



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת בבא מציעא - פרק אלו מציאות

דף כא עמוד א - דף לג עמוד ב

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"איך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית
סיון תשפ"ה פתח תקוה





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם באתר חב"ד אפ"א <ספריה> ספרים להורדה <ספרי הרב שגיב הלוי עמית> תוספתו מרובה על העיקר

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת כתובות - פרק א1, א2 - ב1, ב2, ג1, ג2; פרק ה;

מסכת בבא קמא - פרק א ארבע אבות, פרק ב מיצד הרגל, פרק ו המונס, פרק ט הגוזל עצים 1, 2, פרק י הגוזל ומאכיל;

מסכת ברכות - פרק א - ב; ג-ד-ה

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

מסכת בבא מציעא - אלו מציאות; המפקיד

מסכת בבא בתרא - פרק חזקת הבתים א, ב, ג; פרק השותפין 1, 2; יש נוחלין;

מסכת גיטין - פרק א 1, 2; פרק השולח 1;

מסכת פסחים פרק א1

מסכת תענית

מסכת מגילה

תוספתו מרובה על העיקר - מסכת בבא מציעא - פרק אלו מציאות

הקדמה

גם תלמיד מתחיל יכול להבין וליהנות מהתוספות - הדגמה דרך התוס' הראשון הארוך והמורכב
גאונות בתוספות - דרך לימודו של הרב מאיר מאזוז - ראש ישיבת כסא רחמים



גם תלמיד מתחיל יכול להבין וליהנות מהתוספות - הדגמה דרך התוס' הראשון הארוך והמורכב

מדברת דווקא באופן המסוים. כלל ההעמדה מצוי רבות כבר בגמרא, אלא שכאשר התוס' הולכים לפי כל שיטה, ברור כי כל אחד מהאמוראים יפרש את המשנה כרצונו. כי האמורא אינו יכול לחלוק על המשנה, אולם הוא רשאי להעמידה כרצונו. וכל הגמרא מלאה בעניין זה.

הקדמה חמישית הוא הגדר של ספק הינוח, וביאור הסברם של התוס', שמה שנאמר שאסור לו לגעת משם, חייבת להיות מציאות ביניים, שיש בו מעט הצנעה ומקום המשומר, אך לא לגמרי, ולכן יש לתלות שמא משהו הניחם באופן זמני. כאן התלמיד יבין את מושג החילוק, שהוא בעצם הכפלה, שיש כאן שתי מציאויות שונות, ובכל אחד מהם הדין הוא אחר.

הקדמה ששית לעורר את התלמיד מדוע צמצמה המשנה בשני מקרים, לגבי כריכות - הכלל של הרי אלו שלו הוגבל רק ברשות הרבים, ולגבי כיכרות - זה רק של נחתום. ולבאר לתלמיד שבעצם ההסבר צריך להתייחס לשני החלקים, מה שנאמר עליו הרי אלו שלו, והצד השני, כריכות ברשות היחיד וכיכרות של בעל הבית, שעליהם הוא כן נדרש להכריז. התוס' מלמדים אותנו לפרש לא רק מה שכן נאמר במשנה, אלא שבאמירה אחת, בעצם מסתתרת אמירה על הגדר השני.

הקדמה שביעית - להבין מתי אנו סוברים שתהיה כאן דווקא נפילה או דווקא הינוח. כי מאחר והתוס' בוחרים להעמיד באופן מסוים - הרי יש לבאר מה הטעם לכך.

הקדמה שמינית לגבי כיכרות של בעל הבית, מדוע אנו אומרים שיש בהם סימן. וכאן משתמשים התוס' בכלל משמעותי שהוא הבנת המציאות. ואכן מילת המפתח הינה "רגילים לעשות".

הקדמה תשיעית, שעל מנת להבין את המשנה כראוי, רצוי לחלק את ההסבר לשנים, ופעם אחת ללכת בשיטה אמורא אחת, ודרכו לעבור על כלל הפרטים, ולאחר מכן לעבור לאמורא השני. ושוב בשיטתו לבאר כיצד הוא מעמיד את המשנה. כאן מלמדים אותנו התוס', היות ויש שתי דרכים עיקריות, הרי יש לדון בכלל כלל באופן נפרד ומסודר. וזה חלק מהיופי שהתלמיד יראה מה סייעו התוס' בהבנה.

הקדמה עשירית, להכיר שיש שני אופני הסבר האחד הוא לשלול הבנה מסוימת, והשני הוא לבאר בצורה חיובית, מה טעם בחרנו להעמיד או לבאר באופן המסויים.

תלמיד מתחיל לכאורה כלל אינו בדרגת הבנה של תוספות

התלמיד שלומד בתחילה את הגמרא, זה עבורו קפיצת מדרגה. הוא נתקל בריבוי מושגים, ועליו להבין כיצד הגמרא מתקדמת. התוס' הינו בעבורו ברמה שונה לגמרי, ולכן נמנעו מללמד את התוס' בשנים הראשונות. וניקח את האתגר להעביר לא רק איזה תוס' קטן ופשוט לכאורה, אלא דווקא תוספות כה ארוך ומורכב. שפרט לביאור שלו. יש להתבונן כיצד מעבירים עקרונות ממנו לתלמיד.

מאחר והתוס' מבצעים העמדות מרובות, הרי יש לבצע כמה וכמה הקדמות

אחד העקרונות החינוכיים הוא ה"הטרמה", שמשמעותה היא הקדמת המידע לתלמיד בטרם בכלל אנו למדים את מהלך התוס'. כלומר, מאחר והמורה יודע כי לתלמיד חסר לא מעט מושגים, הרי הוא עסוק לתת זמן שאותו הוא משקיע לפני לימוד גוף הנושא.

יש להעיר, שהמטרה כאן היא טעימה על כמה עניינים ניתן להעביר. ולא דווקא שציינתי את סדר ההקדמות המדויק.

הקדמה ראשונה היא הקנית מושג, לכאורה איבוד הוא דבר אחד, אבל למעשה הוא מתחלק לשנים, ולכל אחד יש משמעות וגם הלכות ומסקנות שונים. שיש שתי צורות לאבד, או הינוח או נפילה. וזה כבר נלמד בגמרא.

הקדמה שניה היא מחלוקתם של רבה ורבא בהמשך הפרק, לגבי סימן העשוי להידרס ומקום, האם זה נחשב סימן.

הקדמה שלישית הוא שמאחר והמשנה חייבת להיות נכונה, הרי כל אחד מהאמוראים שיש לו שיטה אחרת, יהיה חייב למצוא הסבר שבו כל עשרת חלקי המשנה ב"הרי אלו שלו" - מתבארים. חלק מההקדמה הוא לתת לתלמיד את היופי, כיצד התוס' משלים את הגמרא, וכאילו הוא מכפיל את הגמרא, ומבארה לפי כל אחת מהשיטות.

הקדמה רביעית הוא מושג ההעמדה, שהוא בעצם מצמצם את המשנה למצב מסוים, ובמצב זה אכן מובן דין המשנה. ומתוך כך להכיר את המילה "מיירי", שבאה ואומרת שהמשנה

חיים" בירושלים, שהיה מבוסס על הנחייתם של חכמי ירושלים. אותו יהודי זכה ללמוד בביתו של ה"חזון אי"ש", והם היו לומדים גמרא עם תוספות כבר מכיתה ג'. כי האמינו וידעו שהתלמיד צריך להוציא ממנו את הכוחות הטמונים בו, וככל שיעמסו עליו מגיל צעיר כולל לימוד התוספות יצליחו. אמנם, כל ההקדמות שהצגנו הן כיצד בדרך מושכלת ראוי להעביר לו.

כבר בהקדמות האחרות הבאנו, כיצד האדמו"ר מצאנו השפע חיים, אפילו בכינוס של הדף היומי, ביקש שילמדו עם תוספות. והרבי מליובאוויטש אמר לחזור שלו, כי לימוד ללא תוספות אינו בגדר לימוד. ושמעתי פנינה, שמישהו בא לרבי ואמר שאין לו מספיק זמן ללמוד בחלוקת הש"ס, וענה לו שאם כן ילמד רק גמרא רש"י ותוספות.

מה שכן ראוי לעשות, הוא להנחיל מושגים נילוויים לפני כל שלב, על מנת לסייע לתלמיד. למשל, כנגד מחלת העצלות שלא לפתוח את המראי המקומות שהתוס' מטייל בש"ס ובתוספות אחרים, כן להביא. ולתת לתלמיד את ההרגשה מה הרווח הגדול בכל תוספות ותוספות.



גאונות בתוספות - דרך לימודו של הרב מאיר מאוזז - ראש ישיבת כסא רחמים

(תענית).

הקו השני הוא בבחינת טופח על מנת להטפוח. הספרים לא נכתבו עבורו על מנת להראות את גאונותו. ובהקדמת התניא מציין כי הספר ראוי לכל אחד ואחד, ואם לא ידע, שיפעיל את הזקנים על מנת שיורוהו את הדרך. כלומר, מטרת הגאונות היא הפעלת האחר, עד שיצמח.

התמסרותו של הרב מאוזז, להוציא מכל אחד את המירב

הרב מאוזז לא רק שהיה גאון אדיר בריבוי נושאים, אלא כעת לאחר שהתבקש לישיבה של מעלה, מתגלים עד כמה היתה השפעה על תלמידיו, גם לאחר עשרות שנים. אחיו העלה, כי בעוד חב"ד פעלו במישור הכמות, הרי הוא התמסר לכל אחד, ובאופן שלא היה מוכן לוותר על נבחרת, בבחינת איכות, שיהיו בקיאים בש"ס וידעו לפסוק הלכה.

עם היות וכבר על לימוד רש"י, מציינים תלמידיו כיצד היה מדייק ומדקדק, ולבנו של השליח זה הזכיר את סגנון הלימוד של הרבי בשיחות רש"י, הרי עיקר לימודו של הרב מאוזז ועוד כראש ישיבה עוד מגיל 17 היה בתוספות. וידוע כי התוס' הם לימוד של איכות.

זכיתי, כי הרב מאוזז עבר על הקדמותי בתוס' על דרך לימוד גירבא ושלו, בכרך על גיטין א***, וכן בהגזל ומאכיל, והוא נהנה מכך. ויש שני סיפורים מעניינים על מי שבא ושמע שיעור שלו בתוס'. האחד ששלחו מפקח, כביכול לסייע לישיבה, והוא שמע שיעור שלו על תוספות במסכת בבא קמא, אלא שהמפקח לא היה מרוצה והציע תירוץ אחר. ראש הישיבה לא נבהל, ואמר לו כי אם כן כיצד תתמודד עם המשך הדברים? ומאוד לא היה מרוצה שנתן לו תשובה

הקדמה אחד עשר, שעם היות וסימן העשוי להידרס לשיטת רבה - אינו סימן, הרי באוכל יש מציאות חריגה, באשר יש בו דין פרטי. לא נוהגים האנשים לדורסו, ולכן אף ברשות הרבים הסימן נשמר.

הקדמה שנים עשר, שאם אנו בוחרים לחלק ולהעמיד חלק מהפרטים בדרך הינוח וחלק בדרך נפילה, עלינו לבאר בכל פרט, מה טעם ששינינו בו מהכלל.

הקדמה שלושה עשר, גם לסובר שמקום אינו סימן, עדיין יש כאן שני גדרים, של מיקום מדויק שאת זה אינו יודע, ואילו לחלוקה של רשות היחיד או רשות הרבים, שאת זה הוא כן יודע.

בחדר המקורי של פעם עץ חיים בירושלים לימדו בגיל צעיר מולל תוספות

כיום הנטייה, לצערי, היא לחדש ולסבור, כי התלמיד אינו מסוגל ללמוד. וכך בעיניים "מודרניות" נמנעים מללמד ולהשקיע בילד. סיפר לי יהודי חשוב, אשר זכה ללמוד בחדר לתשב"ר בבני ברק, שהוא מבוסס על התלמוד תורה "עץ

רבים טועים בהבנת גדו האמיתי של גאון

היום כאשר המילה גאון מוצמדת לכל אחד ואחד, הרי מן הראוי לצלול ולהבין מי ראוי להיקרא גאון, ומהי גאונות. וכמו שרבה מקמי דפתח להו לרבנן בלימוד אמר מילתא דבדיחותא, נביא על כך מראש ישיבת מיר, הרב חיים שמואלביץ, שדיבר בליגלוג על מכת התארים ובכללם על התואר הנפוץ "הגאון" ואמר שתפוח אדמה - גם יכול להיות גאון, שהרי נאמר בתפילת טל "פרי הארץ לגאון ולתפארת".

לפני כעשרים שנה, כשהוצאתי את ספרי "רב להושיע" ביאור על הקונטרס אחרון של שולחן ערוך אדמו"ר הזקן, ספר שזיכה אותי בתואר חתן הלכה בטעמיה, כתב ידידי הרב זלמן רודרמן בחיים יהודיים עלי, והכותרת היתה "לפענח את הגאונות".

לטעמי, מעלתו של בעל התניא לא היתה רק ספריו, אלא שני גורמים, דרך ושיטה, וטופח על מנת להטפוח. ידוע, כי רק הרמב"ם ובעל התניא כתבו על הלכות תלמוד תורה. יתירה מזו, בתחילה יצא קונטרס זה מבלי לציין את שם המחבר, ואף הגר"א, אמר לתלמידיו, כי אם היה יודע מי המחבר, היה נושא את כליו לבית המרחץ, שהוא מציין ביטול מוחלט. גם ספר התניא אינו עוד רשימת ווארטים וחידושי תורה בחסידות, אלא הוא מציין דרך קו ושיטה. שזאת עבודת הבינוני. ומה שנראה כמילה מגמדת, של בינוניות, אצלו הופכת להיות דרך וקו לרבים, ולא רק לגאונים. כלומר, קודם הינך גאון, וממילא דרך כתיבתך היא באופן שרואים דרך ושיטה. בריבוי מהקדמותי על התוס', השתמשתי בהלכות תלמוד תורה הללו. ואף סיפרתי כיצד תירצתי לאחד מתלמידי מפעל הש"ס, כי רואים שהאדמו"ר השפע חיים מצאנו, בהכרח השתמש בכמה יסודות מהלכות הללו. (ראה בהקדמה על

ביאור המשנה הראשונה בפרקי אבות, עפ"י דרך לימוד זו

לאחר חתונתי באדר תשפ"ה, עם אשתי המופלאה הודיה, התבקשתי, בשכונת הדר גנים בפתח תקווה, להעביר משנה בפרקי אבות בעיון. ובחרתי במשנה הראשונה "משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לְאַנְשֵׁי כְנֶסֶת הַגְּדוּלָּה. הֵם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים, הָיוּ מְתוּנִים בְּדִין, וְהָעֲמִידוֹת תְּלִמִּידֵי הָרֶבֶה, וַעֲשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה." לכאורה, יש לנו כאן את העיקרון הכפול, הן מצד המוסר והן מצד המקבל. אלא שעם היות ובביטוי די לחכימא ברמיזה, שבמבט ראשון הכוונה היא לתלמיד מקבל הרמז, שהוא החכם, אך במבט עמוק יותר, החכם הוא מוסר הרמז. ולכן לא רק שהוא מוסר את התורה כשולחן הערוך, בצורה של כללים ודרך. אלא בשעה שהוא מוסר כך, מסוגל התלמיד לא רק לקלוט את החומר, אלא הדבר יושב אצלו כל כך טוב, עד שהוא בבחינת טופח על מנת להטפח.

וזה בדיוק הושרש כל כך חזק, שעד שלאחר דורות מה שמדגישים אנשי כנסת הגדולה הוא והעמידו תלמידים הרבה. לא הרבה תלמידים כמות, אלא שכל תלמיד יהיה בבחינת הרבה, איכות.

ונמצא כי שני העקרונות שרק כשיש לך קו ברור הרי הינך מצליח להקים ריבוי תלמידים שכל אחד מהם לא רק פורח באופן עצמאי אלא גם מפריח. וכך בשעה שספר תורה נשרף, שזה הרב, הרי רואים אותיות פורחות, שכל מה שהאותיות שלימד הם ממשיכות ומפריחות הלאה. ויש כאן גדר של לפני משורת הדין דווקא בתלמיד, שאהבת הרב והאמונה בו, נתנה לו את היכולת של הפרחה גם בהמשך.

נראה לדייק, כי המילה מסרה או מסרה מציינת גם התמסרות, ולא רק העבירה, בבחינת העברה בעלמא. ומילא הרב המתמסר לתלמידיו שזאת בחינתו של משה. אלא רק לאחר כמה שלבים אנו רואים כיצד ההתמסרות חלחלה גם בהמשך. וזה רק בא להעיד כי הרב הראשון שהעביר את התורה, מאחר והצליח בשני מישורים, סדור ודרך שיטתית על מנת שכל התורה תוכל להיקלט אצל התלמיד ושיוכל להעבירה הלאה. אלא שתכונת ההתמסרות, מפעפעת בתלמידים, עד שגם בתחנה האחרונה של מסירת התורה במשנה, לא פג טעם ההתמסרות.

וכל הדברים הללו אנו רואים אצל הרב מאז, הן על ריבוי תלמידים שהם איכותיים, והם שתחילתו היה כה מצער, ועד כמה חשוב להם להעביר את דרכי לימודו הלאה.

סתומה, אתם לומדים כך, ואני לומד אחרת. אלא שתגובה זו לא נשארה בחלל ריק, ולאחר שהלך אמר לתלמידיו, אילו האיש הזה היה מאמין באמונה שלימה שתחיית המתים תהיה בקרוב, ובעלי התוס' בעצמם יקומו לתחייה, וישמעו כיצד לומדים את דבריהם, היה חושש שיאמרו לו כיצד אתה מסלף כל כך את כוונתנו? ולומר פשטים כאלו בתוספות.

סיפור זה איננו בדיחה. שהרי מחוייב אדם לראות את בעל השמועה כנגד עיניו. וכבר היו סיפורים כיצד בעלי התוס' באו מעולם האמת וסייעו למי שלומד כראוי את דבריהם.

הסיפור השני היה בכיוון ההפוך, בו התלמיד משיבת "היישוב" כה התפעל, ולאחר שהרב שלו אמר שלכזה תוספות אדם לא מסוגל לבאר. והוא כן שמע כיצד הרב מאזוז לימד זאת, הפך להיות לתלמידו המובהק, וכפי שהארכת בהקדמה לגזול ומאכיל. (הרב משה לוי).

חובת הכתיבה איננה דבר בעלמא, אלא דרישה מכל אחד, עם גישה אבהית

אחד היסודות שגורמים לי להסתכל על הרב מאזוז כגאון הוא שרק מי שכותב על דרכי העיון, הרי לא רק שיש לו דרך ושיטה, כי אם הוא מנחיל אותה לרבים. ואחד מהכללים הם חובת הכתיבה של חידושי תורה. מספרים תלמידיו, כי לא רק שהם כתבו, אלא לכל אחד הרב בחר שם הקשור לפסוק או עניין תורני, ואף העיר וציין הערות בכתב ידו. זאת משמעותה של התמסרות, עם הענקת אהבה אישית.

מעניין לציין, כי שיטה של העמדת ישיבה כתפקיד של שליח, היתה כבר בישיבות נוברדוק, וקמו מאה ועשים ישיבות בית יוסף, שמי שהקים אותן אף לא היה בגיל עשרים. כאשר שמים רף כה גבוה, שזה דבר המובן מאליו ואין בילתו, הרי כשיש קו ומטרה, ויש אהבה והתמסרות, מגיעים לכך. ובסופו של דבר גם מוסדות כסא רחמים שהחלו בקטנות, אף הן צברו גידול בכמות. ותלמידים שהיו לפני ריבוי שנים, ממשיכים לומדים כך, וממשיכים להפיץ זאת.

ונמצא, כי עם היות, ויש החושבים כי הגאון הוא מהסוג שנבדל מהעם, בבחינת פרוש מן הציבור ועסוק רק עם עצמו בלימוד. ואילו הגאונות האמיתית היא בבחינת יפוצו מעיינותיך חוצה, שיש לזה גדר של צמיחה וסיוע לא רק לרבים ולגאונים, אלא להראות שהלימוד שייך לכל אחד ואחד. בבחינת כוח האינסוף. הרב מאזוז הצליח להעביר לרבים ריבוי מושגים, ועשה זאת עם חן מיוחד ועם כשרונו לרתק את הקהל. וכן העבודה עם היחידים היתה תוך התמסרות מוחלטת.



תוספתו מרובה על העיקר - פרק אלו מציאות

[דף כא עמוד א]

כריכות ברשות הרבים -

בכריכות דוקא מפליג בין רשות הרבים לרה"י, משום דלמ"ד (לקמן כב:), סימן העשוי לידרס - הוי סימן, ומקום - נמי לא הוי סימן, **מיירי הכא - דליכא סימן, ומקום - נמי לא הוי סימן, ברה"ר - משום דמנשתפי, וברשות היחיד - הוי מקום סימן וחייב להכריז, ומיירי דאשכח דרך הינוח.**

וככרות של נחתום ועיגולי דבילה, **אין בהם סימן מקום, והוי שלו אף ברה"י, ומיירי דמצא דרך נפילה, ולכך - לא הוי מקום סימן.**

וא"ת, אמאי נקט כריכות - **דאשכח דרך הינוח, ספי משאר דאיירי דרך נפילה.**

וי"ל, דכריכות - **אידי דיקירי אינון, אינו הוה שיפלו שלא מדעת, אלא כשעומד לפוש מניח לארץ, ושכחם שם.**

וככרות של בעל הבית - יש להן סימן, **דבעלי בתים - רגילים לעשות סימן בככרותיהן, ולכך אפילו ברשות הרבים - חייב להכריז, דסימן העשוי לידרס - הוי סימן.**

וציבורי מעות ופירות, **דהוי מקום סימן אף ברה"ר, כדאמר לקמן, משום דלא שייך בהו מנשתפי.**

ואם תאמר, כריכות ברשות הרבים **דמיירי דרך הינוח - היאך לוקחם?**

הא אמרינן לקמן, ספק הינוח - **לא יסול, וכל שכן ודאי הינוח.**

וי"ל, דהני מילי **כשמצא במקום מוצנע ומשתמר, דלא יסול** - אם אין בו סימן, ואם יש בו סימן - נוטל ומכריז.

ולמ"ד (לקמן כב:), סימן העשוי לידרס - לא הוי סימן, ומקום - נמי לא הוי סימן, **מיירי בכריכות שיש בהם סימן, ולכך ברה"י - מכריז, וככרות של נחתום ושאר דמתניתין - לית בהו סימן, ולכך אף ברה"י הם שלו, וככרות של בעה"ב שיש בהם סימן, חייב להכריז אף ברה"ר, דאין עשוי לידרס משום דאין מעבירין על האוכלין, וכולה מתניתין, מיירי בין דרך נפילה בין דרך הינוח.**

וא"ת, כריכות אי דרך נפילה היא, **אם כן אינו יודע היכן נפלו, וברשות היחיד אמאי צריך להכריז, הא מתייאש, שסבור ברה"ר נפיל.**

וי"ל, דאע"פ שאינו יודע לכוין המקום, **יודע הוא, אם נפל ברשות הרבים או ברשות היחיד.**

החילוק היחידי בין רשות הרבים לרשות היחיד במשנה הוא לגבי כריכות

המשנה מביאה בתחילה בשיטת רבי מאיר עשרה פרטים, כאשר הדבר היחידי בו הוסיפו את הפרט ברשות הרבים, קשור רק בכריכות. "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז? אלו מציאות שלו: מצא פירות מפוזרין, מעות מפוזרות, כריכות ברשות הרבים, ועגולי דבילה, ככרות של נחתום, מחרוזות של דגים, וחתיכות של בשר, וגיוזי צמר הלקוחין ממדינתן, ואניצי פשתן, ולשוניות של ארגמן - הרי אלו שלו, דברי רבי מאיר."

התוס' מבארים את משנתנו הן בשיטת רבא והן בשיטת רבה

מדייקים התוס', שרק בכריכות יש חילוק ברשות הרבים לרשות היחיד, אלא מאחר ויש מחלוקת בהמשך הפרק לגבי סימן העשוי להידרס ומקום, האם הוא מהוה סימן, נדרש לבאר את מהלך המשנה לשיטת שני האמוראים. וכל אחד מהם יעמיד את המשנה באופן אחר.

התוס' פותחים בביאור המשנה לשיטת רבא, שרק ברשות הרבים הרי אלו שלו

מבארים תחילה התוס' את המהלך של המשנה על פי רבא. שלשיטת רבא, סימן העשוי להידרס - הוי סימן, ומקום - הוי סימן. והיות ורק ברשות הרבים - הרי אלו שלו, כריכות

דאי גמרא בעי, מאי בעי וכמה?
לוקי דרך נפילה ואפילו טובא,
כדפריך גמרא בתר הכי,
 אלא מדברי רבי יצחק הוא,
ורבי יצחק,
לא בעי לאוקמי דרך נפילה ואפילו טובא,
משום דסבר כאביי,
דיאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש,
אלא מוקי לה במכנשתא דבי דרי,
שהניחם שם מדעת.

וכה"ג איכא בפירקין (דף ל:),
 דבעי ולעולם? אמר רב יהודה כו',
דצריך לומר דרב יהודה אמר - ולעולם?
וכן בפרק לא יחפור
(ב"ב דף כב: ושם ד"ה וכמה),
גבי מרחיקין מן החלונות, דקאמר וכמה?
 אמר רב ייבא כמלוא רוחב חלון.

ההגדרה של פירות מפוזרין, שהן של המוצא

המשנה מביאה, כי פירות מפוזרין, נכללים בהגדרה של המציאות שהן שייכות למוצא. שואלת הגמרא וכמה? כלומר, יש הגדרה כמותית, שהיא זו הקובעת שהפירות הללו מפוזרין. ועונה על כך רבי יצחק, קב בארבע אמות. ועל כך מקשה הגמרא, מכיוון שהבינה כי מדובר על אבידה. ומאחר ויש שתי אפשרויות לאבד, האפשרות הראשונה, שנפל ממנו, ואז אפילו על הרבה מכר, בשעה שלך משם יגלה לאחר מכן שהם אבדו לו. והאפשרות השנייה, שהוא הניח, ושכח והלך וכעת אינו זוכר בדיוק היכן הניח. ואז אפילו אם הניח בכמות מועטה יותר - הרי זו אבידה. ומתוך כך עונה הגמרא שזה לא כך, אלא זו אבידה מדעת. פשוט הוא יודע מראש מה הכמות שהוא איבד מרצונו, כלומר הפקיר. כי מדובר במקום אסיפת הגרנות, ובעל הבית דש את תבואתו, ולקח את עיקר הפירות, ועל כמות כה מועטה כבר לא ישוב לחזור ולקחתם. עד כאן מהלך הפשט, שלא להבנת התוס'.
לשיטת התוס' רבי יצחק הוא עצמו השואל וכמה, והוא העונה

התוס' מגדירים, כי אין זו שאלת הגמרא ותשובת רבי יצחק, ועפ"י שביארנו לעיל, מה שנראה טבעי ביותר. אלא זה שאלתו שלו. ומלכתחילה מאחר וסבר כאביי שייאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש, לכן לא יכל להעמיד שמדובר בנפילה. שלשית רבא שייאוש שלא מדעת הוי יאוש, הרי אף שידוע הוא לאחר מכן שזה נפל לו - הרי הוא מתייאש. ואילו לאביי, אפילו ששמע לאחר מכן שזה נפל - אינו מתייאש. כאן האבידה היא רק לאחר מכן. והתשובה הטבעית שאם היה זה שאלת הגמרא, שלא דווקא שיש הגבלה בכלל בכמות, אלא העיקר שזה דרך נפילה. ונמצא כי הבנתו של רבי יצחק הינה איכותית, ולכן הוא יוצא מגדרי כמות. שיש כאן גדר שונה בתכלית של האבידה, שהוא בחר להניחם מדעת. שאז עקפנו כליל את בעיית הייאוש אף לאביי.

[עומרים קטנים של תבואה] ברשות הרבים, הרי אלו שלו - משום דמינשתפא. משום שהן מתגלגלות ברגלי אדם ובהמה העוברים ברשות הרבים, ואינם נמצאים במקום שנפלו תחילה, ולכן אינו יכול להכריזו מקום. אבל אם נמצאו הכריכות ברשות היחיד - חייב להכריז, משום דברשות היחיד, הכריכות - לא מינשתפא, ויכול להכריז מקום. ולכן נדרש להעמיד, שהכריכות הונחו שם במתכוון. ולגבי הכריכות שהונחו בדרך הינוח, רשאי הוא לקחת ולהכריז, כי כל הדין של ספק הינוח שאינו רשאי ליטול אותם, הוא רק כאשר מצאם במקום צנוע ומשתמר.

התוס' נדרשים לבאר את הכריכות של הנחתום ושל בעל הבית בשתי העמדות שונות

אלא שככרות של נחתום ועיגולי דבילה - אין בהם סימן, ומאחר ומצאם דרך נפילה - לכן אלו שלו, ואינו נדרש להכריז. אמנם עולה השאלה, שלכל פריט ברשימה העמדנו אחרת. את הכיכרות בדרך נפילה ואת הכריכות בדרך הינוח. ומבארים על פי הבנת המציאות, שהכריכות הינן כבדות, ואם היו נופלות מיד היה מרגיש בנפילתן. ולא רק ששוללים שלא ניתן להעמיד בנפילה. אלא גם מבארים באופן החיובי, שאכן זו דרך האנשים, מצד המשקל הרב לסחוב אותם מעט מעט, להיעצר על מנת לנוח. וכשהמשיך בהליכתו שכחם שם.

ואילו כיכרות של בעל הבית - יש בהם סימן, שזו הרגילות שכל אחד עושה בהם סימן, על מנת שיוכל לאחר האפיה הכוללת, לקבל את הכיכרות שלו. ולכן מאחר ולשיטת רבא, סימן העשוי להידרס - כן נחשב סימן, לכן יצטרך להכריז עליהם אפילו ברשות הרבים, ולכן לא הובאו במשנה האומרת מה שייך לו.

התוס' מוסיפים מהלך נוסף שלא הוזכר במשנה, צבורי פירות וצבורי מעות. כי בהיותם קבוצה, אין האנשים בועטים ומזיזים אותם, ולכן יהיה המקום סימן.

ביאור המשנה לשיטת רבה, הסובר שסימן העשוי להידרס - לא הוי סימן, ומקום לא הוי סימן

רבה יעמיד בניגוד לרבא, כי בכריכות כן יש סימן, ולכן יצטרך להכריז עליהם ברשות הרבים. ורק ברשות היחיד יישמר סימן זה, כי ברשות הרבים לשיטת רבה סימן זה עתיד להיעלם, ולכן אף כעת אינו סימן. והחילוק לגבי כיכרות של בעל הבית, כאן כבר אין אנו מחילים את הכלל שזה עשוי להידרס, מאחר ומדובר על אוכלים, שאנשים אינם דורסים אותו.

לאחר שהעמידו התוס' שכל המשנה היא הן לגבי נפילה והן לגבי הינוח, יש להבין כיצד כריכות שנפלו ברשות היחיד הוא יצטרך להכריז, שהרי הוא יכול לסבור שבכלל נפלו ברשות הרבים. ועונים על כך התוס', שעם היות ואינו יודע את המיקום המדויק שנפלו, הרי הוא כן יודע לומר שהיה זה ברשות היחיד או ברשות הרבים.

וכמה א"ר יצחק קב בארבע אמות -

צריך לומר,
דרכי יצחק גופיה בעי וכמה,

דרך לימוד זו שהעונה הוא השואל קיימת בשי"ס במספר מקומות

מאחר וזו שיטה כה מקורית שהעונה הוא עצמו הקדים ושאל, מביאים על כך התוס' ראייה ממקומות אחרים. ואפילו יותר מראייה אחת. המעניין הוא שהראייה של התוס' היא לא רק על השאלה, אלא שלאחר מכן מגיעה השאלה "היכי דמי?" שהיא אינה שאלת בירור אלא התקפה, שלא ניתן להעמיד זאת באף אפשרות. כי הכוונה ב"לעולם", היא שאם הוא רואה חמור וכליו הפוכים או פרה ורצה בין הכרמים, הרי בלילה מספיקה שעה קלה לראות ולהבין כי זאת אבידה, ואילו ביום הוא יכול לומר שזה מקרה הוא. ורק כשיש חזקה של שלושה ימים, הוא מבין כי זאת אבידה.

כלומר, כל השאלה של ועולם? נועדה על מנת להבהיר שיש כאן גדר השונה בתכלית, ונמצא כי רב יהודה אמר רב העונה את התשובה, לא נזקק לענות על שאלת הגמרא, אלא מאחר והוא ידע שיש כאן מקרה ייחודי, הבהיר זאת דרך שאלה, שבפשט אין לה תשובה, ועל כך הוסיף היכי דמי, ולכן הוכיח שחייבים ללכת בהבנה המחודשת שלו.

וכפי שהבינו והדגישו התוס' שבשאלה איזוהי אבידה? המשמעות היא, שהוא יזהה שיש כאן משהו שאינו רגיל ובלשון התוס' שם. "שיבין שאין הבעלים יודעין שהיא שם."

הגמרא מביאה הוכחה נוספת מהרחקה בהיזק ראייה

הגמרא שם דנה בענייני הרחקות ומביאה את המשנה "תנן: החלונות, בין מלמעלן בין מלמטן בין מכנגדן - ארבע אמות, ותני עלה: מלמעלן - כדי שלא יציץ ויראה, מלמטן - שלא יעמוד ויראה, ומכנגדן - שלא יאפיל;" ומדברת שכאן יש מקרה ייחודי שהוא בא מן הצד, כלומר, בצורה של כתלים שהם ניצבים זה לזה. וכאן לפי הפשט שואלת הגמרא: וכמה הוא השיעור שצריך להרחיק מכנגדן, לפי התנא של הברייתא, שלא ניתן שיעור ארבע אמות, אלא כדי שלא יאפיל? ועונה הגמרא אמר רב ייבא, חמוה דאשיין בר נדבך, משמיה דרב: כמלא רחב חלון. השיעור "כדי שלא יאפיל" הוא כמלא רחב חלון, שהוא פחות מארבע אמות.

ואילו התוס' למדים שגם שם אין זו שאלת הגמרא, אלא שאלת השואל עצמו. "ותימה, דהשתא בעי וכמה? ובתר הכי פריך והתנן ארבע אמות? (כלומר שהגמרא ידעה את התשובה, אלא העונה הוא השואל, שבא לבאר את הגדרתו, והציגה בצורה של שאלה ותשובה). וי"ל דרב ייבא גופיה בעי וכמה ולא גמרא, וכענין זה יש באלו מציאות."

ולכן מחלקת הגמרא, שיש כאן שני מקרים, ולכל אחד קיים השיעור שלו. לא קשיא. כאן מרוח אחת, כאן משתי רוחות. הברייתא מדברת כשעושה כותל אחד מן הצד לחלונות, נמצא שאינו מאפיל כל כך, ולכן מספיק להרחיק כמלא רחב חלון. ואילו המשנה מדברת כשעושה שני כתלים סמוך לחלונות, זה כנגד זה משני צידי החלון, נמצא שמאפיל הרבה, לכן צריך להרחיק ארבע אמות.

חצי קב בשתי אמות מהו -

תימה,

הלא קב בארבע אמות,

הוי נמי חצי קב בשתי אמות,

ומאי קמבעיא ליה?

וי"ל,

כיון דליכא אלא חצי קב - ילקוט,

כיון שאין לו טורח לגמור,

אבל קב בארבע אמות,

יש לו טורח ללקוט הכל,

ואין מלקט כלל.

אי נמי,

קב בארבע אמות מרובעין,

הוי חצי קב בשתי אמות רוחב,

וארבע אמות אורך,

והכא בעי,

חצי קב בב' אמות על ב' אמות.

שיטת רבי יצחק היא בבית הגרנות

ראינו בתוס' לעיל, כי מאחר ורבי יצחק סובר כאבוי, שייאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש, הרי הוא מעמיד את הפירות המפוזרים באבידה מדעת. וכפי שהיה זה בבית הגרנות. ושפשוט בכמות כזו אינו מעוניין לחזור ולטרוח, ולכן הוא מפקיר אותם, או בהגדרה של אבידה, מאבד אותם מדעתו, בכוונה. "אמר רב עוקבא בר חמא: במכנשתא דבי דרי עסקינן: קב בארבע אמות דנפיש טרחיהו - לא טרח איניש ולא הדר אתי ושקיל להו, אפקורי מפקר להו. בציר מהכי - טרח והדר אתי ושקיל להו, ולא מפקר להו."

חקירתו של רבי ירמיה הינה ניתוח רגישות, בה אנו מתייחסים להבדל קטן מנקודת הפתיחה

"בעי רבי ירמיה: חצי קב בשתי אמות מהו? קב בארבע אמות טעמא מאי - משום דנפיש טרחיהו, חצי קב בשתי אמות כיון דלא נפיש טרחיהו - לא מפקר להו. או דלמא: משום דלא חשיבי, וחצי קב בשתי אמות, כיון דלא חשיבי - מפקר להו."

אם קב בארבע אמות היא מידת הצפיפות עד כמה מפוזרים, הרי אין מקום לשאלה

התוס' בתחילה מתייחסים לצפיפות, ולכן תמהים, שמאחר וזו אותה הצפיפות, הרי בכלל אין מקום לשאלה. "מאי קמבעיא ליה?". ומבארים בתירוצם הראשון, כי בכלל זאת אינה השאלה, אלא שיש כאן גורם נוסף ושונה, ובתירוצם השני שהבנתך אינה נכונה, ויש כאן אכן צפיפות שונה.

התירוץ הראשון מה שכאן קובע זה התייחסות אישית

כאשר הכמות היא קטנה, ורק חצי קב, הרי האדם טורח מעט, ואת זה הוא עוד יכול לספוג, למרות הצפיפות הגדולה. אבל כמות גדולה יותר, כבר לא משתלם לו לקחת, ולכתחילה הוא בוחר להימנע ללקוט. ונמצא כי לא רק הצפיפות קובעת.

התירוץ השני, החישוב הוא רק על מידת הרוחב, ויש כאן צפיפות שונה

ונביא זאת בלשון תוס' הרא"ש שבחר רק את התירוץ הזה. "לאו בשתי אמות על ארבע אמות קאמר דהיינו כפי שיעור קב בארבע אמות, אלא בשתיים על שתיים וכן קבים בשמונה אמות לא קאמר בשמונה על ארבע אלא בשמונה על שמונה."

[דף כא עמוד ב]

מהן. והא לא ידע דנפל מיניה! - אמר רבי יצחק: אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה."

מקשים התוס' בנפליים, הן על עצם כפל השאלות והן על תשובת רבי יצחק

שאלה ראשונה שמקשים התוס', שלכאורה מאחר והמשנה חזקה יותר מהברייתא, מדוע הוא חוזר ומקשה על הברייתא לאחר שהקשה על המשנה. והשאלה השניה, שמלכתחילה רבי יצחק אמר את דבריו דווקא על הברייתא ולא על המשנה.

מתרצים התוס' שבברייתא יש חידוש גדול יותר, ומבאר המהר"ם כיצד היה הסדר של השאלות וסדר הלימוד בבית המדרש

המהר"ם מחדש כאן סברא, שאכן מאחר והקושיא על הברייתא חזקה יותר, שהרי גם יש סימן, וגם יש יותר מקום לחשוש, כי איבד תחילה, ועוד לפני שידע, מצא המוצא. וזה היה סדר הדברים, שעליה הקשה, ולאחר ששאלו על המשנה, כבר פשטו לו מדבריו על הברייתא.

וזה לשונו. "וצ"ל דהקושיא מהברייתא הקשו מתחלה, משום דאלימא לאקשוויי, ועלה אמר ר' יצחק למלתיה, וממילא הוי מיתרצא להו המתניתין. רק שהמקשה שהקשה כאן ממתניתין, לא ידע מהקושיא של הברייתא, דאמר עליה רבי יצחק למלתיה, והשיב לו התרצן כדאמר רבי יצחק וכו'. כלומר, שכבר הקשה קושיא זו מהברייתא דאלימא לאקשוויי, ושני עליה רבי יצחק, וממילא מיתרצא נמי מתניתין, והדר מייתי הברייתא שהקשו ממנה, דעלה אמר רבי יצחק למלתיה. וכן דרך הגמרא בכמה דוכתין:"

ופסורות ממעשר -

במסכת פאה (פ"א מ"ו) מוכח, **דוקא בהפקיר קודם** גמר מלאכה - פסור מן המעשר, אבל אם הפקיר לאחר גמר מלאכה, **שנתחייב כבר במעשר - אין בכך כלום**. וה"נ מיירי קודם גמר מלאכה, **שלא נתייבשו עדיין**, כדמוכח בביצה פרק המביא (דף לד:), דתאנים העומדין לשוחן בשדה ולעשות מהן קציעות, **לא נגמר מלאכתן למעשר עד שיתייבשו**.

ואפילו זכה בהן המוצא קודם שיתייבשו, פסורות מן המעשר, כדאמרינן בב"ק (דף כח:), המפקיר כרמו והשכים בבקר ובצרו, פסור מן המעשר.

וגבי הקדש - אינו כן, שאם הקדיש קודם גמר מלאכה, ונפדה קודם גמר מלאכה - חייב במעשר, כדמוכח קצת, בפרק העומר (מנחות סו:).

הגמרא הביאה קושי על שיטת אביי מתאנים

תא שמע: אם מצא קציעות [תאנים שקוצצין אותן באיזמל, ומוהל שלהן זב, ושוחטין אותן בשדה להתייבש] בדרך, ואפילו

דלכי נפל מיניה לא מיאש -

ואף על גב דהשתא מיאש,

אקראי בעלמא הוא,

ומתחילה - **לא היה עומד ליאש.**

בדבר שיש לו בו סימן - לדעת הכל - אין ייאוש

המציאות הנוכחית בה האדם אומר אני מיואש - אין לה דין הלכתי. שמאחר ומדובר שיש לו סימן, הרי יש בכוחו לקבלה בחזרה. ובלשון הגמרא "דלכי ידע דנפל מיניה - לא מיאש, מימר אמר: סימנא אית לי בגויה, יהבנא סימנא, ושקילנא ליה." התוס' מתייחסים להתנהגותו בפועל כחסרת תוקף "אקראי בעלמא הוא". ובלשון הגמרא "ואף על גב דשמעיניה דמיאש לבסוף - לא הוי יאוש." ומאחר ויש לו את הסימן הרי ב"כוח" כאילו הוא עדיין אחוז בדבר, ולא מועיל אפילו מה שב"פועל" הוא משמיע שהוא מתייאש. ולכן מחלישים זאת, שאמירתו שהוא מתייאש, אין לה כלל גדר של דין ייאוש.

ת"ש המוצא מעות כו' -

תימה,

כיון דכבר הקשה ממתניתין דמעות מפוזרות,

אמאי פריך תו מהך ברייתא,

ורבי יצחק נמי,

אמאי לא אמר למלתיה אמתניתין.

וי"ל,

דברייטא - אלימא ליה לאקשוויי,

דמשמע דבכל ענין - הרי אלו שלו,

אף על גב דאיכא סימן,

מדמוקי טעמא שהרבים מצויין שם,

ומשמע נמי,

אף על גב דכשזה הגביה,

עדיין היה בעל אבידה בבית המדרש,

ולא ידע שנפל מיניה.

הגמרא מביאה פעמיים את דבריו של רבי יצחק

הגמרא מביאה ריבוי הוכחות, על זה שיש לפשוט את ההלכה כאבוי, שייאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש. ושתי ההוכחות כאן, שלא ניתן להעמיד שקודם אבדו המעות ורק לאחר מכן התייאש, וזאת מאחר בודק כל רגע את מעותיו, ולכן וודאי ידע שאבדו עוד לפני שמצא המוצא את האבידה.

בפעם הראשונה "תא שמע: (קושיא על המשנה) מעות מפוזרות - הרי אלו שלו, אמאי? הא לא ידע דנפל מיניה! - התם נמי, כדרכי יצחק, דאמר: אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה, הכא נמי - אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה ושעה."

ואילו בפעם השניה "תא שמע: (קושיא על הברייתא) המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין

כי יתלו דנפל מעוברי דרכים,
השתא דלא ידע, סבור שלא נפלו - אסורה,
דהוה ליה יאוש שלא מדעת,
אבל לרבא, דהוי יאוש - אמאי אסור?

וא"ת,
אם דין הוא,
לתלות בעוברי דרכים ולא באילן שאצלו,
אמאי אסור בזיתים ובחרובין?

וי"ל,
דבדין - **ודאי אין לתלות בעוברי דרכים** אלא באילן,
אלא שהבעלים מתיאשים,
לפי שסבורין שעוברי דרכים דלא מעלי,
יורו היתירא בפירות שמוצאים, ויתלום בעוברי דרכים.

וא"ת,
אם כן מאי פריך לרבא,
נימא דזיתים וחרובין אסירי,
משום דאף לאחר שידעו הבעלים שנפלו - לא
נתיאשו,
לפי שיודעין, שהמוצא - לא יקחם,
שיתלה שנפלו מן האילן,
כאשר הוא האמת שאין לתלות בעוברי דרכים.

וי"ל,
דאם אינן מתיאשים, בתאנה - אמאי מותרים?

מיהו אית ספרים דגרסינן,
שאני זית הואיל וזיתו מוכיח עליו,
דבזה מתרץ מה שהקשינו,
כלומר, **לפי שהם תחת הזית,**
יחשבו הבעלים שהמוצא לא יקחם לתלות בעוברי
דרכים,
אבל תאנה - **עם נפילתה נמאסת,**
פירוש מתלכלכת, ונמאסת בעיניו ומפקירה.

אבל ברוב ספרים גרסינן,
הואיל וחזותו מוכיח עליו,
ואף על גב דנתרן,
מידע ידעי, דוכתא דאיניש - איניש.

פירוש,
זיתים שנפלו - **דומין לזיתים שעומדין באילן,**
ולפיכך אף כשידעו הבעלים שנפלו - לא יתיאשו,
דיודעין, שהמוצאם - לא יקחם.

אבל תאנה - עם נפילתה נמסת,
כן גרס בערוך, נמסת - בלא אל"ף,
ואין דומין לאותן שבאילן,
אי נמי,

אם מצאן בצד שדה ששוחטין בה קציעות להתייבש, שנראה
שמאותה שדה הן, וכן אם הלך ליד תאנה הנטועה בשדה,
הנטועה [שנופה נוטה] מהשדה לדרך, ומצא תאנים תחתיה,
ואין יודעים אם התאנים נשרו מעץ זה, או שאבדו לאחד
מעוברי הדרך, הרי הן מותרות למוצא משום גזל, שאין
בנטילתן משום גזל.

וטעם הדבר לכאורה, משום שאף שאין בעליהן יודעין עתה
שאבדו, כיון שלכשיודע להם - יתיאשו, שהרי אין בהן סימן,
הרי זה ייאוש כבר מעתה, וכדברי רבא. וכיון שפירות הפקר
הן, שמותר לכל אדם ליטלן, הרי הן פטורות מן המעשר, כדין
כל הפקר.

מומחים התוס' ממשנה בפאה, כי כל ההיתר של
הפטור ממעשר הוא דווקא מאחר וההפקר קדם לגמר
מלאכה

נביא את לשון תוס' הרא"ש "האי דהפקר פטור מן המעשר,
היינו היבא דהופקר קודם שנגמרה מלאכתו. דלאחר שנתמרח
בכרי - לא מהני הפקר לפוטרו מן המעשר, כדאיתא בפ"ק
דמס' פאה. ונותן משום הפקר, ופטור מן המעשר עד שימרח.

ותאנים שעושין מהם קציעות - לא חשיב גמר מלאכה, עד
שיתיבשו. כדמוכח ביום טוב בפרק המביא, ולכן מותר לאכול
מהן אכילת עראי. והיבא דהוי הפקר קודם גמר מלאכה, אף
על גב דבשעת גמר מלאכה לא הוי הפקר - פטור מן המעשר,
כמו הפקיר כרמו, ולמחר השכים ובצרו, ובקדש אינו כן.
דהקדש אינו פטור, אלא אם כן הוי הקדש בשעת גמר מלאכה,
כדתנן בפ"ק דפאה המקדיש והפודה - חייב במעשר עד שימרח
הגזבר."

יש לראות את שינוי המראה מקום האחרון עפ"י
הערות עוז והדר

בהגהות עוז והדר ציינו, כי מאחר ולא נמצא כלל בפרק
האומר, סברו כי מדובר על פרק ר' ישמעאל המדבר כולו
בדיני העומר, על דרך שפרק איזהו נשך הדין בריבית נקרא
פרק הריבית. אלא שיש להבין והרי זו משנה מפורשת בפאה
(וכפי שאכן תוס' הרא"ש הביאה כראייה). ואפשר לומר,
שהתוס' רצו להשמיע לנו, רבותא טפי. שאפילו אם היה
תחילת גידולו בידי הקדש, אפילו הכי חייב אם פדאו קודם
מירוח. וזה לא היה נשמע מהמשנה שיתכן שגדל בתחילה
אצל הדיוט ורק לאחר מכן הקדיש. וחילוק זה הוא דומה לגבי
מירוח הנוכרי.

תאנה נמי מידע ידיע דנתרא -

פירוש,

בשלמא לאביי,

תאנה - מותרת,

כיון דרגילות היא דנתרא - מעיקרא מתיאש,

לפי שסבור שהמוצא יקחנה,

כי הוא לא ידע שנפלה מן האילן,

אלא **סבור הוא מעוברי דרכים נפלה,**

ובזיתים ובחרובין - **אסור, דלא עבידי דנתרי,**

אף על גב דאם היה יודע דנפלו - היה מתיאש,

לפי שעוברי דרכים יקחו,

לאחר נפילתה, יאבד הקשר בינה ולבין העץ, ולכן יתלו שזה בא מעוברי דרכים וייקחה.

[דף כב עמוד א]

מה שנתן נתן -

למאי דסבירא לן השתא, דאיירי בגנב ממש, אתיא כרבי,

דאמר בפרק הגזול [בתרא] (ב"ק דף קיד.), סתם גנב וגזלן - הוי יאוש בעלים.

