכית (כלים יקרים שנשברים מהר), שוכר פועלים ואינו יושב עמהם (במיוחד בעבודות כרם, שפועלים החורשים שדה עלולים לפגוע בענבים אם הבעלים לא ישמור עליהם).

**שוטחה לצורכה ולצורכו –** שנינו במשנה בדין שמירת כסות: "שוטחה לצורכה אבל לא לכבודו". זהו ביטוי נוסף למגמה במשנה זו – שימוש רק לצורך האבדה ולא להנאתו של המאבד. שאלת הפתיחה לסוגיה היא האם מותר להשתמש לצורכה ולצורכו – האם מותר שימוש שבו גם האבדה נשמרת וגם המוצא נהנה?

תחילה מנסים לברר את הדין מלשון המשנה: נאמר כי שוטחה לצורכה, ונדייק שרק לצורכה מותר לשטוח, אבל לצורכה וגם לצורכו – אסור. אך מנגד כתוב בסיפא "אבל לא לכבודו" ונדייק: רק שימוש לכבודו נאסר, אולם שימוש לצורכו ולצורכה – לכאורה יהיה מותר. משני הדיוקים הגענו למסקנות הפוכות, ולכן לא ניתן ללמוד מכאן בדרך הדיוק (כמו במקרה של מעות על השולחן).

לפיכך מנסים בשיטה אחרת: יש ברייתא שאומרת שלא ישטחנה על המיטה ולא על קולב לצורכו, אבל ישטחנה על גבי המיטה ועל גבי הקולב לצורכה; נזדמנו לו אורחים – לא ישטחנה על גבי המיטה ולא על גבי קולב, בין לצורכה ובין לצורכו. יוצא מהברייתא כשיש אורחים אסור לשטוח אותה לצורכה ולצורכו, כלומר אסור למוצא לשטוח לצורך האבדה ולצרכיו! ודוחים שהדין הוא מיוחד למקרה של אורחים, מכיוון שאם יראו את הבגד זה עלול לגרום לעין הרע או שהם עלולים לגנוב את האבדה.

תא-שמע נוספת: ידוע כי עגלה ערופה חייבת להיות כזו שלא עשתה מלאכה – "אשר לא עובד בה". נאמר בברייתא: אם הכניס את העגלה לקבוצה של פרות שדשות והעגלה דשה אתן – העגלה כשרה למצווה, מכיוון שבעליה לא התכוון שתעבוד; אבל אם הכניס את העגלה שתינק מאימא שלה ועל הדרך תדוש – פסולה. רואים מכאן שנאסר השימוש לצורכו (דישה) ולצורכה (יניקה), כלומר לצורכה ולצורכו אסור! הגמרא דוחה את הטענה מכיוון שנאמר במפורש "עגלת בקר אשר לא עובד בה" – הכתוב ציין במפורש שהעגלה נפסלת אם היא שימשה לאיזושהי עבודה. הגמרא מקשה: אם כך, אז גם במקרה של הרישא (הכניסה לרבקה) העגלה אמור להיפסל, ומדוע קבעה הברייתא שהיא כשרה? הרי נעשתה בה מלאכה! עונה הגמרא שהרישא דומה לדין הבא, המופיע במשנה במסכת פרה (פרק ג משנה ד): פרה אדומה (מצווה נוספת שבה דרושה בהמה שלא נעשתה בה מלאכה) שהיה עליה עוף – מותרת, כי אין זה בגדר עול; אבל אם עלה עליה זכר – פסולה. כלומר ההכנסה לתוך הרבקה דומה לעוף המצוי על גבי הבהמה – אין לפעולה זו כל משמעות.

הגמרא מבררת מה טעם הדין בעגלה ערופה – מדוע הכניסה לרבקה ודשה כשרה? ועונה בשם רב פפא: אם כתיב המילה בתורה היה עובד וכך גם היינו קוראים אותה (כלומר זו פעולה סבילה) – היינו מסיקים שאין זה משנה מה הייתה הכוונה, אלא כל מלאכה שנעשתה בבהמה פוסלת אותה מלשמש עגלה ערופה; ואם היה כתוב עבד (כלומר בכתיב חסר) והיינו קוראים עבד (בבניין קל – כלומר, מעשה פעיל) – היינו מסיקים שהעגלה לא תיאסר עד שהבעלים שלה יעבוד בה; ומאחר שהכתיב עבד והקריא הוא עובד, צריכים שתהיה זהות ביניהם – כלומר, שהעובד יהיה דומה לעבד: כמו שאם הבעלים השתמש בעגלה למלאכה הוא עשה זאת להנאתו וכך פסל אותה, כך גם כשנעשית מלאכה בעגלה היא חייבת להיעשות לרצונו של הבעלים, אחרת אינה פוסלת את הבהמה. אם כן, מכיוון שאין לו עניין שהעוף יהיה על הבהמה היא עודנה כשרה, אך אם עלה עליה זכר זהו כבר שימוש לרצונו של הבעלים ולכן היא נפסלת למצווה. יש לשים לב שזהו מהלך הדומה מאוד לתא-שמע של כי יותן בסוגיית ייאוש שלא מדעת, וגם שם רב פפא הוא זה שלימד את הכלל שמאחד בין הכתיב והקריא. על כל פנים, אין הכרעה בסוגיית לצורכה ולצורכו.

**כלי כסף וכלי נחושת –** נאמר במשנה: "כלי כסף וכלי נחושת – משתמש בהם לצרכן, אבל לא לשחקן". כלומר, גם בעניין כלי כסף וכלי נחושת ישנו העיקרון המנחה בהקשר שמירת האבדה: להשתמש לצורך הכלי כדי לשמור על ערכו, אך לא יותר מדאי כי האבדה אינה שייכת למוצא והיא עלולה להיפגם. סוגיית הגמרא נפתחת בברייתא המפרטת עיקרון זה בהרחבה: המוצא כלי עץ – משתמש בו כדי שלא ירקיב; כלי נחושת – משתמש בו בדברים חמים או קרים, אבל לא על האש מפני שהאש גורמת לשחיקה; כלי כסף – משתמש רק במים קרים מפני שמים חמים משחירים אותם (מפייח); מגרפות וקרדומות – משתמש בהם בדברים רכים (כגון: גריפת עלים), אך לא בקשים (כגון: הוצאת אבנים), מפני שהם נשחקים; כלי זהב וכלי זכוכית שאינם מתקלקלים בדרך כלל – לא יגע בהם עד שיבוא אליהו (כלומר: אף פעם בחייו), כנאמר במשנה.

הברייתא מסתיימת בהערה: כמו שאמרו באבדה אמרו גם בפיקדון – כלומר אפשר להשתמש בפיקדון כדרך שמשתמש באבדה. הגמרא תמהה על דין זה: 'פיקדון – מאי עבידתיה גביה?!' – למה שיהיה מותר לשומר להשתמש בפיקדון? מילא באבדה, לא ידוע מתי יגיע המאבד וידרוש את החפץ, אבל פיקדון הוא בדרך כלל לזמן קצר – מדוע שיצטרך לתחזק אותו בכלל? ועונה הגמרא שהפיקדון המדובר הוא שהלכו בעליו למדינת הים, כלומר הלכו לזמן רב, ולכן צריך השומר לטפל בפיקדון כדי שלא ייהרס.

**סוגיית והתעלמת מהם – לפנים משורת הדין**

הסוגיה נפתחת בציטוט מהמשנה: 'מצא שק או קופה וכל דבר שאין דרכו ליטול הרי זה לא ייטול' – זאת אומרת אם אדם מוצא אבדה שהוא מתבייש לקחת אותה או שבדרך כלל לא נמצאים עם אותה אבדה, אין הוא חייב לקחת את האבדה. בגמרא נשאלת השאלה מאיפה למדו דין זה ומביאה מדרש הלכה שממנו אפשר ללמוד דין זה: "והתעלמת מהם – פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאי אתה מתעלם: הא כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו; או שהייתה מלאכה שלו מרובה משל חברו." מדרש ההלכה מביא שלושה פטורים, שלושה מקרים שבהם האדם פטור מלהשיב אבדה: א. כהן והאבדה נמצאת בבית קברות – שהרי ייטמא אם ייקח את האבדה; ב. זקן (גם אדם מכובד) ואין זה לפי כבודו להרים את האבדה; ג. הייתה מלאכתו מרובה משל חברו – הרי לא מצפים מאדם שיפסיד ממון או זמן בשביל שיעזור לחברו.

שואלת הגמרא לשם מה נצרך הלימוד מהפסוק עבור דוגמות אלו: הרי אצל הכהן יש מצד אחד מצוות עשה (השב תשיבם, השבת אבדה) ומהצד האחר מצוות לא תעשה (לנפש לא יטמא) ועשה (קדושים יהיו), ומצוות עשה, כלומר השבת אבדה, לא תדחה מצוות לא תעשה ועשה – כלומר ברור שהכוהן פטור מלקחת את האבדה, ואין צורך בלימוד מהמילה 'והתעלמת'; גם במקרה של הייתה מלאכתו מרובה משל חברו אין צורך בלימוד מפורש מהמילה 'והתעלמת', שהרי ברור שאדם קודם כול ידאג לעצמו שלא יפסיד ורק אחר כך לחברו, כדברי רב יהודה בשם רב שדרש את הפסוק "אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים טו) – ממונך קודם לשל כל אדם. אלא דין 'והתעלמת' בא בשביל ללמד רק על זקן ואינה לפי כבודו.

עכשיו הגמרא מצמצת את הדין לפטור הזקן ומביאה את מימרת רבה: 'הכישה – חייב בה', זאת אומרת שאם אדם התחיל במלאכה (גער בבהמה או שחבט בה במקלו) עליו לסיים את המלאכה ואין הוא יכול לטעון עוד שאין זה לפי כבודו. הגמרא מביאה סיפור שימחיש את דברי רבה: אביי ישב לפני רבה וראה עז לפניו, הוא לקח מקל, גירש אותה וחזר; אמר לו רבה שהיות שכבר התחיל את המלאכה עליו לסיים ולהחזיר את העז למקומה. לומדים מזה שאם הזקן התחיל המלאכה הוא צריך לסיים אותה, אף על פי שאינה לפי כבודו.

בעניין הפטור לזקן ואינה לפי כבודו שואלת הגמרא: דבר שאין זו בושה להשיבו בשדה אך זו בושה להחזירו בעיר מה דינו? האם אנחנו מחייבים השבה מעולה ומכיוון שאין דרכו להשיב בעיר – הוא לא יהיה מחויב להשיבו גם בשדה, או מכיוון שהוא חייב להשיב בשדה הוא מחויב גם להשיבה בעיר? שאלת ההכרעה הזו מסתיימת במילה תיקו, זאת אומרת שאין הכרעה בין שני הצדדים, אך על כל פנים יש כאן צמצום נוסף של הפטור לזקן ואינה לפי כבודו.

רבא מצמצם צמצום נוסף: אם האבדה הייתה שלך והיית לוקח – עליך להחזיר גם את של חברך, ואם היית פורק וטוען את הסחורה שלך – עליך לעזור לפרוק ולטעון גם את של חברך. לומדים מזה שאם זקן היה לוקח את החפץ אם היה שלו אז הוא צריך להשיב את החפץ לבעליו. כלומר, הפטור לזקן ואינה לפי כבודו אינו חל באבדה שהוא היה לוקח לעצמו.

רבא השווה בדין בין מצוות השבת אבדה למצוות פריקה וטעינה (ראינו עוד דוגמאות רבות להשוואה זו במדרשי ההלכה ובמשניות), ומכאן הסוגיה תמשיך לדון בפטור של זקן ואינה לפי כבודו במצוות פריקה וטעינה. הגמרא מספרת על רבי ישמעאל ברבי יוסי (להלן: ריבר"י) שהלך בדרך ופגש אדם שנשא משא עצים, התיישב ונאנח. הלה ביקש מריבר"י – עזור לי להעמיס; שאל אותו ריבר"י – כמה הם שווים? ענה לו: חצי זוז. נתן לו ריבר"י את הסכום והפקיר את העצים. אותו אדם זכה בעצים המופקרים ושוב ביקש מריבר"י לעזור לו. שוב נתן לו ריבר"י את הסכום ושוב הפקיר. חשש ריבר"י שהעניין הולך לחזור על עצמו עוד פעם והודיע לו – לכל העולם אני מפקיר חוץ מלך.

שואלת הגמרא: כיצד ריבר"י יכול היה לעשות זאת? הרי יש לנו משנה מפורשת שבה מופיעה המחלוקת הבאה: בית שמאי אומרים הפקר לעניים (כלומר חוץ מלעשירים) נחשב הפקר, ואילו בית הלל אומרים שהפקר נחשב הפקר רק כשכולם יכולים לזכות בו, עניים ועשירים כאחד. אם כן, כיצד הלך ריבר"י הפוך מהפסיקה לפי בית הלל? – עונה הגמרא שאכן ריבר"י הפקיר לכולם, אלא שהוא הטעה בלשונו את האדם, כדי שלא ימשיך לקחת ממנו חצאי זוזים.

שואלת הגמרא שאלה נוספת על מעשהו של ריבר"י: מדוע בכלל קנה ממנו את העצים, והרי הוא יכול להיפטר מהעזרה לו משום זקן ואינה לפי כבודו? עונה הגמרא שריבר"י עשה זאת לפנים משורת הדין. לומדים מכך שאדם זקן, אף על פי שאין זה לפי כבודו, ראוי בכל זאת לעזור בפריקה וטעינה משום לפנים משורת הדין.

הגמרא מביאה בשם רב יוסף שיש לנהוג לפנים משורת הדין, ולומדים זאת מהפסוק: "וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת-הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ, וְאֶת-הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן" (שמות יח) – מהפסוק הזה נלמדים שורה של מעשים טובים, ומהמילים 'אשר יעשון' למדו שיש להתנהג לפנים משורת הדין. לאחר מכן יש דיונים קצרים במימרא הזו – בקצרה: ביקור חולים הוצרך להיכתב במפורש למרות אזכור גמילות חסדים הכולל אותו, כדי לעודד אנשים לבקר חולים אפילו אם הם בני גילם (בני מזלם) ובעקבות זה הם עלולים להינזק מביקור זה (אחד משישים); גם קבורה הוזכרה במפורש אף על פי שיכלה להיכלל ב'גמילות חסדים', משום הזקן ואינה לפי כבודו – עוד רמז להסתייגות הגמרא מהשימוש בפטור הזה. בסוף הסוגיה הגמרא מביאה גם את דברי ר' יוחנן: 'לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה', זאת אומרת שעשו את דיניהם רק לפי דיני התורה ולא התנהגו לפנים משורת הדין.

**מבט על הסוגיה:** הסוגיה פתחה במדרש הלכה שהעניק פטור בהשבת אבדה שנראה שווה לכל המנויים בו: כהן, זקן ואדם שמלאכתו מרובה משל חברו. אולם כבר בתחילת הדרך הגמרא יוצרת מדרג בין השלושה – לכוהן אסור להשיב אבדה אם היא נמצאת בבית קברות, שכן אסור לו להעדיף מצוות עשה על שתי מצוות אחרות, עשה ולא תעשה; מאדם שמלאכתו מרובה משל חברו איננו מצפים שיפסיד את ממונו בשל ממון החבר, אך בוודאי שמותר לו לעשות זאת (בסוגיה בסוף הפרק נראה שמייד רב יהודה בשם רב הוסיף מימרא מסייגת גם לפטור הזה – ומי שנוהג כך, סופו שינהגו בו כך); ואילו הזקן ואינה לפי כבודו נצרך ללימוד של 'והתעלמת' כדי להיות פטור ממצוות השבת אבדה. אפשר לומר שהוא מקבל אמנם את הפטור, אך הגמרא עושה כל שביכולתה לגרום לו שלא להשתמש בפטור הזה: ראשית היא מצמצמת הפטור בכמה מקרים – הכישה חייב בה, דרכו להשיב בשדה, כל שבשבילו מחזיר וכו'; לאחר מכן היא מביאה סיפור על ריבר"י שהיה בידו הקלף של 'זקן ואינה לפי כבודו' ובכל זאת בחר לקנות את הסחורה ולהפקירה, משום לפנים משורת הדין. הסוגיה מסתיימת באמירה הקשה של 'לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה' – כלומר, ירושלים חרבה מכיוון שאנשים מצאו כל מיני פטורים (מוצדקים לפי מידת הדין) כדי להימנע מלעזור לאחרים. כמו בסוגיה אחרת בפרק (עד מתי מכריז), אנחנו רואים שהשבת אבדה מוזכרת שוב בהקשר של חורבן ירושלים – בגלל אי הסולידריות חרב בית המקדש ובעזרתו יתברך הוא עתיד להיבנות, אם נהיה יותר מחויבים איש לרעהו, ולא נמצא לעצמנו פטורים כדי להתחמק מלעזור.