הברייתא מדמה את מה שהנהר לוקח מהאחד לשני לגדרי גנב וגזלן

הגמרא מביאה ראייה לרבא. תא שמע: הגנב שנטל מזה ונתן לזה, וכן גזלן שנטל מזה ונתן לזה, וכן נהר הירדן [והוא הדין בשאר נהרות], אלא שהתנא ששנה ברייתא זו - ליד הירדן היה יושב, שעלה על גדותיו, ועל ידי כך נטל מזה דבר מה - ונתן את הדבר לזה, שהביאו הנהר לאדם אחר - בכל שלשת המקרים האלו, הדין הוא שמה שנטל - נטל, ומה שנתן - נתן. כלומר, הרי אותו חפץ שייך לאדם שקיבלו לבסוף, שחזקה על הבעלים שנתיאשו.

ועתה, בשלמא כשנטלו ממנו גזלן וירדן, מובן שהחפץ של המקבל, משום דקא חזי להו [שרואה אותם] בעל החפץ בעת שהם נוטלין אותו ממנו - ומיאש, והרי זה יאוש מדעת. אלא כשנטל ממנו גנב, מי קא חזי ליה [וכי בעל החפץ רואה את הגנב] - דמיאש משום כך? והרי הגניבה נעשית בסתר, באין רואים!

אלא, מוכח מכאן, שכיון שבשייודע לו לבסוף - יתייאש, הרי זה נחשב ייאוש כבר מעתה, וכדברי רבא!

בשלב ההווה אמינא בו אנו מעמידים עדיין בגנב ממש - הרי יש כאן ייאוש בעלים כרבי

מדויקים התוס', שלפני שאלת הגמרא לגבי הגנב, ובינתיים מדובר בגנב ממש. שהרי לאחר מה שהקשתה הגמרא, שלא ניתן להשוות גנב לירדן. שבשל כך תרגמה רב פפא, שהוא מעמיד זאת בליסטים מזוין, שמצד אחד הוא כגנב, שהרי הוא מתחבא מאנשים, ומצד שני, הנגזל רואה אותו. ונמצא כי הייאוש מתרחש כבר כעת, מעצם הגניבה והגזילה לשיטת רבי.

שטף נהר קוריו עציו ואבניו -

הכי גרסינן,

אם נתיאשו הבעלים - הרי אלו שלו,

וצ"ל דמיירי ביכול להציל בקל,

אם רודף בשעת שטיפה,

דאי לאו הכי - הוה כזושו של ים,

שאבודה ממנו ומכל אדם,

ועל זה לא היה אומר הא סתמא - לא,

אלא איירי ביכול להציל בקל בשעת שטיפה,

ואפילו אין בהן סימן,

ולפי שיעכבן עקולי ופשווי ויקחם שם,

גרסינן נמאסת,

ומחמת שמתלכלכת - אינה דומה לתאנה שבאילן.

החילוק בין התאנה לזיתים ולחרובים

המוצא תאנה סמוך לעץ - מותר לו לקחתה, כי עם היות והבעלים אינם יודעים שנפלה, הרי לאחר שידעו - עתידים הם להתייאש, אף שטרם התייאשו, ומכאן ראייה לרבא. ואולם בזיתים וחרובים - אסור לקחתם, ולכאורה זה כשיטת אביי.

אלא שהגמרא מבארת, כי יש חילוק תהומי בין התאנה לזית, ומזה נובע ההבדל. שמאחר ויש רגילות לתאנים שנושרות מן העץ, הרי פעולת הייאוש הוא מעיקרא. עוד לפני שנשרו בפועל. ונמצא כי יש כאן כן ייאוש מדעת, ולכן לא יקשה מזה על אביי. והחילוק לגבי זית יבואר בהמשך.

התוס' מבצעים את החשבון לפי אביי

מאחר ויש רגילות לתאנה לנשור, הרי עושים את החשבון של המוצא. והייאוש נובע, מכך שהוא סובר, כי המוצא יקח את הפרי, שיתלה שהוא נפל מעוברי הדרכים, שלבטח התייאשו, ולא מהאילן. ואילו מאחר והזיתים אינם רגילים לנשור, ותמיד הם מחוברים לעץ, הרי אם נשרו - זה חידוש, ועם היות לכשידע שנשרו, יתלה שהמוצא ייקחה לעצמו, ויתלה שנפל מעוברי דרכים, הרי כאן כשטרם ידע - הרי זה ייאוש שלא מדעת, ולכן אסור. אולם רבא, שלשיטתו זה ייאוש, מדוע באמת זה נאסר?

מדויקים התוס', כיצד נהוג לתלות בעוברי דרכים

לתלות - משמעו שהוא יכול להישען, שיבואו המוצאים ויקחוהו, כי יהיו בטוחים שהגיעו מעוברי דרכים, שהרי כאן אינם יכולים להיות, שהרי אינם נושרים מהעץ. ואם אכן רשאי הוא לתלות בהם, מדוע יהיה אסור לקחתם? ומתרחצים התוס', שיש כאן בעצם שני מהלכים. מה עיקר הדין, וכיצד אנשים מתנהגים. אכן העיקר שלא ניתן להסתמך על אנשים. אבל הייאוש נובע שהבעלים חוששים שייקחו את הזיתים אף שאינם מותרים, שהם יאמרו שמאחר וקיימים אנשים שאינם ראוים, התולים, ולכן הם מתייאשים, כי בפועל אותם האנשים כן יקחו מהם.

החילוק בין זית, שעם היות ונפל - הרי ניתן לתלות בעץ בניגוד לתאנה

לזית קיימים מספר ביטויים הקושרים את הפרי לעץ, וממילא ברור כי לא יקחוהו המוצאים. או שזיתו מוכיח עליו, או חזותו מוכיח עליו. וזה מה שנאמר, בניך כשתילי זיתים, שהם דומים למקור. ומאחר והוא רואה אמנם זית בודד על הארץ - אלא שבשל הדמיון - ברור למוצא שהם חלק מהעץ, ומאחר ואין רגילות לנשור - לכן הבעלים טרם התייאשו, ואכן אסור לקחתם.

בניגוד לכך, יש מספר לשונות הפוכים בתאנה. לא רק זה שהיא פרי נשיר, אלא יש נתק בינה לעץ המקורי. או שהיא נמאסת, מצד מה שהתלכלכה, וכעת לא ניתן לזהות שהיא מעץ זה. או שהבעלים הפקירוה בשל כך. או נמסת, ומאחר והיא נמסה, הרי היא מאבדת את צורתה, בניגוד לזית השומר על צורתו. ונמצא כי יש בה שתי גרעונות, מה שהיא רגילה לנשור, ולכן מלכתחילה הוא מתייאש, כי הוא יודע שגם

וי"ל,

דא"כ לא ליתני אם נתיאשו,

אלא לתני סתמא,

שטף נהר קוריו עציו ואבניו - הרי אלו שלו,

דפשיטא דלא מיירי ברדפו בשעת שטיפה,

דהא קתני סיפא,

דאם היו הבעלים מרדפים - חייב.

ואין להקשות,

דמצי דייק מסיפא טעמא דמרדפין,

הא סתמא - הרי אלו שלו,

דלעולם נימא דהוא הדין סתמא - דיחזיר,

ולא נקט מרדפין,

אלא לאפוקי שהיו הבעלים בשעת שטיפה ולא רדפו,

וע"י סיפא ידעין,

דמיירי באין יכול להציל רק ע"י הדחק.

אבל רש"י,

דגרס מפני שנתיאשו הבעלים,

משמע לישנא דפשיט ליה דנתיאשו,

אם כן מרישא גופיה - מצי לאוכוחי,

דמיירי באין יכול להציל,

ולא היה צריך להביא סיפא.

ותו,

מנלן דהא סתמא - לא,

דאפילו בסתמא - נמי מצי מיירי.

**שטף נהר, מתי הם של המוצא, ויש כאן שתי דרכים
של הצלה בקל או הצלה על ידי הדחק**

בגדרי ייאוש יש מספר שלבים בסוגיה. השלב הראשון, שיש בו ייאוש בעלים. "שטף נהר קוריו עציו ואבניו ונתנו בתוך שדה חבירו - הרי אלו שלו, מפני שנתיאשו הבעלים." השלב השני הוא סתמא, וממנו למדים אנו שאם הבעלים מרדפים ויכולים להציל על ידי הדחק. הרי הוא חייב להחזיר, שבכך שמרדפין - מראים כי אין הם מתייאשים.

התוס' יוצרים כאן מציאות חדשה של יכול להציל בקל

מבהירים התוס', כי יש לראות מתי ניכר הדבר שהבעלים התייאשו. כי אם בקלות הם יכולים לרדוף, ולא מבצעים את הרדיפה בשעת השטיפה, הרי הוא נכנס למציאות שכעת היא אבודה ממנו ומכל בני אדם, וממילא יהיה עליו להתייאש. ומדייקים התוס' שעל מקרה זה - לא היתה הגמרא אומרת בסתמא לא. ואף אין כאן צורך בסימן, כי עצם זה שהוא רודף מוכיח כי הדבר שייך לו, ואפילו אם כבר קדמו ולקחו את זה, מאחר והוא רודף מייד, מוכח שזה שייך לו, ולכן יחזירו לו.

במציאות בה לא רדף מייד, מאחר ואין כאן סימן, הרי לא יחזירו לו. כי הסימן אינו בגוף הדבר, אלא בעצם הרדיפה המיידית. ועל דרך שמי שהוא תלמיד חכם, המקבל בטבעית עין. והסימן אינו בגוף הדבר, אלא אנו סומכים על האדם.

**ואפילו יקדמו אחרים ויקחו - יחזירום לו,
לפי שניכר שהוא בעליו, לפי שרדף מיד.**

וס"ד דמיירי,

דאם לא רדף מיד בשעת שטיפה,

שלא יכול עוד כלל להציל,

כדמוכח בסיפא,

לפי שיקחום אחרים כשיעכבום עקולי ופשרי,

ולא יחזירו, לפי שאין בהן סימן.

וה"פ,

אם נתיאשו הבעלים,

דהיינו שהיו שם בשעת שטיפה ולא רדפו,

ואפילו אומרים שאין מתיאשים,

אין בכך כלום,

דודאי הן מתיאשים בלבן,

הא סתמא - שלא היו בעלים בשעת שטיפה,

ולא נתיאשו עד שידעו הבעלים ששטפה נהר,

ואז כבר אינו יכול להציל,

לפי שאין בהם סימן,

לא,

דכשמצאן - באיסורא אתא לידיה,

שהבעלים - לא ידעו עדיין,

אלמא יאוש שלא מדעת - לא הוי יאוש.

ומשני,

ביכול להציל **אפילו** אחר שטיפה,

כגון **שיש באבידה סימן,**

שהבעלים - אינן מתיאשין כשידעו.

ופריך,

אי הכי אימא סיפא,

ואם היו הבעלים מרדפין כו',

מאי אריא מרדפין,

אפילו היו בעלים שם בשעת שטיפה ולא רדפו,

נמי יחזיר.

ומשני,

ביכול להציל אחר שטיפה ע"י הדחק,

דאע"פ שיש בו סימן - בטורח יכול להציל,

לפי שיתרחקו הרבה, שהנהר מוליכן ברחוק,

ולכן אם היה בשעת שטיפה ואינו מרדף,

ודאי מתיאש,

כיון שעתה יכול להציל בלא דוחק ואינו מציל,

אבל אין הבעלים בשעת שטיפה - יחזיר,

דכשידעו הבעלים לא יתיאשו, ויצילו על ידי הדחק.

וא"ת,

מנלן הא סתמא - חייב להחזיר,

דלמא נתיאשו,

אתא לאפוקי שהיו שם ורדפו דחייב להחזיר.

התוס' בונים את ההעמדה של כל מהלך הסוגיה בפרטי פרטים

ולכן התוס' מעמידים כיצד כל שלב בסוגיה בנוי, ומה הם קושיות הגמרא ותשובות הגמרא. לכן אם אינם רודפים, אין אנו מתחשבים במה שאומר שלא התייחס, כי בכך שאינו מרדף, מאחר ואין בו סימן, וודאי שאם לא ירדוף כעת מה שביכולתו - הרי הוא מאבד במו ידיו את הסיכוי לחזור. ומאחר ויש בזה קושי, הרי מעמידים שכן יכול להציל לאחר שטיפה, ושכן יש בו סימן, אלא שכאן יאלץ להשיגו בטורח. ונמצא כי מאחר ובחר לא לנצל מצב שבקלות היה יכול להשיגו, אם היה יודע - הרי זו הוכחה על ייאוש. אבל אם לא ידע, הרי נדרש להחזיר, כי למרות הקושי לא יוותרו על מנת להחזיר.

מבארים התוס', כי מתוך הסיפא שאם היו הבעלים מרדפים - חייב להכריז, הוא שבא ללמדנו את הרישא. ושני המצבים הינם כשלא רדפו הבעלים בשעת השטיפה, לעומת שאם היו מרדפים - הרי הוא חייב. וגם ניתן לדייק מהסיפא שכל גדר מרדפין בא להוכיח, שאם היו ולא רדפו. ומקשים על רש"י, שלפי שיטתו הסיפא אינו מחדשת.

וזה לשון התוס' רא"ש על הדיוק של רש"י. "שטף נהר קוריו עציו ואבניו - הרי הוא של, מפני שהבעלים מתיאשין. ה"ג רש"י, וקשה, כי משני הכא במאי עסקינן בשיכול להציל, ופריך מסיפא, למה ליה לאקשווי מסיפא, מרישא גופה הוה מצי לאקשווי, דמפני שנתיאשו הבעלים? משמע, דפשיטא שהבעלים מתיאשים."

הכי גרסינן -

הכי נמי מסתברא, דאי לא שוייה שליח.
ולא גרסינן - 'ותסברא?'

הגמרא מביאה משמו של רבא שהעמיד בשיטת אביי, שהתורם היה שליח

תורם שתרם, אף מעבר למה שחשבו הבעלים, אם הוא שליח, הרי זכותו לתרום. והגמרא מאשרת את דברי רבא, ואומרת שאכן כך הדבר, שאם לא כן, לא היתה תרומתו מועילה. וכל הדיון, האם מה שאמר לו לך אל היפות - היה בסגנון של הסכמה, ואכן היו יפות מהן או בלשון כעס, שעם היותו שליח, הרי לא היה יכול לחרוג, ונתינה מוגזמת שכזאת - הינה מחוץ לרשות שקיבל כשליח.

התוס' מקיימים את גרסתנו שזה לשון חיזוק ולא קושיא

קיימות שתי אפשרויות ללמוד כהסכמה וכסיוע או כקושיא. והתוס' הכריעו בצד של הסיוע, וקיימו את גירסת הגמרא. ובריטב"א הובאו שלוש גירסאות. והתוס' מבצעים שתי פעולות, בצד החיובי הם מקיימים את הגירסא, ובצד השלילי הם דוחים גירסא אחרת.

אם יש יפות מהן תרומתו תרומה -

דמסתמא, גם מתחילה - היה דעתו כן.

וא"ת,

ונימא, דהשתא - ודאי ניחא ליה ביפות,

אבל מתחילה בשעה שתרם,
אי הוה ידע - לא הוה ניחא ליה,
דאין דרך לתרום מן היפות,
כדאמרינן לעיל (דף כא:),
גבי דבר שיש בו סימן,
דאפילו לרבא - חייב להכריז,
דאע"ג דהשתא מתיאש - אין בכך כלום.

וי"ל,

דשאני הכא,

דכיון דחזינן ביה דניחא ליה השתא,
אמרינן - נמי ניחא ליה מעיקרא, משום מצוה.

תרומה מן היפות יכולה להיות תרומה רק אם בעל הבית אומר לך ליפות יותר, ואכן הם קיימות

היכולת לתרום שלא מדעת בעל הבית, הוא בשעה שאינו בא לגזול. ולכן המדד שלא בא לגזול, אם באו הבעלים ואמרו לך ליפות יותר, ואכן יש יפות יותר. וכאן מצד אחד יש קלקול גדול, שאף אחד אינו תורם מן היפות. ולעולם, לא היה עליו לחשוב שבעל הבית יסכים לדבר כזה, ומאחר ויש כאן חידוש - הרי בזמן שתרם, לא היה יכול להעלות על דעתו על העתיד.

ומחדשים התוס', שמאחר והיה לנו לתלות שמלכתחילה היתה דעתו לקיים מצווה במשהו משובח, הרי למרות שכל ההגיון שאין רגילות לתרום איכות, כאן מאחר ותרם מן המשובח, הרי אין אנו אומרים שרק עכשיו הוא מרוצה בכך, אלא זה מגלה לנו, גם על שמלכתחילה היה מרוצה מכך.

ובעצם זה שבעל הבית עצמו אומר לו כן, הרי זה לא מצד גיחוך, מדוע לא בחרת סחורה יותר משובחת, והרי היא לא שלך, ואתה נהיה צדיק על חשבוני? אלא אנו אומרים, כי ההווה - מלמד אותנו גם על העבר. ולא זו בלבד, אלא יש לנו כלל, שיש לו מקום לסבור כך. דסתמא אית לן למימר, אי הוה ידע בההיא שעתא - ודאי ניחא ליה, משום דניחא לאיניש דלתעביד מצוה בממוניה.

ואם לאו אין תרומתו תרומה -

וא"ת,

דבפרק אלמנה נזונית

(כתובות דף צט: ושם ד"ה פיחת),

אמרינן **דסתמיה דבעל הבית - הוי אחד מחמשים,**

ואם השליח פיחת י' או הוסיף י',

תרומתו תרומה,

דמצי א"ל **בהכי אמדתין,**

ה"נ **נימא הכי.**

וי"ל,

דהתם - **הוי כולהו שיעור תרומה,**

ויש שתורם כך ויש שתורם כך,

לכך מצי א"ל,

כיון שלא פירשת לי - בהכי אמדתין,

אבל מיפות - אין רגילות לתרום,

ולכך לא היה לו לתרום,
בשום ענין מהם, בלא רשותו.

שליח הבוחר ליתן מהפירות המשובחים ביותר בשדה,
ובעל הבית מראה לו שאינו מרוצה - אין מעשהו
נחשב

הגמרא מבהירה, שאם בעל הבית לגלג עליו ואמר לו, וכי לא מצאת יפות מהן? הרי אם באמת לקח את היפות ביותר - אין תרומתו תרומה. כי לא היה עליו ליקח את הפירות המשובחים ביותר כתרומה.

במסכת כתובות אנו רואים, כי יש מרחב פעולה לשליח
בתרומה, ולטעות גם למעלה וגם למטה

אלא שעולה השאלה, והרי זכותו של השליח לאמוד את בעל הבית, אף באופן השונה ממה שהוא באמת, ואעפ"כ - תרומתו תרומה. וכמובא במסכת כתובות, שבדרך כלל המידה הבינונית הינה אחד מחמישים, ואף אם השליח אומד אחרת את בעל הבית, הרי מלכתחילה יש לו מרחב פעולה כולל טעות, ואעפ"כ תרומתו נחשבת. ולשני הכיוונים, בין הוא תורם יותר ממה שבאמת הבעלים היו תורמים, ובין אם פחות. ואם כן השאלה היא, מדוע כאן אינו יכול לומר לבעל הבית, כי כך הוא העריך אותו כנדבן?

מתרצים התוס', כי הטעות הכמותית משאירה אותנו
בגדר תרומה אפשרית

בכל מקרה יש שלוש דרגות של תרומה, וכולן אפשריות. ולכן הטעות - היא רק כמותית, מעט לכאן או לכאן. ואם לא היה יודע אומרת שם הגמרא "ואם אינו יודע דעתו של בעל הבית - תורם בבינונית אחד מחמישים." אלא שזאת המלצה, אבל עדיין אם שינה בכמות - תרומתו נחשבת כתרומה. ומבהיר זאת התוס' רא"ש בסגנון מעט שונה, אבל על אותו עיקרון "תקינו רבנן כל אותם שעורין, ומצאו סמך לדבריהם ואם עשה כתקנת חכמים, אף על פי שקשה לבעלים, יאמר השליח - בהכי אמדתיך".

אבל יפות - הינן מחוץ למיגרש, ובלשון תוס' הרא"ש "לא תקנו חכמים". אין כל דרך לתרום מהן. זו בעיה איכותית, ובלשון התוס' בכתובות "הוי כמו טעות". וכאילו הן בגדר איסור תרומה לשליח, ודומה הדבר לגזל שהוא עובר על דעת הבעלים, וגם מהחכמים אין לו אישור על כזאת תרומה. לכך אין לו מנדט. ולא היה יכול לתרום מהם. ורק מאחר וזה שינוי גדול ביותר, אם היה מקבל על כך רשות מיוחדת - הרי זה היה סביר.

מר זוטרא לא אכל -

וא"ת,

ואמאי לא אכל,

האמר רבא פרק הגזול בתרא (ב"ק דף קיט.),

אריסא - מדנפשיה קא מזבין.

ויש לומר,

דהתם - שהביא האריס מבית,

דמסתמא ממה שהגיע לחלקו מביא,

אבל הכא - שהביא מן הפרדס,
היה חושש מר זוטרא שמא בשעת חלוקה,
לא יאמר לבעל הפרדס,

תטול כנגד מה שנתתי להם.

ורב אשי - לא היה חושש לזה,

ולכך אכל קודם שבא מרי בר איסק,

משום דאריס - מדנפשיה קא יהיב.

דאין לומר,

שהיה סומך שיתרצה מרי בר איסק,

כשידע דהלכה כאביי,

דאף על גב דהשתא נחא ליה,

מעיקרא - לא הוה נחא ליה.

הגמרא מספרת כיצד החכמים היו חלוקים לגבי אכילת
הפירות שהביא האריס מהפרדס

מספרת הגמרא: "אמימר ומר זוטרא ורב אשי אקלעו לבוסתנא דמרי בר איסק, אייתי אריסיה תמרי ורימוני ושדא קמייהו. אמימר ורב אשי - אכלי, מר זוטרא - לא אכיל."

מקשים התוספות מגמרא - שהרי מותר לקנות מאריס

הגמרא בסוף בבא קמא מספרת, שיש חילוק בקנייה משומרי הפירות לאריס. כי השומר - בוודאי גנבם, ששכרו הוא כסף, ולא בגוף הפירות. ואילו האריס, הרי יש לו חלק עצמי שלו. ושמה הביא מהתוצרת שלו עצמו. ואם כן הקושיה היא על מר זוטרא שלא אכל.

מחלקים התוס', שכאן האריס הביא ישירות מהפרדס,
ובמסכת בבא קמא הביא מביתו

כאשר האריס הביא מביתו - ניכר הדבר שזה מחלקו. שהרי קודם הכניסו לביתו. ואילו כאן, עם היות ועתיד הוא לחלוק עם בעל הבית חלק מהפירות. הרי מדובר על פירות לפני חלוקה. ומר זוטרא חשש כי האריס - לא יחשבן את המתנה הזאת בחשבון, ויוריד אותה ממנו, אלא יזקוף זאת לאירוח של בעל הבית העשיר, מרי בר איסק. ורב אשי שאכל, הסתמך על כך.

התוס' דוחים סברא לומר, כי רב אשי סמך שמרי בר
איסק יתרצה

כל מה שנאמר שעתיד הוא להתרצות - הוא רק לגבי אבידה. אבל לא לגבי עניין אחר. אלא שהנחת היסוד, שמרי בר איסק היה אוהב לומדי תורה, וידעו בבירור שלאחר מכן יתרצה. אבל כזה דבר לא נאמר בשאר דברים. וכך סובר הש"ך, שכן מותר, אם היה יודע מראש שהוא יתרצה.

[דף כב עמוד ב]

איסורא דומיא דהתירא -

מה שמתיר אבודה ממנו ומכל אדם,

ע"כ לא איצטריך קרא בידע ומתיאש,

דהא אפילו במצויין אצל כל אדם - מותרת ביאוש,

אלא לא איצטריך, אלא כי ידע,

ואף על גב דלכי ידע - לא מתיאש,
אפילו אם יש בו סימן,
כיון שהיא אבודה מכל אדם,
 ה"נ איסורא,
 דהיינו מצוייה אצל כל אדם,
דאסור כה"ג דלא ידע דמיאש,
 בין יש בו סימן, בין שאין בו סימן,
ואין להתיר אלא דמיאש,
קודם דאתא לידיה, דשריא רחמנא.

הגמרא מכריעה את ההלכה כאב"י מההשוואה לזוטו של ים

הגמרא מביאה ראייה מזוטו של ים. "תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת - דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם. ואיסורא דומיא דהיתירא, מה היתירא - בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן - שרא, אף איסורא - בין דאית בה סימן ובין דלית בה סימן - אסורה. תיובתא דרבא, תיובתא. והלכתא כוותיה דאב"י ביע"ל קג"ס."

בזוטו של ים היא אבודה ממנו ומכל אדם

עצם המציאות שהיא אבודה ממנו ומכל אדם, הרי זה דומה למי שאיבד זוז בחול, ואפילו כעת הוא ינסה לסנן - הרי זה מגוחך. ונמצא שההיתר הוא מאחר והאבידה אבודה גם ממנו וגם מכל אדם, ולכן אפילו יש בה סימן - אינו יכול לקבלה בחזרה, ועל כן הוא מתיאש.

משווים התוס' לגדר של ייאוש שלא מדעת, שבאיסור הגיע לידי השני

כל ההיתר הוא רק בשעה שהייאוש חל, לפני שהגיעה האבידה לידי המוצא. ואין זה קשור האם יש כאן סימן או לא. ולכן הדבר נלמד מהגיון ולא מהיקש. ומסכם תוס' הרא"ש "ועל כרחק, לא איצטריך הכא למשרי אבודה ממנו ומכל אדם, אלא [היכא] דלא ידע, דהוי יאוש שלא מדעת, מכלל דכה"ג במצויה אצל כל אדם - אסורה." כלומר, לא הסימנים קובעים, אלא עצם המצב.

מאחר דאיתותב רבא כו' -

בשלמא לרבא,
 אף על גב דאותם שתחת האילן,
או בסמוך לאילן - אסירי,
דחזותו מוכיח עליו,
 אבל תמרי - שהרוח מוליכן ברחוק,
 דלא שייך חזותו מוכיח עליו,
 אף על פי שבעלים סבורין שיפלו תחת האילן,
מ"מ אם היו יודעין,

שהרוח מוליכן למרחוק - היו מתיאשין;
 אלא לאב"י - הא הוי יאוש שלא מדעת,

שהבעלים סבורים שיפלו תחת האילן,
ולא יקחום עוברי דרכים, משום דחזותו מוכיח עליו.

ומשני,

דאפילו אותן שתחת האילן - שרו אפילו לאב"י,
 כיון דאיכא אתרא **דשכיחי שקצים ורמשים** דמיאש.

וצ"ל **דעבידי דנתרי כמו תאנים,**

דאל"כ - **היו אסורים לאב"י,**

דהוי יאוש שלא מדעת,

דאינו סובר שיפלו,

כיון דלא עבידי דנתרי,

כמו זתים וחרובים,

דאסור כיון דלא עבידי דנתרי.

התוס' מחשבים את מהלך הגמרא לפי רבא

כל שאלת הגמרא היתה דווקא לגבי התמרים, שהרוח מעיפה אותם למרחוק. כוח הנפילה ברובו הוא סמוך לאותו העץ. כי מה שכעת על יד העץ - חזותו כן מוכיחה עליו והוא אסור. ואילו בתמרים, זה בדיוק הפער בין מה שחושבים הבעלים, שהוא תחת העץ, ולבין המציאות. ואז אם היו יודעים שזה טיבם היו כבר עכשיו מתיאשים.

ואילו החשבון לאב"י הוא שונה. מאחר והבעלים כלל לא חושבים שיפלו למרחוק בשל הרוח, הרי זה בבחינת ייאוש שלא מדעת, ולכן לא ניתן לקחת אותם. ולכן צריך לחדש לאב"י, שיש כאן גורם נוסף, שהוא שפועל את הייאוש, כי אפילו נפלו בסמוך, הרי גם מה שנושר סמוך לעץ - עתיד הוא להתקלקל, ולכן מלכתחילה מתיאשים.

יש חילוק בין סוג העץ ליכולת הרוח להעיפו

הזית בהיותו סמוך לעץ, הרי הרוח לא מצליחה להעיף אותו כה רחוק, וממילא אין מתיאשים ממנו. ונמצא, כי יש כמה סוגי פירות, והזית והחרוב בחבורה אחת, שהם נשארים קשורים לעץ, ואינו מצפה כלל שינשרו, וכל שכן שלא תישא אותם הרוח. ואילו התמרים דומים לתאנה, שהיא נופלת ביתר קלות, ולכן די ברור שעלולה היא להתרחק מהעץ.

דלאו בני מחילה נינהו מאי -

בשלמא לרבא,

כיון דלכי גדלי - מיאשי,

השתא - נמי מיקרי יאוש.

לאחר הכרעת הגמרא כאב"י, כיצד ניתן לאכול את התמרים שנשרו קודם שבעליהם ידעו על כך

אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: וכי מאחר דאיתותב רבא, ואנו נוקטים להלכה שייאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש, אם כן, הני תמרי דזיקא, תמרים שהרוח משירתן מהעץ, היכי אכלינן להו? הרי יתכן שבעליהם אינם יודעים עדיין שנשרו, והרי זה יאוש שלא מדעת!

אמר ליה: כיון דאיכא שקצים ורמשים, דקא אכלי להו לאותם תמרים, מיד כשנופלים מהעץ, לכן מעיקרא, עוד לפני

לדעת שניהם. ומבארים, כי עיקר החידוש אינו מעצם הברייתא, אלא ממה שדייק שהאיסור הוא בדוגמת ההיתר.

להבין את דרכו של רבא

דרבא סובר, דאין שום חילוק בין אבודה מכל אדם, לבין מצויה אצל כל אדם, אלא כל היכא דמתייבא - שריא רחמנא. והא דנקטה התורה אבודה מכל אדם, לפי שבאבדה מכל אדם - הוי ודאי יאוש בעלים, דבאבודה המצויה אצל כל אדם, אז לפעמים יש יאוש בעלים, כגון אין בה סימן, ולפעמים אין יאוש בעלים. אבל באבדה האבודה מכל אדם - הוי ודאי יאוש בעלים, ואפילו אם יאמר שאינו מתייבא - אנן סהדי שבלבו מתייבא.

ולפי זה אפשר לומר, דהטעם של רבא שסובר דיאוש שלא מדעת - הוי יאוש, הוא משום דיליף מאבדה האבודה מכל אדם, דשריא רחמנא אפי' כי לא ידע, א"כ ה"ה כל אבדה, דידעינן שיתייבא כגון אין בה סימן - מותר.

כרכתא מאי -

אם יש גדר סביב האילן,
מי שרו אותם שהרוח מוליך אותן,
חוץ לגדר דרך עליו,
הלא הבעלים סבורין שכולן יפלו תחת האילן,
ושם ישתמרו משקצים ורמשים.

התמרים שעפים למרחוק ברוח - כיצד ניתן לאוכלם לשיטת אביי?

התמרים הם על העץ, ובשעה שהם נפלו - עדיין בעליהם לא ידעו מכך, ולא הספיקו להתייבא. והרי פסקנו שייאוש שלא מדעת, שיגלו זאת רק לאחר זמן - לא הוי ייאוש. ועונה הגמרא, כי הבעלים מתייבאים מלכתחילה, בגלל גורם נוסף, שמכיוון שיש שקצים ורמשים האוכלים אותם בנפילתם, ידעו כי מאחר ואינם יודעים מתי זמן הנפילה, עד שיבואו כבר יאכלום אותם שקצים ורמשים.

המשיך רב אחא בריה דרבא ושאל את רב אשי, בהינתן גורם נוסף, כרכתא, דקלים המוקפים בגדר של אבנים, שאין שקצים ורמשים נכנסים לשם, ואם כן, הרי אין בעליהם מתייבאים מהם מלכתחילה - מאי?

אמר ליה: אכן, במקרים אלו - התמרים אסורין [אסורין].

מבארים התוס' את שאלת הגמרא

ונבאר זאת לפי החכמת מנוח. שיש כאן בעצם שתי קושיות. שהרי לכתחילה לא היה צריך להקשות, שהרי ברור לנו שאם יש גדר שאין אוכלים. והשאלה השניה מדוע לא מקשה כך גם על רבא? ואכן לרבא יש ייאוש, בשעה שידעו כי המציאות היתה שלא כולם נפלו תחת האילן ועליהם יתייבא. והשאלה אינה דרך בעיא, כדוגמת מהו, אלא השאלה היא עלינו כיצד אנו אוכלים זאת? והרי הרוח מוליכה אותם חוץ לגדר, דרך עליונית הגדר. וכאן אכן יש מקום לשאלה לפי אביי, כי מאחר והם לא סוברים על מציאות זו, אלא בדעתם הם מדמין, שהכל יפלו בתוך שטח הגדר. ולכן לא יספיקו להתייבא.

שנפלו, יאושי מיאש מנייהו הבעלים, מאותם פירות שיפלו מהעץ.

אמר לו רב אחא: ואם התמרים הם של יתמי [יתומים קטנים], דלאו בני מחילה ניהו, וייאושם אינו יאוש - מאי? הרי במקרה כזה צריכים התמרים להיות אסורים! ואם כן, למה אין אנו חוששים שמא נפלו התמרים מעץ של יתומים?

התוס' עושים את החשבון של רבא

כל הסוגיה היא רק על החשבון של אביי, ולכן מבארים התוס', כיצד רבא היה מתייחס לכך. ומדוע זה רק מאחר ואיתותב. ולכן הם מבארים, כי רבא מסתכל על כך שעתידים היתומים להתייבא כשיגדלו. ולכן הוא מתייחס, כאילו כבר בפועל התייבאו. נמצא שהוא מועיל למפרע. ויש לבאר שכיון שלרבא אין צריך ידיעה בפועל לענין יאוש, אף יאוש של קטנים שאינם בני דעת - הוי יאוש.

תובתא דרבא -

רבא ידע שפיר הך ברייתא,
כדמשמע קצת לעיל (דף כא:),
דקאמר בזוטו של ים - כ"ע לא פליגי דשרי,
כדבעינן למימר לקמן,
אלא דלא דייק איסורא דומיא דהתירא.

הברייתא ממנה הוכרעה שההלכה כאביי

הגמרא הכריעה, שההלכה כמו אביי על פי הברייתא הבאה "תא שמע, דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל בן יהוצדק: מנין לאבדה ששטפה נהר שהיא מותרת? - דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה. מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם." בנוסף דייקה הגמרא, כי אין זה משנה בענין הסימן האם היה זה מצד היתר (כמו אבדה של נהר) או איסור (שמצאו אדם).

הביאור מדוע מכאן יש קושיא מכרעת לטובת אביי

עתה, היאך מדובר באבדה המצויה אצל כל אדם, שאין בה סימן? אם מדובר שנודע דבר האבדה לבעלים - קודם שבאה ליד המוצא, הרי ודאי שהיא מותרת, שהרי נטלה לאחר ייאוש! אלא על כרחך, מדובר שנודע להם רק לאחר שבאה לידו. ואם כדברי רבא, שיאוש שלא מדעת - הוי יאוש, הרי אף במקרה כזה צריכה להיות מותרת לו! אלא ודאי, שיאוש שלא מדעת - לא הוי ייאוש, וכדברי אביי!

תובתא דרבא! ומסקינן: אכן ברייתא זו - תובתא דרבא היא. והלכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם.

התוס' מראים כי אכן רבא הכיר ברייתא זו

מדייקים התוס', כי כבר לעיל כשהובאה מחלוקתם של אביי ורבא בענין של ייאוש שלא מדעת, בזוטו של ים, עם היות ויש בדבר סימן - הרי התורה התירה זאת. וזה היה

אי דליכא סימן מאי מכריז -

פירוש,

למה צריך להכריז המוצא?

מאחר שהאובד - אין לו סימן ליתן,

ומשני, דזה מכריז,

שאותו שאבד - יתן סימן מקום.

וכן לקמן (דף כח.),

דקאמר כדי שילך שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד,

היינו נמי, שהמוצא מכריז, והאובד - יתן סימן.

אך קשה,

דבפרק אלו עוברין (דף מט: ושם ד"ה ויש) אמרינן,

ע"ה - אין מכריזין על אבידתו,

והיאך אנו יודעין זה אם הוא של ע"ה?

ויש לומר,

דמייירי במוצא במקום דשכיח ע"ה.

ורש"י שפירש,

דהמוצא מכריז מקום,

שיאמר מצאתי חפץ במקום פלוני,

והוא יאמר חפץ פלוני ויקחנה,

ק"ק,

דהא תנן בפירקין (דף כח:),

אמר אבידה ולא אמר סימנין - לא אמר כלום,

אלמא במה שמכוין החפץ אינו סימן.

וי"ל,

דהתם נמי,

לאו משום שהוא חשוד לשקר שהפסיד חפץ,

אלא משום דא"ל,

כי היכי דאת אבדת חפץ,

ה"נ אימר אדם אחר הפסיד,

אבל הכא - **מהדרינן,**

דאין רגילות, ששני בני אדם,

אבדו חפץ זה כזה ובמקום אחד.

ולפרש"י הוה מכריז מקום דהכא, **פירושו ממש,**

דומיא דמכריז מנין דשלהי פרק קמא (דף כ:).

כיצד ניתן להכריז בדבר שאין בו סימן?

הגמרא הקשתה, כיצד יכול הוא להכריז על כריכות ברשות היחיד, באשר לשיטת רבה, מקום - לא הוי סימן. "תנן: כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו, ברשות היחיד נוטל ומכריז. היכי דמיי? אי דלית בהו סימן - ברשות היחיד מאי מכריז?"

מבארים התוס' את שאלת הגמרא, שהרי מאחר ובגוף הדבר אין כלל סימן, מה תועיל ההכרזה, שהרי המאבד לא

יהיה לו סימן ליתן, ובכך הקשו על רבא. ותירצה הגמרא, לשיטתו, שהוא יכול ליתן סימן על פי המקום.

התוס' תומכים זאת בסוגייה נוספת, שהוא הולך לביתו שלושה ימים ומאחר וראה שהוא איבד דבר מה, הרי כעת הוא חוזר שלושה ימים, ואז הסימן שהוא יכול ליתן הוא מקום. שהרי הגמרא מפרשת מה שנאמר במשנה "ועד מתי חייב להכריז? עד כדי שידעו בו שכניו" ועל כך ביארה הגמרא שם שמדובר ב"שכני מקום שנמצאת בו אבידה". ועם היות ורבי יהודה הוא האומר שלושה רגלים, הרי כל מה שנחלק על רבי מאיר אינו על עצם העניין הראשון, אלא על אורך הזמן שנותנים לו.

התוס' מקשים כיצד בכלל מותר להכריז, ואפילו יקבל מקום סימן, שמא האבידה היא של עם הארץ?

מקשים על כך התוס' ממסכת פסחים. שם הגמרא מביאה בברייתא, כיצד ראוי לאדם לישא בת תלמיד חכם. והיפוכו שהוא בגדר איסור שלא ישא בת עמי הארץ. ומתוך כך מביאים מה דינו של עם הארץ: "ויש אומרים: אף אין מכריזין על אבידתו". והתוס' שם מעמידים משמו של ר"י, שדין זה חייב להיות לאחר שראה שתי עובדות יחידות. הן שהיתה זו שיירה של עמי הארץ, והן שנפל מהם. והסיבה שהוא צריך את שני הדברים, כי אם היה כאן רק המקום סימן, לא היה יכול לידע שזה של עם הארץ, אלמלא ראה תחילה, שכל מי שהיה בשיירה היה בהכרח מעמי הארץ.

התוס' עוברים לבאר את פירוש רש"י מכריז מקום

נביא תחילה את דברי רש"י ד"ה מכריז מקום - "ואינו מכריז שם האבידה, אלא שם המקום: מי שאבדה ממנו אבידה במקום פלוני - יבא ויאמר מה איבד, וזה בא ואומר: אבדתי שם חפץ פלוני". התוס' מדקדקים בדבריו, כי כל מה שאומרים כאן קצת קשה, לא נועד על מנת לא לקבל את דבריו, אלא לבאר מהי שיטתו. והקושי שבהמשך הפרק נלמד במשנה "אמר את האבידה ולא אמר סימניה - לא יתן לו", כלומר, שלא ניתן לזכות באבידה אם לא נותן הוא סימנים. ואם כן מאחר וכל הסימן שלו שהוא מקום אינו בגוף האבידה - כיצד יזכה בה?

ועונים על כך התוס', שאין הוא חשוד להיות רמאי על כך, אלא שבעוד שבשאר חפצים הוא יכול לנחש סוג האבידה, שהרי הרבה אנשים מאבדים סוג דומה של חפץ, אבל ששניים יאבדו את אותו החפץ באותו מקום - זה כבר בלתי מצוי, ולכן כבר כן ניתן להשיב לו.

התוס' קושרים את פירוש רש"י שיש לו להסתמך על הפרק הקודם. שם היה מדובר על איבוד חפיסת שטרות והמכריז אומר מניין כגון שלושה שטרות, וזה בא ונותן סימן שכרוכין היו יחד. ואף כאן המוצא מכריז ואומר ישירות את המקום, והמאבד אומר מה היה החפץ. ולא שזה בדיוק אותו דבר, אלא שיש כאן רעיון דומה, ולכן התוס' השתמשו במילת המפתח "דומיא".

ורבה אמר מקום לא הוי סימן -

ולפי דסבירא ליה לרבה, מקום - לא הוי סימן,

הוצרך לומר,

דסימן העשוי לידרס - לא הוי סימן.

התוס' מקיימים את פירוש רש"י

התוס' בתחילה מביאים את פירוש רש"י, שמאחר והמוצא יראה את האוכל, אינו רשאי להתעלם מכך, אלא הוא יגביה ויטול את הכיכר, וממילא התוצאה שמכיוון שהורמו - על כן לא נדרסו.

התוס' שוללים הבנה אחרת, שאין מעבירין - משמעו אין דורסים

הגמרא במסכת עירובין מביאה בברייתא מעשה: "מעשה ברבן גמליאל שהיה רוכב על החמור, והיה מהלך מעכו לכזיב, והיה רבי אילעאי מהלך אחריו. מצא גלוסקין בדרך, אמר לו: אילעאי, טול גלוסקין מן הדרך." ומסכמת הגמרא שאכן אחד הדינים שנלמדו ממעשה זה הינו "ושלשה דברים למדנו באותה שעה: למדנו שאין מעבירין על האוכלין." כלומר פעולת התיקון הינה הגבהתם.

הגמרא בעירובין מרחיבה את הדין של ואין מעבירין על האוכלין

הגמרא שם מבארת בחילוק לאיזה תקופה נאמרו הדברים. "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: לא שנו אלא בדורות הראשונים, שאין בנות ישראל פרוצות בכשפים. אבל בדורות האחרונים, שבנות ישראל פרוצות בכשפים - מעבירין."

מוכיחים משם התוס', שהיבטים לומר שאין המשמעות של מעבירין דורסים

כאן הקשתה הגמרא, והרי יש נוכרים, ואם כן, עם היות והישראל יגביה, עדיין יש לחשוש שהגוי ידרוס אותם. ועל כך ענתה הגמרא שהנוכרים חוששים לכשפים, ולכן עוקפים את הפת, או מניחים אותה במקומם, ולא דורסים עליה. ואם החשבון של מעבירים הוא דורסים, זה בסתירה למה שנאמר בעירובין שבשעה שפרוצים בכשפים מעבירים, והרי ראינו שלא דורסים. ולכן המשמעות של ואין מעבירין הוא רק שאין נוטלים אותם, בשל החשש שכישפו אותם.

והא איכא נכרים דלא איכפת להו -

פירוש,

שידרסו הנכרים, קודם שיבא שם שום ישראל ויגביה.

וא"ת,

ולפרוך - והלא נכרים שקלי ליה?

וי"ל,

דדריסה - שכיח,

אי לאו משום כשפים,

לפי שדורסין דרך הילוכן,

אבל נטילה - לא שכיח,

שיראים שבעל הככר רואה,

שסבורים שלדעת הניחו שם.

אבל קשה,

דהיכי פריך,

שניחוש שידרסוהו נכרים,

הבנת שיטת רבה

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לעניין האם מקום נחשב כסימן: "דאיתמר: מקום, רבה אמר: לא הוי סימן, ורבה אמר: הוי סימן." אלא מבארים התוס', שיש לקשור עוד הבנה בדברי רבה, שעל מנת לתרץ כיצד כריכות ברשות הרבים הרי אלו שלו, שמדובר שיש בהו סימן, אלא שרבה סובר שסימן העשוי להידרס - לא הוי סימן. ונמצא כי אין אלו שתי מחלוקות נפרדות, אלא שמאחר ורבה הוא הסובר שמקום אין נחשב כסימן, על מנת לתרץ את המשנה, הוא חייב לסבור שסימן העשוי להידרס - לא הוי סימן.

קשירת שתי המחלוקות יחדיו

[מילות המפתח כאן הינם "ולפי דסבירא ליה .. הוצרך לומר". מה אומר כי עיקר המחלוקת הינה האם מקום הוי או לא הוי סימן. וממילא מאחר וסבר דבר אחד, הרי הוא מוכרח יהיה להעמיד כי סימן העשוי להידרס - לא הוי סימן.]

[דף כג עמוד א]

אין מעבירין על האוכלין -

פירוש,

אינו רשאי לעבור מעליהן כדפירש רש"י, אלא צריך להגביהן.

אבל אין לפרש,

דאין מעבירין - היינו אין דורסין עליהם,

כדאמר בפרק הדר (עירובין דף סד:),

דא"ל ר"ג לרבי אלעאי,

טול גלוסקא משום דאין מעבירין,

הרי משמע שצריך להגביהם.

ועוד,

דקאמר התם,

אבל בדורות אחרונים, שפרוצות בכשפים - מעבירין,

ואי אין מעבירין - היינו אין דורסין,

אם כן האי דקאמר נמי,

שפרוצות בכשפים - מעבירין היינו דורסים,

והכא משמע, דנכרים דחיישי לכשפים - אין דורסין,

אלא ודאי צריך לומר כדפרישית.

כיצד מבאר רבה את העובדה שמכריזים על כיכרות, ואין חוששים שעתידים להידרס

לשיטת רבה, סימן העשוי להידרס - לא הוי סימן. כלומר, אין אנו מסתכלים על המציאות ב"פועל" שהיה בו סימן, אלא בכוח, מאחר ועתיד הוא להידרס, כבר כעת אינו נקרא סימן. אלא שאם כן נשאלת השאלה, מדוע בכיכרות הוא צריך להכריז אף שנמצאות ברשות הרבים, ועם היות שקיים חשש שידרסו? אלא רבה יענה, שאין מעבירין על האוכלים, ואם כן הם לא יידרסו.

ולכן דחתה הגמרא, שאין לנו לחשוש על הדריסה, כי הגוי ימנע. ואף נכרים אינם דורסין על האוכלין, משום שהם חיישי לכשפים, שסבורים שהונחו שם מחמת כשפים, להכשיל את הדורסין עליהם. ולכן, אף שאינם מגביהין את האוכלין, מכל מקום אינם דורסין עליהם, אלא מניחים אותם במקומם.

מקשים התוס' מהכיוון ההפוך, שמא יטול הישראל על מנת להכריז

אם השאלה הקודמת היתה מי יקדים, ועצם זה יכול הגוי להקדים - זה מקום לשאלה. הרי זה גם בכיוון ההפוך. אפילו שנחשוש שיבוא הגוי וידרוס, הרי מאחר ומצויים אנו ברוב ישראל, יכולים הם לראות את הכיכר ולהגביה אותו, וזה כדוגמת הכרזה על ציבורי מעות, ואין בידיעה שיתכן שהגוי יראה קודם, על מנת לבטל את ההכרזה.

גם לפי הדעה שיש כאן מציאות של רוב גויים - יש סברא לחייבו להכריז

עוד מקשים התוס' ממצאות בה יש רוב גויים. כי כמו שראינו על החשש שהתמרים יפלו לשקצים ורמשים - כי הדבר ממש מצוי. אבל כאן מאחר וקיימת סברא שלא יתיימש ויתלה, אולי לקחודו ישראל, אך מצד שני כן יש חשש שבגלל הרוב כן עלול הוא להתיימש.

וקיימת עוד סברא להקל ושלא יכריז, כי ברוב גויים, אפילו לשמואל הולכים אחר הרוב, וכאן אין חזקה. בניגוד לניפול שכל עוד הוא במרחק חמישים אמה יש לנו לתלות שהוא הגיע מהשובך, והוא שייך לו. וכאן כשאין הוכחה, הרי אין כוח לרוב אף לשמואל.

אלא מסכמים התוס', כי זו כעין תקנת חכמים, שאם על ידי הכרזה קיים סיכוי שיוחזר הממון לבעליו - ראוי לעשות כן. וכפי שכתבו כך התוס' מפורשות במסכת בבא בתרא. "דתקנת חכמים היא כדי לקיים מצות השבת אבידה, כיון דיכול להתברר ע"י הכרזה, אם היא של ישראל. וישראל - נמי לא מיימש, דמסיק אדעתיה, דלמא משכח ישראל ויכריז." ולכן התוס' נשארים בשאלה, ואפילו קיימים נוכרים שלא איכפת להם וידרוסו, עדיין יש מספיק סיבות, שכן כדאי להכריז.

והא איכא בהמה וכלבים -

וא"ת,

לרבא נמי יקשה,

והא איכא בהמה וכלבים דאכלי להו,

כדאמר לעיל, דאיכא שקצים ורמשים דאכלי.

וי"ל,

דהכא - מיירי בככרות גדולות, שאי אפשר שיאכלום.

רבה סבר בסימן העשוי להידרס - לא הוי סימן, והקשו עליו מכיכרות של בעל הבית

ראינו, כי בסימן העשוי להידרס - זו מחלוקת של רבה ורבא. ומכך שכאשר הוא רואה כיכרות של בעל הבית שיש להן סימן, ואפילו הן ברשות הרבים, וחייב להכריז - הרי זו הוכחה שסימן העשוי להידרס - הוא כן סימן. רבה אמנם יכול להתגונן שיש לנו כלל, שאין מעבירין על האוכלים,

קודם שיבא שם שום ישראל ויפטר מהכרזה, אדרבה,

ניחוש לרוב ישראל שרואין הככר ויגביהוהו,

וניחוש לחומרא לחייבו הכרזה,

דהא בציבורי מעות - מכריז,

אף על פי שאם יראו אותם הנכרים קודם,

ודאי שקלי להו.

ועוד,

דבעי למימר דאפילו ברוב נכרים,

פליגי רבנן ומחייבי להכריז,

ואף על גב דאיכא למיחש,

דלמא שקלי להו ומסתמא נתייאש.

ועוד,

דהוה ליה למימר דמנכרים נפול,

וניזיל בתר רובא,

דאפילו לשמואל,

דאמר בממון - אין הולכין אחר הרוב,

היכא דליכא חזקה - מודה,

כדמוכח בפרק לא יחפור (ב"ב דף כג: ושם ד"ה חוץ),

גבי ניפול הנמצא.

אלא כל היכא דאפשר לתקן,

להשיב ממון לבעלים ע"י הכרזה - מתקנינן,

ואם כן מאי פריך הכא?

כיצד רבה יבאר לגבי כיכרות ברשות הרבים

לשיטת רבה, סימן העשוי להידרס - לא הוי סימן. ומה שמכריזים על כיכרות ברשות הרבים, הוא מאחר ואין אנו נתקלים בכיכרות שעתידים להידרס. שהרי כלל בידינו שהעובר ליד אוכל אינו יכול להתעלם ולהשאירם. אלא מקשה הגמרא והרי בדרך מצויים גם גויים, שלא איכפת להם מדין ישראל בעניין זה. ולכן עלולים הם להידרס כן על ידי גויים. ואם לשיטת רבה אפילו היה סימן, מאחר ועתיד הוא להידרס - אין לו דין סימן, מדוע שיצטרך להכריז ברשות הרבים?

מבארים התוס', כי הימצאות הגויים קיימת, ומצד שני יש גם ישראל. וכוונת שאלת הגמרא, לא באה לשלול את זה שהישראל יבוא ויגביה, אלא לומר, שעצם זה שיכולה להיות אפשרות שיגיע הגוי לפני הישראל, זה עצמה יכולה להיות סיבה, הפוטרת את המוצא כיכרות ברשות הרבים להכריז.

מדוע אין לחשוש שהגוי לא יטול ולא ידרוס את הכיכרות ברשות הרבים

התוס' אומרים, שלכאורה יכולה להיות שאלה אחרת על הגויים, עד שהם ידרסו, יש לחשוש שמא יקחו לעצמם. ומדוע הגמרא לא שואלת זאת? ועונים התוס', שאפילו שהגוי עצמו אינו מחוייב בחוקי התורה, אלא שהוא עושה חשבון שמישהו הניחם בכוונה, ואין הוא רוצה להסתבך איתו, ולכן לא יטול.

ולכן דריסה היא פעולה טבעית, שהאדם אינו עושה מאמץ לדרוס או לא לדרוס, אלא שפשוט שהוא הולך וממילא זה נדרש אגב הילוכו.

אמרין דלשם סימן נתנוהו, ואין נראה ליתן מעות בככר לשם סימן, אלא היינו טעמא דהוי סימן, דיש לחשוב שמכיר בו, ונזכר מן הסימן, אף על פי שבא מאיליו."

סברה אחרת, שעם היות שודאי שלא נתנו שם לשם סימן, אבל מ"מ איכא למיחש, שמא ידע שנפלו לו שם. והא דלא הוציאם, לפי שלא רצה להתלכלך בעיסה, או שלא רצה לקלקל את צורת הככר, וחשב שיוציאם אחרי האפיה כשיאכל הככר.

התוס' מבארים את דעת החולק, ואומר שאינו סימן

שהרי מדובר על דבר שגם בשעת יצירתו - לא היה לו לשים לב, שהרי מאליו הוא הגיע. ואין כלל רגילות שיגיע כזה סימן בפנים, מה שמוכיח שאם הגיע - היה זה בלא כוונה. וגם לאחר מכן, לא היה יכול לשים לב, שהרי זה לא היה נראה כלל מבחוץ. ורק דבר אחד ברור לנו, שאם אין רגילות שיגיע לשם, ברור שזה לא הגיע מעצמו, ועל כן זה סימן.

[דף כג עמוד ב]

מחרוזות של דגים הרי אלו שלו -

והוא הדין מחרוזות של בשר, כדאמר בתוספתא (פ"ב).

וא"ת,

והא אמר בפרק גיד הנשה

(חולין דף צה: ושם ד"ה בחרוזים),

אל תהא שוטה, בשר בחרוזים - הוי סימן.

וי"ל,

גבי בשר שנתעלם מן העין - הקילו ספי,

דאין הלכה כרב,

מדפריך (שם) ורב - היכי אכל בשרא?

משמע דאנן - שפיר אכלינן.

מחרוזות של דגים הן שלו, ובאיזה אופן לגבי בשר

המשנה למדה, כי מחרוזות של דגים - הינן של המוצא, מאחר ואין בהם סימן. התוס' מרחיבים את מה שנאמר בגמרא בנושא מחרוזות של דגים, שכן הדין גם במחרוזות של בשר. שבתוספתא נשנו ביחד: "מחרוזות של בשר ומחרוזות של דגים .. אין חייב להכריז."

מקשים התוס' שלכאורה בבשר מעורב איסור

הגמרא במסכת חולין דנה בשאלה המערכת ממון ואיסור. בעא מיניה רב הונא מרב: בחרוזין מהו? עשה מחרוזת מחתיכות בשר ולא השגיח עליה, האם זה נחשב לסימן שלא יהא בכלל בשר שנתעלם מן העין? אמר ליה רב: אל תהי שוטה בשאלה זו, כי בחרוזים - הרי זה סימן. איכא דאמרי: לא שאל רב הונא מרב אלא אמר רב הונא אמר רב: בחרוזין הרי זה סימן! והתוס' שם מתייחסים לגבי הרגילות לחרוז בשר. "משמע דאין דרך לחרוז בשר. וא"ת דבתוספתא [ב"מ פ"ב] קתני מצא חרוזין של דגים ושל בשר - הרי אלו שלו, ויש לומר, דהכא - סמכינן בדבר מועט."

וממילא לא ידרסו אותם. אלא שאז תקפה אותו הגמרא מנוכרים, שאינם מקיימים את התורה, ועלולים לדרוס, ועל זה תירצה הגמרא, שהם חוששים שכיפפו אותם, ואף שאינם מגביהם - הרי הם לא דורסים. ואז הקשתה הגמרא פעם נוספת מבהמה וכלבים, שהם עלולים לדרוסם. ועל כך העמידו שמדובר במקום בו אין הם מצויים.

התוס' מנסים לומר, שבמקרה זה תהיה קושיא גם על רבא

תוס' הרא"ש מלכתחילה מתבטא בסגנון שאין מקום לשאלה. "לרבא - לא היה יכול להקשות דמיאש, משום דאכלי להו כלבים ובהמה, דאע"ג דאכלי פירות כדאמרין לעיל, ככרות גדולות - אין דרכן לאכול." כלומר הקושיא יכולה להיות קיימת, רק כאן במציאות של כיכרות גדולים, אין מציאות לחוש שיאכלום, שאין זה דרך אכילתם.

סימן הבא מאיליו הוי סימן -

פירש רש"י,

דלשם סימן נתנו שם, ולא נפל מאליו.

וקשה,

דאין דרך לתת מעות בככר לסימן.

אלא י"ל,

דאימור ידע שנפלו לו שם.

ומאן דאמר לא הוי סימן,

כיון דרגילות לבא מאליו,

מסתמא לא ידע,

כיון שאין ניכר בחוץ,

אבל סימני בהמה שהן מאיליהן - הוי סימן,

כיון שניכר בחוץ,

וכן דבר שאין ניכר בחוץ,

אם אין רגילות לבא מאליו - הוי סימן.

מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה מה דינו של סימן הבא מאליו

וזה לשון הגמרא: "בסימן הבא מאליו קא מיפלגי, תנא קמא סבר: סימן הבא מאליו - לא הוי סימן, ורבי יהודה סבר: הוי סימן." מבאר רש"י על מהות הדבר. "הבא מאליו - הראוי לבא מאליו, כגון חרס פעמים שנופל בעיגול." וממשיך לבאר מה הכוונה בדין "הוי סימן - דאמרין: לשם סימן נתנו שם, ולא נפל מאליו, ודבר שיש בו סימן הוא."

מקשים התוס' על פירושו של רש"י

מאחר ואין דרך לתת מעות בככר לשם סימן, ממש קשה, איך בכלל אפשר לחשוש שמא נתנו לשם סימן? ומתוך כך מבארים התוס', כי אכן היה כאן דבר והיפוכו. מצד אחד הוא אכן ידע את העובדה שזה נפל לשם. ומצד שני עצם הידיעה פועלת שהוא מבין כי כאן זה משהו נבדל, בבחינת סימן המברר.

בתוס' הרא"ש מובא בלשון הזהב שלו את המהלך הראשון הזה בתוס'. "פירש בקונטרס, ואף על פי שראוי לבא מאליו -

זאת. ואם בכל זאת הוא יודע, סימן שיש לו היכרות עדיפה. כיון שודאי שזה סימן מובהק יותר, לפי שקשה יותר לשער את משקל הבגד - מאשר את מידותיו.

חביות של יין ושל גרוגרות הרי אלו שלו -

אף על גב דתנן (לקמן דף כד:),

מצא פירות בכלי - חייב להכריז,

משום סימן של הכלי,

הכא - רגילות הוא דכל החביות שוין.

וא"ת,

מדת היין - להוי סימן.

וי"ל,

שהחבית מלאה וכל החביות שוין,

אבל אם אין החבית מלאה,

יהא סימן לומר כמה יין יש בו.

מקשים התוס' על הברייתא, הלומדת שעל חביות יין - אין כל צורך להכריז

לשון הברייתא הינה "חביות של יין ושל שמן ושל תבואה ושל גרוגרות ושל זיתים - הרי אלו שלו!" התוס' באים לבאר, מדוע אין כל קושי, ממה שנראה לכאורה קשה (כשאר שאלות אף על גב). שאם הוא מוצא פירות בכלי, מה שהוא חייב להכריז, היות ויש כאן כלי שונה. ועונים על כך בתוס' הרא"ש "סתם חביות של יין שוין, ולא הווי כשאר כלים שיש בהם סימן, וגם במדה הם שוין." ולשון סתם - נאמר כאן בסגנון של רגילות.

מידת היין הינה סימן רק כשנפתחה, והיא חלקית

התוס' כאן מדגישים, שיש על השאלה שהמידה שתהיה סימן אכן קיימים שני מצבים. בדרך כלל אכן כל החביות שוות אם החבית מלאה. אבל אכן אם אין החבית מלאה, וודאי שהכמות הינה סימן. שלאחר שפותחים את החבית, כל אחד שותה או מוכר בכמות אחרת.

אתלתא קרנתא -

וא"ת,

דרב אמר בפרק אין מעמידין (ע"ז לט: ושם),

חביית אסור בחותם אחד,

ושמואל נמי, לא פליג עליה אלא בחלב,

אבל בשר יין ותכלת - מודה.

ומפרש ר"ת,

דהתם - מיירי בישראל חשוד,

וכן משמע,

דמיירי התם לעיל בחבר ועם הארץ,

וישראל חשוד - לא מרתת כמו נכרי.

צורת החתיכה של הבשר מהווה סימן

המשנה אומרת לנו, כי המוצא חתיכות של בשר - הרי אלו שלו. אלא שמקשה הגמרא מברייתא, שאם מצא חתיכות

השאלה במסכת חולין היתה רק לגבי רב, שבצירוף הדברים הקל

מדייקים התוס' כאן, מכך שהשאלה בחולין לגבי אכילת בשר שנתעלם מהעין נשאלה רק על רב, שהחמירה הו קשורה אליו. ולכן השאלה, היא אתה רב המחמיר, כיצד אתה אכלת, ולגבינו מלכתחילה אין כאן שאלה.

המהר"ם מדייק, מכך שראינו שאין הלכה כרב, הרי המשמעות שהקלו בבשר שנתעלם מן העין, ואפילו רב לא החמיר כל כך. וצירף שני עניינים. שעם היות ומחרוזת באופן הרגיל אינה סימן, הרי רק להקל בצד האיסורי - היא כן סימן. וההוכחה לכך שכל השאלה לגבי בשר בחרוזים בחולין נשאלה רק לדברי רב, המחמיר בבשר הנתעלם מן העין. ואילו לדידן, שאנו מתירים בבשר שנתעלם מן העין, היינו מתירים אף בלא שום סימן.

מדמשקל הוי סימן מדה ומנין נמי הוי סימן -

משמע,

דמדה עדיפא.

וא"ת,

והא אמרינן (לקמן דף כח:),

ינתן לאומר משקלותיו, ולא לאומר מדת ארכו ורחבו,

משמע דמשקל - הוי סימן טפי.

וי"ל,

דה"מ בבגד, דאין דרך לשקול,

התם - ודאי משקל עדיף.

רב ששת בבקאותיו הביא ברייתא שמוכח ממנה שמידה עדיפה

רב ששת עם היותו סומא, הרי דווקא הוא היה לו זיכרון באופן יוצא מן הכלל בברייתות. שאלוהו כאשר אין סימן בגוף הדבר, האם מניין הינו סימן? וענה להם. תניתוה: מצא כלי כסף, וכלי נחושת, גסטרוני של אבר [חתיכות של עופרת], וכל כלי מתכות, הרי זה לא יחזיר, עד שיתן בעל האבידה אות [סימן]. או עד שיכוין משקלותיו. שיאמר מה היה משקל האבידה. ומדמשקל הוי סימן, מסתבר שמדה [גודלה של האבידה] ומנין - נמי הוי סימן. ומכאן מדייקים התוס', שאם אפילו משקל הינו סימן, הרי כל שכן שאף מדה. ויש האומרים שאין זו ממש הוכחה, אלא שלפחות הוא שווה למשקל.

מקשים התוס' לאחר דיוקם הראשון, שדווקא משקל עדיף, ומתריצים בחילוק

וזה לשון תוס' הרא"ש "א"ת דילמא משקל עדיף ממדה, דאמרינן לקמן מדת ארכו ומדת רחבו ומדת משקלותיו - ינתן למשקלותיו (משמע שהמשקל עדיף, ולכאורה סתירה). ויש לומר דהכא - בכלי מתכות איירי (וכפי שרב ששת הביא דבריו ביחס למתכות). אבל התם - בטלית, דלא עביד איניש דידע מדת משקלו." וכפי שמדייקים התוס' כאן, שהחיסרון אינו רק שהוא "הגברא" לא ידע, אלא ה"חפצא" שכלל אין דרך לשקול

יחידים מוציאים אז חביות רשומות למכור, ולכן הרישום מהווה סימן.

ואילו כאן, בברייתא, מדובר לאחר שנפתחו האוצרות, שאז אין הרישום של החבית נחשב סימן, שהרי באותו זמן יש הרבה שרושמים את חביותיהם

ישנם מספר מועדים שבהם רושמים, והאריך על כך בתוס' הרא"ש

"פירש בקונטרס בימי שבט או ניסן שמוכרים בעלי בתים חביות לחנוני כעשר וכחמש עשרה יחד ונוטלין מגופותיהן וטועמים את היין וחוזר וסותמו וטח בו טיט סביב המגופה, והוא קרוי רושם, ונושאן החנוני לביתו, ומתניתין בחבית רשומה והיינו סימן שיש רושמים ויש נושאה פתוחה למוכרה מיד, וקשה לפירושו דכי פריך מכלל דברייתא בפתוחה אבדה מדעת היא - לוקמה בימי מרחשון וכסלו, דהיא סתימה לא הוי סימן, ונראה לפרש ברשום, היינו שדרך בעלי הבתים לעשות כל אחד סימן שלו בטיט שסביב המגופה, ולאחר שנפתחו האוצרות - לא הוי ההוא רושם סימן, שגם החנוני מכיר בסימן של בעל הבית. ואפשר נמי דשל חנוני היא, שקנאה רשומה מבעל הבית." כלומר, אכן ידוע מה מקור החבית, אבל לא ידוע האם היא שייכת לבעלים הראשונים, או לחנוני שקנה מכמה פירמות שונות.

אביי אמר -

אפילו רשום,

לא הוי סימן אחר שנפתחו האוצרות,

שבעל הבית אחד - מוכר להרבה חנונים,

וכלם - רשומים בענין אחד,

ופרש"י - אינו נראה.

תוס' זה הינו המשך לתוס' הקודם

כאשר באתי לבאר תוס' זה, אמרתי והרי הכל התבאר לעיל. ואכן כיוונתי לדברי המהר"ם שתוס' זה הוא חלק אחד עם התוס' הקודם, ואלו דבריו. "ונראה דשני דבורים הללו - הכל דבור אחד הוא. ולפי שלפירוש התוספות, שפירשו שכל בעל הבית עושה רשימתו משונה, קשה אם כן כשנפתחו מאי בכך הא מ"מ כיון שכל בעל הבית עושה רשימתו משונה משל חבירו הוי סימן, כשנותן סימן רשימת חבית זו כך וכך היא. ולכך מסיים, אביי אמר דאפילו רושם - לא הוי סימן, אחר שנפתחו האוצרות וכו'."

וצ"ל דהא דפירשו התוס' שבעל הבית עושה רשימתו משונה משל חבירו, רוצה לומר, כשפותח מגופת החבית וטועם היין וחוזר וסותמה, שזה נקרא רושם כמו שפירש רש"י, כל אחד עושה רושם משונה משל חבירו.

ואין לפרש דהתוספות מפרשים רושם כפשוטו, שכל בעל הבית עושה בחבית שלו רושם וסימן משונה משל חבירו, ואינו תלוי בפתיחת החבית, דאם כן מאי פריך בגמרא, מכלל דברייתא בפתוח וכו'?"

במסכת -

וא"ת,

והאמר (קדושין דף ל.),

דגים ודג נשוך - חייב להכריזו. וביארה הגמרא, כי מדובר שאופן החיתוך הוא עצמו הסימן. "כי הא דרבה בר רב הונא מחתיך ליה אתלתא קרנתא. דיקא נמי, דקתני דומיא דדג נשוך, שמע מינה."

מקשים התוס', ואפילו שצורת החיתוך הוא סימן, הרי בבשר לא מספיק סימן אחד

תוס' הרא"ש מביאים את השאלה, אלא מתרצים באופן אחר, שחיתוך כזה עדיף מסתם סימן. "פירוש, כשהיה שולח ביד גוי, והא דמשמע בפרק אין מעמידין (ל"ט א') דבין לרב בין לשמואל בשר אסור בחותם אחד, האי סימן דתלתא קרנתא עדיף טפי." והגמרא במס' עבודה זרה מביאה "אמר רב: חבית אסור בחותם אחד, חלב, בשר, יין, תכלת." ושמואל משמיט את הח', סימן שהוא מקבל את דבריו לגבי בשר.

קיים חילוק בין ישראל החשוב לגוי

"ור"ת מפרש, דהתם - בישראל החשוד איירי, דגרע מגוי ועביד להטעות, לפי שיודע שסומכין עליו, וכולה שמעתתא דהתם איירי בחבר ועם הארץ, דאם לא כן קשיא דרב אדרב, דאסר התם בשר ויין בחותם אחד, ולעיל בההיא שמעתתא פסק רב הלכה כר' אליעזר, דלא חייש לזיופא, ושרי לוקח ושוכר בית בחצרו של נכרי ומילאו יין, ומפתח או חותם ביד ישראל." כלומר, מאחר והוא רוצה להטעות, אין בו את הבחינה של מירתת, שיתפסו אותו.

ברשום -

שכל בעל הבית עושה רשימתו משונה משל חבירו,

והוי סימן,

וברייתא - בלא רשימה.

להבין את החילוק שבברייתא נאמר על חביות היין הרי אלו שלו, בעוד שבמשנה נאמר שחייב להכריז

הגמרא דנה בסתירה בין הברייתא ולבין המשנה, שבברייתא נאמר "אמר מר: חביות של יין ושל שמן ושל תבואה ושל גרוגרות ושל זיתים הרי אלו שלו. והא תנן: כדי יין וכדי שמן חייב להכריז!" ומתוך כך תירצה הגמרא משמו של רב זירא אמר רב, שמשנתנו היא ברשום. מאחר ויש שרושמים את החביות כדי למכרן מאוחר יותר, ויש שנושאים אותן פתוחות למוכרן מיד.

והתוס' ביארו, שמשמעות הרשום שכל בעל הבית אינו מבצע איטום וזה, אלא מוסיף לו כעין סימון של החותמת האישית שלו, ולכן יכולת ההפרדה מהווה סימן, ובברייתא שאלו שלו - לא קיימת בחבית כלל סימן.

אלא שהקשתה הגמרא, שאם כן לפי חשבון זה ברייתא היא בפתוח, ויש חשש של שקצים ורמשים ונחשים העלולים להיכנס, כי המציאות היתה שהרישום הוא חלק מהאיטום של החבית. ולפיכך ענה רב הושעיא שיש מצב ביניים. המגופה שהיא כעין פקק, אכן סוגרת, אבל אין כאן נעילת הפקק ע"י איטום בטיט וסימון הרישום.

ואילו אביי אמר שניתן להעמיד את שתייהם ברשום. ומכל מקום לא קשיא, משום שכאן, במשנה, מדובר שנמצאה החבית קודם שנפתחו האוצרות של יין, שלא הגיע עדיין הזמן הקבוע למכירת חביות היין, שהוא בחדשי אדר וניסן, ורק

שמו ולהאדירו - וזה אסור. אבל הפצת התורה מתן תשובה הלכתית וסיוע לרבים - זה לא רק שמותר, אלא נכון הוא. אל תדבר על עצמך, אלא פשוט תהיה עסוק בהפצת התורה. ובפרט שרק באים לבחון אותו, הרי אין לזה כל תועלת, ואז עדיף שישנה ויאמר איני יודע. ואפילו אין בזה שקר, כי הידיעה האמיתית היא רק כשידע לענות על מעשה ממשי. ועד שלא בא לידו, יכול להחזיק את עצמו שאולי ידיעותיו אינן מספיקות.

בפוריא -

אין רגילות שישאלוהו כפידוש רש"י, אם שימש מסתו,

אלא אם בעל קרי היה,
ולא בא לבית המדרש,
ושאלוהו - למה לא בא?
ישנה ויאמר שחולה היה,
או שאר אונס אירע לו.

אי נמי,
שאלוהו שכבת על מטה זו?
לא יאמר להם כן,
פן יראה בה קרי, ויתגנה.

אחד מהדברים שצורבא מדרבנן משנה הוא לגבי פוריא
התוס' מתייחסים לביאורו של רש"י, שהשאלה הינה "שימשת מסתך? יאמר לאו, מדת צניעות הוא." ומעירים התוס', שדבר זה אינו הגיוני, כי אף אחד לא מעז לשאול שאלה כזאת, ואין רגילות לכך. ולפיכך מעמידים שהשאלה הינה אחרת, על מה שהחסיר את בית המדרש, וזה מקובל לשאול, מדוע נעדרת? והוא עם היות והיה לו קרי, ואסור הוא בלימוד התורה, לא יתלה בבעיה זו, מאחר והיא גנאי עבורו, אלא יתלה בדבר אחר, כמו שהיה חולה או שאר אונס. אופן אחר של שאלה, מציעים התוס', האם שכבת על מיטה זו? והוא לא יענה כן, שמא יתגנה, אם יראו בה קרי, ויהיה לו גנאי.

באושפיזא -

אם שאלוהו אם קבלוהו בסבר פנים יפות,
יאמר לא כדפירש רש"י,
דאמרינן בערכין (דף שז.),
מברך רעהו בקול גדול בבקר השכם,
קללה תחשב לו.

וא"ת,
והא אמרינן בברכות (דף נח.),
אורח טוב אומר, כל מה שטרח בעל הבית,
לא טרח אלא בשבילי.

וי"ל,
דהתם - מיירי בין בני אדם מהוגנים,
והכא - בין בני אדם שאינם מהוגנים.

ושננתם - שיהו דברי תורה מחודדין בפך,
שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו,
אלא אמור לו מיד.

וי"ל,
דהיינו **דוקא באדם הבא לשאול דין,**
או הוראה או להתלמד,
אבל הכא - **שבא לנסותו אם יודע,**
מותר לשנות ולומר לא למדתי זה.

ניתן להחזיר אבידה לצורבא מדרבנן שאינו משנה
בדיבורו, אפילו רק על טביעת עין וללא סימן

הגמרא מבארת, כי כלי אנפוריא - הינם כלים חדשים שלא שבעתן העין. וביאר רש"י "עדיין לא הורגל בראייתן ותשמישן, שיהא מכירן יפה, ולשון אנפוריא נטריקון: אין פה ראייה." אלא אם כן, אין כאן סימן וכיצד יוכל לתבוע זאת? וכיצד בכלל יאמינו לו?

והתשובה היא שהוא אמנם מכיר ויודע על כך, אבל רק חסר לו הראייה שדרכה הוא יוציא. ואז נאמר שהוא עצמו הוא הראייה, בהיותו תלמיד חכם, ועל כן נדרש לבדוק אותו. שאם הוא עומד במבחן שהוא אינו משנה אף לא באחד משלושת הדברים של מסכת פוריא ובאושפיזא - הרי זאת ראייה עליו. הוא בהיותו תלמיד חכם, צורבא דרבנן - לעצמו הוא יודע, ואינו מגזים בדיבורו, וההוכחה היא הנהגתו בשאר דברים.

הבחינה הראשונה שעושים לו היא מסכת

דרך בני אדם להתגאות במה שלמדו. והוא עם היותו רק צורבא מדרבנן, שהוא תלמיד חכם צעיר ובתחילת דרכו, שרוצה להבליט שהוא כבר כן למד, הרי לכאורה, היה לו לומר לאחרים עד כמה למד. ובפרט שלמד אותה בבקיות והיא סדורה בפיו. אלא שהוא שותק ואינו משיח זאת לאחרים. והנהגה זו מורה על ענווה, ויש בה מידת חוכמה.

מקשים התוס', שאם שואלים אדם, והוא יודע חובה
עליו לומר

אלא שעולה מאלה השאלה, והרי כלל קיים בגמרא, במסכת קידושין הדנה על החובה שיהיו דברי התורה שנונים, ויש בה ברייתא האומרת "תנו רבנן: ושננתם - שיהו דברי תורה מחודדים בפך, שאם ישאל לך אדם דבר - אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, ומביאה הברייתא ריבוי פסוקים להוכחה על כך. כלומר, על שאלה מוכרח הוא לענות, ואינו יכול לא לומר, וממילא יראו כי הוא יודע.

התוס' ביסוד של ההבדל לאמירה שיש בה צורך, או
רק להבליט ידיעותיו

כלל ידוע הוא החילוק בין "גברא" ל"חפצא". כאשר דברי התורה, הם הנדרשים, עליו להפיצם. וכמאמר החסידי "תהיה בצל, אבל חסידות תחזור". ונראה שיש כאן רמז לדבר. בצל עושה ריח רע בפה. וכאן כשהוא מראה לאחרים עד כמה הוא יודע, הרי זה מבחינתו דבר המחליש אותו. אבל מצד דברי החסידות עצמן, יש כאן תועלת, הגוברת על מה שהוא ניזק בגאוותו. אבל אם יש כאן רק רושם, אני ואני ואני, ורק מספר כמה הוא יודע, הרי כל ההוכחה היא רק לפאר את

שבחו, וכפי שראינו שלא בכדי הביאיה כחלק מאמירת לשון הרע, שחומרתה שהיא מתפשטת ומזיקה.

התוס' מעלים שאלה, מדוע לא נזכרו עניינים הללו כחלק מדרכי שלום

הגמרא ביבמות, מדייקת על מקרים בהם ניתן לשנות משום דרכי שלום. ולא רק שניתן - אלא אף מצווה יש בדבר. "וא"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו'. ר' נתן אומר: מצוה, שנאמר: ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'. דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב: ואדוני זקן, ולבסוף כתיב: ואני זקנתי."

מעלים התוס' שאלה מדוע לא מנה שם גם את המקרים הללו? ויש לומר שבשלושה הללו ניכר יותר, שמשמה ומשקר לא רק מצד אמירת שלום, אלא שזה לתלמיד חכם ולא רגיל שיהיה כאן צורך לשינוי עבור השלום, אלא מצד המידות הטובות שיש בהם.

ועוד יש לומר, כי שלום הוא עבור הזולת, וכאן למשל במסכת, שאינו מגלה ידיעותיו, לא פעל דבר לטובת הזולת, ומה עוד שרגילים לשואלו עד כמה הוא יודע, ובשתיקתו אינו מועיל להם דבר. וכן באורח, שעם היות והיה כאן היתר, הרי הוא חושש שמא יהיה אדם לא הגון, שעלול לשמוע. וזו ראייה של תלמיד חכם מצד היזק, ולא מצד דרכי שלום, לטובת השני ולגרום לו חיבור שזה מעלת השלום.

[דף כד עמוד א]

ומודה ר"ש בכלים ששבעתן העין כו' -

מדקאמר ומודה,

משמע דלרבנן - אפילו לא שבעתן העין - חייב להכריז.

וכן מצינו ברבה בר בר חנה,

דאמר בפ"ק (לעיל דף יט.),

אי טביעות עינא - אית לי בגויה,

וגט - לא שבעתו העין,

דלא משהה איניש גיטא בידיה.

וקשה,

דלא מצינו דאמרו רבנן זה בפירוש.

וי"ל,

דמדנקט במתניתין,

כריכות ועיגולי דבילה ומחרוזות וככרות - הרי אלו שלו,

ואלו דברים אין דרכן להיות בהן טביעות העין,

משמע,

דדברים שדרכן להיות בהן טביעות עין,

בכל ענין חייב להכריז,

אפילו לא שבעתן העין,

אי מצא במקום דשכיחי רבנן.

והא דלא חשיב הכא,

מותר לשנות מפני דרכי שלום,

כדאמרין פרק הבא על יבמות (יבמות דף סה:),

משום דהני - נמי משום דרכי שלום הן,

ורגילין יותר מאחרים, להכי נקט הני.

הבחינה השלישית בה תלמיד חכם משנה, כהוכחה

שניתן להשיב לו אף בטביעת עין - אורח

התוס' כאן מביאים את תמצית פירוש רש"י, ומביאים על כך הוכחה מגמרא אחרת. ראשית נביא את דברי רש"י "שאלוהו על אושפיוז אם קבלו בסבר פנים יפות, ואמר לאו - מדה טובה היא, כדי שלא יקפצו בו בני אדם שאינן מהוגגין לבא תמיד עליו, ויכלו את ממונו."

הגמרא בערכין דנה על לשון הרע. מביאה הגמרא שם הוכחה לכך שדבר הנאמר בשלושה, הרי הוא מתפשט לרבים, וממילא בשעה שהבעלים עצמם אמרוה, הכוונה מלכתחילה שהיא יכולה להיאמר. מדגימה זאת הגמרא שם משמו של רב דימי בצורה משעשעת, כיצד שבח שנאמר ברבים על אורח טוב - לא רק שאינו ברכה, אלא שהוא היזק, וכפי שהגמרא שם מביאה. מאי דכתיב

(בספר משלי): "מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם [אותה ברכה] - קללה תחשב לו" לרעהו? באיזה אופן: כגון דמיקלע לאושפיוזא [נתארח באכסניא], וטרחו קמיה שפיר [וטרחו לפניו יפה], למחר נפיק יתיב בשוקא [ויוצא למחר ויושב בשוק] ואמר: רחמנא ניברכיה לפלניא דהכי טרח קמאי [יברך ד' את פלוני המארח, שכך טרח לפני], ושמעין אינשי אלימים שפלונא עשיר, ואזלין ואנסין ליה הולכים ואונסים את ממונו. פירוש נוסף - יתארחו אצלו עד שיגמר ממונו. ועל המילה בערב, שאינה מופיעה במשלי, ביאר המהרש"ל "פירוש, שמשכים בבוקר לברכו, אז בערב - קללה תחשב לו לבעל הבית." שהרי הרגילות לבוא בערב לסעודות.

מקשים התוס', מגמרא בברכות שאדם מחוייב להוקיר

תודה לבעל הבית המארחו

בסוף מסכת ברכות, בברכת חכם הרזים, היה בן זומא מבליט, עד כמה אדם צריך לראות בכל אחד את מעלתו, שנברא לטובתו. וכן הוא מדגיש לגבי אורח. "אורח טוב מהו אומר - כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי, כמה בשר הביא לפני, כמה יין הביא לפני, כמה גלוסקאות הביא לפני, וכל מה שטרח - לא טרח אלא בשבילי. אבל אורח רע מהו אומר - מה טורח טרח בעל הבית זה? פת אחת אכלתי, חתיכה אחת אכלתי, כוס אחד שתיתי, כל טורח שטרח בעל הבית זה - לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו." ולכאורה הרי ממבט ראשון זו סתירה.

התוס' מתרצים בחילוק, ויש לדייק באיזה עניין הדברים

נאמרו בכל מסכת

אם מדובר בין אנשים מהוגגים - עליו לשבח בקול גדול. ואכן הגמרא בברכות מביאה על כך ראייה מפסוק באיוב. על אורח טוב, הכתוב מהו אומר? - "זכור כי תשגיא פעלו, אשר שוררו אנשים!" ודרשין לה אאורח, שצריך לזכור את מעשיו של בעל הבית, ולהגדיל ולשבח את פעלו שפעל למענך. ואילו בסיבה של אנשים שאינם מהוגגים עליו להימנע מלומר את

ולכא אלא מחרזות אחת וכן עיגול וככר, והא דקאמר מחרוזות - **היינו מחרוזות דעלמא.**

ולקמן (דף כה.), גבי צבורי פירות וצבורי מעות, דפריך, ש"מ - מנין הוי סימן, ולא משני צבורי דעלמא דומיא דרישא, מחרוזות ועיגולי וככרות וכריכות, **היינו משום דלא הוה ליה למתני, אלא מעות צבורות ופירות צבורות,** כדקתני מעות מפוזרות ופירות מפוזרות.

הברייתא מדייקת להשיב כאשר יש שנים, שמניין הוא סימן

עוד שנינו בברייתא: כל אלו דברים שאמרו "אינו חייב להכריז", אימתי מותרים הם למוצאן - בזמן שמצאן אחד. אחד. שמצא בד אחד, או שמצא מחרוזות אחת. אבל מצאן שנים שנים - חייב המוצא להכריז: מחטין מצאתי! והמאבד יבוא ויאמר: בדי מחטין היו, ושנים היו. וזה מה שמדייקים התוס' את הכלל הידוע, שמניין הוי סימן.

התוס' מעלים שאלה סמויה, כיצד נאמר מחרוזות ומכירות לשון רבים, ועדיין הם שלו

לשם כך מנתחים התוס' את שני המצבים בהם האדם מאבד. במצב הראשון - אם נפלו לו, וודאי אין לו מושג כיצד התבצעה הנפילה, האם זה היה בבת אחת, ואז הוא יודע כמה איבד, או שנפל כל פעם מעט. ובמצב השני שהיה זה דרך הינוח - מעמידים שהיה זה רק מחרוזות אחת, ועם היות ונקט לשון רבים, הכוונה היתה לציין מה שאבד, שבדרך כלל הלשון של מחרוזות של דגים נאמר בלשון רבים, ולא שכך היתה המציאות.

ההתייחסות לכמות של צבורי מעות או פירות

כאשר מנסים אנו לדייק ולהוציא דין חדש מעצם הלשון, לפעמים כל משמעות הלשון אינה לחדש, אלא רק כאשר היה יכול לומר באופן אחד שהוא הטבעי יותר, ומאחר ובחר לשנות - הרי מכאן יש ראייה. הדבר מתבאר בתוס' הרא"ש (כה, א ד"ה ש"מ מנין הוי סימן) הפותחים בשאלה "מאי דיוק הוא זה מדקתני צבורי - הא כולה מתניתין דהרי אלו שלו - קתני בלשון רבים? וי"ל, דמשמע ליה דכנגד רישא דקתני פירות מפוזרין ומעות מפוזרים - שייך למיתני פירות צבורין ומעות צבורות. אלא ודאי למנינא תנייה, וא"ת ולמה לי למיתני צבורי מעות משום מנין - הא בחד צבור נמי איכא מנין, דהיינו ג' מטבעות כמגדלין? וי"ל דאידי דתנא צבורי פירות, תנא נמי צבורי מעות."

כי קאמר ר"ש ברוב כנענים -

וא"ת,

אם כן מה צריך טעם מפני שהבעלים מתיאשים, **תיפוק ליה,** **דיש לתלות דמכנענים נפל, דהו רובא?**

שיטת רבי שמעון בן אלעזר לגבי כלים ששבעתן העין, ומה דעת רבנן?

המשנה בתחילת הפרק מביאה לאחר תנא קמא ורבי יהודה כי "רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל כלי אנפוריא - אין חייב להכריז." הגמרא מבררת, שמדובר בכלים חדשים שלא שבעתן העין. שאפילו שאין בהם סימן, ואפילו שעדיין לא הורגל בראיתן ותשמישן, שיהא מכירן יפה, ולשון אנפוריא נוטריקון: אין פה ראייה. ורק צורבא מדרבנן ניתן להחזיר לו בטביעת עין.

וכעת מוסיפה הגמרא בברייתא מדברת על כלים ששבעתן העין. "תניא: ומודה רבי שמעון בן אלעזר בכלים חדשים ששבעתן העין, שחייב להכריז."

התוס' מדייקים, כי מעצם הלשון ומודה, חייבת להיות דעה אחרת, שלא הוא כן מודה. ולכן עם היות שבשבעתן העין שניהם מסכימים, הרי מחלצים התוס' שמשמעות החידוש הוא שלשיטת רבנן, יש להחזיר אפילו כשלא שבעתן העין. ומאחר והדבר הוא חידוש כה גדול, מביאים התוס' סיוע לדבריהם ממעשה רב.

הגמרא בפרק הקודם מספרת, כיצד רבה בר בר חנה אבד לו גט בבית המדרש, ואמר שיש לו גם סימן וגם טביעת עין. ועל הצד שהחזירו לו על סמך טביעת עין, הוא בשל היותו צורבא מדרבנן. אלא שמדייקים התוס' על המציאות, שזה אינו כלי שאדם משהה בביתו לשימוש, ולכן חייבים לומר, שוודאי לא הגיע למצב של שביעות העין.

התוס' מחפשים לראות את המקור בגוף המשנה לסברא זו

מקשים התוס', כי חידוש כזה היה צריך להיאמר בצורה מפורשת, ולא ראינו היכן. ומדייקים התוס' שאכן ניתן לדייק ממה שלא נאמר. כי בכך שחכמים דייקו במשנה כי כל ההיתר שיהיה למוצא הוא לפי הדוגמא של כריכות ועיגולי דבילה, הרי כל ההיתר הוא רק בגלל שאפילו טביעת עין אלא יכולה להיות בהם. וממילא מבינים, שבדוגמא - יש משמעות דינית. שבמקרה אחר - הדין משתנה. ואם היה מוצא במקום בו מצויים חכמים כמו בבית המדרש, וכמו שהיה זה ששם איבד רבה בר בר חנה את גיטו - יש כן חיוב לשיטתם להכריז ולהשיבו.

ובתוס' הרא"ש תמצתו זאת בצורה בהירה

"מדנקט מודה, משמע דפליגי רבנן עליה, דאע"פ שלא שבעתן העין, באתרא דשכיחי צורבא מרבנן טובא - חייב להכריז."

אבל שנים חייב להכריז -

דמנין - הוי סימן.

ומתניתין דקתני, מחרוזות וככרות - הרי אלו שלו,

אי מיירי דרך נפילה - אתי שפיר,

דאז - לא הוי מנין סימן,

שאינו יודע שנפלו בבת אחת.

אי נמי,

מיירי דרך הינוח,

אם תמצי לומר פליגי פליגי ברוב כנענים או לא -

להך גירסא מספקא,
אי פליגי אפילו ברוב ישראל.
ואית ספרים דלא גרסי הכי,
אלא גרסי את"ל אפילו ברוב ישראל,
פליגי רבנן עליה, ברוב כנענים או לא,
ולהך גירסא,
פשיטא ליה,
דרבנן פליגי עליה ברוב ישראל וחייב להכריז,
ולא חיישנן לאינשי דלא מעלי.

וכן נראה,
דהא תנן אלו שחייב להכריז,
מצא פירות בכלי וכן כולו דאית בהו סימן,
ומשמע,
דאפילו ברה"ר דרבים מצוים שם - חייב להכריז,
דלא מדכר רה"י אלא גבי כריכות,
ודוחק הוא להעמיד בסמטא.

וכן לקמן אמר לעולם רבנן כו',
ומי קתני הרי אלו שלו,
אינו חייב להכריז קתני ויניח,
והשתא מ"מ תפשוט, דפליגי רבנן ברוב ישראל,
דקתני אם רוב ישראל חייב להכריז,
אלא ודאי, הא - לא מספקא ליה,
אם פליגי ברוב ישראל,
ופשיטא ליה דפליגי מכח מתניתין, כדפרישית.

מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר וחכמים, האם היא גם ברוב כנענים?

רבי שמעון בן אלעזר אמר המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה,
ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני
שהבעלים מתיאשין מהן. וכאן הגמרא הביאה מספר חקירות.
חקירה ראשונה: האם יש לצמצם את דבריו רק ברוב נוכרים
או גם ברוב ישראל. חקירה שניה: על הצד שסובר שזה גם
ברוב ישראל, האם חכמים חלקו עליו? חקירה שלישית: על
הצד שחכמים חלקו עליו ברוב ישראל, האם חלקו עליו גם
ברוב כנענים? וכן המשיכה וחקרה הגמרא כיצד ההלכה, הן
לגבי רוב כנענים והן לגבי רוב ישראל.

התוס' דנים בחקירה האם חלקו חכמים על רשב"א ברוב כנענים

מעירים התוס' שאם שאלה הגמרא על מחלוקתם ברוב
כנענים, הרי קיימת גם מחלוקת על רוב ישראל. אך יש גירסא
אחרת שבה השאלה היא הם חולקים עליו רק ברוב כנענים.
אבל ברוב ישראל אין הם חולקים עליו, אלא יש להם דעה
ברורה, שמאחר ויש סימן בדבר, אין לנו לחשוש לאנשים
שאינם ראויים, ולכן הוא חייב כן להכריז.

וי"ל,

דאיצטריך,

דאפילו יודע ודאי שמישראל נפל,

קאמר הרי אלו שלו,

דהמפסיד מתיאש ואומר דכנענים שקלי ליה,

ואפילו אם ישראל ימצאם - לא יכריז,

דתולה דמן הכנענים נפל, דהן רובא.

כיצד ניתן להעמיד כי הסיבה שהרי אלו שלו הוא בגלל שהבעלים מתיאשים, במצב של רוב נוכרים

וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: .. וכן המוצא מציאה
בסרטיא [מסילה שהולכין בה מעיר לעיר] ופלטיא [או שמצא
ברחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה] גדולה, וכן אם מצא
בכל מקום שהרבים מצויין שם, בכל המקרים הללו, אף אם
יש באבידה סימן, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין
מהן. ומעלים התוס' שאלה, שמאחר ויש שם רוב כנענים -
יכולנו לתרץ באופן אחר, שיתלה שנפל מהם? ועונים על כך,
שאפילו שהוא יודע בוודאות שנפל מישראל, הרי רוב הכנענים
משנה את התמונה. כי כל גדר השבת האבידה משתנה, שהוא
משוכנע שאפילו ימצא אותו ישראל, הרי המוצא יתלה שזה
נפל מהרוב, ולכן לא יכריז. וממילא אין לו כל סיכוי לקבל
בחזרה את מה שאבד לו.

כלומר, אם לא היו שם גויים, היה משיב לפי הסימן. וכאן
המוצא סובר, שעם היות ויש בגוף האבידה סימן, ואפילו
כשהוא יודע שהיא של ישראל. אלא שמאחר והמאבד יעשה
את החשבון של המוצא, ויסבור שהיא שייכת לגוי, וממילא
לא מתחילה אצל המוצא פעולת ההשבה. ולא תהיה הכרזה,
ולכן בגלל זה הוא מתיאש, ובכך הוא משחרר את האבידה,
שהמוצא רשאי לקחתה לעצמו.

אפילו ברוב ישראל נמי -

הוי שלו,

וטעמא משום דאיכא אינשי דלא מעלי, ושקלי לה.

יש להבין כיצד מאפשר רבי שמעון בן אלעזר לקחת לעצמו האבידה אף ברוב ישראל

הגמרא הביאה בברייתא את דברי רבי שמעון בן אלעזר,
ולאחר מכן חקרה באיזה מקרה מדובר. "המוצא בסרטיא
ופלטיא גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו
שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן. איבעיא להו: כי קאמר
רבי שמעון בן אלעזר - ברוב נוכרים, אבל ברוב ישראל - לא,
או דלמא: אפילו ברוב ישראל נמי אמר?"

אלא שעולה השאלה, מה כאן הצד להתיר מלכתחילה
למוצא לקחת את האבידה עם הסימן לעצמו, אף ברוב
ישראל? והתשובה שאעפ"כ מצד הבעלים יש ייאוש וכדיק
תוס' הרא"ש "דמיאש משום עמי הארץ דלא חיישי לקיים
מצות השבה". ואילו כאן בתוס' אף מנו כאלו שכן יודעים,
אלא שממש אינם נוהגים להשיב אבידה. ומאחר וקיימת
מציאות כזאת - הרי זה המקום להתיר למוצא, כי כאשר
מדובר על רבים, עליו להתייחס למציאות, שאין ביכולתו
לשנותה.

ותפשוט מינה דמודו רבנן לר"ש כו' -

וא"ת,
אי בעי למפשוט דמודו רבנן, נימא - ר"ש היא.

וי"ל,

דמ"מ תפשוט,

דלא מצינו למימר,

דלר"ש אפילו ברוב ישראל - הרי אלו שלו,

ולרבנן אפילו ברוב כנענים - חייב להכריז,

דאי כר"ש אתיא,

אם כן ברוב ישראל - חייב [להכריז] לר"ש,

ואי כרבנן אתיא,

א"כ ברוב כנענים - הרי אלו שלו.

הגמרא מנסה לפשוט את המחלוקת הרבות בין רבנן
ורבי שמעון בן אלעזר

מביאה הגמרא הוכחה, ממה ששנינו: עיר שישראל ונכרים
דרים בה, ומצא בה אבידה, אם רוב דיירי העיר הם ישראל
- חייב להכריז. ואם רוב נכרים - אינו חייב להכריז.

מדייקת הגמרא, מאן שמעת ליה דאמר "אזלינן בתר רובא"
- רבי שמעון בן אלעזר, שמעת מינה: כי קאמר רבי שמעון
בן אלעזר - דווקא ברוב נכרים, אבל ברוב ישראל - לא, אלא
חייב להכריז!

ודוחה הגמרא: אכן יתכן שלשית רבי שמעון, אף ברוב
ישראל - הרי אלו שלו. והא ברייתא מני - רבנן היא, ולכן
דווקא ברוב נכרים - הרי אלו שלו. אלא שמקשה הגמרא על
הבנה זו: אם כן, תפשוט מינה בעיה אחרת שהובאה לעיל,
האם נחלקו חכמים על רבי שמעון אף ברוב נכרים, שהרי
מכאן מוכח דמודו ליה רבנן לרבי שמעון בן אלעזר ברוב
נכרים!

התוס' שואלים מדוע הגמרא בוחרת לומר שחכמים
מודים, ולא שזאת סברת רבי שמעון

דברי התוס' מבוארים יותר בתוס' ר' פרץ וריטב"א. דקשה,
דלא תפשוט לא הא ולא הא. דזיל הכא - קמדחי ליה, וזיל
הכא - קמדחי ליה. ותירצו, דלעיל מיבעיא לן דילמא פליגי
בין ברוב גוים בין ברוב ישראל. והשתא נוכל לפשוט, שאין
מחלוקת בתרומיהו בין ברוב ישראל בין ברוב גוים. אלא או
שרבנן מודים ברוב גוים, או שרשב"א מודה ברוב ישראל.

ניתן להציג שיש שלוש אפשרויות לבאר את מחלוקתם

אפשרות ראשונה, רשב"א במקום בו הרבים מצויים, הרי
זה שלו, וזה מכוח הרבים בין מדובר על ישראל ובין אם
מדובר על גוים. ואילו חכמים חולקים, שהחובה להכריז אף
היא בשני המצבים.

אפשרות שניה, רשב"א אכן סובר הרי אלו בכל מצב,
וכאן חכמים אומרים שחייב להכריז רק כשיש רוב ישראל,
אך ברוב גוים - הרי אלו שלו.

אפשרות שלישית, רשב"א מחלק, הלובה להכריז זה רק
ברבים שהם ישראל, אך בריבוי גוים - הרי אלו שלו. ואז
חכמים יאמרו כי חייב להכריז בשניהם.

התוס' מבריעים, כי חכמים כן סוברים שגדרש להכריז
ברוב ישראל, ומביאים ראיות לכך

לומדים התוס', כי בכל מקום בו יש סימן והוא חייב
להכריז, הרי זה גם ברשות הרבים. כי כל החילוק לגבי רשות
הרבים הוא רק היה בנושא הכריכות. ולמצוא שזה לא ממש
רשות היחיד אלא סימטא - זה דחוק. והתוס' מכוונים שאין
להיכנס לדיון של סרטיא ופלטא. באשר הרשב"א ותוס'
הרא"ש כתבו, דהך "כל מקום שהרבים מצויין שם", היינו
דומיא דסרטיא ופלטא, או בתי כנסיות ובתי מדרשות. אבל
סתם רשות הרבים, שמצויין בו קצת אנשים, אינו בכלל זה,
וחייב להכריז. אבל בתוס' כאן כתבו, דכל רשות הרבים הוא
בכלל מקום שהרבים מצויין שם, ואינו חייב להכריז - אלא
ברשות היחיד או בסמטא.

מאן שמעת ליה דאזיל בתר רובא -

פירוש,

גבי מציאה.

ולא שייך הא לפלוגתא דחיישין למיעוט.