**איזוהי אבדה**

כך נאמר במשנה: אי זו היא אבדה? מצא חמור או פרה רועין בדרך – אין זו אבדה; חמור וכליו הפוכים, פרה רצה בין הכרמים – הרי זו אבדה. סוגיית הגמרא בנויה משני חלקים: החלק הראשון עוסק במאפיינים שיש במשנה לזיהוי אבדה, ואילו החלק השני עוסק בסתירה לכאורה שעולה ממסקנות שניתן להסיק מהרישא ומן הסיפא של המשנה.

**מה נכלל בגדר אבדה –** לכאורה היה ניתן להבין שרק פרה וחמור הן אבדה לפי המשנה ואם כן – במה עסקנו עד כה? לפיכך הגמרא מבהירה שחמור ופרה הם רק דוגמות שמובאות כדי ללמוד כללים, וכל דבר יכול להיחשב אבדה: אם הדבר נמצא במקומו הטבעי – אינו נחשב אבדה, אם הוא נראה מחוץ למקומו הטבעי – הוא נחשב אבדה.

הגמרא שואלת האם גם במקרה שנראה פרה או חמור רועים בדרך זמן ארוך ("לעולם") זה לא ייחשב אבדה? – רב יהודה עונה: אם רואים את הפרה או החמור יותר משלושה ימים בדרך זה כבר נחשב אבדה, גם אם הם רועים. על זה הגמרה שואלת שאלת בירור (היכי דמי): מה ההיגיון לקבוע דווקא שלשה ימים – הרי יש להבדיל בין ימים ללילות: אם פרה נמצאת בדרך גם יותר משלושה ימים אין זה מעיד שהיא אבודה, ואילו אם היא נמצאת בדרך באמצע הלילה, אפילו לילה אחד מעיד שהיא אבודה! ועונה הגמרא שאכן כך – אם רואה רק בימים, אז גם הרבה ימים זו לא אבדה ואם רואה האמצע הלילה זו מייד אבדה, ומה שאמרנו שלשה ימים זה אם רואה מעט לפני תחילת היום ומעט אחרי השקיעה. במקרה כזה הוצב הגבול של שלושה ימים – עד שלושה ימים הגיוני שבעלים יוציא את הפרה או החמור מוקדם בבוקר ויכניסם קרוב מאוד ללילה; משלושה ימים ואילך – ברור שמדובר באבדה, והפרה או החמור שהו שם בלילה.

הגמרא מביאה ברייתא שאומרת כללים דומים כמו במשנה ובבירור הגמרא עליה: אם מוצאים טלית וקרדום באסרטיא (דרך סלולה) זו אבדה, וכך גם פרה שרצה בין הכרמים. לעומת זאת אם קרון או טלית מונחים לצד גדר הם אינם נחשבים אבדה, וכך גם פרה רועה בין כרמים; אבל אם רואים אותה שלושה ימים רצופים היא נחשבת אבדה. כמו כן, מוסיפה הברייתא שצריך לגדור מפני מים שבאים לשטוף שדה של חברו.

בהמשך לסיפא של הברייתא, הגמרא מביאה את דעת רבא שגם אבדת קרקע נחשבת אבדה. אבדת קרקע פירושה מניעת נזק שעלול להיגרם לקרקע, ואדם שרואה את זה מחויב לגדור ולהציל, כמו השבת אבדה. רב חנניה ניסה לסייע לרבא מן הסיפא של הברייתא – לכאורה מדובר שם באבדת קרקע ונאמר שמחויבים להצילה. רבא דוחה את הניסיון ואומר שאולי הברייתא עוסקת באבדה רגילה, בעומרים שיש בקרקע ועלולים להישטף; על זה אומר רב חנניה: אם כן, מה החידוש כאן? ועל זה עונה רבא שאכן יש בזה חידוש, כי אולי מדובר בעומרים שמחוברים לקרקע, והברייתא מחדשת שאף על פי שהם אינם קצורים אלא הם עדיין מחוברים לקרקע, האדם מחויב להצילם עבור חברו. ועל זה הוסיף רבא את המימרא שלו ואמר שגם הצלת קרקע בלי גידולים נכללת בהשבת אבדה.

**פרה רועה ורצה:** אנו מתחילים לדון כעת בעומק המשנה ונראה שיש בה סתירה פנימית: ברישא נאמר שאם מצא חמור או פרה רועים בדרך – זה לא נחשב אבדה, כי כנראה בעל האבדה השאירה שם מדעת כדי שתרעה. כלומר יש כאן בהמה שהתנהגותה אינה מפרשת מצוקה וגם היא נמצאת במקום הטבעי לה, ולכן נדייק שרק במקרה זה אינה נחשבת בחזקת אבדה, אך אם הבהמה רצה בדרך (כלומר: התנהגותה משדרת מצוקה אך היא נמצאת במקום הטבעי לה) או שרועה בין הכרמים (התנהגותה נורמלית אך היא נמצאת במקום שאינה אמורה להימצא) – היא נחשבת בחזקת אבדה, שמן הסתם הבעלים אינו יודע על כך. אך בסיפא נאמר שאם מצא חמור וכליו הפוכים או פרה רצה בין הכרמים הרי היא נחשבת אבדה. נדייק גם כאן ונאמר שרק אם הבהמה רצה בין הכרמים אז זה נחשב בחזקת אבדה, אך אם היא רצה בדרך או רועה בין הכרמים – אין היא נחשבת אבדה. כלומר מהרישא עולה שבמקרי הביניים (רצה בדרך ורועה בין הכרמים) הפרה נחשבת אבדה ואילו מהסיפא עולה שבמקרי הביניים היא אינה נחשבים אבדה!

עונה אביי: "יגיד עליו רעו" כלומר, מכל אחד מהדינים ששנינו במשנה יש ללמוד על פירוש המקרה האחר שלא נזכר בה: במשנה נאמר שבהמה רועה בדרך ואינה נחשבת בחזקת אבדה והוא הדין גם אם הייתה רועה בין הכרמים. ולהפך – במשנה נאמר שבהמה רצה בין הכרמים נחשבת אבדה והוא הדין גם אם הייתה רצה בדרך. כלומר הקריטריון הקובע לזיהוי האבדה הוא התנהגות הבהמה ולא המקום שבו היא נמצאת. רבא שואל על דבריו: אם אכן המשנה הייתה נוקטת בכלל ש'יגיד עליו רעו', היה עליה לשנות את המקרים ההפוכים שהם חדשניים יותר. כלומר, היה עליה לומר שפרה רועה בין הכרמים אינה נחשבת אבדה והיינו מסיקים לבד שפרה רועה בדרך אינה נחשבת אבדה; וכן היה עליה לִשְנות שפרה רצה בדרך נחשבת אבדה והיינו מסיקים לבד שאם היא רצה בין הכרמים ברור שהיא נחשבת אבדה. למעשה רבא אומר: אם התנהגות הבהמה היא הקריטריון הקובע, המשנה הייתה צריכה לעמת את ההתנהגות הנורמלית (רועה) עם המקום הלא-נורמלי (כרם) ולהכריע לטובת ההתנהגות – אין זו אבדה, וכן לעמת את ההתנהגות הלא-נורמלית (רצה) עם המקום הנורמלי (בדרך) ולהכריע לטובת ההתנהגות – הרי זו אבדה.

לפיכך רבא מתרץ את הסתירה בדרך אחרת – מקרי הריצה והרעייה שונים זה מזה: הריצה בדרך שנחשבת אבדה (לפי הרישא) היא כאשר הפרה פונה לכיוון השדה, ואילו הריצה בדרך שאינה נחשבת אבדה (לפי הסיפא) היא כאשר הפרה פונה לכיוון העיר; וכן לגבי רעייה: לפי הרישא, שרק רעייה בדרך אינה נחשבת אבדה, רעייה בכרם נחשבת אבדה לעניין אבדת קרקע – שהרי הפרה פוגעת בכרם; ואילו לפי הסיפא שרק ריצה בכרם נחשבת אבדה, זה מפני שאם הפרה רועה בכרם היא אינה נחבלת (אבדת גופה). ועדיין, שואלת הגמרא, לפי הסיפא – אמנם הפרה אינה פוגעת בעצמה, אבל עדיין היא מזיקה לכרם, ומדוע שלא תיחשב אבדה? אומרת הגמרא שמדובר בקרקע של כותי (שאינך מחויב להציל את אדמתו); אם מדובר בקרקע של כותי – עליך להציל אותה משום אבדת גופה, שהרי הכותי עלול לפגוע בה! עונה הגמרא: מדובר במקום שמתרים בבעל הפרה לפני שפוגעים בפרתו, ולכן אין חשש שיפגעו בפרה; אך אולי כבר התור בו? עונה הגמרא: אם התרו בו והוא לא נזהר – זו כבר אבדה מדעת, ואינך מחויב להשיבה.