הגמרא רוצה להכריע כי ברוב ישראל יש לפסוק כרבי
שמעון בן אלעזר

לאחר כל סדרת השאלות, פותחת הגמרא ומביאה ראייה
מהמשנה. המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובכל
מקום שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים
מתיאשין מהן. והגמרא סבורה עתה, שמדובר בציבורי מעות,
ששנינו ברישא של משנתנו, שחייב להכריז עליהן. כי אם
מדובר במעות מפורזות, הרי שנינו שאפילו במקום שאין רבים
מצויין - הרי אלו שלו. ועל אף שמדובר בציבורי מעות, מכל
מקום, שכשמצאן בבתי כנסיות וכדומה, הואיל ורבים מצויין
שם - ודאי נתיאשו הבעלים, ולכן הרי אלו שלו.

ומבררת הגמרא: מאן שמעת ליה דאזיל בתר רובא? מיהו
זה ששמענו מדבריו שיש להתחשב בענין מציאה בכך ש"רבים
מצויין שם" - הרי רבי שמעון בן אלעזר [דלעיל] הוא! ואם
כן, שמעת מינה - שאפילו ברוב ישראל נמי אמר את דבריו.
שהרי בבתי כנסיות ובתי מדרשות מצויין רוב ישראל, ונפשטה
הבעיה הראשונה!

מדייקים התוס' כי הדיון כאן בשאלה לגבי רוב, אינו
לגבי האם יש לחשוש למיעוט

חלק מהתוס' בא לשלול טעות אפשרית. כי יש סוגיה בה
נחלקו רבי מאיר וחכמים האם למיעוט יש כוח, ויש לחשוש
אף שהוא רק מיעוט. זה רק לגבי בהמה שנשחטה, שיש לנו
לתלות שרוב הבהמות בעולם הינן בריאות. ואפילו שקיימת
מציאות של טריפה, מאחר והם רק מיעוט - אין לחוש לכך.
אלא כאן זה רק לגבי הדיון הקשור במציאה. כיצד בעל החפץ
יגיב כשיוודע לו שאבד רכושו, במקום בו מצויים הרבים, והאם
הוא יתיאש.

רק רבי שמעון בן אלעזר בענייני אבידה מתחשב ברוב. כי
כאן הדיון הוא על המאבד, האם הוא יתיאש. וכן מה שנחלקו
רבי מאיר וחכמים הוא לעניין איסור. ומעיר החתם סופר,
שאפילו מי שסובר שבאיסורים הולכים אחר הרוב ולא אחר
המיעוט, כאן זה מקרה אחר, כיוון שאפשר לברר את הספק,
ולחשיב עם סימנים, וכאן לא מתחשבים ברוב.

מדייקים התוס' לשלול אפשרות העמדה אחרת. למשל שאין הרבים מצויים שם. והסיבה לא לקבל זאת, היא מאחר שכל החילוק האם מדובר ברוב ישראל או ברוב כנענים, ומשמע מכך שחייבים אנו לומר, כי הדיון הוא על רוב העיר ולא רק על רוב באותו מקום שעליו אנו מדברים. ובתוס' הרא"ש ניסח זאת בבהירות: "ולא הוה מצי לאוקומי שמצאו במקום שאין רבים מצויין שם, דמדפליג בברייתא בין בני העיר רוב ישראל או רוב גוים משמע שנמצא במקום שכל בני העיר מצויין שם".

מקשים התוס', אפילו בטמון מדוע יכול לגעת בו

אם מדובר באשפה שאינה עשויה להיפנות, אלא שנמלך עליה לפנותה, הרי עדיין אין כאן גדר אבידה, שהרי הבעלים שלו עוד יתכן ויגיעו עוד קודם הפינוי. ויכול הבוחר לפנות להכריז עליה. ולחכות עד שעת הפינוי. ומתרצים על כך, שאין טעם לחכות לפינוי, כי אז יכול להיות המפנה כנעני, או שמא ישליך אותו לזבל, כי המפנה לא ישים לב לחפץ הטמון, ולכן ישליך אותו לזבל.

מציעים התוס', והרי הוא עצמו יכול לקחת זאת?

אפילו נניח שלקח שלא כסדר, הרי אז יתייאושו הבעלים, ויאמרו לעצמם, שבוודאי אדם שאינו הגון לקחה. וכפי שסובר רבי שמעון בן אלעזר, המתיר ברוב ישראל. ומתרצים שזה בדיוק גדרו של ייאוש שלא מדעת, שהנטילה היא לפני זמן הייאוש. ורק ברוב כנענים ניתן להניח שהכנענים הטמינוה, בהיותם הרוב, ולכן כך יכול הוא להיות שלו.

[דף כד עמוד ב]

סבר כוותיה בחדא -

ולא בעי למימר דסבר כרבנן,
דא"כ תפשוט דמודו רבנן ברוב כנענים,
ומכל מקום יש לפשוט,
דהלכה כמותו ברוב כנענים.

הספקות שיש כיצד דעת רבי שמעון בן אלעזר ורבנן, וכיצד יש להכריע להלכה

לעיל הובאה אימרה משמו של רבי שמעון בן אלעזר "המוצא בסרטיא ופלטאי גדולה, ובכל מקום שהרבים מצויין שם - הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתיאשין מהן". וכאן הגמרא הביאה חמש חקירות. החקירה הראשונה בדעתו, האם זה נאמר רק ברוב נוכרים או אף ברוב ישראל. החקירה השני, לשיטה שאמר דבריו אף ברוב ישראל, האם חכמים חלוקים עליו, והחקירה השלישית, על הצד שחלוקים עליו, האם נחלקו גם ברוב נוכרים. החקירה הרביעית לצד שחלוקים עליו ברוב נוכרים, האם ההלכה כמותו. והחקירה החמישית, האם הלכה כמותו ברוב נוכרים, האם גם ברוב ישראל.

הנסיון לפשוט מדברי רב אסי

הגמרא מנסה להכריע "תא שמע, דאמר רב אסי: מצא חבית יין בעיר שרובה נכרים - מותרת משום מציאה, ואסורה בהנאה. בא ישראל ונתן בה סימן - מותרת בשתיה למוצאה. כמאן - כרבי שמעון בן אלעזר, שמע מינה: כי קאמר רבי

והקושי שמציגים התוס', מאחר והברייתא נאמרה ללא שם, ניתן להעמידה לפי כל אחד מהם.

עונים התוס', שעם היות ולא ניתן להכריע, אבל כן ניתן לבטל אפשרות מסוימת. כי לא ניתן לומר את האפשרות הראשונה. כי אם נאמר שהברייתא היא בשיטת רשב"א, הרי זה בניגוד למה שבברייתא נאמר שברוב ישראל - הרי חייב הוא להכריז. וזה שונה שבכל רוב זה שלו. ואם נאמר שהברייתא בשיטת רבנן, הרי ברוב כנענים לא נדרש להכריז, ואילו שם באפשרות הראשונה רבנן אומרים להכריז אף ברוב כנענים. אלא כל מטרת הברייתא לא היה לברר עד תום את השיטות, אלא רק לצמצם את האפשרויות.

בטמון -

ולא בעי לאוקמה,
שאינ רבים מצויין שם,
מדמפליג בין רוב העיר כנענים לרוב העיר ישראל,
משמע שמצא במקום שרוב בני העיר מצויים שם,
דאי מצא במקום שאין רבים מצויין,
לא הוה ליה למנקט רוב העיר,
אלא אם רוב כנענים או ישראל,
שכיחי במקום שמצא.

וא"ת,
ובטמון - למה יגע בו?
אי משום שיפנה אותה המפנה - יקחנה ויכריז.

וי"ל,
דשמא המפנה - יהיה כנעני,
או שמא לא ימצאנה המפנה,
וישליכנה לחוץ עם הזבל.

וא"ת,
ואמאי יכריז?
יקחנה לעצמו,
דכשלא ימצאנה בעליה,
יתייאש ויאמר שאדם שאינו הגון לקחה,
ואף על גב דאיכא רובא ישראל,
דהיינו שעמא דר"ש דשרי ברוב ישראל.

וי"ל,
דהוי יאוש שלא מדעת,
דבשעה שלוקחה - עדיין לא ידע האובד שנלקחה,
וברוב כנענים - **הוי שלו,**
דתלינן דכנענים הטמינוה דהו רובא.

הגדר של טמון משנה את המציאות

הגמרא באה להכריע, שאפילו ברוב ישראל - הרי האבידה שלו. אלא שיש להעמיד שמדובר בטמון. כי מאחר וטרחו הבעלים להחביאו, סימן שהניחוהו מדעת, על מנת שייקחוהו מאוחר יותר. ואם כן אין כאן ייאוש. ולכן ברוב ישראל הוא כן מחוייב להכריז.

החזיר את החמורים עצמם, אף שהיה עליו להחזיר רק את דמיהן, כדאמרין לקמן: "כל דבר שעושה ואוכל מטפל בו י"ב חודש. מכאן ואילך, שם דמיהן - ומניחין". ונמצא שההידור בהנהגה לפנים משורת הדין, הוא בכך שהחזיר אותם עצמם, ולא רק את דמיהם.

שיטת רש"י שמלכתחילה נמצאו רק לאחר י"ב חודש

מקשים התוס' על שיטת רש"י, שלא מצינו בשום מקום דהוי יאוש בתר תריסר ירחי שתא, דחשיב ליה הכא לפנים משורת הדין. אלא זמן המציאה אינו קשור, ומה שקובע אצל המאבד שאינו מתייחס כי הוא סובר שהמוצא ימצאם בסמוך לזמן אבידתם, ויכריז. כי כאן לא ניכר בגוף החפץ שהוא מיושן.

מובא בשיטה מקובצת, שיש כן טעם והתייחסות לאבידה של י"ב חודש, שמשכתחת מהלב. "ויש רמז לדבר שהבעלים מתייאשים אחר י"ב חודש, דכתיב נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד. וגזרו על המת שישתכח מן הלב לבתר תריסר ירחי שתא, ומקיש כלי אובד למת, מה מת - מייאש לבתר תריסר ירחי שתא, אף כלי אובד כן. תוספות חיצוניות."

לפנים משורת הדין -

מאשר יעשון - נפקא לן לקמן בפרקין (דף ל:).

תימה,

דלא מייתי קרא הכא,

כדמייתי לקמן בעובדא דר' ישמעאל,

ובהגוזל קמא (ב"ק דף ק. ושם ד"ה לפנים),

בעובדא דרבי חייא במראה דינר לשולחני ונמצא רע,

ולקמן בסוף פרק האומנין (דף פג.),

מייתי קרא אחרינא למען תלך בדרך טובים,

שהוא מדברי קבלה,

ושביק קרא דאשר יעשון שהוא מדברי תורה.

ו"ל,

דלא מייתי קרא דאשר יעשון,

אלא במקום שאחרים חייבין **והוא פטור,**

כמו במראה דינר דאחרים דבעו למילף - חייבים,

ורבי חייא דלא בעי למילף - **פטור,**

ולפנים משורת הדין - **שילם כמו אחרים,**

וכן בעובדא דרבי ישמעאל,

דזקן ואינו לפי כבודו הוה,

ועשה לפנים משורת הדין **כמו אחרים.**

והכא בשמעתין דהדרינהו בתר תריסר ירחי שתא,

כ"ע פטורים, לכך - לא מייתי קרא הכא,

ומ"מ,

משום לפנים משורת הדין - **בעי ליה לאהדורי,**

כיון שאינו מתחסר ממנוא.

אבל בסוף האומנין (שם),

בהנהו שקולאי ששברו לו החבית,

ועשו לו הפסד גדול,

שמעון בן אלעזר - ברוב נכרים, אבל ברוב ישראל - לא. כי מאחר ורב אסי דן רק במציאות של עיר שרובה נוכרים, הרי אם נאמר שזה כרבי שמעון בן אלעזר - הרי הכרענו בחקירה הראשונה, שיש לצמצם דבריו רק ברוב נוכרים.

הגמרא דוחה הבנה ראשונה - ומתוך כך מתבארים דברים

הגמרא עונה, שניתן לומר שרבי שמעון בן אלעזר מצד עצמו סובר גם בישראל. ונמצא כי רב אסי מקבל את דבריו באופן חלקי. הוא לא סובר כמותו גם בישראל, ולכן דיבר רק על עיר שכולה נוכרים. אולם מכאן נפשטת ההכרעה, דברוב כנענים מאחר וסובר כמותו, הרי ניתן להכריע לא רק מה דעת רשב"א, אלא שגם הלכה כמותו.

מעירים התוס' מהלשון שמתייחסת רק האם סבר כוונתה או לא כוונתה?

לכאורה, היה לגמרא לומר בצורה ישירה שהוא כדעת רבנו. אלא לא רצתה הגמרא להכריע מה חכמים מודים ברוב כנעני. אבל מאחר והוא מצטרף לדעתו ברוב כנענים, הרי מבלי להתייחס מה סוברים רבנן ברוב כנענים, אבל את הכרעת ההלכה ניתן כן לפשוט.

לבתר תריסר ירחי שתא כו' -

פירוש,

הן עצמן החזיר,

אף על גב דלא היה צריך ליתן רק דמיהם,

כדתנן בפרקין (דף כח:),

כל דבר שעושה ואוכל מטפל בו י"ב חדש,

מכאן ואילך - שם דמיהן ומניחן.

אבל לרש"י שפירש,

שמצאן אחר י"ב חדש שנאבדו,

קשה,

דמנלן שיהא בשביל כך למוצא,

דהאובד אינו מתיאש,

שסבור שהמוצא יסבור שמקורב נאבדו ויכריז.

הגמרא מספרת סיפור על הנהגה לפנים משורת הדין

רב יהודה היה הולך אחר שמואל רבו בשוק בו היו מוכרים חטים כתושות לדיסא ושאלו, אם היה מוצא כאן אדם ארנק, האם היה נדרש להכריז? עונה לו שמואל שזה שלו. כתב הרא"ש, שהיה פשיטא לגמרא, שאותו שוק היה מקום רוב כנענים. ושוב שאלו אם בא אדם ישראל ונתן סימן, וכאן ענה לו שחייב להחזיר. תמה רב יהודה, שהרי יש סתירה בתשובות. וענה לו כי אכן מעיקר הדין מאחר והארנק היה שלו, לא היה צריך להחזיר, אולם לפנים משורת הדין - היה חייב להחזיר.

שיטת התוס' שאביו של שמואל החזיר את אותם החמורים

ומביאים על כך סיפור מאביו של שמואל שמצא חמורים במדבר, והחזירם לאחר י"ב חודש. פירשו התוס', שמדובר שהיו ברשותו י"ב חודש עד שבא בעליהם ודרשם, ובכל זאת

מתרצים התוס' את החילוק בין המקומות

במסכת בבא קמא למדים התוס' בדומה לכאן: "ומפרש הר"י מאורליינ"ש, דלא שייך לפניו משורת הדין אלא בדבר שאחרים חייבין וזה פטור, כמו רבי חייא דהכא, ורבי ישמעאל ברבי יוסי באלו מציאות (שם דף ל:) אבל בהיה דרבה בר רב הונא - אין חילוק בינו לבין אחרים." מוסיפים כאן התוס' מרכיב נוסף, מדוע כאן אין מביאים פסוק. כי באמת אין כאן את החיוב לאף אחד. ונמצא שאינו משווה את עצמו לכלל למרות הפטור האישי שיש לו. אמנם מאחר ואינו נחסר ממון, אלא זה מציאה, לכן ניתן שיהיה חיוב מצד של לפניו משורת הדין.

ועל פי אותו יסוד שלפנים משורת הדין, רק דנה על פטור אישי, הרי על היזק כה גדול שעשו לו, אין בגדר של לפניו משורת הדין שיהיה כאן דין חדש שיתחייב היזק, וזה נלמד רק מדברי קבלה. כי כל הגדר של לפניו משורת הדין הוא שאכן קיים דין כזה, וכל הפטור הוא לגביו, ואז אנו עושים מתיחה של הדין, ומחילים את החיוב גם עליו.

הדיוק הוא כפול מאי הבאת פסוק או מהבאת פסוק אחר

[ברור שכאשר יש שאלות טובות, יוצר כאן ביאור נפלא. וכפי שהדגינו התוס'. אלא יש להתבונן על סוג השאלות. שאלה אחת מאי הבאת הפסוק כאן, ושאלה שניה באי הבאת הפסוק שכבר למדנו אותו במקומות אחרים והוא מהתורה, לעומת מקום בו הביאו פסוק אחר מדברי סופרים. כלומר, עצם היכולת לשאול את השאלות היא החידוש, וממילא לאחר שנשאלו השאלות, אכן מגיע החידוש בגדרים השונים. ומילות המפתח הינן לשאלה הראשונה "תימה, דלא מייתי קרא", המופיע בעוד כמה מקומות בתוס'. ולשאלה השניה "מייתי קרא אחרינא .. ושביק קרא .. שהוא מדברי תורה". ואכן מילות המפתח "קרא אחרינא" - מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס'.]

אתא לקמיה דרב גרסי' -

כדמשמע בירושלמי פרק אין מעמידין,
ואפילו לספרים דגרסי אביי,
פריך שפיר מבשר שנתעלם מן העין,
דאף ע"ג דלא קיימא לן כרב,
כדפרישית לעיל (דף כג: ד"ה מחרוזות),
מדפריך בפרק גיד הנשה (חולין דף צה: ושם),
ורב - היכי אכיל בשרא,

מ"מ פריך שפיר,

דכיון דחזי המוצא שהעוף השליכם שם,

אפילו מאן דפליג ארב,

מודה הכא דאסור,

דאימור - נטלה מעיר שרובה כנענים,

ומשני, **בעומד ורואהו** שנטלה מעיר **שרובה טבחי**
ישראל,

משום לפניו משורת הדין - אין לו להפסיד,

לכך מייתי קרא למען תלך בדרך טובים.

חיוב ההשבה לא היה מעיקר הדין, אלא לפניו משורת הדין

הגמרא כדרכה להביא ניתוח מקרים שהתרחשו, מתארת כיצד רב יהודה התלמיד, היה מהלך אחר רבו שמואל, בשוק של בי דיסא, בו היו מוכרים חטים כתושות לדיסא, שדינו שרבים מצויים שם (ויש הלומדים שיש בהם רוב גויים). ואז הוא שואל מקרה לו יצויר שכאן היה אובד ארנק, האם היה מלכתחילה נדרש להשיבו? עונה לו רבו שמואל, שהמציאה של המוצא. ממשיך רב יהודה ומקשה ומסבך את המצב, שכעת מגיע ישראל, ונותן בה סימן, האם נדרש הוא להשיבו.

עונה לו רבו שמואל, שאכן חייב להכריז, ולהשיבו על פי הסימנים. מקשה על כך התלמיד (ויש הסוברים שהתלמוד הוא ששואל ולא התלמיד, שאם אין לדעתו מקום לשאלה, מדוע שאל זאת), היאך מקודם התרת לי לקחתו ללא כל הכרזה, וכעת המציאות משתנה? עונה לו הרב ששני הדברים נכונים. מעיקר הדין אכן כבר זכה בה מקודם, אלא שיש גם מהלך של לפניו משורת הדין, ומביא לו על כך דוגמא מאביו, שמצא חמורים במדבר והשיבם לבעליהם אף לאחר י"ב חודשים שלבטח היה כאן ייאוש, וממילא זכה בה. ואף שם אין זה מתנה, שהוא מעניק דבר שלו, אלא שיש כאן השבה ברמה גבוהה יותר של לפניו משורת הדין.

התוס' מביאים שעם היות ולפנים משורת הדין אינו הדין, הרי גם לכך יש מקור מהתורה

בהמשך הפרק מובא כיצד התבצעה השבה למרות שהיה שם פטור על ה"גברא" להשיבה, והרי היה זקן ואינה לפי כבודו, והתורה פטרה אותו. "והא רבי ישמעאל ברבי יוסי זקן ואינו לפי כבודו הזה! - רבי ישמעאל ברבי יוסי לפניו משורת הדין הוא דעבד. דתני רב יוסף" (המדייק בכל האריכות של הפסוק הכופל את עצמו, שלכל חלק בו יש חידוש, ומסוף הפסוק נלמד הגדר של החיוב לילך לפניו משורת הדין) " .. אשר יעשון - זו לפניו משורת הדין."

התוס' מקשים על מקור הלימוד

קושיית התוס' בנויה מכך שבכמה מקומות אנו רואים התייחסות שונה של הגמרא למקור הלימוד. עם היות וראינו כי בהמשך עם רבי ישמעאל מובא הדין מהדיוק בפסוק "אשר יעשון", הרי כאן אינו מובא הפסוק. הגמרא במסכת בבא קמא מביאה מקרה נוסף של לפניו משורת הדין, שרבי חייא שהיה שולחני מומחה, שלא היה נדרש לתת כשהיה טעות, ואעפ"כ השיב לפניו משורת הדין, ואף שם הביאו מהפסוק אשר יעשון.

אלא שקושיית התוס' הוא על אותם הסבלים שהזיקו, ושם מובא פסוק אחר, שהוא מדבהרי קבלה, וכיצד עוזבים מקור שהוא מהתורה, ובוחרים בפסוק מדברי קבלה. והתוס' גם שם בבא קמא, השוו בין מקרה נוסף של הסבלים שהזיקו את רבה בר הונא, ושם הלימוד הוא למען תלך בדרך טובים. ומדייקים שם התוס', שהמקרה היה כל כך קיצוני, שעשו לו היזק גדול ובפשיעה, ששברו לו חבית של יין. שאפילו מצד לפניו משורת הדין - לא היה בזה חיוב.

(שם) ורב היכי אכל בשרא משמע דאנן - שפיר אכלינן. "אולם מצד שני, אלמלא היה רואה את מהלך מעוף ציפור הדיו, היה לנו לחשוש שנטל את הבשר מעיר שרובה כנענים, והיה לנו לאסור גם לשיטת המקל בבשר שנתעלם מן העין. ולכן התיירץ של ההיתר הוא שרואים שהיה זה מטבחי ישראל. בין אם מרוב טבחי ישראל למקל בבשר שנתעלם מן העין, ובין שהיה זה בבירור מטבחי ישראל, ואפילו לרב המחמיר.

התוס' דנים כשיש ויכוח בגירסאות, באופן שעדיין ניתן לקיים את הגירסא הנפוצה

[עם היות והתוס' מעדיפים גירסא אחרת, שאינה כמו הגירסא שלנו. הרי הם מקיימים גם את הגירסא. ומילות המפתח "ואפילו לספרים דגרסי" מופיעות בעוד כמה וכמה מקומות בתוס' (ולדוגמא "אית ספרים דגרסי .. ואפילו הכי לא פריך" או "דאפילו לספרים דגרסי לה - לא קשיא כולי האי". או למשל: "ואפילו לספרים דגרסי .. נמי נחא"). ומכאן אנו רואים שההתייחסות לגירסאות שונות, אינה הכרעה אחת חותכת, אלא גם ניתן שתהיה גירסא מועדפת, אך מבלי לדחות את הגירסא שלנו.]

הרי שאבדו כו' -

ה"ה נגנבו,

ואף על גב דעבר על לא תגנוב,

לא עבר על לאו דנבילה,

ובתוספתא (פ"ב דחולין) תניא בהדיא,

הרי שאבדו או נגנבו,

והכא נקט אבדו - אורחא דמילתא.

הגמרא מביאה ברייתא בנושא אבידה ומציאת הגדיים שחוטים

דתניא: הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו הלך ומצאן שחוטין - רבי יהודה אומר, ורבי חנניא בנו של רבי יוסי הגלילי מתיר. אלא שהתוס' באים להרחיב את דברי הגמרא.

התוס' מרחיבים שהדין עם היותו מסופר על אבידה - הרי הוא זהה אם היתה כאן גניבה

ונצטט זאת מתוס' הרא"ש "ולאו דוקא אבדו, אלא ה"ה נגנבו. כדקתני בתוספתא. נגנבה לו תרנגולת ומצאה שחטה בשוק, לר' יהודה - כמצאה באשפה, ולרבי חנינא - כמצאה בבית, דאע"ג דחשיד ישראל אגניבה - לא חשיד אנבילה, וכגון דרוב גנבי ישראל."

התוס' מחלקים דבריהם לשלוש - הסברא, ההוכחה, והטעם ללשון המצומצמת שהובאה

[בשלב הראשון מביאם התוס' את הסברא שניתן להרחיב את הדין לא רק לפי המקרה שהובא בגמרא על אבידה, אלא אפילו היתה כאן גניבה יזומה. ועם כי לכאורה קיים קושי בהרחבה, מביאים התוס' את הטעם לכך. בשלב השני לא מסתפקים התוס' בהבנת הדברים, אלא שמצטטים מקור מפורש לכך מהתוספתא המציינת את שני המקרים יחדיו. בשלב השלישי

ולרב **מיידי** - בעומד ורואה, **שנטלה לפני טבחי ישראל.**

ביאור מעשה הגמרא שלנו הוא שהשאלה הופנתה לאביי

ההוא דיו [מין עוף] דשקיל בשרא בשוקא, ושדיה בצנייתא דבי בר מריון [שנטל בשר מן השוק, והטילו בין הדקלים של בר מריון]. אתא בר מריון לקמיה דאביי, לשאלו היאך ינהג בבשר. אמר ליה: זיל שקול לנפשך [לך טול לעצמך] את הבשר.

מכאן רוצה הגמרא לפשוט חלק מהויכוח בין רבי שמעון בן אלעזר ורבנן: והא באותו מקום רובא דישאל נינהו, ובכל זאת פסק אביי שהרי אלו שלו! האם שמעת מינה שהלכה כרבי שמעון בן אלעזר אפילו ברוב ישראל!?

דוחה הגמרא את הנסיון להכריע מכאן, ואומרת שאין מכאן ראיה, משום ששאני נטילת דיו - דכנטילת זוטו של ים דמי, שהתירתו תורה למוצא, שהרי הבשר אבוד מבעליו ומכל אדם אחר. אלא שמקשה הגמרא לא מכיוון הממון אלא מכיוון הצד האיסורי: אמנם מדיני מציאה - הותרה מציאה זו למוצאה, אבל היאך פסק אביי שהבשר מותר באכילה? והא אמר רב: בשר כשר שנתעלם מן העין [שלא ראוהו לפרק זמן כלשהו] - אסור, משום שחוששין אנו שמא נתחלף בבשר נבילה!?

ומתוך כך מעמידה הגמרא, שכאן היה זה מקרה מיוחד ושונה. ומתריצים, אכן כך היה הדין אילו היה מתעלם הבשר מן העין. אבל במקרה שלנו מדובר בשהיה המוצא עומד ורואהו [את הבשר], משעה שנטלו הדיו מהשוק - ועד שהטילו לבין הדקלים.

התוס' מביאים בתחילה את גירסת הירושלמי שכל מעשה זה היה מול רב, ולא מול אביי

התוס' משנים את גירסת הגמרא, ותומכים את ידיהם במה שהובא בירושלמי, שהמקרה היה מול רב. (ובתוס' הרא"ש מובא שגירסה בו בחר בה רבינו תם). מובא בירושלמי (מסכת ע"ז, פרק ב הלכה ח) אָמַר רַבִּי יוֹסִי בִּי רַבִּי בּוֹן, וְהָדָא מִן חֲמִירָתָא דְרַב לְהֵלֶן נִרְאָה דְבָרִים שֶׁרַב הַחֲמִיר בָּהֶם רַב נָחַת לְתַמָּן רַב יֵרֵד לְבַבֵּל חֲמִתָּן מְקַלְלִין וְחֲמֵר עֲלֵיהוֹן רֵאָה שְׁהִיוּ מְקִילִים בְּאִיסוּרִים, הַחֲמִיר עֲלֵיהֶם חָד בְּרַ נֶשׁ הָיָה טַעֲמִין קוֹפֵד מְהֵלֶךְ בְּשׁוּקָא אָדָם הִיָּה טַעֲמִין בָּשָׂר וְהִיָּה מִהֵלֶךְ בְּשׁוּק אֲתָת דִּיִּתָּא וְחֲטָפְתָּא מִן יְדֵיהּ בָּא עוֹף הַנֶּקְרָא דִּיהּ וְחֲטָף אֶת הַבָּשָׂר אֲתֵר תּוֹתִיָּה נִפְלָה חֲתִיכָת בָּשָׂר מִתַּחַת לַעוֹף אֲזַל בְּעֵי מִסְבִּינִיָּה הֵלֶךְ אוֹתוֹ הָאִישׁ לִקְחָת אֶת הַחֲתִיכָה שֶׁנִּפְלָה, כִּי חָשַׁב שׁוֹ הַחֲתִיכָה שֶׁלּוֹ, א"ל רַב אָסוּר לִית דָּנָא! אִסוּרָה חֲתִיכָה זֶה עֲלִיךְ אָמַר דְּנִבְלָה הָיָה טַעֲמָא אֲנִי אוֹמֵר שֶׁהִדִּיה הִיָּתָה טַעוֹנָה בַּחֲתִיכָה אַחֲרָת שֶׁהִיא נִבְלָה וְאֲתֵר תִּתָּהּ וְהִפִּילָה אֶת חֲתִיכָת הַנִּבְלָה וְנִסְיַבְתָּ דִּין תַּחֲוֹתָיו וְאִתָּהּ רֹצֵה לִקְחָת אֶת הַנִּבְלָה בְּמָקוֹם הַחֲתִיכָה שֶׁלֶךְ!

התוס' מקיימים גם את גירסת הגמרא שהמעשה היה מול אביי

התוס' בעמוד הקודם הביאו שלגבי בשר שנתעלם מן העין, מצד אחד היה לנו מקום להקל, מאחר ואין ההלכה כרב. גבי בשר שנתעלם מן העין הקילו טפי דאין הלכה כרב מדפריך

אלא פשיטא באשפה שבבית, קשיא דרבי אדרבי! ומבאר זאת הגמרא "הכי קאמר: נראין דברי רבי יהודה לרבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי באשפה שבשוק, שאף רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי לא נחלק עליו אלא באשפה שבבית, אבל באשפה שבשוק מודי ליה".

התוס' בהגדרה אחת מפנה אותנו למסקנת הדברים "מפרש"

[כלומר, הבאת הגמרא בחולין היא מאחר והגמרא אכן מאריכה ופותחת את הבנת המחלוקת. ורמזו זאת התוס' במילה אחת "מפרש". והדבר השני שהביאו כלל, הוא הבנת המצאות כאן ולמה ראוי לדמותה. "ובעובדא דהכא .. הוי". שהכריעו כיצד יש לדמות המקרה, לאחר כל ההרחבה. והתוס' בחולין הרחיבו את היכולת להעמיד את סוגייתנו: "הוא הדין דפליגי בשוק בלא אשפה כדמוכח באלו מציאות (ב"מ דף כד:) גבי ר' חנינא שמצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי."]

אתא לקמיה דרבי אסי גרסין -

אף על גב דבכל דוכתי,
חשיב רבי אמי ברישא,
כדאמר (גיטין דף נט:),
רבי אמי ורבי אסי - כהני חשיבי דארעא דישראל,
אף על גב שגדול ממנו,
אין תימה שבא לפניו לישאל,
למי שחבירו היה;

אבל אי גרסין רבי אבא - קשה,
דרבי אבא - היה תלמידו של רבי אמי,
כדמוכח גבי נסכא דרבי אבא (שבועות דף מז:),
ואיך היה בא לפניו לישאל?

יש שלוש דרגות בין שני חכמים

על מנת להבין את הגירסא הנכונה, יש להקדים תחילה את היכולת להשוות בין שני חכמים. דרגה אחת שיש פער ברור בין שניהם, האחד הוא הרב והשני הוא התלמיד. דרגה שניה שיש ביניהם שיוויון. אלא שיכולה להיות דרגת ביניים, שעם היות והאחד הוא חושב יותר, עדיין יכול להיות שהשני הוא גם חבירו, וגם תלמידו. ולמצב כזה קוראים תלמיד חבר. המשמעות של הגדרה זו, שמי שחשוב יותר, רשאי להיוועץ בתלמיד חבר.

קיום הגירסא הנכונה, שעם היחזות ורבי אמי היה חשוב יותר, יכל לבוא ולהתייעץ עם רבי אסי, ושלילת גירסא אחרת

התוס' מקיימים את הגירסא "רבי אמי אשכח פרגיות שחוטות בין טבריא לציפורי, אתא לקמיה דרבי אסי". כידוע שאלת אף על גב, מורה על קושי שאינו ממש אמיתי, ושיש לו תירוץ. אכן רבי אמי הוא החשוב, ולכן כאשר מונים את שניהם מקדמים ומזכירים אותו תחילה. אלא שעליונותו לא היתה מוחלטת, אלא היה גם חבירו, ולכן יכול הוא להימלך בו.

מתרצים התוס' שאלה שעולה מאליה. אם אכן מדובר בשני המקרים, מדוע העדיפה הגמרא להביא רק אחד מהם. ועל כך עונים, כי הרגילות "אורחא דמילתא", גרמה לגמרא לבחור רק את אחד המקרים].

שמצאן באשפה -

בפ"ק דחולין (דף יב:) מפרש,
נראין דברי רבי יהודה לרבי חנינא,
כשמצאן באשפה שבשוק,
שאף רבי חנינא לא פליג עליה,
אלא באשפה שבבית,
ובעובדא דהכא,
שמצאן בדרך בלא אשפה - הוי כאשפה שבבית.

הגמרא מביאה את דברי רבי המכריע שכל דעה מתאימה למציאות אחרת

"דתניא: הרי שאבדו לו גדייו ותרגוליו הלך ומצאן שחוטין - רבי יהודה אוסר, ורבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי - מתיר. אמר רבי: נראין דברי רבי יהודה כשמצאן באשפה (שלאשפה משליכים את הנבלות, ואז אם הוא מוצא שם בשר, יש לתלות שהיתה זו נבלה, ולכן ראוי לאוסרה), ודברי רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי כשמצאן בבית."

התוס' מציירים שלוש מציאויות, אשפה שבשוק אשפה שבבית ומיצד לדון בדרך

מה שמושלך באשפה שבשוק - ניכר הדבר, ויש סיוע חיובי, שמדובר בדבר שאינו כשר. ואפילו רבי חנינא המתיר, מסכים עימו בעניין זה. וממילא יש לצמצם מחלוקתו דווקא לאשפה בבית. אלא כאן ההיתר היה רבי חנינא מצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי, והתירוהו לו משום מציאה, שרשאי לזכות בו, ואף לאכילה היתיר, ולא חששו שנבילה הוא. ומעירים התוס', שברירת המחדל שיש לתלות שרוב שוחטים ישראל המה. ורק כאשר יש גורם המקלקל, כמו אשפה בשוק - יש לאסור לדעת הכל. אולם מאחר ולא היתה כאן אשפה כלל, בהיותה בדרך, יש להתייחס לכך כאשפה שבבית. ולכן הגדי מותר באכילה.

הגמרא בחולין מאריכה בכל הדיון

דיון ראשון הוא על האופן בו אדם משליך לאשפה אפילו בביתו. "מאי לאו בהא קמיפלגי, דמ"ס: אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, ומר סבר: לא אמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן! אמר רב נחמן בר יצחק: לא, דכולי עלמא - רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן, ובבית דכ"ע לא פליגי דשרי, באשפה שבשוק דכולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי - באשפה שבבית, מ"ס: אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית, ומר סבר: אין אדם עשוי להטיל נבלתו באשפה שבבית."

דיון שני הוא על הבנת מציאות האשפה. "מאי אשפה? אילימא אשפה שבשוק, הא אמרת: דכולי עלמא לא פליגי דאסור! אלא לאו פשיטא באשפה שבבית, אימא סיפא: ודברי רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי שמצאן בבית; מאי בית? אילימא בית ממש, האמרת: דכולי עלמא לא פליגי דשרי!

ולפניו מעות - הרי אלו שלו. ואכן דבר זה נשנה בברייתא, אלא דווקא שכל הפירות מחוץ לכלי. אבל אם חלק היו בכלי וחלק על גבי קרקע, או חלק בכיס וחלק על גבי קרקע חייב להכריז.

ועל כך הקשו מברייתא אחרת מצא דבר שאין בו סימן, בצד דבר שיש בו סימן, כגון שמצא מעות לפני כיס - חייב להכריז על הכל, וינתנו המעות לזה שיתן סימן על הכיס.

במה דברים אמורים, כשבעל האבידה טוען שהכל שלו. אבל אם בא בעל הכיס, שיש בו סימן, ונתן בו סימן, ונטל את הכיס שלו, ואמר שאין המעות שלו - זכה הלה, המוצא בדבר שאין בו סימן. דהיינו - במעות. מוכח מכאן, שבעל הכיס נוטל את המעות בסימני הכיס, ולא כפי שדייקנו ממשנתנו, וכפי ששנינו בברייתא דלעיל, שתמיד זכה המוצא במעות!

תשובת רב זביד שיש לחלק במה מדובר, הברייתא של המוצא בכובא וכיתנא, והברייתא שחייב להכריז זה בכלי ופירות

רב זביד מעמיד, שיש להבין כיצד היתה המציאות, ולכן תלוי הדבר במה שהיה בכלי. ורש"י מבאר דבריו, כי הא, מה ששנינו במשנתנו ובברייתא שהרי הם של המוצא, מדובר בכובא וכיתנא. שמצא גיגית מוטלת, ופשתן לפניו. שודאי שפשתן זה לא נפל מהגיגית, שאם כן, ודאי היה נשאר מעט פשתן בכלי. והוא הדין בכיס ולפניו מעות, שאם ממנו נפלו המעות, ודאי היה נשאר מהם משהו בכיס. אלא על כרחך שמדובר בשתי אבידות נפרדות.

תמיהו התוס', איך אפשר להעמיד את משנתנו בפשתן, הרי שנינו "מצא פירות!" והביאו שכן ניתן לקרוא לפשתן פרי. ד"א שפשתן איקרי פרי, כדאיתא בתנחומא בראשית ט: "ויבא קין מפרי האדמה - זרע פשתן הביא". אמנם בשיטה מקובצת הקשה על זה, מה ראייה היא זז? אכן זרע פשתן נקרא פירות, אבל הפשתן עצמו - לא! ואפשר שלכן סיימו תוס' ואמרו "ודוחק".

מבארים התוס' כי מה שיכול ליקח בפירות, שאם היו נופלים מהכלי, הרי המציאות היתה מכתובה, שחלק היו נשארים בכלי. שהרי הפירות אינם יחידה אחת. ורק הפשתן הוא צמוד, והמציאות שהוא כיחידה אחת מחליק כולו, ואינו יכול להיות בשני המקומות יחדיו, אלא או בפנים או בחוץ. כי גם הכלי הוא בצורה של כובא שהוא כגיגית, שאין בה אוגנים הבולמים חלק ממה שבכלי.

מביאים התוס' את פירושו של רבינו חננאל

כי כאשר אין לכלי אוגנים, היה על הכל ליפול, כי לא היה מה שיעצור אותו. וזה צד אחד שאומר רבינו חננאל "הא דתני חייב להכריז, דמשמע שמחזיר גם הפירות - בצנא דאית ליה אוגנים והן כפופות לתוכה. דאמרין האי צנא - איתהפכא, והני פירי - אישתפוך מן הצנא והני פירי [דאשתייר] בגוה - אוגנים מנעום מלהשפך בחוץ. הלכך הפירות - בתר צנא גירי בא, מי שנתן סימני צנא - נוטל גם הפירות."

והמשיך רבינו חננאל לתאר את המציאות ההפוכה. "והא דתני דזכה הלה במה שבידו בצנא דלית ליה אוגנים ונמצאו הפירות בחוץ ופירות בצנא דאמר' הני פירי דבחוץ לאו מן

התוס' שוללים את הגירסא שרבי אמי בא אל רבי אבא לעומת זאת מובא בנסכא דרבי אבא, כי השואל בא לחכם רבי אמי, ואילו רבי אבא היה יושב כתלמיד בפני רבו (וכפי שמעירים שם התוס', "הוה יתיב ר' אבא קמיה - משמע שהיה תלמידו"). ורבי אמי אכן מציג את השאלה לתלמידיו על הקושי במקרה משני הצדדים, וכתלמיד עונה רבי אבא. ולכן לא היה יכול להיות שהיינו גורסים שרבי אמי הרב המובהק, היה בא להימלך בתלמידו. (ואכן התוס' במסכת שבועות ממתייחסים לגירסא המוצעת כאן. "ולספרים דגרסי אתא לקמיה דר' אסי - ניהא טפי". ועוד עונים כי גדולת רבי אמי לא היתה באותה נקודת זמן, אלא שלאחר מכן עלה רבי אמי והפך להיות הראש והיו הדיינים באים לפניו.

[דף כה עמוד א]

הא בכובא וכיתנא -

פירש רש"י,

דמתניתין - בכובא וכיתנא.

וקשה,

דקתני מצא פירות.

וי"א,

דכיתנא - אקרי פירי,

כדאמרין (בתנחומא),

ויבא קין מפרי האדמה - זרע פשתן הביא,

ודוחק.

ונראה,

דמתניתין בצנא ופירי,

דכיון דאין הפירות מחוברים יחד,

אילו מן הכלי נפלו,

היה קצת נשאר מהם בכלי,

אבל פשתן שקשור ביחד,

יכול להיות שבכלי היה ונפל.

ורבינו חננאל פירש,

דפריך אמאי דקאמר,

מקצתן על גבי קרקע - חייב להכריז,

ורמינוהו מצא דבר כו',

בא בעל סימן ונטל את שלו,

זכה המוצא במה שבידו,

היינו מה שבחוץ,

אף על פי שיש בפנים קצת פירות,

ואפילו בעל כלי אומר שכולן שלו.

ולפי זה גרס בסמוך,

הא והא דאשתיירי ביה.

הסתירה בין הברייתות, והצעות האמוראים שכל אחד

מדבר בעניין אחר

המשנה אומרת, כי אם מצא פירות בכלי או מעות בכיס - חייב להכריז. דייקה הגמרא "הא כלי ולפניו פירות, כיס

ומאי אולמה מההיא דמשקל? ועוד תירוק, שכל הסוגיה עוסקת בדבר שיש בו מעט טביעת עין. ואלו הן כלים חדשים שלא שבעתן העין, שאינו חייב להכריז עליהם:

כגון בדי מחטין [דבר שתולין בו מחטים], וצינוריות [מזלגות קטנות שנשים טוות בהן זהב], ומחרוזות של קרדומות. שדברים אלו דומים הם מאד האחד לחבירו, ואם אין בהם סימן, קשה להבחין ביניהם. אבל כאשר זה כלי שיש בו מעט טביעת עין וגם מניין - יכולים שני הדברים יחדיו להצטרף כן כסימן, אע"פ שכל אחד הוא סימן קלוש, ולכן לא רק מצד מניין לעצמו היה מחוייב להכריז. וממילא לא היה יכול לפשוט בסוגיא זו את הלימוד על מניין.

והוא שעשוין כמגדלין -

אי מנין הוי סימן,
במה שעשוין כמגדלין - ידעין דדרך הינוח הוה,
ובתרי - לא סגי,
דשבעא מכריז.

אבל אם מקום הוי סימן,
אפילו בתרי ועשוין כמגדלין,
ידעין - דדרך הינוח הוה.

דאי בתרי - אפילו עשוין כמגדלין,
לא ידעין דדרך הינוח הוה,
דאימור דרך נפילה הוה דאתרמי הכי,
אם כן לקמן מאי פריך,
מאי אריא תלתא? אפילו בתרי סגי.
וי"ל,
דשפיר משני - טבעא מכריז.

האופן בו מסודרין המעות, בו חייב להכריז, ומאיזה טעם

המשנה אומרת "שלשה מטבעות זה על גב זה .. הרי אלו חייב להכריז." מעמידה הגמרא, שאין זה בכל המצבים. "אמר רבי יצחק מגדלאה: והוא שעשוין כמגדלין." ומרחיבה הברייתא את החילוק, שרק זה על גב זה הם הנקראים שעשויים במגדלים. וכביאור רש"י "ששלשתן רחבין זה מזה, ומניח מלמטה את הרחב, ועליו את הבינוני ועליון הוא הקצר שבכולן, כמגדל זה העשוי היסוד רחב ומקצר ועולה, וכי מנחי הכי - לאו דרך נפילה הוה, אלא דרך הינוח, והיה דעתו לחזור ולטלן ושכח, הלכך נוטל ומכריז, וזה בא ונותן סימן, ואומר: מגדלין היו עשוין."

עצם צורת המגדלין היא רק הקדמה על כך שיש כאן הינוח

מדויקים התוס', שאפילו מונחים כמגדל נדרש שיהיה שלושה, על מנת שיוכל להכריז. שאפילו שמדובר על הינוח, עדיין המוצא מכריז מטבע, והמאבד אומר על כך את הסימן שהיו בצורת מגדל. אבל בשתי מטבעות אין למאבד שום סימן על מנת שנוכל להכריז לו. וכל זה מעירים התוס', אם המניין הוא הסימן. אולם אם המקום הוא הסימן, כבר כן יוכל

הצנא אישתפוך דאילו מינה אישתפוך הווי להו לאישתפוכי כולהו דהא לית לה לצנא אוגנים אלא הני פירי דבחוק לאחרנא אינון לפיכך זכה בהם המוצאן דהא דבר שאין בו סימן ניהו. ומדייקים התוס' שאין בכוח טענת בעל הכלי האומר שכולם שלו לקבלם, ולכן כאן מדובר שנשארו חלק בפנים וחלק בחוץ, ולא ניתן לגרור הכל יחד.

שמעת מינה מנין הוי סימן -

אף על גב דפשיטא ליה לעיל,
מדמשקל הוי סימן,
מדה ומנין - נמי הוי סימן,
בעי לאוכוחי הכא ממתניתין.

ולעיל (דף כד.) נמי,
דקתני אבל מצא שנים - חייב,
לא קאמר, ש"מ מנין - הוי סימן,
(דלא אלימא ליה ברייתא למפשט מינה),
אי נמי,

דמצי למדחי, דמנין וחרוזא - הוי סימן.

דיוק הגמרא כיצד ניתן ללמוד שמנין הוא סימן

למדנו במשנה, כי על צבורי פירות וצבורי מעות - חייב הוא להכריז. מסיקה הגמרא מכך שהמסקנה הינה שמנין הוי סימן. כי על פי זה הוא הסימן שלפיו יוכל להכריז. שואלים התוס' שאלת אף על גב, שהוא קושי שאינו ממשי, אלא ניתן לבארו. והרי כבר הגענו למסקנה זו לעיל, ומדוע היתה הגמרא צריכה לחזור ולהוכיח את הידוע. ועונים על כך התוס', כי החידוש אינו בגדר מה שנתחדש אלא איך שנתחדש. שם היתה זו ברייתא, וכאן מאחר והוכיח מהמשנה - הרי זו איכות חדשה ועדיפה.

באשר לעיל (כג, ב) היתה זו שאלה שהופנתה לרב ששת, בגוף האבידה אכן אין סימן האם המניין מהווה סימן. ופשט זאת מבריייתא. אמר להו רב ששת: תניתוה: מצא כלי כסף, וכלי נחושת, גסטרון של אבר [חתיכות של עופרת], וכל כלי מתכות, הרי זה לא יחזיר, עד שיתן בעל האבידה אות [סימן]. או עד שיכוין משקלותיו. שיאמר מה היה משקל האבידה. ומדמשקל - הוי סימן, מסתבר שמדה [גודלה של האבידה] ומנין - נמי הוי סימן.

התוס' מביאים מקרה נוסף שלכאורה גם בו יכלה הגמרא ליצור כלל

בדף כד, א עוד שנינו בבריייתא: כל אלו דברים שאמרו "אינו חייב להכריז", אימתי מותרים הם למוצאן - בזמן שמצאן אחד אחד. שמצא בד אחד, או שמצא מחרוזת אחת. אבל מצאן שנים שנים - חייב המוצא להכריז: מחטין מצאתי! והמאבד יבוא ויאמר: בדי מחטין היו, ושנים היו.

ולכאורה מתבקש היה שהגמרא תנסח את הכלל, אם כן מניין הוא מהווה סימן. אלא שהתוס' מעירים כי לא היה להם ברורה עובדה זו, ולא רצו לנסח על כך כלל חזק. וזה גם עוזר לבאר מדוע התעקשה הגמרא לפשוט זאת דווקא ממשנה. ובפרט לאחר שהוכיח רב ששת מהמשקל. וכן ציין בתוס' הרא"ש "אבל גבי בדי מחטין - לא בעי לדקדק דבריייתא היא,

הקושיא שכתבנו, דהיינו דיוקא דמתני' דלעיל אדהכא, ותיירצו התוס' דאמתני' - לא פריך, דפשיטא ליה דמדקתני צבורי מעות וקתני נמי ג' מטבעות זה על גב זה ותרתי למה לי? אלא דפירושה קא מפרש, דצבורי מעות היינו ג' מטבעות זה ע"ג זה, ולאשמועינן דכל דלא הוי ג' מטבעות זה על גב זה, דהיינו עשוין כמגדלין - מפורזין קרי לה.

[דף כה עמוד ב]

כאבני בית קוליס -

מכאן אומר ר"ת,
דאין שם ע"ז מרקוליס, אלא קילוס,
כדאמרין הכא.

והא דקרי ליה בעלמא מרקוליס,
היינו חילוף קילוס,

דהם - קורים קילוס לשון שבח,
וחכמים החליפו לגנאי לשון לעג וקלס (תהלים מד),
ומר - הוא חילוף, כמו מר דשחושה,
דפרק גיד הנשה (חולין דף צד.),
ומר דפרזלא דהגוזל בתרא (ב"ק קיג:).

לאחר שראינו כי בסידור של מגדל או קו - מזוה על כוונה, שואלים על צורת סגול

הגמרא לאחר שדיברה על רצף הגיוני בין המעות המורה על סימן - שואלת על סידור בצורת סגול, שנהגו בו באחת מהעבודות זרה. ולאחר שאלת הגמרא הביאה הגמרא לפשוט זאת מברייטא. תא שמע מברייטא מפורשת, דתניא: מצא מעות מפוזרות - הרי אלו שלו. כאבני בית קוליס - חייב להכריז. ואלו הן אבני בית קוליס: אבן אחת מונחת מכאן, מצד אחד, ואחת - מכאן, ואבן אחת - מונחת על גביהן.

עולה כאן שאלה צדדית, כיצד יכלו ללמוד דין בכך שמזכירים עבודה זרה, שיש בכך איסור

התוס' כאן רק עונים את התשובה, אבל התוס' רא"ש מקדים גם את השאלה. "וא"ת, הא אמרין בפרק ארבע מיתות (ס"ג ב') דאין נותנין סימן לעבודת אלילים, ואין מזכירין שמה, אלא דוקא הנהו דכתיבי באורייתא, כי ההיא דמגדליון לשילה, אף על גב דתנן בפ"ק דע"א קלנדרא וסטרנורא, התם - צריך להזכירם כדי לידע דינם. אבל הכא - הוה מצי למימר, אחת מכאן ואחת מכאן ואחת על גביהן."