**השב תשיבם – הציוויים הכפולים**

הסוגיה נפתחת בציטוט מהמשנה "החזירה וברחה החזירה וברחה, אפילו ארבעה וחמישה פעמים – חייב להחזירה שנאמר 'השב תשיבם'". בגמרא ישנו שיח בין תלמיד מסוים ובין רבא. התלמיד מבין מכפילות הציווי שיש חיוב להשיב פעמיים (השב – פעם ראשונה, תשיבם – פעם שנייה); רבא עונה לו שרק מהמילה השב לומדים שיש להשיבה אפילו מאה פעם, ואילו המילה תשיבם מלמדת שמספיק להחזיר את האבדה למקום שבבעלות המאבד (גינתו וחורבתו) ולאו דווקא לביתו. מבררת הגמרא: אם החורבה הזו שמורה, אז זו פשיטא; ואם אינה שמורה, מדוע שיהיה מותר להחזיר למקום זה? הגמרא עונה שאכן מדובר במקום שמור, והדין הזה בא ללמדנו שאין צורך שהבעלים ידע שהשבת לו, כדברי ר' אלעזר: תמיד צריך דעת הבעלים חוץ מהשבת אבדה, שגם אם הבעלים אינו יודע שאבדו הושבה לו – המוצא קיים את המצווה.

הגמרא מפרטת מצוות נוספות שיש בהן ציווים כפולים, ותברר בשביל מה נאמר הציווי הכפול ומה לומדים ממנו.

א. **'שלח תשלח'** – מצוות שילוח הקן (מקורה: דברים כב) – מהמילה 'שלח' לומדים שאפילו מאה פעמים צריך לשלח, ומהמילה 'תשלח' לומדים שאפילו לדבר מצווה צריך לשלח את האם, שהרי יחשבו שאם אתה לוקח את הציפורים לדבר מצווה לא צריך לשלח את האם.

ב. **'הוכח תוכיח'** – מצוות תוכחה (מקורה: ויקרא יט) – מהמילה 'הוכח' לומדים שצריך להוכיח אפילו מאה פעמים, ומהמילה 'תוכיח' לומדים שתלמיד צריך להוכיח אפילו את רבו (אבל בצורה מכבדת יותר).

ג. **'עזוב תעזוב עמו' –** מצוות פריקה (מקורה: שמות כג) – מהכפילות לומדים שאפילו אם הבעלים לא נמצא עמו צריך לפרוק; **'הקם תקים עמו'** – מצוות טעינה (מקורה: דברים כב) – מהכפילות לומדים שאפילו אם הבעלים לא נמצא עמו צריך לטעון.

**צריכי:** הגמרא חורגת מהקו המנחה של הסוגיה – בירור הציוויים הכפולים – ונכנסת למהלך 'צריכי', שעניינו להסביר מדוע נצרכו ציוויים מפורשים במקרים מסוימים שניתן היה ללמוד אותם מציווי מפורש אחר.

א. מדוע נצרכו שני הפסוקים של פריקה וטעינה, הרי אלו מצוות דומות וניתן ללמוד את שתיהן מפסוק אחד? ועונה מדוע שתי המצוות נצרכו להיכתב במפורש: 1. אי אפשר ללמוד טעינה מפריקה, משום שבפריקה יש צער בעלי חיים ומניעת חסרון כיס, ואילו בטעינה אין – לולא שנכתבה טעינה במפורש, הייתי עלול לחשוב שאין מצווה לעזור במקרה זה; 2. גם אי אפשר ללמוד פריקה מטעינה, משום שטעינה נעשית בשכר ואילו פריקה נעשית בחינם. שואלת הגמרא: ההסבר מדוע פריקה אינה יכולה להילמד מטעינה מתיישב רק לשיטת חכמים, שהרי לשיטתם פריקה נעשית בחינם וטעינה בשכר; אולם ר' שמעון חולק עליהם וסובר שגם טעינה נעשית בחינם, ואם כן – מדוע לשיטתו טעינה לא נלמדה מפריקה אלא נאמרה במפורש? ועונה הגמרא שלר' שמעון הפסוקים אינם מבוררים; כלומר ר' שמעון אומר שמהפסוקים לא ניתן להכריע באופן חד-משמעי איזה מדבר על פריקה ואיזה על טעינה, ולפיכך נצרכו שניהם. רש"י מוסיף שאם היה נכתב רק פסוק אחד, היינו משייכים אותו בפשטות לפריקה – כי יש בה צער בעלי חיים וחסרון כיס – ואז לא היינו לומדים את טעינה. לפיכך נאמרו שתיהן – הרחבה בנשוא זה בסוגיית צער בעלי חיים דאורייתא.

ב. מדוע שלא נלמד את השבת אבדה מפריקה וטעינה או להפך – הרי אלו מצוות דומות מאוד במטרתן? ועונה הגמרא מדוע הציוויים השונים נצרכים: א. בפריקה טעינה יש צער בעלי חיים וצער הבעלים ואילו באבדה יש רק צער הבעלים ואין צער בעלי חיים – לפיכך אי אפשר ללמוד אבדה מפריקה וטעינה; ב. באבדה הבעלים אינו נמצא ולכן ברור מדוע צריך לעזור לו להשיב את רכושו, ואילו בפריקה וטעינה הבעלים נמצא – לפיכך אי אפשר ללמוד פריקה וטעינה מאבדה.

הגמרא ממשיכה בהסבר הציוויים הכפולים:

ד. **'מות יומת המכה'** – מצוות הריגת המכה (מקורה: במדבר לה) – לומדים מהכפילות שאפשר להרוג את המכה בכל דרך שירצו ולא רק בדרך הרגילה, באמצעות חרב; **'הכה תכה'** – מצוות עיר הנידחת לעבודה זרה (מקורה: דברים יג) – מהכפילות לומדים שאפשר להכות את אנשי העיר בכל דרך שירצו ולא דווקא בדרך הרגילה.

ה. **'השב תשיב'** – מצוות החזרת משכון לעני (מקורה: דברים כד) – לומדים מהכפילות שצריך להחזיר את המשכון גם אם לא נעשה על ידי בית דין, כמו הדרך המקובלת; **'חבול תחבול' –** מצוות לקיחת משכון (מקורה: שמות כב) – לומדים מהכפילות שגם אם המשכון נעשה לא ברשות, הוא נחשב משכון. ומדוע נצרכו שני המקראות הללו? – אחד כדי ללמד על כסות יום ואחד על כסות לילה.

ו. **'פתֹח תפתח'** – מצוות נתינת צדקה לעני (מקורה: דברים טו) – מהכפילות לומדים שצריך לתת צדקה גם לעניים של מקום אחר ולא רק של עירך; **'נתן תתן'** – נתינת הלוואה (מקורה: דברים טו) – מהכפילות לומדים שהמצווה חלה גם בהלוואה של בסכומים קטנים ולא רק בסכומים גדולים.

ז. **'הענק תעניק'** – נתינת מתנות לעבד המשתחרר (מקורה: דברים טו) – לומדים מהכפילות שצריך להביא לעבד מתנה גם אם הבית לא התברך בזכותו ולא רק אם הבית התברך בזכותו. שואלת הגמרא: ולדעת ר' אלעזר בן עזריה – שאומר שרק אם הבית התברך בזכותו מעניקים לעבד מתנה, אך אם הבית לא התברך אין חובה להעניק מתנה – לשם מה נצרכת הכפילות? משום שהתורה דיברה בלשון בני אדם. כך גם במקרה הבא: **'העבט תעביטנו'** – אם העני אינו מעוניין בצדקה, יש לתת לו הלוואה (מקורה: דברים טו) – לומדים מהכפילות שיש לעני ממה להתפרנס ואינו רוצה שנותן הצדקה יפרנס אותו. ושוב שואלת הגמרא: ולדעת ר' שמעון – שאומר שאם יש לעני ממה להתפרנס והוא אינו רוצה שיפרנסו אותו, במקרה זה צריך לעזוב אותו – לשם מה נצרכת הכפילות? משום שהתורה דיברה בלשון בני אדם. מונח זה – 'דיברה התורה כלשון בני אדם' – פירושו שאין חובה לדרוש מכל כפילות בתורה, כי לפעמים התורה התנסחה בצורה שבני האדם מדברים בה. שיטה זו מזוהה עם רבי ישמעאל (לא בהכרח), לעומת רבי עקיבא שדרש כל אות וכל תג בתורה.

**דין בטל מסלע**

במשנה נאמר: "היה בטל מסלע – לא יאמר לו: 'תן לי סלע', אלא נותן לו כשכר פועל בטל". כלומר אם האדם שהשיב אבדה לבעליה איבד שעת עבודה בגין השבת האבדה, לא יבקש מהמאבד את מלוא השכר של העבודה, אלא יבקש שכר כשכר פועל בטל. בפתיחת הסוגיה מצוטטת ברייתא שזהה לנוסח המשנה: "נותן לו שכרו כפועל בטל", והגמרא מבררת מה כוונת הביטוי 'פועל בטל'? – אביי מסביר: "כפועל בטל של אותה המלאכה", כלומר על המוצא לבקש מהמאבד את הסכום שהיה הוא משלם למישהו אחר כדי שיעשה את העבודה בשבילו.

בהמשך הדין נאמר: "אם יש שם בית דין – מתנה בפני בית דין, ואם אין שם בית דין – בפני מי יתנה? שלו קודם". הגמרא מספרת: אדם בשם איסור עשה עסקה יחד עם רב ספרא. הלך רב ספרא ומחר את חלקו בפני שני אנשים מבלי שאיסור ידע מכך. בא רב ספרא לפני רבה בר רב הונא והלה ביקש ממנו – לך הבא לי שלושה אנשים שמכרת בפניהם, או אפילו שניים מתוך השלושה שמכרת בפניהם, או אפילו שני אנשים שמעידים שמכרת בפני שלושה אנשים. בקיצור הוא אומר לו, היה עליך למכור בפני בית דין ולא להסתפק בעדים בלבד. שאל אותו רב ספרא: מניין לך הוראה זו? אמר לו רבה בר רבה הונא: הרי במשנה נאמר "אם יש שם בית דין – מתנה בפניהם". שאל אותו רב ספרא: הרי המקרים כלל אינם דומים זה לזה! במשנה מדובר שמוציאים כסף מאדם מסוים ונותנים אותו לאחר – לזה באמת צריך בית דין; אולם אני נתתי מכספי לאיש אחר, מספיק שיהיו שני אנשים שיעידו על כך ותו לא, מה גם שיש משנה במסכת כתובות שאומרת: "אלמנה מוכרת שלא בבית דין" – כלומר פעולה של מכר נעשית גם בפני עדים! ענה לו אביי: הרי רב יצחק בר מניומי בשם רב נחמן הסביר כי האלמנה אמנם אינה נזקקת לבית דין מומחה, אך היא צריכה בית דין של הדיוטות, ומכל מקום היה עליך למכור בפני בית דין ולא להסתפק בעדים.

**מקורות למצוות פריקה וטעינה**

מצוות פריקה וטעינה נמצאת בסמוך למצוות אבדה הן בפסוקים, הן במדרשי ההלכה והן במשנה. אנחנו בפתחן של סוגיות שדנות במצוות אלו, ולפיכך נחזור למקורות הקודמים לגמרא, ונסקור בקצרה את עיקריהן של מצוות פריקה וטעינה.

בפסוקי התורה, הן בפרשיית משפטים והן בפרשיית כי תצא, קשה להכריע האם מדובר בפריקה או בטעינה. כמו בהשבת אבדה גם כאן: המצווה היא לעזור לאדם שנתקע בדרך, כאשר במשפטים ההתמודדות היא עם יצר השנאה ובכי תצא ההתמודדות היא עם יצר ההתעלמות.

במכילתא דר"י ראינו שתי מגמות: א. צמצום של המצווה – לא תמיד צריך לעזור: אם החמור עצלן, אם המשא מוגזם, אם החמור שייך לכותי, אם הבעלים אינו עוזר בעצמו, היה כוהן והיא בבית קברות; ב. דמיון בדינים למצוות השבת אבידה: המתח וההכרעה בין כי תראה וכי תפגע, פעמים שאתה עוזר ופעמים שלא, כוהן בבית קברות. גם בספרי ראינו מגמות דומות: א. צמצום המצווה – רק נופל ורק בדרך, פעמים שאתה מתעלם, חיוב לעזור רק אם הבעלים עוזר בעצמו, אלא אם כן הוא זקן או חולה; ב. דמיון להשבת אבדה: פעמים שאתה מתעלם, דין ארבעה וחמישה פעמים. דבר נוסף שנלמד ספרי הוא שיש כאן מצוות עשה ומצוות לא תעשה, וכן שכפילות הציוויים (במשפטים ובכי תצא) היא בגלל כפילות היצרים – לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע.

במשנה (משנה י) ראינו שכל משפטי המשנה לקוחים ממדרשי ההלכה. הדברים אמורים במיוחד בנוגע לדין "מצאה ברפת", שמבלי מדרשי ההלכה היינו עשויים לחשוב שמדובר בהשבת אבדה, ואכן כך הבינה הגמרא את המשנה, וראה להלן.

בתוספתא ראינו כמה דינים מעניינים: א. אוהב לטעון ושונא לפרוק: טעינה קשה מפריקה (אחרת אין חידוש בדין – מעניין שבגמרא הדין מופיע בדיוק הפוך), עד כמה כוחה של המצווה במיגור השנאה; ב. מיהו השונא המדובר בפסוק? – אמנם מדובר בשונא מישראל ולא בגוי, אבל מאידך גם לחמורו של גוי צריך לעזור, אלא אם כן הוא טעון בדבר עברה (כמו יין נסך); ג.דין בהשבת אבידה – הרואה מים שוטפים צריך לגדור מפניהם, ומכאן מגיעים למסקנה שכל דבר שיש בו חסרון כיס נכלל בהשבת אבדה (כמו דברי רבא בגמרא); ד. מחלוקת האם טעינה נחשבת מצווה מן התורה: ר' שמעון – נחשבת ולפיכך נעשית בחינם, חכמים – אינה נחשבת ולכן ניתן לקבל בעבורה שכר.

**פרה ברפת**

משנה מופיע הדין הבא: מצא פרה ברפת – אין חייב בה, ברשות הרבים – חייב בה. כשלמדנו בכיתה, הראינו מדוע דין זה שייך למצוות פריקה וטעינה: אמנם לכאורה מדובר על הדין פה על השבת אבדה, שכן המשנה נוקטת בלשון 'מצאה ברפת', אך יש מספר הוכחות שמדובר בפריקה וטעינה: א. מה החידוש כאן? – הדין ברור אם מדובר במקרה של פריקה וטעינה: אם הפרה נמצאת ברפת – אין חיוב לעזור בהעמסתה או בפריקתה, ורק אם נמצאת ברשות הרבים – חייב. אבל אם נסביר שהדין הוא בהשבת אבדה, נצטרך לענות מה חידשה המשנה כאן – ברור שפרה ברפת אינה נחשבת אבדה; ב. לשון המשנה – חייב בה/ לא חייב בה – אין זו הלשון של דיני אבדה. בדיני אבדה הלשון היא 'הרי אלו שלו/ חייב להכריז, 'הרי זו אבדה/אין זו אבדה' – המונח 'חייב בה' מופיע רק כאן, והוא הרבה יותר מתאים לפריקה וטעינה; ג. מדרש ההלכה מראה שדין 'מצאה ברפת' נובע באופן ברור מהדרשה הבאה: **"נופלים**. ולא עומדים; **בדרך**. ולא ברפת. מכאן אמרו: 'מצאה ברפת - אין חייב בה, ברשות הרבים - חייב בה'." המילים 'נופלים בדרך' שייכות למצוות פריקה וטעינה, ומהן יצא הדין של פרה ברפת.

אולם על כל פנים, הגמרא משייכת את הדין להשבת אבדה. לפיכך היא נצרכת להתמודד עם ההוכחה הראשונה שהצבנו – מה החידוש כאן? ברור שאם נמצאה ברפת אין היא נחשבת אבדה ואילו ברשות הרבים היא נחשבת!