שיבוש שמה של העבודה זרה - הוא על דרך שרשאי לנהוג בה ליצנות

ובתוס' הרא"ש בתשובתו גם כלל את העיקרון, וגם הדגים כיצד המילה מר מהפכת את המשמעות. "ואומר ר"ת, דשמה קילוס לשון שבח, וחכמים כינו אותה לגנאי קוליס, כמו לעג וקלס וקלסה לכל הארצות, ולכך קראוה מרקוליס כלומר בחילוף קילוס, כמו במר דפרזלא בהגוזל קמא, ובבכורות במר דכנתא (ל' א'), ובחולין במר דשחושה, (ומסיימים תוס' הרא"ש כאן בהוכחה מגוף הדברים) תדע, מדקתני הכא כאבני בית קוליס, ולא קתני כאבני מרקוליס."

להכריז המוצא שאיבד מטבע, והמאבד יאמר, שהיו בצורת מגדל מה שמחזק שהיה זה הינוח, ובמקום מסויים.

ומדייקים התוס', שרק כאשר יש שלוש מטבעות העשויות כמגדלים ניתן להוכיח כי יש כאן דרך הינוח ולא שנפלו כך במקרה. ומאחר ומכריז מטבע, הרי הוא עונה לו את שני הסימנים, המגדלים כהוכחה שהיה כאן הינוח, וכמות המטבעות, בבחינת מניין. ונמצא כי יש כאן שני שלבים, המגדלים רק מאפשר את עצם ההכרזה שיש כאן הינוח. ואז מגיע השלב השני המוצא מכריז מטבע, והמאבד אומר שהיו כאן שלושה.

הא גופא קשיא -

אמתניתין - לא פריך,
דמצינן למימר,
דג' מטבעות - היינו פירוש דצבורי מעות.

המשנה לומדת באיזה אופן נדרש להכריז במעות

צבורי מעות - היא אחד מהדברים שחייב להכריז. והטעם לכך הוא בדוגמת צבורי פירות. שמאחר ומונחים בצורת ערימה, וודאי שהניחום מדעת, ושכחום, ועל ידי ההכרזה יזכרו הבעלים בהנחתם. בדומה לכך הנחה של שלושה מטבעות זה על גב זה - גם צריך להכריז.

אלא שהברייטא מביאה הוכחה כדברי רבי יצחק מגדלאה, שעשוין כמגדל. וזה לשון הברייטא "תניא נמי הכי: מצא מעות מפוזרות - הרי אלו שלו, עשוין כמגדלים - חייב להכריז. ואלו הן עשוין כמגדלים - שלשה מטבעין זה על גב זה. הא גופא קשיא, אמרת: מצא מעות מפוזרות - הרי אלו שלו, הא משלחפי - שלחופי - חייב להכריז. אימא סיפא: עשוין כמגדלין חייב להכריז, הא משלחפי שלחופי - הרי אלו שלו! - תנא, כל שאין עשוין כמגדלין - מפוזרות קרי להו."

מדייקים התוס' כי כל קושיית הגמרא אינה על המשנה

המהר"ם כדרכו מאריך מה באו כאן התוס' לחדש, תוך שהוא עורך את כל החשבון. "יש לדקדק מאי רצו לומר התוס' בזה? אם רצו לומר, דהוה ליה למפרך אמתניתין דקתני צבורי פירות, דמשמע צבורי, הא משלחפי שלחופי - אין חייב להכריז, והדר קתני שלשה מטבעות זה על גבי זה, דמשמע אפילו משלחפי שלחופי - זה אינו.

(ומבאר המהר"ם איך לא ניתן לבאר את התוס' מכמה סיבות). חדא, דמאן לימא לן דצבורי - לא משמע אפילו משלחפי שלחופי. ועוד, מאן לימא לן דג' מטבעות - נמי לא איירי במשלחפי שלחופי. ועוד, דקושיא זו אינה דוגמת הקושיא דפריך בגמרא, דיוקא דרישא אסיפא. ועוד, אפילו למאי דתירצו התוס' קושיא זו, במה שפירשו דמצינו למימר דג' מטבעות היינו פירוש דצבורי מעות, מ"מ תקשי לן דיוקא דמתניתין, דלעיל דקתני מצא מעות מפוזרים וכו' - הרי אלו שלו, הא משלחפי שלחופי - חייב להכריז, ובמתניתין דהכא, דוקא עשוין כמגדלים - חייב להכריז, הא משלחפי שלחופי - הרי אלו שלו. וקושיא זו היא ממש דוגמת הקושיא שהקשו בגמרא, ואינה מתורצת בתירוצו של התוס'.

(ומבארים כיצד מחוייבים להבינם). ונראה דהתוס', במה שכתבו, דאמתני' - לא פריך, כוונתם לומר דהוה ליה למפרך

ולרבה דאמר, **מקום - לא הוי סימן,**

נקט גזולות,

לאשמועינן דאע"ג דהוי ספק הינוח,

דאיכא למימר דמעלמא אתו - לא יגע בהן.

המשנה מבארת כי מדובר שמצא הגזולות אחר הגפה

המשנה דנה על מציאות של גזולות, שהניחום הולכי דרכים שהצניעום שם ליטלם לאלתר ושכחום. הילכך אם יש בו סימן - נוטל ומכריז, שאם לא יטלם שמא יבא גוי ויטלם ויאבדו. אבל אם אין בהם סימן, לא יוכל לקחתם. ומעירים התוס', שחייבים לומר, שהסיבה שאינו לוקח, כי במקום זה הם קצת משתמרים, ולכן ראוי לו להשאירם כמות שהוא, שקיים סיכוי שיבואו לקחתם. אבל אם לא היה במקום שימור בכלל, הרי מאחר וגם המקום אינו יוצר סימן וגם שבגוף הדבר אין סימן - ולכן זו בדיוק הגדרתה של אבידה, ויש בכך ייאוש בעלים.

התוס' דוחים שלא ניתן לומר שהמקום משתמר לגמרי

התוס' מדייקים על עצם השאלה של הגמרא, ואולי יש כאן סימן באופן הקשירה. ועם היות שהגמרא דחתה זאת, אבל מעצם השאלה מוכח כי לא ניתן לומר שזה מקום המשתמר לגמרי. כי מאחר ובמקום המשתמר, לא ניתן להכריז אם יש סימן. ומוכיחים זאת התוס' מהמשנה של כלי הטמון באשפה, שהוא מקום המשתמר, כי לגבי מגולה - שם הדין שהוא כן חייב ליטול ולהכריז.

ועוד מדייקים התוס' שגם באשפה יש שני גדרים, אם נמלך עליה לפנותה, הרי זה כבר אינו מקום המשתמר לגמרי, אבל אם לא נמלך עליה לפנותה, לא יגע בה.

התוס' מנתחים שתי שלושת המצבים של שימור

[התוס' מתייחסים לכל שלושת הדרגות של שימור. משתמר לגמרי, משתמר קצת ושאינו משתמר כלל. כי המציאות יוצרת דינים הפוכים, וכפי שהם מבארים באריכות].

התוס' מבארים את המשנה לפי מחלוקת האמוראים,

האם מקום הוי סימן

מאחר והאמוראים אינם יכולים לחלוק על משנה. אבל כל אחד מהם רואה אחרת, האם מקום הוא סימן או לא, לכן כל אחד יעמיד את המשנה ויבארה לפי דרכו. ולכן רבא הסובר כי עצם המקום לבד הינו סימן, חייב להעמיד בגזולות שהם מדדין, ולכן הם אינם שומרים על המקום. ואילו על שאר הדברים, מאחר ומדובר במקום שאינו משתמר לגמרי, לכן הוא נדרש ליטול ולהכריז. ואילו רבה, ידייק שעם היות ומצד אחד הרי אלו ספק הינוח, מה שאינו רשאי לגעת בהם הוא מצד שמה הגזולות האלו באו מאנשים אחרים. ומאחר ויש את הספק - לכן לא יכול ליטול ולהכריז.

ואמר ר' אבא בר זבדא אמר רב ספק הינוח

לכתחילה לא ישול -

כדמפרש לעיל,

דלמא איניש אצנענהו.

ההוכחה מחולין שימר לשון היפוך, שזיזול בגוי, בעמדת פנים כאילו נותן לו שחוטה, בעוד שהיתה טריפה

"דשמואל הוה קא עבר במברא, בספינת מעבורת. אמר ליה שמואל לשמעיה משמשו: פייסה למבוריה! תן לבעל המעבורת [הגוי] את שכרו. פייסה השמש, ואיקפד שמואל. מבררת הגמרא, מאי טעמא איקפד שמואל? אמר אביי: תרגולת טריפה הואי, ויהביה ניהלה לבעל המעבורת במר דשחוטה, כאילו היא כשרה. כלומר, שאינה שחוטה.

ראיה נוספת של מר שהוא היפוך מסוף בבא קמא

אמר שמואל: טעותו מותרת. אם הגוי היה חייב כסף לישראל וטעה הגוי בחשבון ושילם לו יותר, מותר לישראל לקחת ממנו, שהרי הגוי אינו יודע ואין בכך חילול השם.

כי הא דשמואל, זבן מגוי לקנא דדהבא, שמואל קנה מגוי כלי זהב במר דפרזלא, הגוי טעה וסבר שהוא מנחושת. ועוד טעה הגוי בכך שהוא נקב את מחירו בארבעה זוזי, ואבלע ליה שמואל הבליע לו בתשלום חד זוזא שהטעה אותו בחשבון, ושילם לו רק שלשה זוזים, משום שמותר להטעות את הגוי.

אחר הגפה -

מקום שמשתמרות קצת,

אבל מצא במקום שאין משתמר כלל,

ודאי אבידה היא,

ונתיאשו הבעלים, כיון שאין בה סימן.

ולא מיירי הכא במשתמר לגמרי,

מדפריך בגמרא ולהוי קשר סימן,

כלומר,

ויטול ויכריז.

ובמקום המשתמר,

אפילו יש בו סימן - לא יגע בו,

דהא תנן,

מצא כלי **סמון** באשפה - **לא יגע בו,**

וביש בו סימן מיירי,

מדקאמר ואם מגולה - נוטל ומכריז.

וכן לעיל (דף כד.),

אמר מצא בה אבידה,

אם רוב ישראל - **חייב להכריז,**

אם כן, ביש בה סימן מיירי,

ומוקי לה, בסמון באשפה ונמלך עליה לפנותה,

אבל, אם לא נמלך - לא יגע בה.

ולרבה דאמר, מקום - הוי סימן,

נקט דוקא גזולות, דמדדין,

אבל דבר אחר - לא,

דהוי מקום סימן, ויטול ויכריז,

כיון דאינו משתמר לגמרי.

התייחסות לכלי שיש בו ספק הינוח

אומרת המשנה: "מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרים, או בשבילין שבשדות - הרי זה לא יגע בהן." מבארת הגמרא את גדרו של ההינוח "מאי טעמא? דאמרינן: הני אינש אצנעינהו הכא, ואי שקיל להו - לית להו למרייהו סימנא בגווייהו, הלכך לשבקינהו עד דאתי מרייהו, ושקיל להו." כלומר, זה בעצם מקום זמני, בגוף הדבר אין סימן שדרכו אם יטול יוכל המצניע להכריז. ונמצא שברגע שהוא נוטל - הרי הוא מקלקל לו את השייכות לחפץ.

אלא שאז מציירת הגמרא מקרה חדש, הנקרא בלשון התלמוד "ספק הינוח". שהגוזלות היו מדדין, ולכן המקום אינו קובע, שיש לנו לתלות, מצד אחד, כי הגיעו ממקום אחר. אולם יש לנו גם לתלות מצד שני שמא הוצנעו. ובלשון הגמרא "איכא למימר מעלמא אתו, ואיכא למימר אינש אצנעינהו, והוה ליה ספק הינוח, ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח - לכתחילה לא יטול, ואם נטל - לא יחזיר."

התוס' מדייקים מה גדרו של הספק הינוח

התוס' מבארים, מה הצד שלכתחילה לא יטול. שאכן אם באמת המציאות היא שהם הונחו, הרי בכך שנוטל הוא כעין גוזל מהבעלים את האפשרות לחזור לקחתם. כי מדובר שהאדם אולי היה תקוע זמנית עם הגוזלות, ולכן הניחם לזמן לא ארוך, במקום שהוא מעט מוחבא. ומדייקים התוס' בלשון דלמא, מאחר ובגמרא לעיל הלשון היתה בבהירות "הני - אינש אצנעינהו הכא", אבל כאן מאחר ודינם הוא ספק הינוח, עצם הספק, אף הוא מונע לקחתם בשל החשש שמא הוצנעו.

תוס' הרא"ש מדיישים את שני הצדדים בין כוח המקום כסימן ולבין מדדין, שמחליש זאת

"[מכאן] יש לדקדק, דרב סבירא ליה: מקום - הוי סימן. דאי לא הוי סימן - דילמא הא דלא יטול משום דהוה ליה ודאי הינוח, אבל ספק הנוח - יטול. אבל אי אמרת מקום הוי סימן - על כרחך צריך לאוקומה במדדין כדאסיקנא, וכל שכן דניחא טפי לעיל, גבי כופרא דאשתכח במעצרתא, דפריך תלמודא, נימא קסבר רב, מקום - לא הוי סימן."

ואם נטל לא יחזיר -

יש מפרש,

דהיינו דוקא כשנטלהו והוליכו לביתו,

דיש לחוש שמא באו בעלים בתוך כך,

ולא מצאו מה שהניחו שם,

ושוב לא יחזרו לבקשה,

לכך - לא יחזיר למקום שנטל,

אבל אם נטלו ולא זו משם,

וראה שלא באו בעלים בתוך כך - יחזיר.

וכן יש בירושלמי,

עובדא ברבי אבא בר זבדא גופיה,

דקאמר רבי אבא בר זבדא אשכח חמרא,

מכוסה בחפיסה ונסביה,

אתא ושאל בבי רב,

אמרו ליה: לאו יאות עבדת,

אמר להו: אהדריה?

א"ל - לא, דלמא אתא מריה,

ולא אשכחיה ומיאש מיניה.

ומיהו,

אם נטל - לא יחזיר, משמע רק שנטלה,

ואף על גב דלא הוליכה לשום מקום - לא יחזיר.

ויש לפרש,

דמיירי הכא בספק אבידה,

דאפילו הניחה בעלים שם מדעת,

דומה ששכחוהו,

דבלא משתמר, כי אם קצת מיירי,

דומיא דמתניתין,

דעל מתניתין קאי רבי אבא,

ולכך אם נטל - לא יחזיר,

דשמא אבידה היא, ושכחוהו הבעלים,

וכיון שאם היה יודע שהיא אבידה,

היה מחויב בהשבתה בלא שום הגבהה,

אם הוא יודע של מי הוא,

דכיון שהוא משתמר קצת,

לא יתיאשו הבעלים,

היכא דהגביה - הוי מחויב בשמירתה מספק,

לרבה הוי שומר חנם ולרב יוסף שומר שכר,

עד שתבא ליד הבעלים.

ולא דמי לזקן ואינה לפי כבודו,

דאמר רבה בפרקין,

הכישה - נתחייב בה,

ואמרינן בהמוכר את הספינה (ב"ב דף פח.),

אימור דאמר רבה בבעלי חיים דאנקטינהו נגרי

ברייתא,

אבל בשאר דברים - לא,

היינו משום דזקן - לא מיחייב בהשבה כלל,

ולכך כי יחזיר למקומה - אינו חייב בשמירתה,

וכן צלוחית דפרק הספינה (שם דף פז:),

לא מיחייב כלל בנטילה,

דאבידה מדעת היא, ואינו חייב כלל בהשבתה.

אבל הכא, אם היה יודע שהיא אבידה,

היה חייב ליקחנה ולהשיבה לבעלים,

אם היה יודע של מי הוא,

עתה שהוא ספק,

אם הגביה - חייב בשמירתה, כדן אבידה ממש,

וכן משמע בפרק הספינה (שם),

דקאמר צלוחית אבידה מדעת היא,

משמע,

דאם לא היתה אבידה מדעת,

אתי שפיר דמחייב בנטילתה.

מִיָּנִיָּה, כִּי אֲנִי מְנִיחִים שֶׁהַבְּעֵלִים בָּאוּ לִקְחָת אֶת הַיֵּין שֶׁהֵנִיחוּ, וְכִשְׁלֹא מִצְאוּ אוֹתוֹ, הִתִּיאוּשׁוּ מִמֶּנּוּ. אֲלֵא עֲלֶיךָ לְהַכְרִיז!

וּמֵאַחֵר וְכַךְ מִפְּרָשִׁים, הִרִי מְדַגִּישִׁים הַתּוֹס', שֶׁכֹּאשֶׁר הַמִּצְיָאוֹת שׁוֹנָה, שֶׁהוּא אֲמַנָּם נִטְלָה, אֲבָל לֹא זֶה מִשָּׁם - הִרִי כֹאן הוּא כֹּבֵר יִכּוֹל לְהַחְזִיר, שֶׁבִּכְךָ הוּא מִתְקַן אֶת מַה שֶּׁנִּטְלָה. וְאֵין כֹּאן כֹּלֵל אֶת הַחֲשֵׁשׁ שֶׁמָּא בִּינְתִיִּים בָּאוּ בְּעֵלִים וְחִיפְּשׁוּ וְלֹא מִצְאוּ.

מקשים התוס' על לשון הגמרא

מֵאַחֵר וְנִטְלָה הִיא פְּעוּלָה אַחַת, וְאִילוּ הוֹלְכָה לְבִיתוֹ הִיא פְּעוּלָה שְׁנִיָּה, הִרִי הַלְשׁוֹן הִיא רַק אִם נִטְלָה. כְּלוּמֹר, שֶׁהַבְּעִיָּה הִינָּה רַק בְּעֵצֶם הַנְּטִילָה. וְלִפִּי דִּיוֹק זֶה, אִף שֶׁלֹּא הוֹלִיכָה לְבִיתוֹ כֹּבֵר אֵינּוּ יִכּוֹל לְהַחְזִיר.

מִתּוֹךְ כֵּךְ מִבְּאֵרִים הַתּוֹס' אֶת הַדִּיּוֹן כֹּאן בְּאוֹפֶן אַחֵר לְגַמְרִי, שִׁישׁ כֹּאן סִפֵּק אֲבִידָה. וְאִזּוּ בְּרִגְעַ שֶׁהִגְבִּיָּה, הִרִי הוּא מִחֻיִּיב בְּשִׁמְרִתָּהּ מִסִּפֵּק. עַד שֶׁתְּבוֹא לִידֵי הַבְּעֵלִים. דִּהְכָא מִשְׁעָה שְׁבֵאתָה אֲבִידָה לִידּוֹ - נַעֲשֶׂה עֲלֶיהָ שׁוֹמֵר אֲבִידָה. לְרַבָּה כְּדֹאִית לִיָּה (שׁוֹמֵר חִינָם), וְלִרְבִּי יוֹסֵף כְּדֹאִית לִיָּה (שׁוֹמֵר שָׂכָר). דִּהָא אֲבִידָה הִיא, שְׁאִינָה בַּמָּקוֹם הַמִּשְׁתַּמֵּר יָפָה, וְשִׁכְחוּהָ בְּעֲלִיָּה שָׁם - הַלֵּכְךָ בְּעִי לְמַעַבְדַּת הַשְּׁבֵאתָה מְעֻלִּיתָא, וְלֹא יִחְזִיר לְמָקוֹם שֶׁנִּטְלָה.

הדין לגבי זקן ואינה לפי כבודו

הַתּוֹס' מְבִיאִים שְׁנֵי צִדִּים, הָאֶחָד הַמַּחֲמִיר, וְהַאֲחֵר כְּדִבְרֵי רַבָּה, שֶׁלְּשִׁיתּוֹ הַמוּצָא בַּהֲמָה שֶׁאֲבִידָה, הַדִּין הוּא שְׁאִף בְּאוֹפֶן שִׁפְטוֹר הוּא מִלְּטַפֵּל בָּהּ וְלִהְיֵשִׁיבָה לְבַעֲלִיהָ [כְּגוֹן זֶקֶן שְׁאִינּוּ לִפִּי כְּבוֹדוֹ], מִכָּל מָקוֹם אִם הִכִּישָׁה [הִכָּה אֶת הַבְּהֵמָה] כְּדֵי לְהַטּוֹתָהּ לְדֶרֶךְ - נִתְחַיֵּב בָּהּ לְטַפֵּל בַּהֲשִׁבָתָהּ, לִפִּי שְׁעֵצֶם הַדִּבְרֵי שֶׁעָשָׂה בָּהּ מַעֲשֶׂה, מִטִּיל עָלָיו אֶת הָאֲחִירּוֹת לְהַשִּׁיבָה לְבַעֲלִיהָ.

אֲלֵא שֶׁמִּצְמִצְמִים אֶת דְּבָרֵי רַבָּה. אִימּוֹר דֹּאמֵר רַבָּה שֶׁקָּנָה אֶת הָאֲבִידָה וְנִתְחַיֵּב לְטַפֵּל בָּהּ, דּוּוֹקָא בְּבַעֲלֵי חַיִּים, דֹּאנְקִטִּינְהוּ נִיגְרָא בְּרִיתָא, שֶׁלִּימֵד אוֹתָם פְּסִיעוֹת חִיצוֹנוֹת, כְּלוּמֹר, גֵּרָם שִׁינְאוּ וִיטּוּ עוֹד יוֹתֵר מִדְּרַכָּם, וְלֹכֵן נִתְחַיֵּב בַּהֲשִׁבָתָהּ.

וְהַסִּיבָה שֶׁהִגְמֵרָא בִּבְבָא בִּתְרָא צִמְצָמָה אֶת דְּבָרֵי רַבָּה, כִּי אֵין לִזְקֵן וְשִׁלָּא לִפִּי כְּבוֹדוֹ כֹּלֵל חֵיב לְהַשְׁבִּיבָה. וְגַם הַצְלוּחִית שֶׁהִקְטֵן לִקְחָה אֶת הַשֶּׁמֶן, הִרִי מַה שֶּׁנִּתֵּן זֹאת הָרִב לְבִנּוֹ הִקְטֵן הִיא כְּמוֹ אֲבִידָה מִדַּעַת, שֶׁבִּמְכוּוֹן יָדַע שֶׁהִיא עֲלוּלָה לְהִיאָבֵד. אֲלֵא שֶׁאִם לֹא הִתֵּתָה אֲבִידָה מִדַּעַת, בְּרִגְעַ שֶׁהוּא הִיָּה נִטְלָה אוֹתָהּ, הִרִי הַחֵיב עוֹבֵד אֲלֵיוֹ. וְגַם כֹּאן עֵצֶם הַיִּדְיעָה שִׁישׁ כֹּאן בְּעֵלִים וְזוֹ אֲבִידָה - הִיָּה יוֹצֵר אֲצִלוֹ אֶת הַחֵיב.

התוס' מנתחים את הירושלמי

הַחֲשֵׁשׁ שֶׁמָּא יִבְאוּ הַבְּעֵלִים וִירְצוּ זֹאת, מְדוּבָר בַּמָּקוֹם שֶׁהֵנִיחָם שֶׁהִיא מִשְׁתַּמֵּר. וְנִמְצָא כִּי מַה שֶּׁלֵּקַח הוּא קִלְקֵל, כִּי יִתְכַּן שְׁבוּזֵן שֶׁנִּטְלָה לְבִיתוֹ בָּאוּ לִיקַח וְהִתִּיאוּשׁוּ, וְלֹכֵן אִמְרוּ לוֹ שֶׁמָּא נִהְיָ כְּרָאוּ. אֲבָל מֵאַחֵר וּבַחֲפִיסָה יֵשׁ סִימָן, וְאִם הִיָּה זֶה מָקוֹם שֶׁלֹּא הִיָּה מִשְׁתַּמֵּר לְגַמְרִי, הִרִי כֵן נִכּוֹן שֶׁלֵּקַח. וְיִקְבְּלוּהוּ עַל יְדֵי הַסִּימָן.

הנחת הטלית או הקורדום, מה שאינו רשאי לידע בו משני טעמים

מִצְיָאת הַטְּלִית או הַקּוֹרְדֹם לִיד הַגֵּר, הַסִּיבָה שְׁאִינּוֹן רִשְׁאֵי לִיגַע בָּהֶם, או שְׁמוֹנָח בַּמָּקוֹם הַמִּשְׁתַּמֵּר, וּמִמִּילָא הַמָּקוֹם הוּא

וְעוֹבֵדָא דִּירוּשְׁלָמִי, דְּקֹאמֵר דֹּאִימּוֹר אֶתָּא מְרִיָּה וְלֹא אֲשַׁכְחִיָּה, **מִיָּרִי שֶׁמִּצְאוּ בַּמָּקוֹם שֶׁמִּשְׁתַּמֵּר לְגַמְרִי, שֶׁלֹּא הִתֵּתָה אֲבִידָה וְאִינָה בֵּת הַשְּׁבֵאתָה, וְלִכְךָ אֵי לֹא הוּא לֵן לְמִיחָשׁ לֵאמֹר מְרִיָּה, יִחְזִיר שְׁפִיר,**

וְכֵן מִשְׁמַע דְּסִתָּם חֲפִיסָה - יֵשׁ בָּהּ סִימָן, **וְאֵי לֹא הוּא מִשְׁתַּמֵּר לְגַמְרִי, אֲ"כ שְׁפִיר עָשָׂה שְׁנִטְלָה,** וְאִמְרֵי אִמֵּר דְּלֹא יֹאדָה עֵבֶד.

וְכֵן הֵא דִּתְנִיָּא לְקַמֵּן (דָּף לֵא.), **מִצָּא טְלִית או קוֹרְדוֹם בְּצִד גִּדְרָה, אֵין זֶה אֲבִידָה וְלֹא יִגַּע בּוֹ, אֲפִילוּ יֵשׁ בּוֹ סִימָן,** מִיָּרִי בַּמָּקוֹם הַמִּשְׁתַּמֵּר, אֵי נָמִי, הֵתָם לְדַעַת הוֹנַח שָׁם, **וְלֹא יִגַּע בּוֹ אֲפִילוּ יֵשׁ בּוֹ סִימָן, דְּדֶרֶךְ פּוֹעֲלִים שְׁמִנְחִים טְלִיתָן או קוֹרְדוֹמָם, בְּצִד גִּדְרָה שֶׁל אוֹתָהּ שְׂדֵה.**

וּלְפִירוּשׁ רִשְׁ"י, דְּפִירֵשׁ דְּלֹא יִחְזִיר, **דְּלִיכָא אִינִישׁ דִּיהֵיב סִימָנָא, קִשָּׁה,** דְּפִשְׁטָא, **דְּלֹא יִחְזִירוּ לְשׁוֹם אָדָם, שְׁאִינּוּ יוֹדַע מִי הֵם הַבְּעֵלִים, כִּיּוֹן שְׁאֵין בּוֹ סִימָן.**

הגמרא העמידה, כי כאן מדובר בספק הינוח, ומבארת שאם בכל זאת נטל, שוב לא יחזיר

הַגְּמֵרָא מְבִאֵרָת, כִּי יֵשׁ כֹּאן סִפֵּק, מִצֵּד אֶחָד אוֹלֵי הַצְּנִיעוּ אוֹתָם אֲנָשִׁים, וּמִצֵּד שְׁנֵי אוֹלֵי הַגִּיעוּ מִמָּקוֹם אַחֵר. וְאִזּוּ יֵשׁ לָנוּ מִצְיָאוֹת הַנִּקְרָאִת "סִפֵּק הַיְּנוּחַ" וּמִבְּאֵרֵת הַגְּמֵרָא, שְׁגַם כֹּאן יֵשׁ דִּין מַה עָלָיו לַעֲשׂוֹת לְכַתְחִילָהּ, שֶׁלֹּא יִטּוֹל, אוֹלָם אִם בְּכָל זֹאת נִטְלָה וְלִקַּח, שׁוֹב לֹא יִחְזִיר. "וְאִמֵּר רַבִּי אַבָּא בְּרַ זְבִידָא אִמֵּר רַבִּי: כֹּל סִפֵּק הַיְּנוּחַ - לְכַתְחִילָהּ לֹא יִטּוֹל, וְאִם נִטְלָה - לֹא יִחְזִיר."

התוס' מציגים מהלך אחד לפרש, שהמונח בנטל שהוא ניתק זאת מהמקום שבו היו והלך לביתו

מִי שֶׁבְּכָל זֹאת נִטְלָה לְבִיתוֹ, לֹא תִהְיֶה כָּל תּוֹעֵלָתָא אִם יִחְזִיר. כִּי יִתְכַּן שְׁבִינְתִיִּים בָּא מִי שֶׁהֵנִיחַ, וּמֵאַחֵר וְלֹא מִצָּא, הִרִי הוּא אִיבֵד אֶת הַחוּט הָאֲחֵרוֹן שֶׁלּוֹ לְחַפֵּץ שֶׁלּוֹ, וּמִיד הוּא מִתִּיאוּשׁ, וְכַעֲיֵן זֶה מוּבָא בִּירוּשְׁלָמִי (ב"מ פ"ב ה"ד) ר' בָּא בְּרַ זְבִידָא אֲשִׁכַּח חֲמֵר מְכֻסֵּי בְּחִפְסָה וְנִסְתִּיָּה מִצָּא יֵין מְכֻסָּה בַּחֲפִיסָה, וְלִקַּח אוֹתוֹ. אָזַל שְׁאֵל לְרַבִּי הַלֵּךְ וּשְׁאֵל אֶת רַב אִם עָשָׂה טוֹב אָמַר לִיָּה לֹא עֲבָדְתָּ טְבוּת לֹא עָשִׂיתָ טוֹב. אָמַר לִיָּה חֲזִירָה שְׁאֵל אוֹתוֹ, הֲאִם עָלִי לְהַחְזִירוֹ לְמָקוֹם שֶׁהִיָּה מוֹנָח? אָמַר לִיָּה לֹא! דְּנִימָא אֶתָּא מְרִיָּה בְּעִי לִיָּה וְלֹא אֲשִׁכַּחִיהָ וְאִיִּתִּיאוּשׁ

הטעם לכך שבגלל ישן - הרי אלו שלו

לומדת המשנה "מצא בגל ובכותל ישן - הרי אלו שלו". דנה על כך הגמרא "תנא, מפני שיכול לומר לו: של אמוריים הן. (מקשה הגמרא) אטו אמורים מצנעי, ישראל - לא מצנעי? - לא צריכא, דשתיך טפי". ולשיטת רש"י הכוונה [שהעלה הכלי חלודה רבה], וניכר שמונח שם זמן רב, ובודאי לא היה משאירו שם בעל הבית לזמן כה ממושך, ולכן הרי היא של המוצא.

אמנם ברא"ש כתב: "לא צריכא דשתיך טפי, וניכר שמימים רבים היה מונח שם, ואפילו היה הכותל שנים רבות של אבותיו, ואפשר דשתיך משעה שנתנוהו שם, מכל מקום, כיון דאית ליה למתלי דמימות האמוריים היו שם, ולא הוחזק ישראל בממון לעולם, הרי הוא של מוצאו". והיינו, דהאי דאמרינן שהרי היא של המוצא, היינו מחמת ספק.

מקשים התוס' ומדוע שלא תיקנה לו חצירו?

הקשו התוס', למה לא תקנה חצירו לבעל הגל ובעל הכותל? ותירצו, שאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאו לעולם, כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל. וכן מוכח לקמן גבי לוקח מן התגר, דהרי אלו שלו, ולא אמרינן דקנה להו תגר כשהיו ברשותו, כיון דאין עשויין לימצא. ומבארים התוס' כי אפילו שמעות רגילות ליפול אינו זוכה בחנות, כי מרוב קוטנן לעתים אינם נמצאים כלל. וגם התגר אינו רגיל לקנות את המעות.

בכותל חדש מחציו ולחוץ שלו -

וא"ת,

והא אמרינן ספק הינוח - לא ישול.

ועוד,

דהכא - כי נמי נטל, להוי מקום סימן ויכריז.

ועוד,

דמשמע דמתניתין מיירי אפילו ביש בו סימן,

דבגמרא הוה בעי לאוקמי מתניתין בסכין וכיס,

אלא מחמת פירכא אחריתי,

מוקי לה באודרא ונסכא.

וי"ל,

דאיירי בשתיך דומיא דכותל ישן,

ומסתמא כבר בקשו בעלים ולא מצאו ונתייאשו,

אבל מחציו ולפנים של בעל הבית,

דאינו שוכח חפציו ימים רבים.

ההתייחסות לכותל חדש - קשור הן במיקום והן בסוג הדבר שהוכנס לכותל

לאחר שביאר רב אשי, כי מה שקובע בסכין הוא דרך הנחתה, והולכים לפי הכת, ואם היה זה כיס הולכים אחרי הרצועות, ממילא לא ניתן להעמיד בכלים הללו את המשנה לפי המיקום, ולכן בחרה הגמרא להעמיד זאת במוכין או בחתיכת כסף, שאין דרך לדעת מאיזה כיוון הניחום.

ההבטחה שיוכלו מי שהניחם לבוא ולחזור וליקח אותם. ואפילו יש סימן, עדיף להם ליקח מאותו המקום, וללא הפרעות. או שמדובר שדרך הפועלים להניחם שם, וממילא אין זו אבידה, אלא מקום הנחה זמני, כך שאין לו מה להתערב וליקח.

התוס' מקשים על פירוש רש"י, שלא מחזיר, מכיוון שאינו נותן סימן

הדברים נתבארו באריכות בתוס' הרא"ש. שמאחר ונטל באיסור, לא יוכל להחזיר לאותו מקום. וכן שאינו רשאי ליתנו למי שאינו נותן סימן. "ואם נטל - לא יחזיר. פירש בקונטרס, דהא ליכא דיהיב סימנא. וכן פירש לקמן בפרק המפקיד (ל"ז ב') גבי גזל מחמשה בני אדם ואינו יודע מאיזה מהם גזל, כל אחד אומר אותי גזל - מניח גזלה ביניהם ומסתלק. ופריך ושקלי כוליהו ואזלי? והאמר ר' אבא בר זבדא אמר רב ספק הינוח - לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר, ופירש שם בקונטרס, ואם בא אחד ואמר שלי הוא, וסימן אינו נותן בו - לא יחזירנו לו, שמא אינו שלו, וסוף הבעלים לבא ויביאו עדים שהניחוהו שם, לפיכך יהא מונח ביד זה עד שיבא אליהו.

דהאי לא יחזיר - לא שיהא שלו קאמר, דהא מעיקרא באיסורא אתא לידיה אם הינוח הוא, אלמא במידי דמספקא לן דמאן נינהו - צריך להניחו ביד מי שהוא, עד שיתברר הדבר, ולא נהירא פירוש. דמה חידוש הוא זה שלא יחזירנו למי שלא יתן בו סימן? ועוד, דאינו דומה אם מחזיר לפני חמשה שגזל את אחד מהם, למחזיר אבדה למי שאינו נותן בה סימן, ונראה לפרש, דלא יחזיר למקום שנטל קאמר, משום שנתחייב בהשבתה משעה שנטלה, ואינו יכול ליפטר, עד שיחזירנו לרשות בעלים."

[דף כו עמוד א]

דשתיך -

וא"ת,

וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל.

וי"ל,

דאין חצר קונה,

בדבר שיכול להיות שלא ימצאו לעולם,

כמו הכא שהוא מוצנע בעובי הכותל.

וכן מוכח לקמן (עמוד ב),

דתנן מצא בחנות ובשולחנות - הרי אלו שלו,

ואין חצירו קונה לחנוני או לשולחני,

לפי שהמעות הם דבר קטן,

ואין סופו הוה לימצא.

וכן לקמן (דף כז.),

דקאמר, לא שנו אלא בלוקח מן התגר,

דאז הוי שלו,

ולא אמרינן, דקנה אותם תגר כשהיה ברשותו.

מי הוא האחרון שיצריך להתחשב בו?

שנינו במשנתנו: אם היה משכירו [את הבית] לאחרים, אפילו נמצאה המציאה בתוך הבית - הרי אלו שלו. ותמהינו: ואמאי? ליזיל בתר בתרא. רש"י פירש אחר השוכר האחרון, והתוס' חלוקים עליו. ומבאר המהר"ם "הא דלא רצו התוס' לפרש כפי' רש"י, דהיינו השוכר האחרון, משום דקשיא להו דהא גם הוא מחפש ומכבד כשיצא."

והתוס' הלכו בכיוון חיובי, שנתנו טעם עם הנחת היסוד שהוא גר ביחד עם השוכרים, ולכן עליהם יש לחשוב, כי הם כבר ניסו למצוא, ולכן רק עליו הצליחו. ומביאים כעין ראיה מהשווקים בכל יום, כלומר יש לתלות שהם אבדו, ולכן על האחרון. מוסיפים התוס' ומדגישים, כי אפילו ללא סימן, הרי רק הוא יכול למצוא עם הזמן. שהרי כעת הוא יחידי.

לפונדק יש דין אחר, ואפילו אין במוח הסימן את היכולת להשיב לבעלים, שהרי אנו תולים בגזילה במונה

אבל כשמצא בפונדק, שהיו רק שלשה בני אדם באותו בית, ההוא דנפל מיניה - מיאש. משום שמימר אמר בלבו: מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדי - אלא הני [הרי רק אנשים אלו היו עמי בבית], והרי אמרי קמיהו כמה זמני ליהדרו לי, ולא הדרו לי, והשתא ליהדרו [אמרתי להם כמה פעמים שיחזירו לי, ולא החזירו לי. ועתה יחזירו?]. אי דעתיהו לאהדרה - אהדרה ניהלי [אם היה בדעתם להחזירה - היו מחזירים לי!]. והאי דלא אהדרה לי - משום שבעתייהו למיגזלה [אלא, מה שאינם מחזירים לי, משום שדעתם לגזול ממני את האבידה!]. לכן מתייחס בעל האבידה ממנה, והרי היא מותרת למוצא.

לעולם מעשר -

ואין לתלות דמן המוכרין נפלו,
וכבר מעות חולין הן שנתחללו על הבהמה,
דאזלינן בתר לוקחין,
דהו רובא,
דמוכר אחד - מוכר לכמה בני אדם.

ועוד,

דמוקמינן להו אחזקה דהוי מעשר.

שני עקרונות - רוב וחזקה

המשנה בשקלים ציינה "מעות שנמצאו לפני סוחרי בהמה - לעולם מעשר." התוס' שוללים סברא שהיה זה מעות של המוכר וכבר נהיו חולין, לאחר שנתחללו על הבהמה. ומשני טעמים. עלינו להתבונן היכן הרוב, ועל כל מוכר יש ריבוי קונים. כך שאפילו נאמר שהיו אלו של המוכר לאחר שנתחללו, עדיין הוא מהמיעוט. וראשית חזקה הוא מה שהיה על זה אנו סומכים, והקונים הביאו מעות מעשר שני. ובלשון תוס' הרא"ש "ולא אמרינן ממוכרי בהמות נפל וכבר נתחללו, דאזיל בתר רוב לוקחין. ועוד, דאוקמינהו אחזקת מעשר, וקודם שנתחללו נפלו."

התוס' שואלים שלוש שאלות

בתחילה כיון דודאי הינוח הוא - הוה לן למימר לא יגע בהן, כי אפילו בספק הינוח אומרים לא יטול. ואם אין בדבר עצמו סימן - שהמקום עצמו יהיה סימן. ולכן אפילו כשנטל יצטרך להכריז. ועוד מדייקים התוס', שבכלל רצו להעמיד בכלים, רק בגלל בעיה צדדית לא העמידו בסכין או בכיס, כי אז לא המיקום קובע אלא צורת ההנחה.

מתרצים התוס', שאכן העלה כאן חלודה ומדובר על כלי

ונשתמש בלשון תוס' הרא"ש "דאיירי בדשתיך טפי, דודאי נתיאשו, ואין יודע היכן הצניע, מדלא בא לבקש עד עתה, מידי דהוה אכופרא דבי מעצרתא, אבל מחציו ולפנים - של בעל הבית אף על גב דשתיך טפי, דדרך בעל הבית להניח חפציו בחורי ביתו ימים רבים, ואינו מתיאש." כלומר המיקום כן יש לו השפעה, לבעל הבית, שיש לו רגילות לא להתייחס למרות הזמן שחלף.

בתוך הבית הרי אלו שלו -

מיירי,

שמצא בזה הענין שנראה שהוא אבידה.

המשנה אומרת כיצד המציאה של בעל הבית

שנינו במשנתנו: אם היה משכירו [את הבית] לאחרים, אפילו נמצאה המציאה בתוך הבית - הרי אלו שלו. מדייקים התוס', מיירי שהוא אבידה, שאם לא כן המוצא אינו זוכה בחפץ, כי העובדות מצביעות על כך שהבעלים השאירו שם מתוך כוונה לחזור, והחפץ אינו אבידה. כי יש שני מצבים של הינוח או נפילה. ודרך הינוח הרי אפילו ספק הינוח לא יגע, ולכן חייבים לומר שהמציאה מוכיחה באופן המעיד שזו אבידה.

וניזל בתר בתרא -

דהיינו בעל הבית,
דמסתמא לעולם הוא דר בביתו עם השוכרים,
וטרם שהלכו - חפשו חפציהם,
וכבדו הבית ולא שכחו דבר,
ואין לתלות המציאה שהיא שלהם,
אלא בבעל הבית שעדיין נשאר בביתו באחרונה,
כמו מעות דתלינן בתר בתרא,
לפי שמכבדין השווקים בכל יום.

ואפילו אין בו סימן,

דאין בעל הבית מתיאש ממה שמפסיד בביתו,
כסבור שימצאנו היום או למחר,
כיון שאין נכרים עמו דרים בביתו.

וכי משני שעשה פונדק לשלשה בני אדם,

אפילו כי יש סימן - מתיאש.

בהר הבית לעולם חולין -

וא"ת,

והא אמרינן פרק הרוואה (ברכות דף סב:),

לא יכנס אדם בהר הבית,

במעות הצרורים לו בסדינו,

א"כ מסתמא של הקדש הם,

ונפלו מן המביאין ללשכה בניסן.

וי"ל,

דאין אסור ליכנס,

אלא במעות הצרורים לו בסדינו בפרהסיא,

דנראה שנושא אותם לסחורה וגנאי הוא,

וכענין זה, **אפילו של הקדש - אסור,**

אבל בידו, **אפילו הם של חולין - מותר ליכנס,**

[ועיין תוס' פסחים ז.].

הגמרא מנסה לפשוט מהמשנה בשקלים שמסתמכים על האחרון, לעניין המעות שנמצאו בבית המושכר, אלא שהתוס' מתקשים כיצד זה מעות חולין?

המשנה בשקלים פ"ז מ"ב מדייקת, כי בהר הבית המעות הינן חולין. "מעות שנמצאו לפני סוחר ביהמה, לעולם מעשר. בהר הבית, חלין". מקשים התוס', שמאחר ואסור לו להיכנס עם מעותיו - הרי כפי הנראה הינם דווקא של הקדש שהביאם ללישכה לתרום בשופר, שהוא הקופה לכך. האיסור להיכנס עם מעותיו נלמד בסוף מסכת ברכות. הגמרא בברכות לומדת כיצד ראוי אדם לכבד את בית המקדש, ומה נאסר עליו. "דתניא: לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו שבידו, ולא במנעלו שברגלו, ולא במעות הצרורים לו בסדינו, ובפונדתו מופשלת לאחוריו, ולא יעשנה קפנדריא, ורקיקה מקל וחומר ממנעל".

ונציג את השאלה בלשון תוס' הרא"ש. "וא"ת הא אין מביאין מעות של חולין להר הבית? כדתנן בפרק בתרא בברכות, לא יכנס להר הבית במעות הצרורות לו בסדינו, אבל מעות של הקדש - מביאין ונותנין בשופר."

התוס' מחלקים בין סוג המעות לאופן נשיאתן

בניגוד למה שחשבנו כי ההבדל הוא סוג המעות, מבארים התוס', כי ודאי שהמשנה צודקת שניתן להכניס חולין, וכל מה שנאסר הוא רק נשיאה בדרך ביזיון, שאז עלולים לחשוב כי הוא נושאם לצורך סחורה. וכשהוא צוררם בסדינו בחוץ - הרי אין זו דרך נשיאה המכבדת, אלא דרך גנאי.

וכן תירצו במסכת פסחים "ואומר ר"י דאינו אסור, אלא היכא דנושאן בפרהסיא בסדינו - דגנאי הוא, דנראה כהולך שם לסחורה, אבל בצינעא - לא."

עשויין להתכבד בכל יום -

וא"ת,

והלא אין מתכבדות אלא בשביל שרצים,

שלא יטמאו הטהרות ולא בשביל המעות,

ובנדה (דף נו: ושם ד"ה ש"מ) מוכח,

דמבוי דאינה בחזקת בדוקה משרצים,
אף על פי שכבדוהו - אינו מועיל,
כיון שלא בדקו משרצים בשעת כיבוד.

וי"ל,

כיון שבודקין משרצים,

שלא יהא אפילו בשר בכעדשה,

אי אפשר שלא ימצא מעות, אם היו שם.

גדר המעות שנמצאו בשווקי ירושלים בעת הרגל מעשר

הגמרא מנסה להוכיח את העיקרון, כי יש לתלות שהמעות שנמצאו באו מהאחרון שהיה כאן, ממשנה כי יש לתלות את המעות של שווקי ירושלים שהם של מעשר, מכיוון שרוב המעות המגיעות לשוק הינם מעשר. ובניגוד להר הבית, ששם דינם הם חולין, שהרי רוב המעות הינם חולין, וכאן יש לנו טעם ייחודי, ששווקי ירושלים מכבדים אותם, כלומר מטאטאים בכל יום. ואם היו מטבעות שנפלו קודם הרגל, ודאי כבר נטלו אותם המנקים. ומכאן למדים אנו את העיקרון שהמעות הראשונות כבר אינן כאן, אלא המעות הללו אחרות הם, ושייכות לזמן הרגל.

מקשים התוס' שכל מטרת הניקוי הוא על בעיות טומאה

הגמרא בנדה מביאה ברייתא "דתניא א"ר מאיר: מפני מה אמרו השרץ שנמצא במבוי - מטמא למפרע, עד שיאמר בדקתי את המבוי הזה ולא היה בו שרץ או עד שעת כיבוד - מפני שחזקת בני ישראל בודקין מבואותיהן בשעת כבודיהם, ואם לא בדקו - הפסידוהו למפרע." כלומר, רק אם גם בדקו משרצים - מועיל הכיבוד. ובקושייתם רצו לומר שכמו שהכיבוד אינו מועיל ללא בדיקה, גם כאן לא יועיל הכיבוד, שכל מטרתו איננה מציאת המעות, אלא חיפוש אחר נקיון מטומאה. ואלו שני עניינים נפרדים.

התוס' בנדה מבארים את החילוק משם לסוגייתנו

"והא דאמר בפ"ק דפסחים (דף ז.) ובאלו מציאות (ב"מ דף כו.) מעות שנמצאו בירושלים בשאר ימות השנה - חולין, לפי ששווקי ירושלים עשויין להתכבד בכל יום. לא שחזקתן מתכבדים, אלא בשעת כבוד רגילים לעיין ולחפש אם יש שם מעות. אי נמי כשבדקין השוקים שלא יהא שם עצם כשעורה או כעדשה מן השרץ, אם היו שם מעות - היו נמצאות." ונמצא, כי עם היות ומטרת פעולת הכיבוד הינה לצורך טהרות ולא עבור חיפוש מעות. אבל מאחר והבדיקה עבור חשש הטהרות הינם על רמת ניקוי גבוהה, ברור שאם טורחים לחפש בגודל שקטן ממטבע, הרי המעות שהן גדולות יותר, בהכרח שיימצאו. כי מה שקובע אינו מטרת הניקוי אלא אופן הניקוי.

הכא נמי קמא קמא אזיל ליה -

וא"ת,

ולוקי מתניתין כגון שנמצא בגומא,

שלא נמצא ע"י כיבוד,

כדמוכח פ"ק דפסחים (דף ז. ושם),

התוס' מבהירים כי המציאות של הגומא בבית דומה לגומא קטנה

מציאות של גומא עמוקה, אינה שייכת לבית שהשכירו בו, ולכן מועיל בו הכיבוד על מנת למצוא. ונמצא כי רק על ידי הבנת המציאות אנו רואים כמה זה משמעותי להבנת הכרעת הדין.

וזה לשון התוס' רא"ש "אף על גב דבמתני' איירי כשנמצא בחור שבכותל או בסדין - דהיינו גומא, מדקתני אפילו נמצא בתוך הבית, דמשמע כל שכן בחורין (ולכן מובן מה שהתוס' כאן בחרו להעמיד זאת אף באופן של גומא). ובפ"ק דפסחים אמרי דגומא - לא מיבדקא, יש חילוק בגומות. דאיכא גומא דמבדקא, וכן מוכח בסוף דם הנדה דקאמר התם גבי שרץ שנמצא במבוי חזקתו בדוק או חזקתו מתכבד, נפקא מינה דאשתכח בגומא, אי אמרת חזקתו בדוק, מאן דבדיק בגומא - נמי בדיק."

לשלשה עובדי כוכבים -

בפחות משלשה - לא מקרי רוב, ומיירי שעדיין ישנם בבית, דאי לאו הכי, הוי דבעל הבית שהוא בתרא.

לכאורה היה מקום לומר שהאחרון הוא הקובע

מדדיקת המשנה: "אם היה משכירו לאחרים, אפילו (מצא) בתוך הבית - הרי אלו שלו." מקשה על כך הגמרא "ואמאי? ליזיל בתר בתרא!" רש"י פירש שמדובר בשוכר האחרון. ואילו התוס' התקשו הרי גם השוכר האחרון מחפש כשיוצא! ועוד, דלפירוש לא יתיישב מה שהגמרא מעמידה בסמוך בשעשאו פונדק לג' עכו"ם, הרי בעכו"ם אחד שהוא האחרון סגי!, ולכן פירשו, דהיינו בעל הבית. דמסתמא לעולם הוא דר בביתו עם השוכרים, וטרם שהלכו חפשו חפציהם וכבדו הבית ולא שכחו דבר, ואין לתלות המציאה שהיא שלהם, אלא בבעל הבית שעדיין נשאר בביתו באחרונה.