המימרא הראשונה היא של רבא: הרפת המדוברת במשנה אינה מתעה ואינה משמרת – כלומר מדובר פה במצב ביניים: הרפת אינה גורמת לפרות לברוח ממנה, אחרת היה מחויב להשיבה משם; ואינה משמרת – שהרי הוצרך לומר שאינו חייב בה, כי אחרת – מה החידוש כאן? אם להכניס פרה מרשות הרבים לרפת משמרת זה קיום מצוות השבת אבדה (כמו שראינו בדין של 'לחורבתו ולגינתו'), אז אם היא כבר ברפת ברור שהוא לא צריך להוציאה משם. לפיכך חייבים להסביר שהרפת המדוברת אינה מתעה ואינה משמרת.

המימרא השנייה היא של ר' יצחק: הרפת המדוברת במשנה עומדת מחוץ לתחום, כלומר מחוץ למקם שבו בני אדם חיים ופועלים. יוצא מכך שאם הפרה נמצאה ברשות הרבים, אפילו אם היא בתוך התחום – יהיה מחויב להשיב את הפרה ממנה. יש בגמרא גרסה נוספת לדברי רבי יצחק: הפרה שחייב להחזיר ברשות הרבים, מדובר כשרשות הרבים היא מחוץ לתחום. יוצא מכך שאם הרפת הייתה מחוץ לתחום – אין מחויב להשיב בה. כלומר ברור שרפת העומדת בתוך התחום אין חייבים להשיב בה. החידוש של המשנה לפי רבי יצחק הוא שגם אם הרפת עומדת מחוץ לתחום – אינו חייב בה.

**כיבוד אב ואם בהשבת אבדה –** שנינו במשנה: אם האבדה הייתה בבית הקברות לא יטמא לה (רש"י מסביר שמדובר בכוהן). הגמרא מצטטת ברייתא: מניין שאם אמר לו אביו לכהן "היטמא" (כלומר: כנס לבית הקברות), או שאמר לו "אל תחזיר" (את האבדה) – לא יקשיב לו, שכן נאמר בפסוק: "איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה'..." – כולם חייבים בכבודו של ה', ולכן כשיש מצווה, אין מצוות כיבוד אב ואם יכולה לדחות את קיום המצווה.

הגמרא שואלת: הדרשה עומדת על המילים "ואת שבתותיי תשמרו" שנאמרו בפסוק, כלומר שבלעדיהן היינו חושבים שצריך לציית לאב? ומדוע שנחשוב זאת – הרי בכף אחת של המאזניים עומדת מצוות עשה (כיבוד אב ואם), ולעומתה בכף האחרת יש מצוות עשה (קדושים תהיו) ומצוות לא תעשה (לא תטמא למת), ואין מצוות עשה יכולה לדחות שתי מצוות – עשה ולא תעשה! עונה הגמרא: מכיוון שהוקשה (=הושוותה) מצוות כיבוד אב ואם למצוות כיבוד ה' ("כבד את אביך ואת אמך", "כבד את ה' מהונך"), היית עלול לחשוב שתמיד חובה להישמע להורים; בא הלימוד המפורש כדי לשלול מחשבה זו.

**פריקה וטעינה – צער בעלי חיים דאורייתא?**

**הצגת המחלוקת בפריקה וטעינה וטעמיה:** במשנה הובאה המחלוקת הבאה: "מצווה מן התורה לפרוק, אבל לא לטעון; ר' שמעון אומר: אף לטעון". הגמרא מבררת את דעת תנא קמא – האם באמת טעינה אינה מצווה מן התורה? והרי ישנו ציווי מפורש: "הקם תקים עמו"! אלא כוונת המשפט היא שזו מצווה בשכר, לעומת פריקה שנעשית בחינם. ולעומתו ר' שמעו סובר שטעינה היא מצווה מן התורה ולפיכך גם היא נעשית בחינם.

הגמרא מבררת את טעמי החולקים, או יותר נכון את טעמם של חכמים (שהרי לר' שמעון הטעם ברור: יש שני פסוקים ואין סיבה לחלק בדין בין פריקה לטעינה): הם אינם סוברים כר' שמעון, שהרי לכאורה הציווי המפורש על פריקה מיותר, שכן היא הייתה יכולה להילמד בקל וחומר מטעינה: הרי בטעינה אין מניעה של צער בעלי חיים ואין מניעה של חסרון כיס והאדם מחויב לעזור, אז בפריקה שיש בה מניעה של צער בעלי חיים ומניעה של חסרון כיס לא כל שכן? אלא לשם מה נאמרה הפריקה במפורש – כדי לחלק בינה ובין הטעינה: פריקה נעשית בחינם וטעינה בשכר. ואילו ר' שמעון יאמר שהפסוקים אינם מבוררים, כלומר שלא ניתן להכריע איזה מדבר על פריקה ואיזה על טעינה, ולכן שני הפסוקים נצרכו. רש"י מוסיף שאם היה רק פסוק אחד, היינו משייכים אותו לפריקה (אולי בעקבות הקל וחומר של חכמים), ולפיכך נצרכו שני הפסוקים כדי ללמד שיש גם מצוות טעינה ושגם היא נעשית בחינם. חכמים ישאלו על דברי ר' שמעון – מדוע הפסוקים אינם מבוררים? הרי ברור שהפסוק של "רובץ תחת משאו" (עזוב תעזוב עמו) מדבר על פריקה ואילו הפסוק של "נופלים בדרך" (הקם תקים עמו) מדבר על טעינה – אדם נמצא בדרך ומשאו בצד! יענה ר' שמעון שאת המילים "נופלים בדרך" ניתן להסביר שאדם נמצא בדרך והמשא מועמס על חמורו, ואם כן מדובר בפריקה ולא בטעינה.

**מעבר לצער בעלי חיים:** רבא מעביר את מוקד הסוגיה מבירור המחלוקת בין תנא קמא ור' שמעון לבירור עקרוני – האם צער בעלי חיים הוא מדאורייתא? ונסביר: יש בתורה לא מעט מצוות שעניינן הוא מניעת צער בעלי חיים – שילוח הקן, איסור חרישה בשור ובחמור, איסור שחיטה של בעלי חיים ובנו ביום אחד ועוד; הדיון כאן הוא האם השיקול של צער בעלי חיים במצוות פריקה (שהרי בטעינה אין מניעה של צער בעלי חיים) הוא מדאורייתא או לא? כלומר, מה רמת התוקף של השיקול הזה בקביעת הדינים השונים של מצוות פריקה.

רבא אומר שגם לדעת חכמים וגם לדעת ר' שמעון צער בעלי חיים הוא שיקול מדאורייתא, שכן גם ר' שמעון מסכים למהות הקל וחומר שהובא בדעת חכמים, אלא שהפסוקים אינם מבוררים כל צרכם ולכן הוא טוען שטעינה מעמדה שווה לפריקה. ועל מה יושב על הקל וחומר הזה? – על העובדה שבפריקה יש (מניעה של) צער בעלי חיים ובטעינה אין. שואלת הגמרא: ואולי הקל וחומר נובע מההבדל הנוסף – שבפריקה יש חסרון כיס ובטעינה אין? ועונה בשאלה: וכי בטעינה אין חסרון כיס? הרי בזמן שהאדם תקוע עם סחורתו בדרך הוא מפסיד זמן יקר בשוק, או שסחורתו עלולה להיגנב בזמן זה. אלא שהקל וחומר יושב רק על צער בעלי חיים, ולפיכך הן לשיטת חכמים הן לשיטת ר' שמעון צער בעלי חיים מדאורייתא.

**הוכחות מדברי המשנה:** הגמרא מבררת את הסוגיה דרך דיוקים בלשון המשנה ('תדע'), אחת 'לטובת' צער בעלי חיים מדאורייתא, ואחת 'לטובת' צער בעלי חיים לא מדאורייתא:

א. צער בעלי חיים מדאורייתא: רבי יוסי הגלילי פוטר במקרה שהמשא הוא יתר על כוחה של הבהמה, שנאמר 'תחת משאו' – משא שבעל החיים מסוגל לעמוד בו. לפי ר' יוסי מה שחשוב בפריקה וטעינה הוא צער האדם, ומכיוון שהאדם גרם לצער של עצמו – אין העובר בדרך מחויב לעזור לו, אפילו שהבהמה עדיין סובלת. כלומר לשיטת רבי יוסי הגלילי, צער בעלי חיים אינו שיקול מדאורייתא.

הגמרא מניחה שאם ר' יוסי הגלילי מופיע בשמו, כנראה שהקודמים לו (תנא קמא ורבי שמעון) חולקים עליו וסוברים שגם במקרה הזה האדם מחויב לעזור, וככל הנראה שהטעם הוא משום צער בעלי חיים. הגמרא דוחה הסבר זה בטענה שייתכן שהמחלוקת אינה עקרונית אלה פרשנית: ר' יוסי הגלילי לומד מהמילים "תחת משאו" את הלימוד הזה ואילו חכמים אינם דורשים את המילים הללו.