הגמרא העמידה שהמשנה מדברת שעשאו פונדק לשלושה גויים

אמר רב מנשיא בר יעקב: אין מדובר שעשאו פונדק לשלשה ישראל, אלא כגון שעשאו פונדק לשלשה נכרים, ואם כן, ודאי אבדה האבידה מנכרי, שהרי הוא זה שדר אחרון בבית, ואינו חייב להחזיר לו. ומאחר ופירש רש"י, שבאמת הוא הדין אם היה שם נכרי אחד. אלא כיון שנקט גבי ישראל שלשה, נקט גם גבי נכרים כך. וכן תוס' הרא"ש "הוא הדין, דאפילו לגוי אחד, דכיון דגוי בתרא הוא - שרי, אלא אגב דנקט שלשה ישראל - נקט נמי שלשה גויים."

באים התוס' לשלול ולומר שהגדר של שלושה הוא בדיוקא. וביאר חכמת מנוח "אפשר שהטעם משום שאפשר שהרבה ישראלים הולכים לבעל הבית יותר מן הכנענים שהולכים לשני הכנענים, ולכך בעיני ג' כנענים נגד הבעל הבית."

והדבר השני שהתוס' חלוקים שעדיין הם בבית. וכמובא בשיטה מקובצת בשם הגליון "פירוש, וחיישין דילמא הוי דבעל הבית, ואיהו - לא מייאש, כדפירש תוספות לעיל. שסבור שהיום או מחר ימצאנו, אבל כי איכא שלשה - תלינן

גבי תיבה שנשתמשו בה מעות מעשר וחולין,

דאף על גב שכיבד התיבה,

אזלינן בתר רוב מעות שנשתמשו שם,

ולא בתר בתרא כשנמצא בגומא.

ויש לומר,

שיש גומא שנבדקת על ידי כיבוד,

כדאמר פרק דם נדה (נדה נו: ושם ד"ה בגומא),

ויש גומא שהיא עמוקה או סדק שהוא עמוק,

שאינו נבדק ע"י כיבוד,

כי ההיא דפסחים,

ומתניתין דקתני מצא בתוך הבית,

לא משמע שמצא בסדק עמוק,

או בגומא עמוקה כל כך,

שלא יוכל לו למצוא בשעת כיבוד.

יש לתלות כי הכיבוד פעל שמה שהמעות מלפני הרגל כעת אינם מצויות

המעות שנמצאו בשווקי ירושלים, יש לתלות שנפלו רק ברגל, מאחר וכבר כיבדו (לשון שהעבירו מטאטא) את השוק ומצאו את המעות הישנות. וכעת בזמן הרגל, קונים ממעשר שני. מוכח מכאן, שבמקום שעשוי להתכבד לעתים תכופות, אמרינן שקמאי קמאי אזלו [מעות הראשונות הלכו להם], והני, אלו שנמצאו עתה - אחריני נינהו, ונפלו בשעת הרגל! הכא נמי, כשמצא מציאה בבית שכור, יש לנו לומר שכיון שכשהשוכר יוצא מהבית למקום אחר, מחפש הוא היטב אחר כל חפציו, ונוטלן ויוצא, מסתבר שקמא קמא - אול, והני, מה שנמצא עתה, דבתרא הוא [של השוכרים האחרונים הוא]!

מקשים התוס', שלא כל דבר מועיל הכיבוד על מנת למוצאו

מדקדקים התוס', שקיימת מציאות בה הדבר נמצא בגומא, ואז הטאטוא אינו מועיל על מנת לגלותו. כי הטאטוא הוא על פני השטח למעלה. ומביאים על כך ראייה ממסכת פסחים. מובאת שם ברייתא הסותרת את הכלל שלנו "תניא, רבי יוסי בר יהודה אומר: תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר, אם רוב חולין - חולין, אם רוב מעשר - מעשר. ואמאי? ליזיל בתר בתרא!" ובהמשך אחד האמוראים מתרץ "רב פפא אמר: כגון דאשתכח בגומא." ויש קושי ממה שהקשו במסכת נידה, שלא מועיל הכיבוד בהיותו קטן, אבל כאן זה מועיל.

מתרצים התוס', בחילוק שיש שני סוגי גומות

התוס' מבארים, כי במסכת נידה מועילה הבדיקה אף בגומא, וזה לשון הגמרא "אי נמי - דאשתכח בגומא, אי אמרת חזקתו בדוק, מאן דבדק - בגומא נמי בדיק". ואכן מביאים שם בתוס' את הסתירה למסכת פסחים. "והא דאמר בפ"ק דפסחים (דף ז.) דגומא אינה נבדקת גבי תיבה שנשתמשו בה מעות מעשר - שאני התם, בחריץ המכוסה בקרשי התיבה, דההיא גומא - אינה נבדקת."

מקשים התוס' שלכאורה ניתן להעמיד בבעל הבית ובשניים נוספים

[התוס' נוקטים שיטת למדנות מרתקת של החסרה. עד שאתה לומד עם שלושה, אפילו בשנים ובעל הבית לכאורה יתקיים דין זה. ומתמצים, כי לא ניתן לומר כך, כי המציאות שהמאבד כלל אינו חושד בבעל הבית, אלא רק בחבר הנוסף, אשר נשאר בעיניו תמיד גנב, ואינו מתייחס. או שלמרות שבעל הבית קיים - הרי הוא אינו עמהם, וחזרנו רק לשניים, וממילא אינו מתייחס].

יש לבאר מדוע אינם חושדים בבעל הבית

ניתן לבאר דעם הבעל הבית יש להם קשרי ידידות, והם מכירים אותו וסומכים עליו שלא גונב מהם, דומיא דמה דאיתא בע"ב לענין שותפין. עוד יש לפרש, דהא מיירי בבעל אכסניא, ולא משתלם לבעל אכסניא לגנוב מהאורחים, כי יתפרסם הדבר, ואף אחד לא ירצה לבוא אליו ויפסיד פרנסתו.

[דף כו עמוד ב]

שנפל משנים חייב להחזיר -

אפילו אין בו סימן, דאינו מתיאש לעולם.
ומיירי ששניהם בקשו יחד,
קודם שבא זה ומצאה,
ולכך סבור,
ודאי שחבירו לקחה כשבקשה עמו,
ואינו מתיאש לעולם,
שמחשב יחזירנה לי כשאביישנו ברבים,
ואוכיח לו שמצאו,
ולכך נמי אמרינן בסמוך אימור שותפי ניהו,
כיון שראינום מחפשי יחד.

ומה שפרש"י מטעם יאוש שלא מדעת,
אין נראה,
דהא רבא סבר דהוי יאוש,
ומפרש בסמוך מילתיה דרב נחמן,
ואין סברא לומר דהדר ביה בתר דאיתותב.
ומה שפירש נמי, שישביענו שבועת היסת,
קשה,
וכי ישביענו בטענת ספק?

ומיהו י"ל,
דטוען ברי,
לפי שלא היה שם אחר כי אם הוא.

אך קשה,
דבימי בר קפרא - **עדיין לא נתקנה שבועת היסת.**

ונראה לפרש,
שבלא שבועה - אינו מתיאש לעולם, כדפרישית.

ברוב דמגוים נפל, ולכן צריכין לומר שעדיין ישנן בבית, דאם לא כן - הוי דבעל הבית ולא שלהן, דמסתמא כבדו ובדקו כשהלכו. כלומר הוכחת התוס' הינה על דרך השלילה, שחייבים אנו לומר כפי שהעמידו.

אפילו תימא לשלשה ישראל -

מלתיה דבר קפרא מפרש,
דאמר לשלשה בני אדם,
דמיירי אפילו בשלשה ישראל,
ואפילו רבנן,
דאמרי ברוב ישראל - חייב להכריז,
הכא - הוי שלו,
כדמפרש דמתיאש.

וא"ת,
ולמה לי שלשה?
בתרי ובעל הבית - סגי,
דכל אחד יאמר - חבירו לקחה,
כדאמר בסמוך, גבי ראה סלע שנפלה משלשה.

וי"ל,
דלא סגי בפחות משלשה,
דאימר דמאחד מן השוכרים אבד,
והם אינם חושדים את בעל הבית,
ולכך אין האובד מתיאש,
דסבור ודאי חבירו לקחה ויחזירנו לו,
(ועוד י"ל,
דבעי לאוקמי, **אפילו אין בעל הבית עמהם).**

התוס' מבארים כיצד אף בשלושה ישראל - ואפילו לשיטת חכמים הרי זה של המוצא

המשנה אומרת "אם היה משכירו לאחרים - אפילו מצא בתוך הבית - הרי אלו שלו". ומבארת הגמרא מדוע אין אנו הולכים אחרי האחרון. כי כאן מדובר באופן בו עשאו בעל הבית פונדק [מקום שהעוברים ושבים לנים בו לילה או שנים] לשלשה ישראל בבת אחת. וכיון שכן, אותו אחד מהשלשה שנפלה ממנו האבידה, מתיאש ממנה, לפי שאינו יודע ממי משני האחרים לתבעה.

מבארת הגמרא שלא ניתן לפשוט מכאן את מחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ורבנן. ואפילו נעמיד שמדובר בשלושה בפונדק היו ישראל. כי כאן זה אינו דומה למציאת דבר במקום בו הרבים מצויים. מאחר וההוא שנפל ממנו מתיאש, אף לשיטת רבנן. כי כאן הוא אומר בליבו, רק שני האנשים הללו היו בבית עימדי, וכבר ביקשתי מהם מספר פעמים שיחזירו לי והם התעלמו ממני, וכי כעת יחזירו לי, אלא שהם רוצים לגזול זאת ממני, ולכן הוא מתיאש. ומתוך כך היא מותרת למוצא.

נפילה משניים - עצם זה שהיחיד שיחיד עם השני יודע, מונע את הייאוש

רב נחמן מביא, כי אם "ראה סלע שנפל משנים - חייב להחזיר. מאי טעמא? הווא דנפל מיניה - לא מיאש. מימר אמר: מכדי איניש אחרינא לא הוה בהדאי אלא האי, נקיטנא ליה ואמינא ליה: אנת הווא דשקלתיה!" התוס' מצד אחד מצמצמים, שדווקא כאשר ראה את שניהם מחפשים זאת, ומצד שני מרחיבים, כי לא נדרש סימן בגוף הדבר. וכל ההוכחה של התוס' מבוסס על מסע הפחדה וביוש, ולא שיש לו ראייה ממשית.

התוס' חלוקים על רש"י בשני עניינים

מצד אחד, רש"י מעמיד שיש כאן ייאוש שלא מדעת " ולא נתייאש מיד כשמשמש ולא מצא, ונמצא שבא ליד זה לפני יאוש, והלכה כאביי." אלא שמי שמפרש את המשך דברי רב נחמן לגבי שלושה הוא רבא, הסובר ודאי נתייאשו בעלי האבידה. שאם של אחד היא, נתייאש ממנה, משום שהוא סבור שאחד מחבריו מצאה. והרי ביקשה כבר מהם כמה פעמים - ולא השיבוה לו. ואף שההלכה כרבא, זה לענין ההכרעה של הלכה למעשה, אך לא שרבא חזר בו מסברתו. מצד שני, רש"י אומר "משבענא ליה שבועת היסת.", ועל כך מקשים התוס', שהרי שבועה הינה דבר מבורר, ואילו כאן יש לו רק טענת ספק. ומבארים, כי אמנם כן יש לו טענת ברי, שלא היה שם אחד אחר. אלא שמקשים מכיוון אחר, שעדיין לא ניתקנה בזמן המדובר שבועת היסת, ולכן מבארים לפי שיטתם, שמאחר והוא רוצה לבייש את תחבירו, הרי ללא התגוננות של השני על ידי שבועה לא יתייאש לעולם.

לא אמרן אלא כי לית ביה שוה פרוטה לכל חד וחד -

דהיינו, כי ליכא שלש פרוטות אלא ב',
דמה נפשך - אין צריך להחזיר,
אם שלשתן שותפין,
אין כאן כדי השבה לכל אחד,
ואם אינן שותפין - האובד יתיאש,
כי השנים ידחוהו כל אחד על חברו.

וא"ת,

וניחוש,

שמה שנים הם שותפין,

ואין חושדים זה את זה,

ולא מתיאשי,

ששניהם יטענו בטענת ברי לשלישי.

וכן באיכא דאמר,

אמאי קאמר הני שותפי נינהו,

וחד מינייהו - אחיל מנתיה גבי חבריה,

נימא, אימור שנים מהם הם שותפין,

ואין חושדין זה את זה,

ויאמרו ודאי שהשלישי לקחה.

וי"ל,

דודאי כי ליכא אלא שנים,

האחד ישען ברי לחבירו,

אבל כשיש שלשה,

לא יטענו טענת ברי לשלישי,

אפילו יהיו שנים מהן שותפין,

דנהי דאין חושדים זה את זה,

מ"מ **סבור,**

שהשותף לקחה לצערו עד זמן מרובה;

כדאמר בסמוך,

דאי איכא שלש פרוטות **דאינם מתיאשים,**

שסבורים שחברם מצאם ומעלים מהם,

להקניט ולצער עד זמן מרובה, ולבסוף יחזירנה.

ועוד י"ל,

דכיון ששלשה **הולכין יחד,**

אין לימר שותפין שנים מהם,

אלא או כולם שותפין,

או כל אחד ואחד לבדו.

הבנת דברי רבא וביאור התוס' על כך

"אמר רבא: האי דאמרת בשלשה אינו חייב להחזיר - לא אמרן אלא דלית ביה שוה פרוטה לכל חד וחד, אבל אית ביה שוה פרוטה לכל חד וחד - חייב להחזיר. מאי טעמא? אימור שותפי נינהו, ולא מיאשו."

מבארים התוס', שהמשמעות שאין שווה פרוטה לכל אחד מהם, הוא כגון שנמצאו שתי פרוטות. ובכל מקרה אינו נדרש להשיב, מאחר ויכול להיות רק אחד משני מצבים. אם הם אכן שותפין, הרי אין כאן כדי השבה לכל אחד ואחד. ואם אינם שותפים, הרי מי שאיבד יתייאש, כי כל אחד מהם ידחה את האחר אצל חברו. אמנם גם יש לשון אחרת בדברי רבא, שאפילו שיש כאן רק שתי פרוטות, ואפילו ששלושתם שותפים, ניתן לימר שהאחד מחל על הפרוטה, לטובת חבריו.

התוס' מציעים לתת כאן הרכב חלקי, רק שנים כאן הם שותפים והם מתנהגים כבלוק

אותם השניים, כלל לא חושדים האחד ברעהו, אלא רק בשלישי. ומאחר והם כקבוצה מחוברת, הם יטענו בוודאות "טענת ברי" כי השלישי הוא זה שלקח. או עם אותה סברא ניתן להקשות גם על הלשון השניה של רבא. רק השניים הם שותפים, ויטענו כי זה השלישי. שבוודאות לקחה.

עונים התוס' כי מציאותה של טענת ברי היא רק ראש מול ראש, האחד מול רעהו. ואדרבא, מאחר והם כה חושדים בו, הרי הם מתרגמים את זה לכך שרק לקח להתל בהם, ולצער אותם, וכפי שציירו שאפילו יש שלוש פרוטות, אינם מתייאשים בשל סברא זו. טענה נוספת לפרק סברא זו היא שאם זאת היתה המציאות, היו מפסיקים לילך ביחד. ומאחר והשלושה כולם הולכים, לא ניתן לפרק לקבוצות, אלא או שכולם שותפים או שכל אחד בפני עצמו.

מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה -

וא"ת,

והלא לאו דלא תגזול - **מקרי ניתק לעשה,**

הציור בו הבעיה הינה רק השב תשיבם

ממשיכים ומציירים ציור בו מבודדים את האיסורים. ואם נטלה לפני יאוש על מנת להחזירה לבעליה, ולאחר יאוש - נתכוין לגזולה, עובר רק משום "השב תשיבם". אבל אינו עובר משום "לא תגזול", שהרי כשהגביהה - נתכוין להחזירה. ואף אינו עובר משום "לא תוכל להתעלם", שהרי לא התעלם מהאבידה, אלא הגביהה על מנת להשיבה.

התוס' מבארים כיצד מצוות השבת אבידה נחשבת כמצוות עשה שלא הזמן גרמא

בקידושין נאמר "ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן". והתוס' שם מציירים מציאות בה יכולה להיות באבידה רק עשה וללא לאו. כמו המקרה כאן "ובאבידה - נמי משכחת לה עשה בלא לאו. כגון שנטלה על מנת להחזירה, וכגון שנטלה אחר יאוש, דהשתא לית בה לאו דלא תוכל להתעלם, וגם ליכא לאו דלא תגזול נמי, ואח"כ נמלך שלא להחזירה, דהשתא אינו עובר אלא משום השב תשיבם". כלומר יהיה חסרה רק הפעולה החיות של העשה והיא ההשבה, ואין כאן את האיסור של הלא תעשה.

התוס' מקשים על המציאות שלקחה על מנת לא לגזולה, ובהשוואה לכובש שכר שכיר

נשתמש בלשון תוס' הרא"ש בקושיה. "וא"ת מאי שנא מכובש שכר שכיר, דאית ביה משום לא תגזול כדמוכח בריש איזהו נשך, אף על גב דלא בא אותו ממון לידו באיסור (ובתוס' הלשון בהיתירא בא לדידה, אולם עיקר ההדגשה היא אכן שמאחר ומלכתחילה התכוון להחזירה, הרי האיסור של גזילה כלל לא נוצר), וה"ה הכא אף על גב דמתחלה נטלה ע"מ להחזירה, וי"ל דשאני הכא שכבר נתיאש". כלומר, יש חילוק בין המקרים. כי כאן באבידה - כבר חל הייאוש, ובכובש שכר שכיר, אפילו שמתכוון לגזולו - אין הפועל מתיאש.

אפילו צורדין -

רש"י ל"ג צורדין,

דאם היה בו סימן - מכריז.

וי"ל,

דגרסינן ליה,

ומיירי דאיכא רוב עכו"ם מצויים שם,

והם שלו, ואף על גב דאיכא סימן,

דהלכה כרבי שמעון בן אלעזר בהא.

המשנה דנה על האופן בו נמצאו המעות

"דנה המשנה על מיקום המעות כבסיס לסיבה להחזיר. ויש שתי גירסאות בעניין צורת המעות האם הן צורות. "מצא בחנות - הרי אלו שלו, בין התיבה ולחנוני - של חנוני. לפני שולחני - הרי אלו שלו, בין הכסא ולשולחני - הרי אלו של שולחני". ובסוף המשנה נאמר "אם היו צורדין - נוטל ומכריז". אלא שיש שתי גירסאות כיצד היו המעות על השולחן צורות או לא. אם הם היו צורות - סימן שיש כאן סימן וממילא קיימת חובת הכרזה. ולכן לא ניתן לומר בהרי אלו שלו של השולחני שמדובר במציאות של אפילו מונחים צורות על השולחן. וממילא יש קושי בדבר.

בפרק שילוח הקן (חולין דף קמא.),

א"כ כיון דלענין גזילה - לא מקרי מתנה,

גם השב תשיבם - למה לא תיקון?

וי"ל,

דלא קאי,

אלא על לאו דלא תוכל להתעלם שעבר,

שלא החזיר קודם יאוש.

מה שנטל על מנת לגזול - עובר הוא בשלושה חיובים

מביאה הגמרא "ואמר רבא: ראה סלע שנפלה, נטלה לפני יאוש על מנת לגזולה - עובר בכולן; משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם. ואף על גב דחזרה לאחר יאוש - מתנה הוא דיהיב ליה, ואיסורא דעבד - עבד."

התוס' מצמצמים את האיסור שהמעשה כבר נעשה, שזה רק על הלאו של לא תוכל להתעלם

מקשים התוס', נכון שהוא גזל. אבל הרי לא תגזול הוא לאו הניתק לעשה, וברגע שהוא משיב - הדבר מסתדר, והעבירה שביצע נמחקת. שהרי קיים והשיב את הגזילה אשר גזל. ובלשון הגמרא בחולין "והא הכא, דלאו שניתק לעשה הוא, דרחמנא אמר לא תגזול והשיב את הגזולה." ובשאלתם מרחיבים, שכיוון שבפועל נתן לבסוף, הרי גם קיים את השב תשיבם. והתוס' מקבלים את המסקנה מהקושיא, ומצמצמים כי רק על הזמן הראשוני של לא תוכל להתעלם, הוא עובר.

אינו עובר אלא משום השב תשיבם -

ובפרק קמא דקדושין (דף לד. ושם ד"ה מעקה),

דחשיב השבת אבידה - עשה שאין הזמן גרמא,

היינו בענין שבכאן.

וא"ת,

ואמאי ליכא לאו דלא תגזול?

אי משום דבהתירא אתא לדידה,

הלא בכובש שכר שכיר - איכא לאו,

כדאמר בפרק איזהו נשך (לקמן דף סא. ושם).

וי"ל,

דהתם - כשמתכוין לגזול - לא נתיאשו הבעלים,

והכא - כבר נתיאשו.

רבא מדגים כיצד הוא עובר על כל שלושת האיסורים**בעניין השבת האבידה ומיצד רק במקצתם**

כהקדמה נציין את כל שלושת האיסורים. רבא אומר אם ראה אדם סלע שנפלה מאדם, אם נטלה לפני יאוש [שלא שהה מעט זמן כדי שהמאבד ימשמש בכיסו ויגלה את דבר האבידה] על מנת לגזולה - עובר בכולן [בכל חיובי הלאוין והעשין דלהלן]: משום מה שנאמר: "לא תגזול", שהרי נתכוין לגזולה. ומשום העשה של "השב תשיבם" שנאמר באבידה, שהרי נטלה שלא על מנת להשיבה. ומשום הלאו של "לא תוכל להתעלם" שנאמר באבידה, שהרי הכוונה בלאו היא שלא יתעלם מלהשיבה, וזה הרי נטלה על מנת לגזולה.

מציאת המעות בפירות חבירו

לומדת המשנה "הלוקח פירות מחבירו, או ששילח לו חבירו פירות, ומצא בהן [ביניהם] מעות - הרי אלו שלו." והגמרא מעמידה ומצמצמת זאת דווקא מלוקח מסוחר, ונותנת טעם על כך, וביארנו על פי רש"י. אמר ריש לקיש משום רבי ינאי: לא שנו שהרי אלו שלו - אלא באדם הלוקח מן התגר [שקנה את הפירות מסוחר, שלוקח פירות מהרבה בני אדם, ומוכרן אחר כך לאחרים], שאין ידוע ממי הגיעו הפירות, ולכן אין הלוקח יודע למי להחזיר את המעות. ובהכרחו אין תועלת, שהרי אין במעות סימן. אבל בלוקח מבעל הבית - חייב להחזיר לו את המעות, שודאי שלו הן. וכן תני תנא קמיה דרב נחמן: לא שנו - אלא בלוקח מן התגר. אבל בלוקח מבעל הבית - חייב להחזיר.

דנים התוס' על נסיון אחר שניתן להעמיד את המשנה

רבי ינאי הרי העמיד את המשנה, שהוא הלוקח מהתגר, וניצל את המציאות של לקיחה מריבוי אנשים. אלא את הלקיחה ממספר אנשים ניתן היה לכאורה להשמיענו בתגר עצמו, שאם מצא מעות הרי אלו שלו, מכיוון שהבעלים מתייחסים, משום שהוא לוקח מכמה בני אדם ומוכר מיד לאחרים או מערבן עם פירות שלקח מאחרים, ולימא הכי, לא שנו אלא בתגר שלקח.

עונים על כך התוס', שמאחר ובתגר עצמו יש שני שלבים, עצם הלקיחה והערבוב. ומה שיוצר את ההיתר הוא הערבוב או המכירה לרבים, שאז לא ניכרת העובדה למי עליו להשיב. ולכן מאחר ובתגר קיימת מציאות שהוא עצמו מצאם עוד לפני הערבוב או המכירה, הרי בשלב הזה עדיין אין ייאוש, ויהיה חייב להחזיר. ולכן העדיף רבי ינאי להעמיד דווקא בלוקח מן התגר, שכאן זה בוודאות לאחר הערבוב.

גם הימצאות של מספר סוחרים, יוצרת לבעלים מציאות, שכבר איבדו את כספם, בנתינה לתגר שכבר הספיק לערב או אפילו למכור

גם אם בעל הבית עצמו לא ערב את הפירות, הרי הקונה שמצא את המעות - אין לו מישהו ברור למי להחזיר, שיש לו לתלות שזה אינו של המוכר. ויתירה מזו, אפילו אם הנפילה הינה לא בשלב הקודם למכירה בעת הדיש, עדיין קיים הספק, שהרי כל מציאות התגר שיש לו יותר מספק יחיד. וכל ספק חושש שבינתיים מכרו התגר, והקונה אינו יכול לדעת למי להחזיר. ואפילו עצם זה שהתגר מערב את הפירות, הרי בהכרח מתייחס. אלא שמאחר ולא רצה להעמיד על מקרה של ספק, וגם כאן יכולה להיות מציאות שהתגר מצא עוד לפני המכירה. ולכן הקנייה מריבוי ספקים, אינה בהכרח מועילה אם לא הספיק למכור.

מה שמלה מיוחדת שיש לה סימני' ויש לה תובעין -

במרובה (ב"ק דף סו. ושם ד"ה מוצא) אמרינן, דבגניבה - ילפינן יאוש מאבידה.

וא"ת,

ואבידה גופה - מנלן?

אלא שעונים התוס', שכן ניתן גם לגרוס צרורין, ועם היות שיש כאן סימן ניתן להוסיף שמדובר בחנות של רוב גויים, מכיוון שכאן פוסקים אנו כרבי שמעון בן אלעזר, שהרי אלו שלו, מכיוון שאנו תולים שהיה כאן ייאוש אף שהיה כאן סימן, וסיבת הייאוש הם הגויים המרובים, שלא ניתן לסמוך ששיבו לו. כי ברוב גויים אפילו חכמים יקבלו את דבריו.

הרחבה שגם ברוב ישראל יתייחס, שהבעל הבית ישן בחנות

הרא"ש והרשב"א כתבו, דאפילו ברוב ישראל - נמי מתייחס, אפילו יש בו סימן. וגם הם על מנת להגיע לפסוק כך נדרשו להוסיף גורם המהפך את הסברא. וכתבו הטעם משום שהשולחני והחנוני דרין בבית, ולכן המאבד אומר, מזה שלא אמרו לי שמצאו, איכא ראייה שאינם רוצים להשיב. ואם אתבע מהם יאמרו שהנכנסים ויוצאים לקחוהו.

[דף כז עמוד א]

בלוקח מן התגר -

פירש רש"י,

שלקח מאנשים הרבה, ועירב פירות יחד, ואינו יודע של מי הן, ובאין בהו סימן מיירי.

וא"ת,

אמאי לא מוקי בלוקח שהוא תגר.

וי"ל,

דלא פסיקא ליה,

דאם מצא קודם ששהא,

כדי לערבו בפירות אחרים - חייב להחזיר, אבל בלוקח מן התגר - כבר עירב התגר.

ועוד י"ל,

בלא טעם דמערב עם שאר הפירות,

לא שנו אלא בלוקח מן התגר,

שאינו יודע למי להחזיר או לתגר או לבעה"ב;

ואפילו אם אינו הווה ליפול בתבואה,

כי אם בשעת דישה,

ואין להסתפק בתגר,

מ"מ אינו יודע מאיזה בעל הבית קנה התגר.

ולזה הפירוש, הוה מצי למימר,

בלוקח שהוא תגר, ומתייחס בעל הבית,

שסבר שכבר מכר התגר,

ואין הקונה יודע למי יחזיר,

אלא כמו כן משום דלא פסיקא ליה,

דאם התגר מצא קודם ששהא כדי למכור לאחר,

לא נתייחס בעה"ב, וחייב להחזיר.

וי"ל, שיש בו סימן, ששואל לבני אדם ראיתם טלית שלי שאבדתי שהיה בו כך וכך סימנים? אבל כשאין בה סימנים - מתייאש, שאין יודע מה לשאול, ואין סבור למצוא עדים לעולם."

וכאן מדגישים שבין אם שעל ידי סימנים עצמם יש בהם כוח להחזיר מהתורה, ובין אם אין בסימנים כוח להחזיר, אלא רק על ידי עדים, הרי אין הדבר בא להחליש את הסימנים, אלא שדרך הסימנים הוא מגיע לכך שיהיו לו עדים.

ובמרובה מדגישים התוס', כיצד אף למי שלומד שסימנים אינם מהתורה, ועדיין למדים מסימני השמלה

"וא"ת א"כ מה דוחק לשנויי התם, למ"ד סימנים לאו דאורייתא, סימנים כדי נסבא, הא איכא למימר דלא נקט סימן אלא לומר דע"י כך יש לה תובעין? וי"ל דאי לאו דסימנים דאורייתא - לא היה לו כלל להזכירם ולא הוה ליה למימר טפי אלא מה שמלה מיוחדת שיש לה תובעים, וממילא ידעין דמשום סימנים הוא. כלומר, עצם מציאותם של הסימנים הוא שיגרור בהכרח שיהיו לה תובעים.

התוס' מביאים את הירושלמי הלומד את המקור להשבת אבידה שהיא אבודה רק ממנו

הירושלמי בתחילת אלו מציאות מדייקים. שואל הירושלמי מניין לייאוש בעליו מן התורה מניין שאם בעל האבדה התייאש, נעשית האבדה הפקר והמוצא זוכה באבדה ואינו צריך להכריז? עונה הירושלמי רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק אמר (דברים כב) בן תעשה לחמורו וגו' ובסמוך לפסוק זה נאמר, ולכל אבדה אשר תאבד ממנו. ודורש את המלה ממנו את שפאבוד לו ומצוי לה כלומר, את שנאבד ממנו ואתה מצאת, אז את חייב להכריז ולהחזיר למי שיתן סימן, כי הבעלים לא נתייאשו, שיש לו תקווה שאם ילך לחפש אחרי אבדתו, גם הוא יכול למצוא אותה. ואת שפאינו אבוד לו ומצוי לה וכן אם מה שמצאת לא אבד כלל, כגון שמצא טלית בצד גדר או גוזלות מקושרים, ובכגון אלה אין את חייב להכריז אלא לא יגע בהם כי הבעלים יחזרו לקחת את מה שהניחו ויצא ייאוש בעלים שפאבוד ממנו ומפל אדם כגון שטפה נהר או נטלה לסטים, שאין אתה חייב להכריז אלא האבדה הפקר ושייכת למוצאה. לפי שיטה זו ייאוש עושה הפקר ומזכה למוצא מדין תורה.

בעדי אוכף -

פירוש,

אי סימנים - לאו דאורייתא.

ההבדל בין שמלה לאוכף

הכלל שדנים עליו בהשבת אבידה הוא אבידת אחיך, ובאה התורה וריבתה ארבעה פרטים שור חמור שה שמלה. ולמדנו כי בכל אבידה אם יש בה סימנים ויש לה תובעים - זה יוצר את חיוב ההשבה. ואילו לגבי חמור יש כבר חידוש. או צריכותא בלשון הגמרא. "דאי כתב רחמנא שמלה, הוה אמינא: הני מילי - בעדים דגופה וסימנים דגופה, אבל חמור בעדים דאוכף וסימנים דאוכף - אימא לא מהדרינן ליה, כתב רחמנא חמור, דאפילו חמור בסימני האוכף."

וי"ל,

דמהכא - נפקא לן,

דמה שמלה - מיוחדת שיש בה סימן,

ואין הבעלים מתייאשין,

אלא תובעין שיחזירוה להם בסימנים,

אפילו אי סימנים לאו דאורייתא,

ואין מחזירין אלא בעדים,

מ"מ ילפינן משמלה,

דדוקא דבר שיש בו סימן - חייב להכריז,

דע"י שיש בו סימן ימצא עדים,

שיאמר להם מכירים אתם שמלה שלי,

שהיו בה סימנים כך וכך,

וגם **המוצא לא יוציא השמלה להראותה לכל אדם,**

אלא למי שיתן בה סימנים,

אף על פי שאינו מחזירה לו בכך,

מ"מ דומה שהיא שלו **ומראה אותה לעדים,**

אבל דברים שאין בהן סימן,

הוי שלו, לפי שהבעלים נתייאשו.

והא דקאמר בגמרא סימנים כדי נסבה,

אף על גב דצריך הסימנים,

דע"י זה יש לה תובעין,

מ"מ כדי נסבה,

דאפילו אי לא תני אלא שיש לה תובעין,

מ"מ ידעין, דע"י סימנים - יש לה תובעין,

ואין הבעלים מתייאשים, כדפרישית.

ומיהו בירושלמי, יליף מניין ליאוש מן התורה?

אמר רבי יוחנן - אשר תאבד ממנו,

מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם,

יצאה זו כו'.

המשנה מלמדת אותנו מה למדים משמלה

התורה מציינת בעניין אבידה הן את הכלל - כל אבידת אחיך, והן את השמלה שהיא פרט. ומאחר והיתה בכלל, הרי באה ללמדנו דין ייחודי שיש בה, וממנו נלמד לגבי הכלל. "לומר לך: מה שמלה מיוחדת - שיש בה סימנים ויש לה תובעין, אף כל דבר שיש בו סימנים ויש לו תובעים - חייב להכריז."

הקשר בין אבידה לגניבה

מצד אחד באבידה הייאוש קדם למציאת הדבר, והוא בהיתר. ואילו כל מה שקונה הוא מדרבנן בשל תקנת השבים. ועם היות ובאיסור הגיע לידיו. אלא השאלה מהיכן בייאוש גופא זה נלמד. ושם מביאים משמו של ר"י שזה נלמד מאלו מציאות. "מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנים ויש לה תובעים, פירוש, ע"י שיש לה סימנים - יש לה תובעים, שאין הבעלים מתייאשין, כיון שיש בהם סימן."

ובמרובה בתוספות משמו של רבינו תם. "דאע"ג דסימן לאו דאורייתא, ואין מחזיר כי אם בעדים, מ"מ אין מתייאש מדבר

הקשתה על חלק מדבריו, חזר בו רבא, שאכן אין לו תשובה לכל ארבעת הדברים. "אלא אמר רבא: חמור דבור לרבי יהודה, ושה דאבידה לדברי הכל קשיא."

קיימות עוד רשימת מילים מיותרות

פירוש, דבאתנן זונה כתיב (דברים כג, יט) תועבת ה' גם שניהם. ובית שמאי דורשים ריבוי מ"גם" לרבות שינוייהם, דאם נתן לה חטין באתננה ועשאן סולת - גם כן אסורים למזבח. ובית הלל מתירין, דלא דרשי גם. וקאמר הגמרא, דגם לבית הלל קשיא דלמה כתוב, כיון דלא דרשינן ליה. אלא שזה דומה לשור ולשה, כלומר דווקא בהמות. ולכן רבא לא מנה את כל הדוגמאות.

ושה דאבידה לדברי הכל קשיא -

מקשינן,

ונימא, מלתא דאתא בק"ו - טרח וכתב לה קרא.

ותירץ הר"י כהן,

דכיון דנכתב שור לגיזת זנבו,

הוי גיזת שה - בכלל כל אבידת אחיך.

הפרטים שיצינו בנוסף לכלל של לכל אבידת אחיך

בפרשת כי תצא מונה התורה ארבעה פרטים, שור, שה חמור ושמלה, למרות שמיד נכתב לכל אבידת אחיך. ובתחילה רבא מבאר מה החידוש בכל אחד מארבעת הדברים, שבא ללמדנו. ודוחה הגמרא את החידוש לשה, שהוא נכלל בשור, וניתן ללמוד זאת בקל וחומר. "ולכתוב רחמנא שור, דאפילו לגיזת זנבו, וכל שכן שה לגיזתו!" ומתוך כך חזר רבא ובונה כלל חדש, שאכן לשני דברים יש בעיה. "אלא אמר רבא: חמור דבור לרבי יהודה, ושה דאבידה לדברי הכל קשיא."

מקשים התוס', אפילו שניתן ללמוד בקל וחומר עדיין יכל הפסוק לכותבו

[הכלל של "מילתא דאתא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא" מצוי כעשר פעמים בתוס'. ונמצא, כי עם היות ואין חידוש וניתן ללמוד זאת על ידי קל וחומר, אין בכך סיבה שאינו נצרך להיכתב. אלא שמבאר המהר"ם שהתורה לא טרחה כלל לכותבו. ואלו דבריו "רוצה לומר, ולא אצטריך קרא כלל. דממילא נכלל בקרא דכל אבדת אחיך, והוי כאלו כבר כתב קרא, בלא רבויא דשה". כלומר, עם היות וכן קיים כלל זה, אבל כאן לא ניתן לכתוב דטרח וכתב לה קרא. כי הוא אינו נלמד מהוספת המילה שה, או מלימוד הקל וחומר, אלא הוא חלק מהמילים של הכלל, כל אבידת אחיך.]

פרט לשאין בו שוה פרוטה -

דס"ד דחייב מכלל כל אבידת אחיך.

הגמרא שנתה בברייתא למעט השבת אבידה שאין בה שווה פרוטה

"תנו רבנן אשר תאבד - פרט לאבידה שאין בה שווה פרוטה. רבי יהודה אומר: ומצאתה - פרט לאבידה שאין בה שווה

כל עיקר ההשבה, לדעה שסימנים אינם מהתורה הוא על עדים, שהם וודאי מהתורה

אלא שבכלל נשאלה השאלה האם סימנים הינם מהתורה או מדרבנן. ולדעה שסימנים הם מדרבנן, אז כל מה שקישר את השמלה לפסוק אינו אומר כי הדין הוא מהתורה, אלא הוא כעין אסמכתא. ולאו מקרא נפקא לן דמדרבנן בעלמא הוא, ומתני' אסמכה אקרא דשמלה ועיקרא לא אתיא אלא משום תובעין ומדאורייתא - אין מחזירין אלא בעדים. ולכן מדייקים התוס' שלפי הבנה זו, נדרש היה לציין לא רק את סימני האוכף, אלא גם את עדי האוכף, שהם כאן העיקר.

לגיזת זנבו -

וא"ת,

אם יש בה שוה פרוטה - פשיטא,

ואם אין בה שוה פרוטה,

הא ממעטינן לקמן מהשבה.

וי"ל,

דאצטריך שחייב לגיזת בעתה,

אף על פי שאין בה שוה פרוטה בשעה שגזזה.

רבא מבאר את הצריכות בכל ארבעת הפרטים לגבי אבידת אחיך

"אמר רבא: בכלל כל אבדת אחיך. אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא שור חמור שה ושמלה? צריכי." ועדיין נותר לנו לבאר, "שור", ו"שה" דכתב רחמנא - למה לי? איזו רבותא יש בהם? "שור" - ללמדנו דאפילו לגיזת זנבו. ופירש רש"י שצריך להחזיר אפילו את השיער שבסוף זנבו [אם גזז ממנו].

הקשו התוס', שיש לנו שאלה של ממה נפשך? ונמצא כי היכי דמי, הינה התקפה שבכל צד קיים קושי. אם מדובר שיש בה שוה פרוטה - פשיטא שמחזיר, ואם לאו, הרי ממעטינן לקמן מהשבה פחות משווה פרוטה! ופירשו, דאתא לאשמועינן, שחייב המוצא לגיזת בעתה, אף שאין בה שווה פרוטה באותה שעה. ויש ראשונים שפירשו, שבא הכתוב לחייב להחזיר גיזה שאינה שווה פרוטה, דכיון שבעיקר האבידה יש חיוב השבה, חייב להחזיר את כל הנטפל אליה, אף שאין בו שווה פרוטה.

והדברים התבארו כרגיל בתוס' הרא"ש במתיקות

"וא"ת, אי דאית ביה שוה פרוטה - קרא למה לי? ואי דלית ביה שוה פרוטה - אמאי חייב להחזיר? וי"ל, דאתא קרא לאשמועינן, דחייב להתעסק בשבח האבידה, דכשיגדל הזנב עד כדי גיזה - חייב לגיזתו כדי שיחזור ויגדל ויגזז תמיד."

חמור דבור לרבי יהודה -

הא דלא קאמר - גם לב"ה קשה,

דלא חשיב אלא בהמות.

רבא מדייק מדוע פירטה התורה דוגמאות לאחר שכללה אותם בכל אבידת אחיך

לומדת הגמרא משמו של רבא "אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא שור חמור שה ושמלה? צריכי." ומאחר והגמרא

דרשהו אם הוא רמאי מאי לאו בסימניו -

וא"ת,

דבמתניתין (לקמן כח): **דריש מהאי קרא**,
דלא יחזיר **אף בסימניו**.

וי"ל,

דאסמכתא היא,

כדקתני עלה בברייתא משרבו הרמאים **התקינו**.
אבל הכא - משמע ליה שהיא **דרשה גמורה**,
מדקאמר **וכי תעלה על דעתך לומר כו'**.

ועי"ל,

דבמתניתין מיירי,

בידוע שהוא רמאי - לכך צריך עדים,
אבל הכא מיירי - **בסתם בני אדם**.

הדרישה אינה רק על האבידה אלא האם המבקש הינו רמאי

התורה בפרשת כי תצא דנה על שאיבדו בעל חי, והוא מצאם שיש עליו את חובת ההשבה. ולאחר מכן שהוא נוטלה לביתו ושומרה עד שמבקשים ממנו. **לֹא־תִרְאֶה אֶת־שׁוֹר אֲחִיךָ אֹי אֶת־שׁוֹר נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתָ מֵהֶם הֲשֵׁב תְּשִׁיבָם לְאֲחִיךָ: וְאִם־לֹא קָרֹב אֲחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעֶנּוּ וְאֶסְפְּתוּ אֶל־תּוֹךְ בֵּיתְךָ וְהָיָה עִמָּךְ עַד דִּרְשׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ וְהִשְׁבֵּתוֹ לוֹ: וּמִדִּיּקָתָ הִגְמֵרָא שְׁהָרִי בְּרוּר שְׁלֹא יִתְּנוּ אֶת הָאֲבִידָה לְלֹא דְרִישָׁה. אֲלֹא, דְּרִישָׁה, אֵת זֶה שְׁבָא וְטוֹעֵן שְׁהוּא בֵּעַל הָאֲבִידָה, אִם רִמְאִי הוּא, או אִינוּ רִמְאִי. וְכך דוֹרְשִׁים אֶת הַפְּסוּק "עַד דְּרִישׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ": עַד דְּרִישׁ [עַד שֶׁתִּדְּרֹשׁ אֹתָהּ] אֶת אֲחִיךָ, אִם דוֹבֵר אִמְתָּ הוּא או לֹא. וּמִמְשִׁיכָה הִגְמֵרָא וְכִי הִדְרִישָׁה אִינְהוּ בְּסִימְנֵי הָאֲבִידָה? וּמִתְרַצִּים לֹא, שְׁהוּא יֵבִיא עֵדִים עַל עֲצָמוֹ שְׁהוּא אָדָם כֶּשֶׁר.**

מקשים התוס' מהמשנה בסמוך שאף אם יתן סימנים לא יחזיר לו

מדייקים התוס' מהמשנה ואם התובע חשוד לרמאי, אף על פי שאמר את סימניה - לא יתן לו. שנאמר: "עַד דְּרִישׁ אֲחִיךָ אֹתוֹ", ואנו דורשים מפסוק זה: עַד שֶׁתִּדְּרֹשׁ וְתַחְקֹר אֶתָּה אֶת אֲחִיךָ, אִם רִמְאִי הוּא, או אִם אִינוּ רִמְאִי. וְהַקּוּשִׁי הוּא שְׁמֵאוֹתוֹ פְּסוּק לְמַדִּים אֲנוּ לְכַאוּרָה, דְּבַר וְהִפּוּכּוֹ. כֹּאן שְׁהוּוּהוּ אִמְיָנָא נִלְמַד שְׁהוּא צָרִיךְ לִהְיוֹת בְּקִי בְּסִימְנִים, וְאִילוּ בַּמִּשְׁנָה נִאֲמַר מֵאוֹתוֹ הַפְּסוּק, שֶׁאִפִּילוּ עִם סִימְנִים לֹא נִיתֵן לְהִשְׁיב לוֹ, אֲלֹא הַבְּדִיקָה אִינְהוּ עַל ה"חִפְצָא" אֲלֹא עַל ה"גְּבֵרָא".

התוס' מתרצים בשני אופנים

התירוץ הראשון שאנו מחלישים את הלימוד במשנה הבאה, ואומרים שאינה לימוד מגוף הפסוק, אלא רק סיוע בבחינת אסמכתא. וכפי שנאמר שם בברייתא, כי כל למוד זה הוא רק תקנת החכמים, ואינו מגוף הפסוק. אלא משעה שבאו חכמים לתקן, סמכו זאת על פסוק, על מנת ליתן תוקף לתקנתם. וכפי שנאמר שם בברייתא "תנו רבנן: בראשונה כל מי שאבדה לו אבידה - היה נותן סימניו ונוטלה. משרבו הרמאים, התקינו שיהיו אומרים לו: צא והבא עדים דלאו רמאי את, וטול". ואילו כאן אנו מחזקים את הפסוק, במילים "וכי

פרוטה. מאי בינייהו? - אמר אביי: משמעות דורשין איכא בינייהו." כלומר אין ויכוח על עצם הדין, רק מהיכן יש ללמוד זאת.

התוס' מחדשים שלכאורה היה כן מקום לחייב

הפסוק מציין את המילה כל שיש בה ריבוי. (כי תצא כב, ג) וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחִמּוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל־אֲבֵדֹת אֲחִיךָ אֲשֶׁר־תֵּאֱבֹד מִמֶּנּוּ וּמִצֶּאֱתָהּ לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם: ולכאורה הריבוי של כל אבידת אחיך, היה לו מקום לסבור שגם יש לחייב בפחות משווה פרוטה. וביאר בחוכמת מנחם "קשה לתוס', הרי גבי גזילה וגניבה - מצינו בכמה מקומות דאינם חייבים בפחות משווה פרוטה. ואם כן מהיכי תיתי לן דמחייב גבי אבדה?

יש לחלק בין היכולת לזכות בה ולבין חובת ההשבה

כתב המחנה אפרים [הל' גזילה סימן א'], שמה שמיעטה תורה פחות משווה פרוטה, היינו דווקא שאינו חייב לטרוח בהשבתה. אבל עדיין אינה מותרת למוצא - אלא אחר יאוש בעלים. ואף שבא ליד מוצא קודם יאוש, יכול לזכות בה משנתיאשו הבעלים. שכיון שלא נתחייב בהשבתה, לא בא לידו באיסור, ונחשב כאילו מונחת על גבי קרקע, שאין המוצא נעשה שומר עליה, ואין ידו כיד הבעלים, ולכן יכול לזכות בה אחר יאוש.

ובאבן האזול כתב, שכן מוכח מל' הרמב"ם, שכתב: "אבידה שאין בה שוה פרוטה, אינו חייב להטפל בה, ולא להחזירה". הרי שלא כתב הרמב"ם שהאבידה של מוצאה, אלא רק שאינו חייב להטפל בה. אמנם בשערי ישר [שער ד' פ"ח] כתב, דכל שמיעטו הכתוב ממצות השבה, מותר למוצא לזכות בו.

[דף כז עמוד ב]

ת"ש חמור בסימני אוכף -

ברייתא היא.

הדין האם סימנים הם מהתורה או מדרבנן

הגמרא רצתה להוכיח מהמשנה, כי בשמלה יש שני מרכיבים סימנים ותובעים, והשמלה אף היא חלק מדיני האבידה, ולכאורה יש לנו הוכחה שסימנים הינם מהתורה. והנה על כך הביא רבא לעיל שהמילה חמור באה ללמדנו, כי אף בו מחזירים בסימני אוכף. וכך פירש רש"י. אלא מאחר ורבא בעצמו הסתפק בדבר, בעמוד הבא "אמר רבא: אם תמצי לומר סימנין דאורייתא." הרי אין לנו להישען על דבריו, ולכן אומרים התוס', שמה שנאמר לגבי הסימנים הינם ברייתא, ולא אימרה שלו.

אלא שהכוונה שעם היות וזו ברייתא, הרי הכוונה שסימנים אינו העיקר, וניתן לומר שאינם מהתורה, אלא כל מטרת הסימנים שבעזרתם ימצאו העדים. וכל מה שיש לנו לדרוש אינו על גוף הסימנים אלא שהעדים אינם רמאים. וכל זה מדובר בסימנים רגילים, אבל כאשר יש סימנים מובהקים, הרי הם עצמם בדרגת עדים.

וי"ל,

דמצי לאוקמה כגון שאותו שאבדו מצאו,

ומכיר הכיס בטביעות עין,

דכיון שבעצמו מצאו - נאמן,

וה"נ הוה מצי למדחי התם.

המהרש"ל לומד שזה עם הדיבור הקודם הינו תוס' אחד.

נביא את לשון התוס' רא"ש כאן, עם היות ומדובר

במה שכבר התבאר בתוס' הקודם

מצאו קשור בכיס וארנקי וכו'. "תימה, דמהכא הוה ליה למידק, דסימנין דאורייתא. דמהכא דייק ליה בפ' בתרא דיבמות (ק"כ א') דמחזירין לו הגט, לגרש בו ע"י סימני הכיס והארנקי, וי"ל דבמסקנא דיבמות מייתי תנאי אחרני, ומסיק דכולהו סברי סימנין דרבנן, ואיכא לפרושי דהך ברייתא - נמי הכי סברה. וכגון שהביא עדים שהכיס והארנקי שלו, או שמצאן הוא בעצמו, ומכיר שהכיס והארנקי שלו. דעם הארץ - נמי אית ליה טביעות עין, אלא דלא מהימנין ליה. וכיון שהוא עצמו מצאו - נאמן, במגו דאי בעי אמר לא אבדתיו, ומעיקרא שהיה רוצה לדקדק מכאן דסימנין דאורייתא, משום דפשטא דמתניתא - משמע דאיירי שמצאו אחר, ומהדרין ליה ע"י סימן."