ב. צער בעלי חיים לא מדאורייתא: בראש המשנה הובא הדין הבא: "הלך וישב לו, ואמר לו: 'הואיל ועליך מצווה לפרק, פרוק!' – פטור, שנאמר 'עמו'". כלומר אם האדם אינו עוזר לעצמו, ברור שאינך מחויב לעזור לו. אך מה (אכפת) לי אם הבעלים עוזר או לא? עדיין הבהמה עומדת וסובלת ממשקל הנשיאה. אלא כנראה שצער בעלי חיים אינו מדאורייתא!

הגמרא דוחה ניסיון זה ואומרת שצער בעלי חיים אכן הוא מדאורייתא, והאדם פטור לא מלעזור בכלל, אלא מלעזור בחינם, ועליו לעזור בשכר. כך יש להבין את הדין: אם הבעלים פורק עמו – עליו לעזור בחינם, ואם הבעלים אינו עוזר לו – עליו לעזור אבל בשכר.

**תא-שמעות** – הגמרא מפרטת חמש תא-שמעות לבירור הסוגיה, וסימנן: בהמת, בהמת, אוהב, שונא, רבצן.

1. במכילתא נאמר: **בהמת נכרי** – מטפל בה כבהמת ישראל. מכאן מסיקה הגמרא: מילא אם תאמר שצער בעלי חיים מדאורייתא – משום כך מטפל בבהמה כמו בבהמת ישראל; אולם אם צער בעלי חיים אינו מדאורייתא – מדוע שיטפל בבהמת נכרי? דוחה הגמרא ואומרת: משום איבה – כלומר, כדי להגיע לשלום עם הנכרי, עליך לטפל בבהמתו. כך מסתבר, שכן נאמר בהמשך שאם הייתה טעונה יין נסך – במקרה זה לא צריך לעזור. מדוע שלא יעזור? – מכיוון שצער בעלי חיים אינו מדאורייתא, שכן אם צער בעלי חיים היה מדאורייתא – מדוע שלא יעזור לבהמה? דוחה הגמרא ואומרת שיש לשנות את הניסוח: "ולהטעינה יין נסך – אין זקוק לה". כלומר הדין נאמר על טעינה, שאין בה צד של צער בעלי חיים, ולא על פריקה.

2. תא-שמע בהמת עובד כוכבים ומשאוי ישראל – "וחדלת": אדם הנתקל בדרך בבהמת גוי ועליה רכוש של אדם יהודי – פטור מלעזור לו לפרוק. ואם צער בעלי חיים (צער בעלי-חיים) מהתורה – מדוע הדין הוא "וחדלת"? הדין צריך להיות "עזוב תעזוב" – לעזור ולפרוק מתוך רחמים על הבהמה! מכאן שצער בעלי חיים לא מהתורה. הגמרא דוחה: צער בעלי חיים הוא מדאורייתא, אלא שהתא-שמע דיברה על טעינה, שבה אין בכלל עניין של צער בעלי חיים, ולכן אי-אפשר ללמוד מהמקרה על צער בעלי חיים.

שואלת הגמרא: אם אכן הדין מדבר על טעינה, מדוע בסוף הדין נאמר שבמקרה של בהמת ישראל ומשא גוי אתה מחויב לעזור לגוי? ועונים: עוזרים משום צער ישראל ולא בגלל צער הגוי, שהרי גם הבהמה ניזוקת ולא רק המשא. אך הגמרא שוב שואלת: אם הולכים אחרי צער ישראל, מדוע ברישא (בהמת גוי ומשא ישראל) שגם שם יש את צער ישראל אינך מחויב לעזור? – ועונה: מכיוון שהרישא עוסקת בחמר (המוביל את הבהמה) גוי ולכן אין חיוב לעזור, ואילו הסיפא דיברה על חמר מישראל ולכן חייבים לעזור. מהיכן אנו יודעים שכשהבהמה שייכת לגוי אז גם החמר הוא גוי ולהפך? מכיוון שהאיש הולך אחרי בהמתו: אם הבהמה של ישראל – אז גם החמר ישראל ולהפך.

עכשיו הגמרא דוחה את כל המהלך מהשאלה הראשונה – אי אפשר לומר שהדין נאמר רק על טעינה, שהרי הפסוקים שהתא-שמע השתמשה בהם ('וחדלת' ו-'עזוב תעזוב') נאמרו בפסוקים שדיברו על פריקה! לפיכך הגמרא משייכת את התא-שמע לשיטת רבי יוסי הגלילי שסובר שצער בעלי חיים לא מדאורייתא, ולכן אין ללמוד מכאן מהי דעת חכמים בנידון.

3. תא-שמע אוהב: אדם הולך בדרך ומוצא חבר שצריך עזרה לפרוק וכן שונא שצריך עזרה לטעון – עליו לעזור לשונא, כדי להתגבר על יצר השנאה. ואם צער בעלי חיים היה מדאורייתא, מדוע הועדפה טעינה על פני פריקה? דוחה הגמרא ואומרת שצער בעלי חיים הוא מדאורייתא, ועדיין עדיף להתגבר על יצר השנאה מאשר למנוע צער בעלי חיים.

4. תא-שמע שונא: נאמר כי השונא שדובר קודם הכוונה היא לשונא מישראל ולא לשונא גוי. כלומר עליך לעזור לאדם שונא רק אם הוא מישראל, אולם אם הוא גוי אין לעזור לו. כלומר שכל מצוות פריקה שייכת רק בישראל, ולפיכך צער בעלי חיים אינו מדאורייתא, שהרי גם בהמה השייכת לגוי סובלת! דוחה הגמרא ואומרת שהשונא המדובר כאן אין הכוונה לשונא שנאמר בפסוק (חמור שונאך), אלא לשונא שנאמר בתא-שמע הקודמת (שמקורה בתוספתא): העדפת טעינת שונא על פריקת אוהב היא רק אם השונא ישראל ולא אם השונא הוא גוי.

5. תא-שמע רבצן: תא שמע זו מקורה במכילתא דר"י, המפרטת מקרים שבהם אין לעזור בפריקה: אם החמור עצלן או שהוא בכלל עומד, או שהמשא מפורק, או שהמשא יתר על כוחו של החמור. כלומר המקרה שבו חלה מצוות פריקה היא במקרה שחמור רובץ על האדמה בגלל המשא הכבד שעליו, בתנאי שהמשא הוא לפי כוחו של החמור. מסיקה הגמרא: אם אתה אומר שצער בעלי חיים מדאורייתא, כל ההבדלים האלה כלל אינם מעניינים אותי – שכן מה זה משנה אם הבהמה רבצנית מטבעה או שהמשא עליה מוגזם, אחרי הכול היא סובלת ועליך לעזור לה! אלא שכנראה צער בעלי חיים אינו מדאורייתא.

עונה הגמרא: מדרש הלכה זה הוא כשיטתו של רבי יוסי הגלילי, שראינו כי לפיו צער בעלי חיים אינו מדאורייתא. הוכחה להעמדה זו היא שר' יוסי הגלילי הוא שאמר במשנה: "תחת משאו – משאו שיכול לעמוד בו", ומשפט זה מופיע בתא-שמע, ומכך מסיקה הגמרא שרבי יוסי הגלילי אמר את כל התא-שמע הזו. שואלת הגמרא: כיצד העמדת שרבי יוסי הגלילי אמר את כל התא-שמע הזאת? הרי באחד המקרים האלה כתוב: 'תחת משאו ולא מפורק'; ושואלים: מה זה לא מפורק? אם נאמר שמדובר כשהחמור מפורק לגמרי והמשא כולו לצדו – האם באמת במקרה זה אינך חייב לעזור לטעון אותו? הרי יש מצווה מפורשת לטעון – "הקם תקים עמו"! ומתרצים שאינך חייב לעזור לטעון בחינם אבל בשכר אתה מחויב לעזור לטעון. ומי הם בעלי הדעה הזאת – שפריקה נעשית בחינם וטעינה בשכר? – חכמים! אם כן, מדרש ההלכה הזה מקורו בדעת חכמים!

אכן, כל התא-שמע הזו מקורה בדברי ר' יוסי הגלילי, אבל בטעינה רבי יוסי סובר כחכמים שטעינה נעשית בשכר.