וכפי שהתוס' ביבמות כותבים. "ד"ה אמר רבא דכולי עלמא סימנין דרבנן - ואם תאמר ברייתא דמצאו קשור בכיס כמאן תוקמא? וי"ל דמעיקרא - ס"ד דאדם אחר מצאו, כדפרישית. ולכך בעי למיפשט מינה דסימנין דאורייתא. אבל השתא סבר דמיירי שמצאו בעצמו, ומכיר הכיס בטביעות עין, ונאמן במגו שיוכל לומר לא אבדתיו, אי נמי שיש עדים שהארנקי וכיס וטבעת שלו, וידוע שם. א"נ דחשיבי כיס וטבעת - סימן מובהק."

כיס וארנקי משום דמסמני -

וא"ת,

והכתיב לא תנחשו.

וי"ל,

בשלהי במה אשה (שבת דף סז). אמרינן,

כל דבר שיש בו משום רפואה,

אין בו משום דרכי האמורי.

נמצא גט וצמוד אליו ארנק וטבעת - אין חוששים לשאלה, והגט כשר

מאחר וקיים לנו הכלל שבני אדם אינם משאילים כיס ארנק או טבעת, הרי מה שמצא כעת יש לסמוך שזה רק שלו. ומבהירה הגמרא מדוע אין משאילים כיס וארנק, שזה מצד סימן, וכאילו מכר את הסימן מזל שלו לאחרים.

ומאחר וכאן נתאמת הדבר, העובדה שזה מביא חוסר מזל - הרי אין זה נקרא ניחוש. ואכן יש מקומות כגון במסכת יבמות בהם מובא הנוסח דלא מסמני. שזה סימן בלבד שהוא קל יותר מניחוש. וכן ניתן להסתמך על כך, אף שנאמר ולא תנחשו.

ויש שלמדו כמו שדבר שכן מועיל לרפואה, אין אומרים בו דרכי האמורי, גם לתועלת שלא יהיה לו חסרון כיס - זה

תעלה על דעתך ומתוך כך מבארים את גוף הפסוק עצמו באופן מחודש.

התירוץ השני - חילוק באיכות הרמאי

במשנה מה שאנו דורשים עדים עבורו, בהיותו רמאי ידוע. ועל מנת שלמרות היותו רמאי, שיוזכה באבידה, עליו להביא עדים להוכיח כי האבידה היא שלו, שהרי אין אנו מאמינים לדבריו. אבל כאן מדובר על סתם בני אדם, שרק אנו חוששים אולי הוא רמאי.

עם היות והתוס' מתרצים בשני אופנים, אבל הרעיון הוא לחזק כאן ולהחליש במשנה

[כל השאלה מתחילה מסתירה לכאורה. ואז על מנת שלא תהיה סתירה, יש למצוא חילוק, ולהוכיח שמדובר בשני מקרים שונים. ואחד ממילות המפתח הבולטות לחילוק הינה "אבל הכא", המופיעה למעלה מאלף פעמים בתוס'.]

מצאו -

גט קשור בכיס,

יחזיר המוצא לשליח או לבעל השואלו בסימני הכיס.

מאחר ואין לחוש שמא הכיס עבר למישהו אחר, לכן היות הגט קשור - מהווה סימו ברור

שנינו בברייתא דתניא: שליח ששלחו הבעל להביא גט לאשתו, ואבד ממנו, ולאחר זמן מצאו השליח כשהוא קשור בכיס שלו, או בארנקי שלו, ובטבעת [או בטבעת שלו], או שמצאו בין כליו שבביתו, ואפילו אם מצאו לאחר שעבר זמן מרובה מזמן האבידה, אף שאין השליח מכיר את הגט עצמו, אלא רק את הכלי שמצאו מונח בו - הגט כשר, ואין חוששין שמא נתחלף באחר, ולא נכתב לשם אשה זו.

שני הדיבור המתחיל בתוס' לפי המהרש"ל הם דיבור אחד

כוונת התוס' לומר, שמדובר שמוצא הגט הוא אחר. ולא שהשליח או הבעל עצמם מצאוהו. ורצונם בזה, שאם השליח או הבעל שאבדו את הגט מצאוהו - לא הוי פריך ניחוש לשאלה, שכיון שהם עצמם מצאו את הגט - נאמנים. וכדרך שכתבו התוס' בסמוך, שלכן לא מוכיחים מכאן שסימנין דאורייתא, משום שאפשר להעמיד כגון שאותו שאבדו מצאו ומכיר הכיס בטביעות עין. אכן כיון דהש"ס קאי השתא אם סימנים דאורייתא, ונמצא שהברייתא דמצאו קשור בכיס יכולה להתפרש שאחר הוא שמצאו - לכן פריך שפיר ניחוש לשאלה. (ואעפ"כ התייחסנו לתוס' הבא לפרשו גם בנפרד, ויש עניינים משם שראוי ללמוד אותם יחדיו.)

(וניחוש לשאלה) -

וא"ת,

ולוכח מהכא דסימנין דאורייתא,

ובפרק בתרא דיבמות (ה) (דף קכ. ושם ד"ה מצאו),

פריך מהכא דסימנין דאורייתא.

מובהק. ולא אתא לאפוקי, אלא סימן שאין מחזירין כלל על ידו, כגון חיורי וסומקי.

[דף כח עמוד א]

מצא תכריך של שטרות מי ניחא ליה ללוה

כו' -

וא"ת,

אין,

ניחא ליה,

דכי ילוה לאחר,

דליהדרו ליה לדידיה.

וי"ל,

דאינו רוצה להפסיד עתה,

כדי להיות בספק ריוח פעם אחרת.

לגבי הדיון האם סימנים הם מהתורה או מדרבנן מובאת המשנה על מוצא קבוצת שטרות

שנינו בפרק הקודם, מצא תכריך של שטרות [שטרות כרוכים זה בזה], או שמצא אגודה [צרור קשור] של שטרות - הרי זה יחזיר למי שיתן בהם סימנים, למי שיאמר את סימני החפיסה או הדלוסקמא, או סימני הכריכה או האגודה של השטרות, האם הכי נמי דניחא ליה ללוה לאהדורי ליה למלוה? שמא אכן פרע כבר הלווה את חובו, ועל ידי שיחזירו את השטרות למלוה, יוכל לגבות על ידם שלא כדין! כלומר עלולה להיות מכאן תקלה, ולכן רבא אומר שסימנים הם מהתורה, לא רק על החפצא, אלא על הגברא האם יש כאן רמאי.

התוס' מנתחים, כי יש להסתכל לא רק על המצב הנוכחי

ניתן לענות על שאלת הגמרא, וכי נוח לו ללוה להחזיר את השטרות למלוה, שניתן לומר שהתשובה היא אכן כן נוח לו. כי הוא חושב שעתיד גם הוא להלוות לאחרים, ואז גם לו יחזירו בסימנים בינוניים.

אלא שדוחים התוס' הצעה זו, כי האדם בטבעו כעת מפסיד אם יחזירו למלוה, והוא חי את הרגע הוודאי, ואין להסתמך שעל סמך ספק בעתיד, שאז הוא יכול להרוויח מתקנה זו. ואם כן השאלה של הגמרא הינה אכן במקומה, ונמצא שהתוס' רק דוחים סברא אפשרית.

חמשה עשר יום -

וא"ת,

והלא ארץ ישראל היא,

ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה,

ומהלך אדם בינוני - הוי עשרה פרסאות ביום,

הוי ארבעים יום באורך,

וירושלים מן הירדן,

שהוא תחום א"י - מהלך יום אחד,

מותר. כלומר אנו מרחיבים את הכלל של מניעת היזק, ולא רק ברפואה הנוגעת לגופו, אלא אפילו נוגעת בממונו כמו כאן שיש לחוש שיבוא על ידי זה לידי עניות. וכל מה שאסרו חכמים לחשים הוא רק על וודאי, שבדקו ואינם מועילים, וכאן ידעו חכמים שאין בכך סימן מזל ויכול הדבר להזיק, אם ימסור לו ארנק, ועל כן לא אסרו זאת.

ואנא יהיבנא סימנים מובהקין דידה -

לא מובהקין ממש קאמר,

אלא מובהקים מסימני חבריו,

כמו זה אומר מדת ארכו,

וזה אומר מדת רחבו.

ולקמן (דף כח:): נמי,

דקאמר לעולם גלימא מכריז,

ולא אמר סימנין מובהקין,

התם נמי - לאו מובהקים ממש קאמר,

אלא שלא אמר סימנים טובים שיש בו,

כי אם כסימנין דסומקי וחיורי.

השבת האבידה על ידי סימנים היא לטובת בעל האבידה

מדייקת הגמרא כיצד חושב בעל האבידה. "ניחא ליה לבעל אבידה למיהב סימנין ולמשקליה. מידע ידע דעדים לית ליה, ומימר אמר: כולי עלמא - לא ידעי סימנין מובהקים דידה, ואנא יהיבנא סימנין מובהקים דידה, ושקלנא לה." מעיריכם התוס' שעם היות והלשון הוא סימנים מובהקים, שיש לזה גדר הלכתי ברור, כאן מדובר במובהקים באופן יחסי. שהסימן שלו עדיף, ולכן יזכה בחזרה באבידתו.

ומביאים התוס' תימוכין על מקרה נוסף בה הגמרא אומרת סימנים מובהקים, ואינה מדייקת בלשון, אלא הכוונה סימנים, שאמנם הם נכונים, כמו צבע, אלא שאינם סימנים שדרכם נדרשים להשיב לו את האבידה.

תוס' הרא"ש מסכם שיש שלוש דרגות של סימנים

"שלשה ענייני סימן מובהק הן, דכל חד - עדיף מחבריה, והאי דהכא - לא הוי כההוא דלעיל, (ומנה התוס' רא"ש בתחילה את מה שנקרא סימן מובהק, שיש חיוב השבה, ואפילו מהתורה, ואפילו לסובר שסימנים אינם מהתורה) שומא - סימן מובהק, ונקב יש בצד אות פלונית דפ"ק (י"ח ב'), דבהני - מהדרינן מדאורייתא, אפילו אם תמצא לומר סימנין - לאו דאורייתא.

(עוברים התוס' לסימנים בינוניים, והמובהקות שבו, שהוא עדיף מסימן שאחר נותן בו, ועל ידי כך לנו ברור שזה שלו). אלא סימן מובהק דהכא, היינו שיודע סימן חשוב יותר משאר בני אדם, כדאמרינן לקמן מדת ארכו ומדת רחבו ומדת גמיו - ינתן למדת ארכו ורחבו.

(הסימן השליש הוא פרט נכון אך לא משמעותי, ואין בו את גדר הדין של סימנים, לעניין השבה). ועוד יש שלישי לקמן, דקאמר מאי לא אמר סימניה? דלא אמר סימן מובהק דידה, דפחות שבסימנין שמחזירין על ידו - קרי התם סימן

כדאיתא בביצה (דף ה.),
נשאר מצד אחד ל"ט ימים.

וי"ל,

דעם כרמים ויערים - היה ארבע מאות פרסה,
אבל מישוב - לא היה כל כך.

סתירה ממשנה על זמן ההליכה למשנה כאן בדברי רבי
יהודה

הגמרא מבררת את דעת רבי יהודה במשנה "ועד מתי חייב להכריז? .. רבי יהודה אומר: שלש רגלים, ואחר הרגל האחרון שבעה ימים, כדי שילך לביתו שלשה ויחזור שלשה ויכריז יום אחד." ומקשה הגמרא כיצד זמן זה הוא שתוך שלושה ימים הוא מגיע עד קצה הארץ. והרי המשנה בתענית לומדת שרבן גמליאל לומר, כי הזמן בו מתחילים אנו לומר ותן טל ומטר הוא רק בשבעה במרחשוון, שזה חמישה עשר יום אחר החג, והטעם לכך כדי שיגיע אחרון עולי הרגל לביתו שליד נהר פרת. ואילו במשנתנו המרחק הוא רק שלושה ימים.

התוס' מקשים ממקום אחר בש"ס בו אנו גם רואים
מרחק אחר

הגמרא בתחילת מגילה (ג, א) מבארת כי בשעה שתרגם יונתן בן עוזיאל תרגם את הנביאים, הרי נודעוזה ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה. כלומר שזאת שיטחה.

במסכת ביצה מבואר כיצד תיקנו חכמים כי כל המקומות הקרובים לירושלים, במרחק של יום הליכה, לא יפדו בכסף, אלא יבואו עם הפירות לירושלים בלי להיפדות. ושם מבואר שכל המהלך מירדן לירושלים הוא רק יום אחד. מה שמראה כי ירושלים אינה במרכז ארץ ישראל.

ומאחר שמובא בפסחים כי אדם בינוני הולך עשר פרסאות ביום, ואז המהלך הוא שלושים ותשעה ימי הליכה ולא רק שלושה ימים, כמו במשנתנו.

עונים התוס' שיש שני סוגי מדידה

אכן השטח המיוער - זה היה מרחק, אבל לגבי מהלך היישובים המרחק היה קטן בהרבה. ואכן המהר"ם נשאר בקושיא על דבריהם "יש לתמוה, א"כ צריך לומר דכל הכרמים והיערים היו בקצה האחד, דאם היו מפסיקים בין עיר לעיר, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, וזהו דבר רחוק, שא"כ היו הדרים בקצה גבול, זה כשהיו צריכין ליער או לכרם היו צריכין להלך מקצה אל קצה." ואכן הרש"ש מתקשה, לפי המהר"ם ומבאר אחרת. "תירוצם דחוק, עי' מהר"ם. ולי נראה ליישב ע"פ מדרש איכה, בפסוק גדר דרכי, שמביא שם מעשים טובא שהדרך הי' מתקצר לפניהם, וכתב שם המתנות כהונה שבזמן הצלחתם היו ממזהרים אורחותם בסיעתא דשמיא, וכל שכן בעלייתם ובחזירתם ברגל עי' פסחים (ח ב).

ואכן גם תוס' הרא"ש מביאים תירוץ אחר, כעין דבריו. שאת אותו מרחק לא הלכו ברגל אלא רכובים, ובלשונם "והם היו הולכים בצבים ובפרדים וממהרים ללכת."

לא בעינן כולי האי -

וסגי בתלתא יומי.

וא"ת,

דז' ימים ומחצה צריך דהיינו חצי של ט"ו יום.

וי"ל,

דכי לא שכיחי שיירתא, ואין הולך בלילה,
גם כל היום אינו הולך,

לפי שלא ימצא מלון בערב.

החילוק בזמן הליכת בית ראשון ובית שני

במשנה כאן מבואר לשיטת רבי יהודה שמספיקים שלושה ימים על מנת שילך יבדוק בביתו ויחזור, ולכן נדרש להמתין שבוע, ואילו במשנה בתענית אנו רואים כי היה צורך בחמישה עשר יום להגיע לקצה נהר פרת, שיגיע אחרון עולי הרגל לביתו. על מנת לתרץ את הסתירה חילק רב יוסף שכל אחת מהמשניות מדבר על תקופה אחרת. בתענית מדובר על ימי בית ראשון, שהיו בני ישראל רבים ולכן המרחק שנדרש ללכת היה כה גדול. ואילו בימי בית שני, הכמות היתה קטנה, וגם היו בצפיפות אוכלוסין, ולכן הספיק זמן קצר.

מדייקים התוס' לפי הבנה זאת, שלכן היה מספיק ללכת בשלושה ימים. אלא מאחר וכבר יש לנו לומר טל ומטר בז' מרחשוון, הרי ללכת ולחזור לביתו זה כבר שבעה וחצי ימים לכל כיוון. אלא שאמנם ניתן מצד המרחק לעשות זאת בפחות ימים, אבל מצד שני, מביאים התוס' שלושה גורמים להאטה. הגורם הראשון מיעוט הקהל איננו מאפשר לשיירות סדורות. כך שיש המתנה בין שיירה לשיירה. הגורם השני וגם לא הולכים גם ביום וגם בלילה, והגורם השלישי - גם ביום הוא נעצר באמצע, כי הוא חושש להתקדם שמא לא ימצא מלון. ולכן לא יכלו להסתפק בשלושה ימים.

[דף כח עמוד ב]

אבן טוען -

מפרש בירושלמי,

כשם שהאבן אינה יכולה למחות,

כך אין יכולים להתפלל על רוב טובה.

אבן הטוען היתה מקום מינוס להכריז שם על אבידות

"תנו רבנן: אבן טוען היתה בירושלים, כל מי שאבדה לו אבידה נפנה לשם, וכל מי שמוצא אבידה נפנה לשם. זה עומד ומכריז, וזה עומד ונותן סימנין ונוטלה. וזו היא ששנינו: צאו וראו אם נמחת אבן הטוען."

הרחבה מהירושלמי

הירושלמי בפרק ג' הלכה ט' מספרת על חוני המעגל, שבתפילתו על הבצורת הקשה, פעל את הפעולה ההפוכה, עד שגרם להצפת גשמים בירושלים. יָרְדוּ כְּתִיקָן עַד שֶׁעָלוּ יִשְׂרָאֵל מִירוּשָׁלַיִם לְהַר הַבַּיִת מִפְּנֵי הַגְּשָׁמִים. אָמְרוּ לוֹ, בְּשֵׁם שֶׁנִּתְפַּלֵּת עָלֶיָּהּ שִׁירְדוּ בְּהַר הַתְּפִלָּה שִׁילְכוּ לָהֶן. אָמַר לָהֶן, צְאוּ וּרְאוּ אִם נִמְחִית אֲבֶן הַטּוֹעִים אֲבֶן גְּבוּהָה הֵייתָ בִּירוּשָׁלַיִם וְכָל מִי שֶׁמֻּצָּא מִצִּיאָה הִיָּה מִחֻכָּה לִרְגֵל וְעוֹמֵד עָלֶיהָ וּמִכְרִיז מִצִּיאָה מִצָּאָתִי. וְנִקְרָאת כֵּךְ כִּי הַטּוֹעִים, אֵלָּא שֶׁאֲבָדוּ אֲבִידָתָם, בָּאוּ לֵאמֹר זֶה. וְכוּנְתוּ הֵייתָ שֶׁכָּל זֶמֶן שֶׁאֲבָן זֶה לֹא מִחֲתָה לֹא אֲבָקָשׁ שִׁיפְסֵק הַגֶּשֶׁם.

ליה. תדע דלא בעינן שימושם בב"ד כדלקמן גבי פקדון שצריך למכרו בב"ד. כי משיב האבידה נדרש למכור על מנת שיישמר ערך האבידה. ולכן מאחר והתאמץ עד עתה, וודאי שאנו מקלים עליו במכירה. כי שם בתוס' לעניין רב ספרא, מדובר רק לגבי פיקדון שיש בו איסור למכור דבר שאינו שלו, שבזה החמירו.

עד כאן לא פליגי אלא בנשתמש בהן -

לאו דוקא נשתמש,

דאם נשתמש,

לרבי עקיבא - נמי חייב באחריות,

כיון דלדידיה אסור להשתמש,

אם כן הוי שולח יד בפקדון,

ואפילו החזיר - אין בכך כלום,

דהא ר"ע סבר בפרק המפקיד (לקמן דף מג:),

דבעינן דעת בעלים.

אלא ודאי נשתמש - לאו דוקא, כדפרישית,

אלא בשכר שמוש, שמותר להשתמש קאמר,

דלרבי טרפון,

דאית ליה דמותר להשתמש - חייב באחריות,

דבההוא הנאה,

דאי מיתרמי ליה זבינא - שקיל להו זבין בהו,

הוי עלייהו שומר שכר,

ולר"ע דאסור להשתמש בהן - פטור,

אבל אם לא היה מותר להשתמש,

היה פטור לכולי עלמא, והיינו כרבה.

מחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא בשימוש עם דמי האבידה

המשנה אומרת כי דבר שאם יחזיק את האבידה תיגרם לו הפסד - עדיף שימכור, ובכך ישמאר ערך האבידה, ויהיה לו מה להשיב לבעלים. אלא שיש מחלוקת תנאים מה ינהג בדמי האבידה עד שיבואו הבעלים. ולפי הרדות להשתמש כך גם קבלת האחריות על כך. "רבי טרפון אומר: ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו - חייב באחריות. רבי עקיבא אומר: לא ישתמש בהן, לפיכך אם אבדו - אין חייב באחריות."

מדייקת הגמרא "עד כאן לא פליגי אלא כשנשתמש בהן, אבל לא נשתמש בהן, אם אבדו - פטור."

מבארים התוס' שיש להרחיב את המילה נשתמש, ולהחליפה על עצם זכות השימוש

התוס' עורכים את החשבון בסוגיה, שאם השתמש ב"פועל" בדמים, גם רבי עקיבא יחייב אותו על אחריותם. שמרגע שהוא משתמש, הרי מבחינתו זה באיסור. ומאחר והשתמש באיסור, הרי הוא זוכה לתואר המפוקפק של שולח יד בפיקדון. ותואר זה אינו נמחק אף אם בפועל הוא החזיר, כי על מנת לקיים השבה נדרשת דעת בעלים לשיטתו בפרק המפקיד.

ומצד שני, מה שהופך אותו לשומר שכר המתחייב על האחריות אינו השימוש ב"פועל" אלא על כך שב"כוח" קיימת לו את הזכות להשתמש. ואפילו לא ניצל אותה, הרי אם

ומרחיב הירושלמי בדבריו על הגמרא "אמרו לו, בשם שנתפלל עליהן שירדו, כך התפלל עליהם שילכו להם. אמר להן, צאו וראו אם נמחית אבן הטועים. דנה הגמרא מה עיסקה דהדא אבן הטועים? מה ענין שם אבן הטועים? אלא, כל מאן דהנה מוכר מילה, הנה נסב לה מן תמן כל מי שאבד לו דבר היה בא לשם וכל דהנה משבח מילה הנה מייביל לה לתמן וכל מי שמצא דבר היה מביאו לשם.

אמר להן, בשם שאי אפשר לאבן הזאת להימחות מן העולם, כך א"א להתפלל על הגשמים שילכו להם! אלא צאו והביאו לי פר של הודיות פר תודה. ויצאו והביאו לו פר של הודיות וסמך שתי ידי ואמר רבונו הבאתה רעה על בניך ולא יכלו לעמוד בה. הבאתה טובה על בניך ולא יכלו לעמוד בה. אלא יהי רצון מלפניך שתביא רווחה. מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים וזרח החמה ונתנגבה הארץ ויצאו ומצאו מדבר מלא במהים."

בתוס' הרא"ש מביא הן את רש"י (לשון הצפה וכיסוי) והן את הירושלמי (נימוח - משמעו נמס)

"פירש בקונטרס, אם נכסית שאינה נראית, כמו ומחה ה' אלקים דמעה וגו', שהוא לשון קינוח, שמקנחין דבר עד שאינו נראה יותר, ובירושלמי מפרש, שתהא נימוחית ממש, ודוחה היה אותם בדברים, לפי שאין מתפללין על רוב טובה, ומפרש שם אבן טועין, שהיו טוענין עליה דברים, זה מכריו וזה נותן סימן."

בכל מקרה איך שנפרש, שהיה זה סלע חזק שאינו נימוח, הרי המטרה, היא לא להתפלל על העדר העודף, אלא להתפלל שלא יהא היוזק מכך. ונמצא כי כוונתם שווה, וכל אחד דיבר בסגנונו.

שם דמיהן -

לקמן גבי עסקא דרב ספרא אפשר בע"ה.

הטיפול באבידה הוא כל עוד שהאבידה מניבה יותר תועלת מההשקעה

אומרת המשנה אם מצא אדם כל דבר שעושה מלאכה, ואוכל, כגון שור וחמור, שיכולים לעבוד, ושכר עבודתם יכול לכסות את הוצאות מזונותיהם, יניח את האבידה אצלו, ויעשה - ויאכל. ולא ימכור את הבהמה ויניח את הדמים אצלו, אף אם שהו הבעלים מלרשה, לפי שנוח לו לאדם בבהמה שלו, שהכירה אותו כבר, ולימדה לעשות רצונו.

ואילו דבר שאין עושה מלאכה, ורק אוכל, כגון עגלים וסייחין - ימכר, ויניח את הדמים אצלו עד דרוש בעליהם אותו. שאם יניחנו אצלו ויאכילנו, ואחר כך ידרוש מהבעלים את דמי האוכל שהאכיל את בהמתם, יפסידו הבעלים!

הגמרא מביאה כמה דוגמאות שבדבר העושה ואוכל זה רק עד שנים עשר חודש, ולאחר מכן שם דמיהן. מכאן ואילך אינו צריך לטפל בהם יותר, אלא שם [מעריך] את דמיהן, ומוכרן, ומניחן [מניח את הדמים אצלו, עד שיבואו בעלי האבידה].

ויש לראות את ההכרעה ברא"ש "ואף לעצמו יכול לשומן, ולא דמי לגבאי צדקה דאמרינן לקמן בפ' המפקיד (דף לח א) דאין פורטין לעצמן. דכיון דמשיב אבידה הוא - לא חשדינן

למשל היתה לו הזדמנות עסקית, וכן היה יכול לנצל אותה, זה עצמו יש לו הנאה מכך. ומאחר ויש לו הנאה, בכך הוא הופך להיות שומר שכר.

וזה מה שרבה למד כי העוסק במצווה פטור מן המצווה, זאת הנאה לא משמעותית, ועם היות שנקראת פרוטה דרב יוסף. הרי אין בכוח הנאה מיזערית ולא שכיחא זו, להפכו להיות שומר שכר, וזו סברת רבה.

[דף כט עמוד א]

והוי שואל עליהו -

תימה,

דהוה ליה למימר - 'והוה ליה עליהו'.

ואם נאמר,

דאם באו בעלים קודם שהוציאם,
חייב להחזיר אותם מעות עצמם ולא אחרים,
הוה אתי שפיר, דקרי ליה שואל.

אך אי אפשר לומר כן,

דבפרק המפקיד (לקמן דף מג.) פריך,

אי נאנסו - חייב, מאי אריא הוציא?

כי לא הוציא - נמי,

והשתא,

אי חייב להחזיר הן עצמן כשיתבע הגזבר,

אם כן לא קנאם השולחני בשלא הוציאם,

ולא מעל,

כדאמר פרק השואל (לקמן דף צט.),

'לא בקע בו - לא מעל',

כיון שהמשאיל יכול לחזור בו,

ואם כן מאי פריך - כי לא הוציא נמי?

אלא ודאי,

אפילו אם אותן המעות עדיין בעין,

אין צריך להחזיר הן עצמן.

וי"ל,

דנקט שואל משום דנקט אונסין,

דכתיב בקרא גבי שואל,

וגם לפי שמזכיר שומר חנם ושומר שכר.

רבינו חננאל והלכות גדולות - פסקו דהלכה כרב

יוסף,

מההיא דאין בין המודר (נדרים דף לג:),

דקאמר ומחזיר לו אבידתו,

חד אמר - דוקא מדיר למודר,

אבל מודר למדיר - לא,

משום דקא מתהני פרוטה דרב יוסף,

וחד אמר - 'פרוטה דרב יוסף - לא שכיחא',

ש"מ דכולהו - אית להו דרב יוסף.

ואין זו ראיה,

דגם רבה מודה,

דבשעה שמתעסק באבידה,

שפטור מלמיתב רפתא לעניים,

אלא דס"ל דלא שכיחא,

שיבא עני בשעה שמתעסק בה לצורכה.

ואין סברא שיהא שומר שכר בעבור זה,

כיון דלא שכיח;

דבשעה שהאבידה בביתו ואינו מתעסק בה,

פשיטא,

דאף לרב יוסף - אינו פטור מלמיתב רפתא לעני,

שהרי אדם שלבוש ציצית,

או שיש לו תפילין בראשו,

וכי יפטר מכל המצות.

והא דלקמן (דף לא.),

מוקי רבא קרא דהשב תשיבם לגינתו המשתמרת,

וקמ"ל דלא בעינן דעת בעלים,

כדמוקי רב יוסף בפרק הכונס (ב"ק דף נז. ושם),

דרבה מוקי לה,

בשאינה משתמרת שמירה מעולה כמו בביתו,

ומייתי ראיה מינה,

דשומר אבידה - כשומר חנם הוי;

אין ראיה דהלכה כרב יוסף,

דרבה גופיה הדר ביה כשתירץ לו רב יוסף,

דקמ"ל דלא בעינן דעת בעלים,

ומוקי לה בגינתו המשתמרת,

דהא בקרא - שור ושה כתיב,

ומודה רבה בבעלי חיים,

דהוי עליהו שומר שכר,

דאנקטינהו נגרי ברייתא,

וכשרצה להביא ראיה לדבריו,

ולא ידע שינויא דרב יוסף,

היה צריך לדחוק ולהעמיד בכפותים.

ועוד דוחק אחר,

דהוי מוקי קרא לגינתו שאינה משתמרת,

ואשמועינן קרא דהוי שומר חנם,

ולרבה - אית ליה מסברא, דהוי שומר חנם,

דלא מטי הנאה לידו.

ועוד י"ל דלקמן ה"פ,

היכי דמי?

אי דלא מינשרא,

למר - כדאית ליה מפשיעה,

ולמר - כדאית ליה מגניבה ואבידה - אמאי פטור,

ואי דמנשרא,

למר - כדאית ליה, ולמר - כדאית ליה וכו'.

ושלהי האומנין (לקמן דף פא: ושם),
דאמר רבי אליעזר,

ישבע שאבד המשכון ויטול מעותיו,

רבי עקיבא אומר, אבד המשכון - אבדו מעותיו,

ומוקי מתניתין,

דהלוהו על המשכון - שומר שכר, דלא כרבי אליעזר,

ומסיק דפליגי בשומר אבידה,

וקאמר לימא דרב יוסף תנאי היא,

ופרש"י, **דרבה - ודאי תנאי היא,**

דלא מצי סבר כר"ע,

אם כן משמע, דאין הלכה כרבה,

דהוי כר"א דשמותי הוא,

וגם דמתניתין - לא אתיא כוותיה.

וי"ל,

דרבה - ודאי לאו תנאי היא,

ואפילו לר"ע משום מצוה - לא הוי שומר שכר,

וטעמא דר"ע דאמר אבדו מעותיו כדשמואל,

דאפילו בדלא שוי שיעור זוזי אבדו כל מעותיו,

דהוי כאילו פירש, שאם יאבד המשכון שיאבדו

מעותיו,

ור"א - לית ליה דשמואל,

ואפילו שוי שיעור זוזי - לא אבדו מעותיו,

אלא לרב יוסף,

כי נמי מוקי פלוגתייהו בדשמואל,

לא קאי רבי אליעזר כוותיה,

לפי מה שמדמה עתה במסקנא,

מלוה על המשכון לשומר אבידה,

שהוא פוסק את המלוה באבידה,

אלמא לא הוי שומר שכר,

ומשני,

דאתי מלתיה דרב יוסף אפילו כר"א.

ותדע,

דלא מצינו למימר,

דרבה - לא מצי סבר כר"ע,

דהא בשמעתין משמע,

דכולהו סברי דרבה,

ולר"ע - נמי הוי שומר חנם.

והא דתנן,

פרק שבועת הדיינין (שבועות דף מג. ושם),

המלוה על המשכון ואבד המשכון,

שחייב באבידה מה שהמשכון יתר על החוב;

אליבא דרבה מבעיא לן לאוקמה באבדה בפשיעה,

דלא הוי ביה אלא שומר חנם,

ומה שכנגד החוב - מפסיד,

אפילו לא אבד בפשיעה,
מטעמא דשמואל.

ואין זה דוחק,

דהכי נמי כי בעי גמרא מעיקרא,

לאוקמה פלוגתא דר"א ור' עקיבא,

בדשמואל או בד' יצחק,

ולא היה מדמה לשומר אבידה,

צריך נמי לאוקמה מתניתין דשבועות,

דמחייב לשלם באבדה,

מה שהמשכון יתר על החוב באבדה בפשיעה,

דמטעם דשמואל או דר' יצחק,

אין לחייב המלוה באבדת המשכון,

אלא במה שכנגד החוב.

ואדרבה,

מפרק האומנין (לקמן דף פב. ושם),

יש להוכיח דהלכה - כרבה,

דאי הלכה כרב יוסף,

אמאי מוקי גמרא,

אלא מחוורתא מתניתין דלא כרבי אליעזר,

לוקמה באין מלוה צריך למשכון,

דהוי שומר שכר אפי' לר"א,

ופלוגתייהו במלוה צריך למשכון;

אלא ודאי משום דהלכה כרבה,

ואין הלכה כרב יוסף,

ולדידיה - לא מצי לאוקמא מתניתין כרבי אליעזר.

ועוד ראיה,

מפרק המפקיד (לקמן דף מג. ושם),

דרב נחמן סבר, נאנסו - לא,

אלמא ס"ל דבהנאה שמותר להשתמש,

לא הוי אלא שומר שכר,

והיינו כרבה, דלרב יוסף - הוי שואל.

ואין לומר,

דהכא דהוי שומר אבידה,

דבלא היתר תשמיש הוי שומר שכר,

השתא דשרו ליה לאשתמושי בהו הוי שואל,

אבל התם דלא מיירי באבידה,

משום הנאת היתר תשמיש לבד,

לא הוי אלא שומר שכר.

לא היא,

דכיון דבשביל היתר תשמיש לבד,

לא הוי אלא שומר שכר כרב נחמן,

אם כן,

בשביל שיש לו,

עוד פרוטה דרב יוסף משום שמירת אבידה,

אין סברא שיהא לו דין שואל,

ומתוך כך מתרצים התוס', שאכן מצד הדין - הרי הוא כלוה, ולא כשואל, וכל מה שנקט שואל, הוא מאחר ומדובר באונסים, והפסוק דן לגבי שואל, ומאחר ומזכיר הוא שומר שכר ושומר חנם, ורצה לומר שהחוב כאן עולה דרגה.

התוס' מביאים את שיטת רבינו חננאל ובעל הלכות גדולות שהלכה כרב יוסף, ודוחים זאת

נקדים את עצם הדין. רב יוסף לומד, כי שומר אבידה גרור הוא שומר שכר. כל גר של פרוטה דרב יוסף מקורו בפרק הכונס. אלא שיש לצמצם שזה דווקא שבדיק באותה שעה שבא העני, והוא עסוק בטיפול באבידה - רק אז הוא פטור מלהתעסק בעני, בהיותו עסוק במצוה. ונשתמש בלשון תוס' הרא"ש: "בב"ק בפ' הכונס מפרש, בההיא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניי, משום דעוסק במצוה - הוי עליה שומר שכר, והיינו דוקא בשעה שהוא מתעסק בה להאכילה ולהשקותה או שוטחה לצורכה וכיוצא בה, אבל בשביל שהאבדה בביתו - לא יפטר מליתן פת לעני, כיון שיכול לקיים שניהם, דאטו אדם שיש לו תפילין בראשו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו יפטר משאר מצות? ובסוכה - נמי לא נפקא לן דעוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא היכא שאינו יכול לקיים שניהם, וכן מוכחת כולה סוגיא דהתם, ועוד, דבפ' אין בין המודר (ל"ד א') אמרי' דפרוטה דרב יוסף - לא שכיחא, ואי פטרת ליה כל זמן שהאבדה בביתו - שכיחא ושכיחא."

הגמרא במסכת נדרים דנה במודר הנאה מחבירו האם רשאי להשיב לו אבידתו

ומדייקים "דקאמר דכולי עלמא - אית להו פרוטה דרב יוסף גבי מודר הנאה מן חברו - מחזיר לו אבידתו. ואפילו מאן דשרי התם בשנכסי בעל אבדה אסורים על המחזיר, לא שרי אלא משום דפרוטה דרב יוסף - לא שכיחא. אבל מודה הוא דפטור מלמיתב ריפתא לעניי, וא"כ הוה עלה כמו שומר שכר. אמנם יש לדחות זאת, כי רבה החלוק על רב יוסף, איננו חולק על עצם המושג של פרוטה דרב יוסף. דכולי עלמא מודו, דהעוסק במצוה - פטור מן המצוה. אלא דס"ל דלא נחשב שומר שכר בכך. ונמצא כי התוס' חולקים על פסק רבינו חננאל ובעל הלכות גדולות שההלכה היא כרב יוסף, אלא פוסקים כרבה.

מהכרעת רבא כי השב תשיבת הוא לגינתו המשתמרת, אין בכך הוכחה לפסוק כרב יוסף

בגמרא בהמשך הפרק מדייק רבא, כי השב תשיבם בא ללמדנו לא רק לביתו אלא אף לגינתו המשתמרת, והחידוש בכך הוא שאף שמישיב ללא דעת בעלים, נחשב הדבר כהשבה. רבה בפרק הכונס סובר ממש הפוך. "איתיביה רבה לרב יוסף: השב - אין לי אלא בביתו, לגינתו ולחורבתו מנין? ת"ל: תשיבם, מכל מקום; מאי לגינתו ולחורבתו? אילימא לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת, היינו ביתו! אלא פשיטא, לגינתו שאינה משתמרת ולחורבתו שאינה משתמרת, ש"מ: כשומר חנם דמי!"

מדייקים התוס', כי עם היות וזה הפוך מהמהלך של רבה בפרק הכונס, והלכה כרבא שהוא בתראי, לא ניתן להביא מכך ראייה שההלכה היא כרב יוסף. ולאחר שענה לרבה "א"ל: לעולם לגינתו המשתמרת ולחורבתו המשתמרת, ודקא קשיא לך: היינו ביתו! הא קא משמע לך, דלא בעינן דעת

דאטו אם מוסיפין שכר לשומר, יהיה לו דין שואל?

ועוד,

דקי"ל כרבה בר משדה ענין ומחצה, וליכא למימר דוקא במילי דבבא בתרא,

כדמפרש בתשובות דרב צמח, דהא אמר פרק מי שאחזו, (גיטין דף עד: ושם ד"ה הא), והא קי"ל כרבה ולא קאמר בהא, דהוה משמע בהא ולא במילי אחרינא, כדקאמר על רשב"ג.

ובפרק מי שהוציאוו (עירובין דף נב:), בשמעתין דהחזיק בדרך, מתיישבת ההלכה יותר, במה שהלכה כרבה לגבי דרב יוסף, כדפירש שם רש"י.

ובסדר תנאים ואמוראים,

פוסק דרבה ורב יוסף - הלכה כרבה,

בר משדה ענין ומחצה.

וכל רבותינו שוין,

דבשאר דברים - סתמא הלכה כרבה,

אי ליכא הוכחה כרב יוסף.

הגמרא מביאה ראייה לרב יוסף, שהמוצא הינו שומר שכר

רב יוסף מעמיד את מחלוקתם של רבי טרפון ורבי עקיבא, האם שומר אבידה חייב אף באונסין כדין שואל. רבי טרפון הסובר, כי חכמים הרשו למוצא להשתמש באבידה, שזה מעבר למה שמותר לשומר שכר, ולכן הוא מתחייב אף באונסין, ואילו רבי עקיבא, הסובר אסרו עליו להשתמש - הרי הוא רק שומר שכר, וכפי דבריו.

מקשים התוס', כיצד מנסה רב יוסף להעמיד את המוצא כשואל, ולכאורה יש לומר כלוה

קבלת כספים משולחני - תלויה האם הם צרורים, ולא נועדו לשימוש, או שהם פתוחים, ואז עצם המצב הזה - מתיר לו את השימוש ב"כוח", הרי ב"פועל" אף אם נאנסו, הרי זה כאילו כבר כסף שלו. ההבדל הוא מה מתרחש אם הגיעו הבעלים לפני שהוציא את הכסף. רק אם היה נדרש להחזיר את אותם המעות, הרי זו הוכחה שהם בגדר שאלה.

אבל מדייקים מפרק המפקיד שאם לא הספיק להוציא - גם יהיה חייב. אבל לפי החשבון שהבעיה מתרחשת רק אם היה שואל, סימן שלא קנה אותם לעצמו השולחני אם לא הוציאם, ואז מאחר ולא הספיק להשתמש - לא מעל, ומתוך כך מדייקים כי אפילו היו המעות בעין - לא נדרש הוא להשיבם, ואם כן הרי הוא לוה, שמילווה - להוצאה ניתנה, ובכך שקיבל את הכסף, אף שלא הספיק להוציאו חל עליו חיוב ההשבה, בלי קשר לאיזה מעות קיבל. וכפי שרב הונא משיב, שאפילו אם לא הוציא - חל עליו החיוב.

עליו אחריות מלאה כלפי המשכון, הוא הדין שנאמר בשם שמואל שקבלת משכון אפילו ששזה הרבה פחות מסכום ההלוואה מצביעה על הסכמה בין המלוה ללוה (אפילו כשלא אמרו זאת בפירוש) שהמלוה יקבל את כספו בחזרה רק עם החזרת המשכון. בניגוד לכך סובר רבי אליעזר, שהמשכון הוא רק איזכור שהלוה חייב כסף למלוה. ובין אם יחזיר את המשכון ובין אם לאו - חייב הלוה לפרוע את חובו.

ובכל מקרה חלוק רבי אליעזר על רב יוסף, שסובר שהוא רק שומר חנם על המשכון. ונדרשים להגיע לסוף הסוגיה ולפרש את מחלוקת ר"ע ורבי אליעזר באופן אחר. מר סבר [רבי עקיבא], מצוה קא עביד שהלווהו, והוי שומר שכו. ומר סבר [רבי אליעזר], לאו מצוה קא עביד, שלהנאתו מתכוין, שהרי רוצה הוא להשתמש בו, ולכן שומר, והוי שומר חנם.

יש סיוע מסוגייתנו כי רבי עקיבא אף הוא סובר כי שומר אבידה הוא שומר חנם

וברור לנו, כי מאחר ובסוגייתנו הן רבי עקיבא והן רבי טרפון אינם סוברים כי 'פרוטה דרב יוסף' גורמת להחמיר במידת אחריותו של שומר אבידה. הרי העמדת הסוגיה שמואל במשכון היא הבסיס למחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר.

כיצד רבה יבאר את המשנה שמלווה על המשכון ואבד המשכון שחייב באבידה מעל ערך החוב

אף התוס' בשבועות ביארו שמדובר שהאבידה היתה בפשיעה, שאף שומר חנם מחוייב בה. "ומתני' דסלע הלוייתי עליו - צריך לומר, דאבד המשכון - היינו בפשיעה. דאי לאו הכי - לא היה מחייב במה שהוא יתר על החוב."

ומבארים תוס', שלא תאמר שזה דחוק להעמיד כך, מאחר כי גם במחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא הגמרא לא העמידה ישר בפרוטה דרב יוסף, אלא מלכתחילה ניסתה להעמיד או כרבי יצחק או כשמואל. ולפי שניהם לא יהיה ניתן להעמיד את המלווה באבידת המשכון מעבר למה שערך החוב.

התוס' עוברים להוכיח כי ההלכה כרבה ולא כרב יוסף

ההוכחה מפרק האומנין, שהגמרא שם מעמידה בצורה ברורה, מחוורתא דלא רבי אליעזר, כי מאחר וההלכה היא כרבה. ולפי רבה לא ניתן להעמיד כרבי אליעזר.

הוכחה נוספת מפרק המפקיד, מדעת רב נחמן. באשר רב נחמן נחלק על רב הונא ואמר: אם נאנסו המעות - לא חייב השולחני באחריותו אפילו אם הופקדו אצלו כשהן מותרין, ומשום שאינו אלא כשומר שכו על המעות וזהו כרבה, כי לשיטת רב יוסף היה שואל עליהם. והחשבון הוא וכי בשביל הפרוטה דרב יוסף, שאנו מוסיפים לו, יהפך לשואל? וודאי שלא. ולכן אין בכוחה של פרוטה דרב יוסף לשנות את המציאות שם.

הוכחה כללית שתמיד ההלכה כרבה לעומת רב יוסף פרט לשלושה מקרים. וכלל זה לא ניתן להגבילו רק למסכת בבא בתרא, אלא בכללות.

הוכחה נוספת ממסכת עירובין, בה רש"י כותב מפורשות על השאלה כיצד להעמיד שם את הסוגיה "אלא אליבא דרבה עדיפא ליה לאוקמי, משום דרבה ורב יוסף - הילכתא כרבה, לבר מתלת: שדה, ענין, ומחצה."

בעלים; כדרכי אלעזר, דא"ר אלעזר: הכל צריכין דעת בעלים, חוץ מהשבת אבידה, שהרי ריבתה בו תורה השבות הרבה." אלא שלאחר ששמע את העמדת רב יוסף, הוא לא דחק את הפסוק שמדובר בכפותים, כי אנחנו מדברים על השבת בעלי חיים בהם רבה מודה לרב יוסף. כי השומר ראה כבר שבהמה זו רגילה לברוח ונדרשת כאן שמירה מעולה יותר. אבל רבה יכול לחלוק במטלטלין, שהמוצא הוא כשומר חנם.

ההסבר מתוך דוחק נוסף, שהלימוד שהוא שומר חנם אינו מפסוק אלא מסברא פשוטה

ונוסף להסבר הדחוק שהפסוק עוסק בבעלי חיים קשורים, יצטרך רבה ליישב עוד קושי, קודם ששמע את הסברו של רב יוסף. רבה חשב שהפסוק מחדש, שההשבה יכולה להיעשות אפילו במקום שאינו משתמר היטיב. כלומר הפסוק מלמד שהמוצא הוא שומר חנם. והרי נימוקו של רבה שהמוצא הוא שומר חנם אינו פסוק, אלא הסברה, שאין להעלות את המוצא מדרגת שומר שכו, בהיעדר רווח והנאה שכיחים ליה.

ניתן להביא ראייה נוספת שאין להכריע מרבא, שפירושו מתקבל לשיטת שניהם

כי רבא לא אמר באיזה אופן השמירה, אלא או שיש שמירה או שאין שמירה, ונמצא כי הוא לא דיבר רק לפי שיטה מסויימת. שאלת היכי דמי היא כמו ממה נפשך, בין אם הינך שואל אותי שהיא גינה שמורה, ובין אם הינך שואל אותי שזו גינה שאינה משתמרת. אבל בכל צד שהוא שואל, זה הן לשיטת רבה והן לשיטת רב יוסף.

מחלוקת תנאים בהלווה על המשכון, האם הוא שומר שכו

הגמרא מביאה את מחלוקת רבי אליעזר ורבי עקיבא. "הלווה על המשכון שומר שכו. לימא מתניתין דלא כרבי אליעזר? דתניא: המלוה את חברו על המשכון ואבד המשכון - ישבע המלוה שלא פשע בשמירתו, [כדין שומר חנם הטוען אבד פקדונך] ויטול מעותיו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר: יכול לומר לו: כלום הלוייתי אלא על המשכון? אבד המשכון - אבדו מעותיך." אבל רבי אליעזר סבר, שלא היתה דעתו מתחילה לגבות חובו ממשכון זה, אלא הוא מחזיקו רק לזכרון דברים בעלמא, שאם יכחיש הלווה ויאמר לא לוייתי ממך, יוציא המלוה את המשכון כהוכחה לדבריו. ולדברי רבי אליעזר, שומר חנם הוא, שהרי אינו נהנה משמירתו, שהרי לא יוכל לגבות ממנו.

מכאן מוכיחים התוס', כי רבה לא יכול לסבור כרבי עקיבא, ומאחר והכריעו כי המשנה היא ששומר המשכון הוא שומר שכו, הרי נמצא כי גם המשנה אינה כרבה, וגופא הוא סובר כרבי אליעזר, שהוא שמותי, כפי שברכוהו (כלומר קללוהו, שיקבל שמתא) או שזה לשון מתלמידי בית שמאי. ונמצא שזה קושיה נוספת על רבה. שההלכה לא תהיה כמותו.

רבה יעמיד כי מחלוקת רבי עקיבא ורבי אליעזר אינה קשורה בפרוטה דרב יוסף, אלא הכלל של שמואל לגבי השבת הלוואה רק עם משכון

רבה יכול להשיב, שהמפריד בין ר"ע לר"א אינו שאלת 'פרוטה דרב יוסף', כי כולם מודים שגורם זה אינו מספיק להעלות את שומר לדרגת שומר שכו. והסיבה שר"ע מטיל

התוס' מבארים באריכות במספר מקומות מקבילים

[סוגיה זו הובאה באריכות בתוס' במספר מסכתות, כאן בבבא מציעא בפרק אלו מציאות וכן וגם בפרק המפקיד, ובפרק האומנין, בבבא קמא בפרק הכונס, במסכת שבועות בפרק שבועת הדיינין. כי התוס' בהיותם בגישה שכל התלמוד חייב להיות בקו אחד, נדרשו לעבור בין הסוגיות השונות ולהתייחס אליהם. והמעניין שבכל אחד מהם כאשר התוס' שולחים כמראה מקום הם מוסיפים ושם, שמשמעו לא רק על הגמרא, אלא גם יש להתבונן בתוס' המופיע שם].

לפיכך דרבי טרפון למה לי -

בשלמא לרבה,

דלפיכך דר"ע - אשמועינן לאפוקי דרב יוסף,

מצינו למימר דלפיכך דרבי טרפון,

משום לפיכך דר"ע.

אי נמי,

גם לפיכך דרבי טרפון,

אתי למידק נמי,

דדוקא משום דמותר להשתמש - חייב,

אבל אי אסור להשתמש - פטור,

לאפוקי דרב יוסף,

אבל לרב יוסף - מאי לפיכך?

וקשה,

דמאי בעי מאי לפיכך?

הלא חדוש גדול השמיענו,

דמעיכרא אמרינן,

דבמה שמותר להשתמש,

לא הוי אלא שומר שכר ולא כשואל,

דהא אבדו קתני,

דמשמע סתם אבידה בלא אונס,

והשתא מבעי לן למימר,

דמחמת היתר תשמיש הוי כשואל,

ואבדו היינו שטבע ספינתו בים.

ועוד,

דבפרק המפקיד (לקמן דף מג. ושם),

אצטריך מתניתין לאשמועינן,

דמחמת היתר תשמיש,

הוי שומר שכר לרב נחמן,

דאמר נאנסו - לא,

גבי מפקיד מעות אצל שולחני,

דקתני צדורים - לא ישתמש בהן,

לפיכך אם אבדו - אינו חייב באחריותו,

והא מלתא דפשיטא היא,

דאינו חייב באבידה כיון דשומר חנם הוא,

אלא סיפא איצטריכא ליה לאשמועינן,

דמותרין להשתמש בהן,

לפיכך אם אבדו חייב באחריותו,

והוי שומר שכר לרב נחמן,

דאמר נאנסו - לא,

וכיון דאפילו למיהוי שומר שכר,

מחמת היתר תשמיש,

אצטריך לאשמועינן - **כל שכן הכא,**

דאמר דהוי שואל,

דלאו מלתא דפשיטא הוא,

דאצטריך שפיר לאשמועינן.