**נספח לדיני פריקה וטעינה:** הדיון בפריקה וטעינה מסתיים בקטע ממדרש הלכה שראינו כי הוא שייך גם להשבת אבדה: בפרשייה במשפטים נאמר "כי תראה" ולכאורה מדובר שהמצווה חלה על כל טווח הראייה; לפיכך הפסוק בפריקה וטעינה נוקט במילה "כי תפגע" – המצווה חלה רק במפגש פיזי בפועל. אך עדיין ישנו הפסוק 'כי תראה' – אלא שחכמים ערכו פשרה בין הפסוקים, תחום ביניים בין כי תראה לכי תפגע, והוא 1/7.5 מיל, או במילה אחרת: ריס. הברייתא מוסיפה שעל הפורק לעזור וללוות את נתקע בדרך עד פרסה, ורבה בר בר חנה מוסיף שעליו לבקש שכר במקרה זה.

**סוגיית קדימות בהשבת אבדה + גדול לימוד התלמוד**

במשנה האחרונה בפרק מפורטים דיני קדימויות בהשבת אבדה ובמצוות נוספות. העיקרון המנחה הוא שאדם דואג קודם כול לממונו שלו. אם ישנו מתח בין לעזור לאביו ובין לעזור לרבו – ההעדפה היא לטובת הרב, אלא אם כן האב גם הוא חכם (והרי"ף מוסיף: באותה מידה של רבו) ואז ההעדפה היא לכיוונו. הסיבה שנוקטת בה המשנה היא שאביך הביא אותך לעולם הזה ורבך מביא אותך לעולם הבא. כך הם פני הדברים בנושא עזרה בפריקה ופדיית שבי – קודם את הרב ורק אחר כך את האב, אלא אם כן האב גם הוא תלמיד חכם. לסיכום המשנה סדר הקדימויות: א. אתה עצמך; ב. האב (בתנאי שהוא חכם); ג. רבו; ד. אביו.

הגמרא שואלה מה המקור להעדפת ממון עצמך על של זולתך? אומר רב יהודה בשם רב: נאמר בתורה "אפס כי לא יהיה בך אביון", עליך לדאוג שאתה עצמך לא תהיה אביון ולכן ממונך קודם לשל כולם. מימרא זו ראינו גם בסוגיית הפטורים מהשבת אבדה (מלאכתו מרובה משל אחרים). בתור אמירה נגדית מעיר רב יהודה בשם רב: "כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך" – כלומר כל מי שילך לפי הדין הזה עד הסוף ותמיד יעדיף את שלו על של זולתו, יבוא יום שבו הוא יזדקק לזה ויפעילו מולו בדיוק את אותו שיקול.

כעת עוברת הגמרא לדון מיהו בדיוק הרב שאותו יש להעדיף על פני עזרה לאב, ומביאה ברייתא שבה מחלוקת תנאים משולשת: ר' מאיר אומר: רבו הוא מי שלימדו חכמה (רש"י מפרש: גמרא), ולא זה שלימדו תורה או משנה; ר' יהודה אומר: מי שהקנה לך את רוב חכמתך; ר' יוסי אומר: אפילו בן אדם שגילה לך משהו אחד חדש שלא ידעת נקרא רבך.

כעת הגמרא מביאה שני סיפורים שממחישים את שיטתו של רבי יוסי: א. רב סחורה הסביר לרבא מה הפירוש של זוהמא ליסטרון (מונח ממסכת כלים בסדר טהרות), ומבחינת רבא רב סחורה הוא רבו; ב. שמואל קרע את בגדיו כאבל על אחד החכמים שמת הואילו אותו חכם הסביר לשמואל את מה שכתוב במשנה במסכת תמיד "אחד יורד לאמת השחי ואחד פותח כיון". עולא מסכם את הדיון ואומר שבבבל תלמידי החכמים נהגו לעמוד זה לכבודו של זה וכן התאבלו זה על זה, אבל בענייני אבדה – העדפת הרב על פני האב – הלכו על פי הרב המובהק.

רב חסדא שואל את רב הונא ומה בדבר הרב שצריך את תלמידו – האם גם במקרה זה יש לו קדימות בהשבת אבדה? רב הונא חשב שרב חסדא מנסה לשאול אותו שאלה מכשילה על היחסים שביניהם, ולכן ענה לו אני לא צריך אותך ואילו אתה תצטרך אותי לארבעים שנה. כל אחד הקפיד על האחר ולא נפגשו יותר. מספרים שרב חסדא ישב 40 תעניות מכיוון שגרם לרב הונא בושה, וגם רב הונא צם 40 תעניות על זה שחשד לחינם ברב חסדא.

נחזור למחלוקת התנאים ולפסיקת ההלכה בה: נחלקו אמוראים בפסיקה זו – רב יצחק בר יוסף בשם ר' יוחנן פסק את ההלכה כרבי יהודה, ואילו רב אחא בר רב הונא בשם רב ששת אמר שהלכה כר' יוסי. ושואלים האם ר' יוחנן אכן פוסק כרבי יהודה? והרי רבי יוחנן הוא זה שאמר את הכלל המפורש 'הלכה כסתם משנה' – כלומר שפוסקים לפי המשנה שאינה רשומה על שמו של תנא מסוים, ושנינו במשנתנו: "רבו שלימדו חכמה" – כלומר, ר' יוחנן היה צריך לפסוק כר' מאיר! ומסבירים כי ש'לימדו חכמה' פירושו מי שלימדו את רוב חכמתו, ולאו דווקא סוג מסוים של לימוד.

כעת הגמרא עוברת לעסוק ביחסים בין החלקים השונים של התורה ופותחת בברייתא שיוצרת מדרג מעניין: העוסקים במקרא הרי זו מידה טובה אבל לא מידה שלמה; העוסקים במשנה הרי זו מידה וגם מקבלים עליה שכר (לא בממון אלא לעתיד לבוא); אבל העוסקים בגמרא אין לך מידה יותר גדולה מזה. הברייתא מסתיימת באמירה מפתיעה: אדם צריך לרוץ וללמוד משנה יותר מן התלמוד. זו למעשה סתירה פנימית (הא גופא קשיא): מחד נאמר שהכי טוב וחשוב ללמוד גמרא, ומאידך נאמר שיש לרוץ וללמוד משנה לפני גמרא? אמר ר' יוחנן: האמירה של הוי רץ למשנה לפני תלמוד נאמרה בזמנו של רבי יהודה הנשיא, שבאותו זמן היה חשוב ללמוד יותר הלכות כי רוב האנשים עזבו את שינון המשניות ועברו להתעמקויות בגמרא, ולכן אמר להם לעולם אדם רץ למשנה יותר מן התלמוד כי אם אנשים לא ידעו את הדברים הבסיסים, הם עשויים לבנות מגדל באוויר ולפלפל בלי בסיס מוצק לדבריהם.

הגמרא שואלת על מה סמכו את זה שלימוד הגמרא יותר חשוב משאר הלימודים? כמו שדרש ר' יהודה בר עילאי את דברי הפסוק "הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם": "הגד לעמי פשעם" – אלו הם תלמידי החכמים שאפילו אם הם עושים עברה בטעות, היא נחשבת כאילו עשו אותה בכוונה; ולהפך: "ולבית יעקב חטאתם" – אלו עמי הארץ שאפילו עושים מעשה בזדון נחשב להם כאילו עשו אותו בשוגג מכיוון שאינם מבינים את חומרת מעשיהם. ועל זה נאמר במשנה במסכת אבות: ר' יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד, שאם עשית טעות בשוגג בתלמוד זה נחשב כזדון. לפיכך הגדרת תלמיד חכם כמי ששגגתו נחשבת זדון נעוצה בלימוד התלמוד, ששגגה שיוצאת ממנו נחשבת כזדון.

הפרק מסתיים בדרשה נוספת מאת ר' יהודה בר עילאי, הפעם את דברי הפסוק: "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו" – אלו תלמידי חכמים; "אמרו אחיכם" – אלו בעלי מקרא שאינם בקיאים בהלכה ומכבדים את תלמידי החכמים; "שונאיכם" – אלו בעלי משנה, שחושבים שתלמידי החכמים מזלזלים בהם; "מנדכים" – כלומר אלו שמנדים אתכם אלו עמי הארץ. שמא תאמר אין להם עוד תקווה והם חסרי סיכוי לחזור בתשובה – תלמוד לומר: "ונראה בשמחתכם"; שמא תאמר מישראל יבושו – תלמוד לומר: "והם יבושו", נכריים יבושו וישראל ישמחו.

**הדרן עלך אלו מציאות והדרך עלן**