אלא י"ל,

דלאו קושיא הוא,

אלא פירושא בעלמא הוא.

המשנה מביאה לנו את מחלוקת רבי טרפון ורבי

עקיבא, האם רשאי להשתמש באבידת דבר העושה

ואוכל, ולפיכך - מה דינו

המשנה חילקה באופן הטיפול באבידה בסוג האבידה שמוצא. דבר שהוא עושה ואוכל, הרי הוא יכול לנצל את האבידה לשימוש, וזה יגרום למוצא לאפשר להשיב לו את האבידה שהוא עצמו כבר מכיר, ולמנוע את ההוצאה על טיפולה. ודייקן זאת מהפסוק והשיבות לו - שתשים לב כיצד להשיב לו. ולכן רבי טרפון מתיר את השימוש באבידה, על מנת שלא יעלה הטיפול בה, מעבר לערכה, ונמצא שלא יוכל להשיב לו דבר. ומאחר ואפשרו לו את השימוש, הרי אם יאבדו לו דמי האבידה - האחריות היא עליו. בניגוד לכך רבי עקיבא אינו מתיר לו את השימוש באבידה, וממילא לא יגע בה, ואז אין לו כלל אחריות עליהם. וכפי שתבאר זאת הגמרא. אלא שהשאלה הינה מה קורה האם לא השתמש בהם.

ומביאה הגמרא שהדבר תלוי במחלוקת רבה ורב יוסף לגבי דינו של שומר אבידה. "רבה אמר: כשומר חנם, רב יוסף אמר: כשומר שכר. - אמר לך רב יוסף: בגניבה ואבידה - דכולי עלמא לא פליגי דחייב, כי פליגי - באונסין דשואל. רבי טרפון סבר: שרו ליה רבנן לאשתמושי בגויהו, והוה ליה שואל עלייהו. ורבי עקיבא סבר: לא שרו ליה רבנן לאשתמושי בגויהו, הלכך לא הוי שואל עלייהו."

וביארה הגמרא מהו הלפיכך של רבי טרפון. "כיון דשרו ליה רבנן לאשתמושי בגויהו - כמאן דאשתמש בגויהו דמי וחייב באחריותו. - והא אבדו קתני!"

הקשו התוס' מי כל הלפיכך של רבי טרפון הוא רק

בגלל הלפיכך של רבי עקיבא

רבה סובר, כי אפילו שיש את פרוטה דרב יוסף, עדיין שומר האבידה אינו הופך להיות שומר שכר. לכן לשיטת רבי עקיבא הסובר ששומר האבידה אינו רשאי להשתמש בכספים, ולא זו בלבד, אלא אפילו ההנאה של [רוטה דרב יוסף אינה הופכת אותו לשומר שכר, וכאן מובן הלפיכך, שאכן הוא פטור מגניבה ואבידה. ואז כל מה שגם רבי טרפון אומר לפיכך, אינו שבא לחדש דין, אלא שהוא נגרר אחר לשונו של רבי עקיבא. "משום לפיכך דרבי עקיבא."

לו אביו מעות הרבה - ורצה לאבדן .. ישתמש בכלי זכוכית, וביארה הגמרא כוונתו דווקא בזוגיתא חיוורתא, שדמיה יקרים ביותר.

לכאורה אנו מוצאים הוכחות שהיא כן קיימת

מקשים התוס', שהרי גמרא מפורשת שהזכוכית הלבנה בטלה, (במסכת סוטה בברייתא "תניא נמי הכי: משחרב מקדש ראשון - בטלה שירא פרנדא, וזכוכית לבנה"), וכיצד נתן רבי יוחנן בדבריו דוגמא אליה? ומתריצים התוס' רא"ש בסוטה: "אינה מצויה כל כך כמו שהיתה", כלומר במילה בטלה יש שתי משמעויות, לחלוטין, או שהפכה להיות נדירה ביותר. ושתי ראיות לכך. הן מצד שבהיותה כה נדירה דמיה קופצים, ועל זה דיבר רבי יוחנן לא להשתמש בדברים נדירים, שבקל הם נעלמים.

וכן דווקא בהיותה כה נדירה, שבר רב אשי מסוף זמן הגמרא, שהוא שנים רבות לאחר החורבן הראשון, את הזכוכית הלבנה, כי ראה כי החכמים דעתם היתה בדוחה יתר על המידה, ולכן איבד בפניהם דבר כה יקר. ואכן הם נעצבו מכך. ועד שמעירים שם התוס' "מכאן נהגו לשבר זכוכית בנשואין". שהוא בעצם זכר לחורבן.

[דף ל עמוד א]

בתורי דנפיש פסדייהו -

ר"ח גרס בתוורי,

פירוש,

פועלים שמוליכים השוורים לחרישה, ואין מעמיקין המחרישה שלשה ספחים, ואין הזרע נקלט היטב.

המלצתו השלישי של רבי יוחנן כיצד לאבד את כספו - חוסר ניהול

מאחר וראינו כי מוצא האבידה נדרש לשמור אותה, וכגון שינער אותה אחת לשלושים יום. הבאנו את דברי רבי יוחנן כי אסור לנערה כל יום, שהוא הורס את הבגד. ומתוך כך הביאה הגמרא עוד שלוש עצות מרבי יוחנן על הנהגה שאינה ראויה, ואחד מהם הקשורה ממש לניעור הבגד, שאם חפץ הוא לבזבז את ירושתו, שילבש כותנה רומאית, שהיא יקרה ואינה מחזיקה מעמד.

העצה השלישית, שנאמרה בלשון שמדגישה עד כמה דבר זה הוא הזוי ולא נכון, שישכור פועלים ולא ישב עימם. כלומר, מאחר ואינו עוקב ומנהל אותם, הרי הם יעשו ככל העולה על רוחם, ויתנו תפוקה מועטה. הגמרא העמידה זאת בפועלים המנהיגים את השוורים של בעל הבית בחרישה.

ומשמעות הביאור לכך הוא (לשיטת רש"י) לפי שבזמן הגמרא, רוב עבודת הקרקעות היתה נעשית באמצעות שוורים. ובחרישת הכרמים, ואף בשעת בצירתם, היו נעזרים בשוורים, שהיו מובילים את כלי המחרשה ואת הבוצרים בין שורות הכרמים, בעגלה המונהגת על ידי שוורים. ובשעת הבצירה היו נותנים את הענבים בעגלה.

לפיכך, אם אין הבעלים נמצאים עם הפועלים, ואינם מפקחים עליהם - יכול להגרם להם הפסד גדול, משום שאין

הקשו התוס' מאחר וגם לשיטת רבי טרפון הוא מקשה על שיטת רב יוסף

הקשו, לדבריהם, שגם מלפיכך דרבי טרפון - מוכח דלא כרב יוסף, אם כן כשהקשה תחלה על רב יוסף מלפיכך דר"ע, היה לו להקדים ולהקשות מר"ט, השנוי במשנה קודם ר"ע, לפיכך דר"ט למה לז' או להקשות משניהם, לפיכך דר"ט ודר"ע למה לז' כי כל היותו שומר שכר לרבי טרפון הוא מחמת הנאתו הממשית מהכספים, ולא מצד פרוטה דרב יוסף, שהיא הנאה חסרת ערך. ולכן לא ברור אף לשיטת רב יוסף מה הצורך של רבי טרפון לומר לפיכך.

מקשים התוס', שכן יש חידוש ברבי טרפון ההופך אותו לא רק כשומר שכר אלא כשואל

בתחילה הבנו מתוך דברי רבי טרפון, כי כל מה שהוא ראוי להשתמש הופכת אותו רק לשומר שכר. כי מה שמדובר הוא אבדו בלבד, וללא אונס. אלא שנתחדש לנו, בציור שהמציאות של אבדו זה גופא אונס, שטבעה ספינתו בים. ועם היות ושוה אבד ממנו, הרי יש כאן גדר של אונס. וכאן הלפיכך מקבל משמעות כי מחמת היתר התשמיש שומר האבידה עולה אף לדרגת שואל. ואם כן קשה מה הינך מתפלל על הלפיכך בדברי רבי טרפון. ובלשון התוס' - "הלא חידוש גדול השמיענו".

הבנת הסוגיה בפרק המפקיד של שיטת רב נחמן

התוס' מוכיחים, כי רב נחמן לומד דין פשוט אף שנאמר בו לפיכך. שהרי אם הם מותרין המעות שקיבל, והיה מותר לו להשתמש בהם - ברור לנו כי אם אבדו, הרי הוא חייב באחריותן. אבל בשעה שלא השתמש בהם - הרי הוא אינו שואל. שהרי מאחר והם צרורים הוא רק שומר חנם. ולכן מבארים התוס', כי עם היות והגמרא משתמשת במילה "לפיכך" - היא לא באה ללמד אותנו דין חדש, אלא רק לבאר את הדבר הידוע, ואכן רשאתי הגמרא בשעה שהיא מסבירה את שיטת רב יוסף, לדבר בסגנון זה. כי הוא אינו עולה לדרגת שומר שכר, אלא בשעה שהוא היה רשאי להשתמש בהם, כשקיבל את המעות פתוחות.

[דף כט עמוד ב]

בזכוכית לבנה -

וא"ת,

והא אמרינן פרק עגלה ערופה (סוטה דף מח:), דמשחרב בית המקדש - בטלה זכוכית לבנה.

וי"ל,

דלא בטלה לגמרי קאמר,

אלא דלא שכיחא,

דהא רב אשי תבר זכוכית חיוורתא בחופת בנו, פרק אין עומדין (ברכות דף לא. ע"ש).

ראוי להרחיק מלהשתמש בזכוכית לבנה שדמיה יקרים, ובקלות משתברת

הגמרא מבארת בלשון היתול, כי אם אדם ילך בדרך לא נכונה, יאבד במהירות את כספו. "אמר רבי יוחנן: מי שהניח

המשנה מבארת כיצד המוצא חייב להשתמש באבידה לצורך השימוש שלה

המשנה מציינת מספר סוגי מציאה, והטיפול שבכל אחד מהם. בספר הוא מחוייב לפותחו אחת לשלושים יום, על מנת שלא יתקלקל. ואפילו אינו יודע לקרוא, הרי לפחות שיגלוף אותם. בכסות כבר הוא צריך לנער ולשטוח, אלא שכאן אנו חוששים שלא יעשה זאת רק לטובתו, לכבודו. יש כלים יקרים ועדינים, כמו כסף ונחושת שישתמש בהם מעט, אבל זהב וזכוכית הסכנה הינה שלא יגע בהם, כי התועלת להוציאם פחותה מהחשש של הקלקול.

הגמרא מביאה חקירה, שאין לפשוט אותה מלשון המשנה

"איבעיא להו: לצורכו ולצורכה מאי? תא שמע: שוטחה לצורכה - לצורכה אין, הא לצורכו ולצורכה - לא. אימא סיפא: אבל לא לכבודו, לכבודו הוא דלא, הא לצורכה ולצורכו - שפיר דמי! אלא מהא - ליכא למשמע מינה."

התוס' מדייקים מדוע לאחר החקירה התייחסה הגמרא דווקא לדוגמא של שיטוח כסות

וכך המשיכה שם הגמרא לאחר שהחקירה לא הוכרעה מדיוק. "תא שמע: לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד לצרכו, אבל ישטחנה על גבי מטה ועל גבי מגוד לצרכה. נזדמנו לו אורחים - לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד, בין לצורכו בין לצורכה! - שאני התם, דמקלא קלי לה, אי משום עינא אי משום גנבי."

ומדייקים התוס' שלא בכדי נבחרה דוגמא זו, שהיא השניה במשנה, כי בפעולת השיטוח עצמה יכול להיות נזק. ואילו בספר, שהיא הדוגמא הראשונה במשנה, אף שהוא קורא - הרי הוא נהנה, ונמצא שזה גם לצורכו ולצורכה (של האבידה), כלל לא גזרו, שאין לחשוש לשום נזק.

התוס' רא"ש ביארו את החילוק בסגנונם הייחודי, שהרווח בשימוש לצורכו גובר בספרים

"וא"ת ספרים קורא בהם אחד לשלשים יום כלי כסף וכלי נחשת משתמש בהם וכי אין זה לצרכה ולצרכו ומאי קמבעיא ליה, וי"ל דבטלית - דוקא קמבעיא ליה דחיישין כששוטחה לצרכו ולצרכה, שמא אחר שלא תהא צריכה עוד לשטוח - יניחנה שטוחה לצרכו, ומתקלקלת בשטוח זה יותר משאם היתה מקופלת, אבל ספרים קבעו להם חכמים זמן שלשים יום, ופירשו חכמים כל משפט הקריאה וליכא למיחש למידי, וכלי כסף וכלי נחשת - אין מתקלקלין בתשמיש מועט, ויכול להשתמש בהם אפילו לצורכו בלבד, משום דניחא ליה לבעל אבדה שישתמש בהן אפי' לצרכו, כיון דאינן מתקלקלין, משום דדילמא ישכח ולא ישתמש בהם ויתקלקלו."

וכן האריכו התוס' רא"ש בראייה מפיקדון של כלים

"וכן מוכח, מדפריך בסמוך אבריייתא דכלי עץ וכלי נחשת - פקדון מאי עבידתיה גביה? ואם לא התירו אלא לצורכו של כלי, מאי קשיא ליה? הא כיון שהוא שומר - יש לו לזיהור שלא יתקלקל הכלי, שהבעלים סומכין עליו שיזהר שלא יחלודו, ואם לא נזהר - פושע הוא, אבל אי שריא אפילו לצרכו לבד, אז פריך שפיר, דאין לו להשתמש לצרכו, אלא על פי הבעלים. ומשני, שהלכו בעליו למדינת הים, ובשעה

דרך הפועלים לחוס על הכרם ועל השוורים, ומנהיגים אותם על הגפנים ועל הנטיעות, והם מתקלקלין, ואף השוורין נסחבין ונשברים.

התוס' מביאים את פירושו של רבינו חננאל, הלומד כי יש כאן בעייה אחרת. הפועלים אינם עושים את מלאכתם באופן הראוי. העומד מבחוץ רואה שהם אכן מוליכים את השוורים לחרישה. אבל אם אינו בודק את טיב החרישה, הרי אין הם משתדלים לבצעה עם המאמץ להעמיק את המחרשה, והתוצאה שאין הזרע נקלט היטב באדמה. ורק פיקוח צמוד על גוף העבודה היה מגלה, כי כספו הלך לריק. כי מעצמו לא היה הדבר מתגלה.

ואכן לשון התוס' בחולין פד, ב בקרים שאין מעמיקים המחרשה כראוי ומפסיד כל מה שזורע. וכן ביארו שהשוורים שלוקח לחרישה הם קטנים וחלשים, שאינם מסוגלים למלאכה זו. אבל השינוי של רבינו חננאל הוא על הפועלים, שהרי על כך דיבר רבי יוחנן, ובוזה מתבאר גם המהלך הכולל, מדוע נוצר כאן ההפסד ללא בקרה. והטעם שהתוס' לא רצו בפירוש רש"י על הרס הכרמים, מאחר והדבר ניכר, ויצטרכו לשלם. אבל כאן יוכלו לתרץ את עצמם בטענה שהזרע לא היה טוב או לא השקו את זה טוב, אם לא שבדק סמוך לביצוע מלאכתם.

לצורכו ולצורכה מאי -

דוקא בשיטוח כסות מבעיא ליה,

וכל דדמי ליה,

דשמא יניחנה שטוחה יותר מכדי צורכה, עד

שיתקלקל,

אבל בספר אמרינן דקורא בו,

אף על גב דצורכו הוא כמו צורכה,

ולא גזרינן,

דליכא למיחש למידי,

כיון שקבעו לו זמן,

אחד לשלשים יום או אחד ל"ב חדש,

ולא ילמוד בו בתחלה, וגם לא יקרא וישנה.

וכלי נחשת,

דתניא לקמן דמשתמש אפילו בחמין,

וכלי כסף בצונן,

אפילו לצורכו מותר,

כיון שעל ידי אותו תשמיש,

אינו יכול לבא לידי קלקול.

ותדע,

דאי דוקא לצורך הכלי,

מאי פריך 'פקדון' - מאי עבידתיה גביה',

כיון שהוא שומר - יש לו לעיין שלא יתקלקל,

אף על פי שהבעלים, אינם אומרים לו להשתמש.

וי"ל,

משום דבריינתא היא,

אבל הך דשכן עליה עוף - היא מתניתין.

הגמרא חוקרת האם רשאי לשטוח את הכסות לשתי מטרות מנוגדות, גם לצורכו וגם לצורכה

לאחר שהמשנה דנה במוצאה האבידה שנדרש הוא לטפל בה. "שטחה לצורכה אבל לא לכבודו וכו'" נשאלה מאליה השאלה. שיש מקרה עם שני הכיוונים הסותרים "לצורכו ולצורכה מאי?" הגמרא הראתה שמדיוק לשון המשנה לא ניתן להכריע.

לשם כך מנסה הגמרא להכריע מבריינתא. את העגלה שרוצים להביאה כעגלה ערופה, אם שמים אותה ברבקה הקושרת יחדיו מספר בהמות בצוואריהן - לא נאסרת בכך, אף אם דשה מאליה וללא כוונת הבעלים. אבל אם הכניסה לשתי מטרות מנוגדות, גם לצורכה על מנת שתינק, וגם לצורכו על מנת שתדוש בשעת היניקה - הרי היא פסולה. אלא שהגמרא דוחה ראיה זו, שכאן לא הצד הממוני הוא הקובע, אלא רוכב על העגלה צד האיסורי, שהפסוק מחמיר בה "אשר לא עבד בה". ואכן התשובה היא כי הפיסול היה דין בתורה ולא מצד לימוד מה קובע כאן.

התוס' למדים מהתוספתא שמדובר על פרה אדומה

בתוספתא של מסכת פרה (פ"ב מ"ב) לפי הגהת הגר"א "בשביל שתינק ותידוש - פסולה. זה הכלל, כל שלצרכה - כשירה, לצורך אחרת - פסולה." ומדייקים התוס', שהמשמעות של צורכו היא הגוברת, ונמצא כי בכל מקום שיש בו גם לצורכו, הרי אף אם היה זה גם לצורכה - מתייחסים לכך כאילו זה לצורכו, ולכן נאסר.

התוס' מדייקים מהמשך הגמרא הדנה על פרה אדומה, שיש בעגלה ערופה, וממנה למדים גם לפרה אדומה) קרי וכתוב. בכתוב ועבד, משמע שהדבר היה מרצונו, ואילו הקרי הוא לשון עובד, שעצם זה שנעשה הדבר. וקושרים את שניהם יחדיו, וכך אכן לומד רב פפא, שאם עלה ונעמד על הפרה עוף, שגם הוא לא עדה, וגם אין לו תועלת מזה - הרי הפרה ממשיכה להיות כשירה. אבל אם עליה עליה זכר, אף שהיה זה שלא מדעת בעלים, הרי מאחר והם כן מרוצים מהתוצאה, שהרי חפצים הם שתתעבר - הרי הפרה אדומה כן נפסלת. (ועם היות שלא נוח לו שהפרה היקרה תיפסל, אלא אנו מבודדים מעשה זה לגבי שאר פרות).

התוס' מקשים על הראייה מרב פפא

מקשים התוס' מדוע לא הובאו דברי רב פפא על המקרה של הכניסה לרבקה, אלא על שכן עליה עוף. ומתרצים כי שכן עליה עוף הוא משנה במסכת פרה (פ"ב מ"ד), ואילו הכניסה לרבקה היא ברייתא.

התוס' אף מקשים על מה שלא נאמר

[מצד הסברא היה מקום לכאורה מוצלח יותר לרב פפא להתייחס, והא לגבי ההכנסה של העגלה לרבקה. וכאן מילות המפתח בתוס' הינן "אמאי לא אמר" או בהרחבה "דאמאי לא קאמר" שמופיעות בתוס' מעל מאה פעמים. שאנו גם דנים על מה שלא נאמר. ואנו

שהפקידו - לא היה דעתם לילך, ושוב נמלכו והלכו. ומאחר שנתרחקו - רוצים הבעלים שישתמש בהן לצורכו, כדי שלא יתיאש מלהשתמש, ואפילו נאמר דלא שרי לצורכו, אלא כמו כן לצורך הכלים - לא קשה משטיחה, שהטלית - מתקלקל בשיטוח מעט, אם יניחנה שטוחה לצורכו, אבל כלים - אינם מתקלקלים בשימוש מועט, אם ישתמש אחר שנשתמש בהן לצרכן."

הכניסה לרבקה ודשה -

בתוספתא (דפרה),

תני לה גבי פרה אדומה.

הדוגמא של השימוש לצורכה, מסייע שאפילו לא תיפסל מצד לא עובד בה

תא שמע ראיה מבריינתא בענין עגלה ערופה, שאמרה תורה "אשר לא עובד בה", והיינו, שלא נעשתה עמה עבודה: תניא: הכניסה, את העגלה שרוצים להביאה כעגלה ערופה, לרבקה [מין מתקן שמחברים בו כמה בהמות בצוואריהן זו אצל זו, והן דשות ביחד את התבואה], ודשה את התבואה מאליה, ללא כוונת בעליה, עדיין אותה עגלה כשירה לצורך עגלה ערופה. שהואיל והוא לא נתכווין שתדוש, אין בדישה זו משום עבודה לפסלה, והרי היא בכלל מה שנאמר בפרשה: "ולקחו עגלת בקר אשר לא עובד בה, אשר לא עלה עליה עול". אבל אם היתה אמה של העגלה דשה את התבואה, והכניס את העגלה בשביל שתינק מאמה, ואף תדוש עמה בשעת היניקה - פסולה.

בתוס' הרא"ש הדברים נפתחים, האם זה צריך להיות על עגלה ערופה או על פרה

"בתוספתא קתני לה גבי פרה, והאי דמייתי קרא דאשר לא עובד בה דכתיב גבי עגלה ערופה, משום דפרה ועגלה ילפי מהדידי בג"ש דעול עול בפ' בתרא דסוטה (מ"ו א'), ומיהו קשה למאן דלית ליה התם הך ג"ש אלא יליף שאר עבודות דפסולות בפרה מגופה דפרה, דכתיב אשר לא עלה עליה מ"מ, וי"ל דסברא בעלמא הוא דלא מסתבר למימר דאתא קרא לרבוויי שאר עבודות אלא בדניחא ליה כדאשכחן בעגלה."

בשביל שתינק ותדוש פסולה -

ובסיפא (דתוספתא),

קתני לצורכו - פסולה, לצורכה - כשירה,

ולכן פריך,

אלמא לצורכו ולצורכה - חשיב כמו צורכו ואסור.

ומשני,

דהתם - דאורייתא פסולה,

כמו בא עליה זכר, דפסולה מדרב פפא.

וא"ת,

ואמאי מייתי ההיא דשכן עליה עוף.

ואי משום דרב פפא אמר למלתיה עלה,

אמאי לא אמר אהך דהכניסה לרבקה?

שואלים על זה. והתשובה אף היא מעניינת, אין אנו מבטלים את הסברא שהיה הגיוני יותר לומר על ההכנסה לרבקה, אלא מכיוון אחר, שדבריו נאמרו על משנה ולא על ברייתא.

אף עובד דניחא ליה -

וא"ת,

ובפרה אדומה - מנלן דבעינן דניחא ליה?

דבשלמא למאן דיליף (סוטה דף מו.),

עבודות בפרה מגזירה שוה דעול עול - ניחא,

אלא למאן דלית ליה ג"ש,

ומשכח עבודות בפרה גופיה,

מנלן דבעינן דניחא ליה?

וי"ל,

דכיון דשוין בפסול עול ועבודות,

גם לענין דניחא ליה - יש להשוותן.

וא"ת,

ועלה עליה זכר - אמאי פסולה?

הא ודאי לא ניחא ליה,

להפסיל פרה שדמיה יקרים,

בשביל דבר מועט.

וי"ל,

דאם היתה כשירה - הוה ניחא ליה,

ולכך אין להכשיר.

וא"ת,

הכניסה לרבקה ודשה - אמאי כשירה,

מאי שנא מעלה עליה זכר דפסולה?

וי"ל,

דהתם - לא ניחא ליה בדישתה,

שאינו מרויח כלום,

דבלאו הכי נדושת התבואה.

וא"ת,

אי לא ידע בשעת עליית הזכר - אמאי פסולה,

מאי שנא מהכשר,

דאמרינן לעיל (דף כב.),

נגבו - אינן בכי יותן?

ואם נאמר דלא מיפסלא,

אלא כשידע בשעת עלייתו - אתי שפיר.

ואתי נמי שפיר,

הא דתנן (פרה פ"ב מ"א),

פרה מעוברת ר"א מכשיר.

וקשה,

וכי לית ליה - עלה עליה זכר פסולה,

ולמאי דפרישית אתי שפיר.

אי נמי,

סבר כר"י, דאמר דוקא העלה עליה זכר,

אבל עלה מאיליו - כשירה.

וה"ר יצחק מסימפון פירש,

דלא פליגי בפרה עצמה אלא בבתה,

ושעמא דרבנן דפסולה כדדרשינן בספרי,

ויקחו אליך פרה,

בעינן שתהא בשעת לקיחה פרה,

ור"א - לית ליה ההיא דרשה,

וה"ה דמצו פליגי בלקחו פרה קטנה.

וא"ת,

העושה מלאכה בפרת חטאת,

דאמר בפרק הכונס (ב"ק דף נו. ושם),

דחייב בדיני שמים - אמאי מיפסלא,

הא ודאי לא ניחא להו לבעלים?

וי"ל,

כגון שהיה שותף.

אי נמי,

לא בעינן ניחותא דבעלים,

רק ניחותא דעושה מלאכה.

וא"ת,

בפרק אין מעמידין (ע"ז דף כג:),

דפוסל רבי אליעזר פרה הניקחת מן הנכרים,

דחייש לרביעה,

ודייק ש"מ קדשי מזבח היא,

דאי קדשי בדק הבית היא,

אמאי פסולה משום רביעה,

לימא דפסולה משום עול?

וי"ל,

דמשמע ליה דלאו מטעם עול פוסל,

דקתני בסיפא וכן היה ר"א פוסל בשאר קרבנות,

לכך קאמר דקדשי מזבח היא,

דממעטינן נרבע מקרא דמן הבהמה.

[וע"ע תוס' ע"ז כג: ד"ה ש"מ].

מה מותר למוצא האבידה לעשות עם האבידה

המשנה דנה בהקשר לכלל שחלק משמירת האבידה, שיש להשתמש בה, לצורך שימור. והדוגמא הניתנת, שצריך לשטוח את הכסות על מנת שתישמר. ופעולה זו הינה לצורכה, לצורך האבידה. אולם אסור לו לשוטחה לכבודו, כלומר לצורכו.

לכאורה ברור שלא נוח לו להפסיד את דמי הפרה

מקשים התוס', והרי ברור לו שאף כשעולה עליה זכר הוא מפסיד את דמיה היקרים של הפרה הרי זה אינו נוח לו, בשביל דבר מועט. ועונים התוס' שאנחנו מבודדים את מה שעולה עליה הזכר, שכן יש בו תועלת מצד עצמו שמרביע את הפרה, ולכן פעולה זו כן נוחה לו. אלא שמה שהתוצאה מההלכה היא הגורמת לו שלא יהיה כדאי לו רווח מועט זה, מאחר וזה כמו לאכול סוכריה מורעלת, שמה טעם לו בסוכריה. אבל מאכילת סוכריה ללא הרעל - וודאי שהיה נהנה. ובלשון תוס' הרא"ש "אף על גב דלא ניחא ליה משום דדמיה יקרים, מל מקום חשיב ניחא ליה, כיון דבשאר פרות ניחא ליה, ועוד, אם באת להכשיר - אז ניחא ליה."

מדוע דישת הרבקה אינה פוסלת אותה?

מקשים התוס' לכיוון השני, והרי כשדש עם הרבקה - כן יש לו תועלת, ומדוע אינה נפסלת בכך? ונביא את התיורין בלשון תוס' הרא"ש "דכיון דיש בהמות הרבה, דבלא היא היתה נדושת התבואה אף על פי שלא נתכוין להנאתה ולא נתנה שם אלא לשמרה לא ניחא ליה קרינן ביה כיון שאינו מרויח כלום וגם אין מתכוין לכך."

לכאורה היינו יכולים לומר שלא ידע מעליית הזכר, ונעשה הדבר ללא דעתו

על מנת שתהיה טומאה מהמים הרי שם נדרשת דעתו על מנת שהדבר יטמא. "אם היינו מחלקים בין ידעו הבעלים בשעת עלייה ללא ידעו היה ניחא כי היכי דמחלקין בין עודהו הטל עליהם ושמח ובין נגבו." ואם כן עולה השאלה במה זה שונה מקבלת הכשר. ויש לחבר זאת עם דעת רבי אליעזר "דתנן במס' פרה, פרה מעוברת - ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין." וממילא קשה עליו, "תיפוק לי משום דעלה עליה זכר." אלא ניתן להעמיד שהמשנה כרבי יהודה. "דההיא משנה כר' יהודה דמכשר בעלה עליה זכר דקתני התם ר' יהודה אומר, עלה מעצמו - כשרה, העלוהו - פסולה."

שיטת רבי יצחק מסימפונא - המחלוקת אינה על הפרה עצמה, אלא על בתה, וכן בפרה קטנה

בתוס' הרא"ש פתח וביאר היטב את הדברים. "וה"ר יצחק מסימפונא מפרש, דפרה מעוברת - היינו שלקח הפרה בעוד שהיתה אמה מעוברת הימנה, ומביא ראיה מספרי זוטא, דאיכא מאן דפסיל אם לקחוה קטנה מתרומת הלשכה והגדילה אח"כ עד שנעשית בת שנים, אלא א"כ יחללוה ויחזרו ויקחו אותה לשם פרה מן ההקדש. משום דכתיב ויקחו אליך פרה, ובעינן שתהא פרה משעת לקיחה, ואיכא דמכשיר. ומייתי ראיה ממעשה שהיה ולקחו פרה מעוברת ועשו פרה אדומה מן העובר, והאי דפליגי במעוברת ה"ה בקטנה, אלא נקט מעוברת משום רבותא דר' אליעזר דמכשיר אף על פי שהוא כאחד מאברי הבהמה, וניתרת בשחיטת האם, ואין שם פרה עליה."

מקשים מפסלות העושה מלאכה במי חטאת שחייב רק בדיני שמים

העושה מלאכה במי חטאת - עד שלא נתן האפר כדתניא במס' פרה (פ"ד מ"ד) פרה נפסלת במלאכה עד שתעשה אפר והמלאכה פוסלת במים עד שישים האפר לתוכה ובספרי יליף

מתוך כך הגמרא עברה לשאלה כשבפעולה אחת יש שני מרכיבים הפוכים, לצורכה ולצורכו.

המהלך מעגלה ערופה, וקישורו לפרה אדומה

מביאה הגמרא ראייה מברייטא הדנה שרוצה להביא עגלה ערופה. "הכניסה לרבקה ודשה - כשירה, בשביל שתינן ותדוש - פסולה. והא הכא, דלצורכו ולצורכה הוא, וקתני פסולה! - שאני התם דאמר קרא אשר לא עבד בה - מכל מקום." כלומר יש כאן כעין גזירת הכתוב ולא הולכים כאן אחר טעם.

ולכן דימו זאת לעיקרון שנאמר לגבי פרה אדומה. שנאמר בה "אשר לא עלה עליה עול": אם שכן [נעמד] עליה עוף, שלא מדעת הבעלים - כשירה, שאין זה נחשב שעלה עליה עול. אבל אם עלה עליה זכר, אף שהיה זה שלא מדעת הבעלים - פסולה. ומדייקים להבין מה כאן העיקרון הקובע. מאי טעמא? כדברי רב פפא.

דאמר רב פפא: אי הוה כתיב בעגלה ערופה "אשר לא עובד", ואף הוה קרינן כך: "עובד", הוה אמינא, שאפילו אם נעשתה בה עבודה ממילא, שלא מדעתו, פסולה. ואי כתיב "עבד", וקרינן "עבד", הוה אמינא, שאינה נפסלת - עד דעבד בה איהו [עד שעבד בה הוא בעצמו, מדעתו]. אבל השתא, דכתיב "עבד", ללא וי"ו, ובקריאה קרינן כאילו היה כתוב "עובד", בעינן שיהיה "עובד" - דומיא ד"עבד". והיינו, מה עבד בה הוא - דניחא ליה, אף כשעובד בה מאליו, נפסלת דווקא היכא דניחא ליה.

ולכן, כששכן עליה עוף, שאין לו בכך שום תועלת, ואין זה נוח לו, אינה נפסלת בכך. אבל כשעלה עליה זכר, שמרויח הבעלים מכך, לפי שרוצה הוא שתתעבר פרתו, הרי היא נפסלת.

ואם כן, הרישא של הברייטא, שמדובר בה שהעגלה דשה, אבל אין בעליה רוצה בכך, דומה למקרה ששכן עליה עוף, שאין מזה לבעליה כל תועלת, ולכן אין העגלה נפסלת בכך.

הלימוד הקושר את הפרה האדומה והעגלה ערופה נלמד מגזירה שווה, אך יש מי שאינו לומד גזירה שווה זו

שאלת התוס' הראשונה ותיורוצה התבארו במתיקות בתוס' הרא"ש. "בתוספתא קתני לה גבי פרה, והאי דמייתי קרא דאשר לא עובד בה דכתיב גבי עגלה ערופה, משום דפרה ועגלה - ילפי מהדדי בגזירה שווה דעול עול בפרק בתרא דסוטה (מ"ו א')."

ומיהו קשה, למאן דלית ליה התם הך ג"ש, אלא יליף שאר עבודות דפסולות בפרה מגופה דפרה, דכתיב אשר לא עלה עליה מ"מ, וי"ל דסברא בעלמא הוא, דלא מסתבר למימר, דאתא קרא לרבוויי שאר עבודות, אלא בדניחא ליה, כדאשכחן בעגלה."

כלומר, הסברא גוברת על הדיוק ההלכתי של גזירה שווה, בבחינת למה לי קרא - סברא היא. והתוס' אצלנו למדו, שמאחר ובשני הדברים יש דינים שווים כדוגמת פיסול על ידי עול, ולגבי איסור עבודות, לכן גם העיקרון של ניחא חייב להיות מושווה. ובמילים אחרות. גזירה שווה יוצרת שאנו מחוייבים לקחת את הדינים של האחד ולהעבירם לשני אף בלא הגיון, מצד גזירת הכתוב. אולם אין אנו נזקקים מלכתחילה להשוואה זו, כי ההגיון מכריח שגם בזה דינם אחיד.

הא גבי כהנים, שאינו שוה בכל - דחי.

וי"ל,

דעשה דמצורע - שאני,

דחמיר משום דגדול השלום,

כדאמר בפרק שילוח הקן (חולין דף קמא.),

דעשה דמצורע דוחה עשה דשילוח הקן,

אי לא יתורא דשלח תשלח,

אבל עשה דעלמא - לא דחי לאו ועשה,

אפילו אינו שוה בכל.

וזה התירוץ לא יתיישב,

למאן דשרי מצורע בימי חלוטו בתשמיש המטה,

פ"ק דמועד קטן (דף ז:),

ולדידיה,

יש לומר,

דהכא סמך על,

'ותו מי דחינן איסורא מקמי ממונא'.

ולקמן - נמי עדיפא משני,

דהוה דחי אפילו לאו ועשה, **אי לאו קרא,**

אפילו אי בעלמא - לא דחי.

ובפ"ב דיבמות (דף כא.),

דאמר גבי פלוגתא דרבי יוחנן ורבי אלעזר,

בביאת כהן גדול באלמנה,

מן הנישואין - כ"ע לא פליגי דלא פסרה,

דאין עשה - דוחה לא תעשה ועשה.

אלא י"ל,

דחשיב שוה בכל,

כיון שהאלמנה עשתה איסור כמו הכהן,

דאקרי ביה לא יקח - לא יקחנו,

אף על גב דאין שוה בכל אלא בכהנים;

אבל ההיא דגילוח זקן שאינו שוה בנשים,

נדחי מקמי עשה דמצורע.

מצוות האבידה מבחינת העשה ולא תעשה

שנינו במשנה "מצא שק או קופה [וכל דבר] שאין דרכו ליטול - הרי זה לא יטול." שואלת הגמרא "מנהגי מילי?" ולאחר שאלה כזאת חייבים אנו למצוא מקור בתורה, ואכן כך מדייקת הברייתא: " - דתנו רבנן: והתעלמת - פעמים שאתה מתעלם, ופעמים שאי אתה מתעלם. הא כיצד?" ומונה הברייתא שלוש אפשרויות בהם הינך רשאי להתעלם. "היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבריו - לכך נאמר והתעלמת מהם."

מקשה הגמרא, לכאורה אם זו סברא כה חזקה, מה הצורך של הפסוק "והתעלמת?" ועל כך מנסה הגמרא לקחת את הדוגמא הראשונה של הכהן בבית הקברות ולעשות חשבונות של הפסוקים. "למאי איצטריך קרא? אילמא לכהן והיא בבית

מקרא יכול אף קדשן ת"ל למשמרת למי נדה ולא שכבר מי נדה. והתוס' מקשים, והרי וודאי שלא נוח לו באותה מלאכה, ומתריצים או שהיה שותף, וכיוון שנפסל חלקו, ממילא נפסלת כל הבהמה. או שאיננו מצריכים דעת בעלים, אלא שהניחותא אינה קשורה בבעלות הפרה, אלא במה נוח למי שכעת עושה בה את המלאכה.

חששו של רבי אליעזר בפרה הנלקחת מהגויים שמא רבעה

כוונתם שעצם הרביעה הוא עניין העול. וכן מובא בתוס' הרא"ש במסכת ע"ז "שמא רבעה מעל הספסל ולא הכביד עליה, או שמא אדם שהוא בקומה זקופה לא שייך ברביעתו עול כמו בזכר." מה שמוכיח, שיש לקשור את הפעולה של הרביעה עם העול. ולא מכל הדיון שקדשי בדק הבית לא נפסלים שרובע אותם.

אלא רק מאחר ואמר שהיה פוסל בשאר קרבנות, מובן שלא העול היא סיבת הפיסול. ובתוס' במסכת עבודה זרה, מחלק בין רביעת אדם לרביעת בהמה. וכן דן בביאור שהובא. "תימה להריב"ם, מנליה דקדשי מזבח היא, וטעמא משום רביעה? דלמא, לעולם הויא קדשי בדק הבית, וטעמא משום עול, דתנן (פרה פ"ב מ"ד) עלה עליה זכר - פסולה. ויש לומר, דרביעת אדם שהיא בקומה זקופה - לא שייך בה עול כמו בבהמה. ועוד, מדקתני עלה, וכן היה ר' אליעזר פוסל בכל הקרבנות - אלמא לאו טעמא משום עול."

הא אין עשה דוחה לא תעשה ועשה -

וא"ת,

דבפ"ב דיבמות (דף כא.),

ובפרק כהן גדול (סנהדרין דף יט.),

לא חשיב אלמנה לכהן גדול,

אלא לא תעשה גרידא,

ואמאי,

והא איכא עשה דקדושים יהיו?

וי"ל,

דלא קאי עשה דקדושים יהיו,

אלא אמאי דכתיב בההיא פרשה.

וא"ת,

והא כי אמרינן,

דאין עשה - דוחה את לא תעשה ועשה?

[דף ל עמוד ב].

הני מילי, לא תעשה ועשה - **השוה בכל,**

אבל האי - דאינו שוה בכל - דחי,

כדמוכח פרק שני נזירין (נזיר דף נח:),

דאתי עשה דמצורע, ודחי לאו ועשה דכהנים.

וכן קשה לקמן (לב.),

יכול אמר לו אביו הטמא כו',

ופריך, תיפוק ליה,

דאין עשה - דוחה לא תעשה ועשה,

גדר הכהנים שונה הוא, באשר אין איסורם שווה בכל

התוס' דנים על ההבדל בין כהנים שיש בהם קדושה מיוחדת, וממילא נכנסו לגדר שאין איסורם שווה בכל. ובמקרה כזה כן יש בכוח העשה לדחות עשה ולא תעשה המוחלש של הכהנים. אם כי התוס' בהמשך דן מהגמרא האומרת שלדעת הכל אלמנה מן הנישואין אין בכוח העשה של הייבום לבטל עשה ולא תעשה ביחד. ומשווים שגם האלמנה עושה איסור, ואז זה אינו מצד חומרת הכהנים ורק עבורם, וזה חוזר להיות לאו השווה בכל. ומדייקים זאת בפסוק שלא ייקח נועד גם לאשה וכאילו נכתב על שניהם בסגנון של לא יקחו.

לעומת זאת גילוח זקן, הוא קל לדחות, כי כאן הרי אינו שווה בנשים. וכן מצורע יש עליו חובת תגלחת, וזו מצוות עשה, ויש סברה שהעשה הזה מנצח אצל הכהן, מאחר ויש חלישות בכהונה, שאין זה שווה השווה בכל. ולכן יש לנו לבדוק על דבר בפני עצמו כמו שמוכח שגם כהן אינו יכול להילמד מנוזר, כי הוא יכול להישאל על נזירותו.

לכאורה היה מקום להקשות, כי הסיבה שאין להיטמא לכהן הוא שאינו שווה בכל

ועוד מדייקים התוס' מהמשך הפרק, שכמה שאדם חייב לשמוע להוריו, אם הוא כהן והאבידה בבית הקברות, ואף אביו אומר לו להיטמא - אין לו להקשיב. ומקשה על כך הגמרא, שאפילו ללא היקש לכבודו של מקום היינו יכולים לומר הרי האי, מורא אב - מצות עשה בלבד היא, "כבד את אביך ואת אמך".

ואילו האי, מצות השבת אבידה, לא תעשה ועשה היא, שהרי כתוב בה "השב תשיבם", שהיא מצות עשה, וגם כתוב בה "לא תוכל להתעלם", שהיא מצות לא תעשה. והרי לא אתי [לא יכול לבוא] עשה, ודחי את לא תעשה ועשה! אלא שמקשים התוס' ולכאורה יכולנו לומר כי העשה של הכהנים חלש יותר. ונמצא כי יש לנו הוכחה נוספת על הקושי לדחות לאו של כהנים. והקושיה היא מדוע הגמרא לא דחתה מכיוון זה.

תירוץ התוס' מצד מעלת כוח המצורע ממוח השלום

מהגמרא בחולין רואים אנו שמאחר וכל עוד הוא מצורע אינו יכול לקיים אישות, הרי שלום הבית שלו הוא עוד נדבך שידחה דברים אחרים. מקשה הגמרא: מאי אולמיה דהאי עשה של מצורע מהאי עשה של שילוח, ולמה סלקא דעתא שידחנו?!

ומבאר: סלקא דעתך, הואיל ואמר מר: גדול שלום שבין איש לאשתו, שהרי אמרה תורה: שמו של הקדוש ברוך הוא שנכתב בקדושה, ימחה על המים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו. שהרי מוחין על המים את מגילת הסוטה שכתוב בה שם ה' כדי לטהרה לבעלה. והאי מצורע, כיון דכמה דלא מטרה מטומאתו אסור בתשמיש המטה, דכתיב במצורע "וישב מחוץ לאהל שבעת ימים", ודרשו: "אהלו", זו אשתו. מכאן שמצורע אסור בתשמיש המטה.

מהו דתימא, כיון דאסור בתשמיש המטה עד שיטהר, לית עשה ידידה ולידחי עשה דשילוח הקן כדי לטהר איש לאשתו. והגמרא למסקנה שוללת את הניסיון להכרעה זו. קא משמע לן קרא שאינו דוחה. אלא שתיריץ זה לא יכול להיאמר לשיטת הסובר שגם בימי חלוטו מותר, כי בכל מקרה אין לו

הקברות - פשיטא; האי - עשה (מצוות השבת אבידה הינה רק "השב תשיבם). והאי - לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה. (האיסור של כהן להיטמא למת, גם איסור לא תעשה הוא "לנפש לא יטמא", וגם מצות עשה הוא "קדושים יהיו". ופשוט הוא, שלא אתי [שלא יכול לבוא] העשה של אבידה, ודחי את לא תעשה ועשה של טומאת כהן!)

חשבון חדש בקדושת הכהן, מראה שלכאורה כן ניתן לדחות

מקשים התוס', שיש להחליש את איסור הכהונה רק לעשה, ואם כך שכן תידחה השבת האבידה את קדושת הכהן. מדובר על איסור אלמנה לכהן גדול בשעה שהיא יבמתו מן האירוסין. וכפי שיש ברייתא במסכת יבמות. איתמר: ביאת כהן גדול באלמנה, יבמתו, מן האירוסין, וכפי שתבאר הגמרא, מיד - נחלקו בדבר רבי יוחנן ורבי אלעזר. חד אמר: אינה פוטר צרתה. וחד אמר: פוטר את עצמה ואת צרתה מן החליצה. והועילה הביאה לקנותה, ושוב אין היא צריכה חליצה, אלא מעתה היא יוצאת ממנו בגט בלבד.

והגמרא ביארה כי אם היתה ממש נשואה, לא היה בכוחו של העשה של הייבום לדחות את הלא תעשה ועשה של אלמנה לכהן גדול. אלא כל מחלוקתם היא רק באלמנה מן האירוסין שמי שסובר שאינה פוטר את כוח העשה לדחות את הלא תעשה, מכיוון שאפשר בחליצה. וכפי שביארה לעיל הגמרא את החשבונות של הדבר. בשלמא אלמנה מן הנישואין - שפיר אינה מתייבמת לכהן גדול, היות ואסורה עליו גם באיסור עשה "והוא אשה בבבתוליה יקח", וגם בלא תעשה "אלמנה לא יקח". ואין מצות עשה של יבום דוחה איסורי לא תעשה ועשה של כהן גדול באלמנה. אלא אלמנה מן האירוסין, שאיסורה לכהן גדול, איסור "לא תעשה" גרידא הוא, שהרי אין בה איסור עשה של בעולה, לפי שהיא בתולה.

וכן התבאר מי שמוסיף שם גם גדר נוסף לכהן, והיא מצוות עשה של קדושים תהיו. שנינו במשנה: איסור קדושה: אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. ודייקה הגמרא בזה: ואמאי קרי להו לאיסורי אישות לכהונה "איסור קדושה"? ומשנינן: דכתיב בכהנים [ויקרא כא] "קדושים יהיו לאלהיהם", לפני הפסוק האוסר עליהם לקחת גרושה וחללה.

מתרצים התוס', כי מה שהינך מנסה להוסיף קדושים יהיו יש להצמידו לא באופן גורף על כל מצוות הכהנים, אלא רק על מה שנאמר באותה פרשה, ולכן אין להוסיף זאת למקרה של אלמנה לכהן גדול. ואכן מה שאוסרים בכל זאת, כי מצוות העשה של הייבום חלה רק בביאה הראשונה, אבל מאחר וכבר בעל אותה פעם ראשונה חששו שמא ימשיך ויקיימנה בביאה שניה, ואילו שם כבר אין את מצוות העשה של הייבום, אלא רק את האיסור.

ולכן באו חכמים וגזרו. שעם היות והקניין של הביאה הראשונה חלה, עליו לגרש אותה בגט אם יעשה כן. ומלכתחילה אסרו גם את הביאה הראשונה. אלא שלמרות ההיתר לא נעשית בכך הביאה להיתר, בניגוד למי שנשאה ואחר כך נהיה כהן גדול, משום שנשאה בהיתר, בלא שום דחיית איסור. וכאן רק מצליח לדחות את הלא תעשה. אבל כשזה אינו למצווה - אין בכוחה לדחות.

והודעת להם - זה בית חייהם, את הדרך - זו גמילות חסדים, (אשר) ילכו - זה ביקור חולים, בה - זו קבורה, ואת המעשה - זה הדין, אשר יעשו - זו לפני משורת הדין. "אלא מקשה הגמרא שהלימוד בעניין קבורה, שהוא פרט, כבר נכלל בגמילות חסדים. ומתרת הגמרא, כי עדיין יש כאן חידוש, שאפילו מי שהוא זקן ואינו לפי כבודו, הייתי חושב לפטור אותו, ומחדשים מהדרשה, שאף הוא מחוייב בקבורה. "בה - זו קבורה. היינו גמילות חסדים! - לא נצרכה אלא לזקן ואינו לפי כבודו."

לכאורה היה ניתן ללמוד זאת ממקום אחר שניתן ללמוד מצווה בשל כבוד הבריות

ולבשון תוס' הרא"ש. "וא"ת לילף מקבורת מת מצוה שדוחה פסח, כדילפי' בפ' ג' דברכות, מולאחותיו משום כבוד הבריות. ששם הלימוד כי הכהן מאבד מכבודו, שהתורה העניקה לו, ואעפ"כ מסייע בקבורת מת מצווה. והרי כאן מדובר על קבורה, ואמרו כי אעפ"כ לא זוכה הזקן בכבוד, אלא חשיבות כבוד הבריות שהוא נדרש להיות קבור - גומר על כבוד הזקן.

עונים בתוס' שיש גדר ייחודי למת מצווה

יש לנו שני כוחות ניגודיים. מצד אחד כבוד הזקן ומצד שני כבוד המת. רצינו להביא ראייה שחזקנו את מצוות כבוד הבריות, ואפילו לעומת המצוות של שחיטת הפסח ומילת בנו. אנו רצינו ללמוד כי יש דברים הגוברים על כבוד הבריות. והדרך היא החלשת העבירה, הבעיה של הזקן וכנגד לחזק את הבעיה שחייבים לקבור את המת, אפילו שיש כאן כבוד הבריות של הזקן, הרי כבוד המת גדול וגובר, מאחר ויש כאן שלוש בעיות. הראשונה היותו מוטל בביוזן. השנייה, החשש שמא יסריח בשר המת, והשלישית פן יאכלוהו כלבים, כנבילה.

בכלאיים מצד אחד קיים האיסור, ומצד שני כבוד הבריות

חילוק ידוע הוא האם מדובר על הפסד ממון או איסור. שהרי אין חוכמה ואין תבונה לנגד ה'. ואעפ"כ הביזיון של להיות ערום גובר על כך. והא דפריך מיניה לשמואל, דאמר המוצא כלאים בבגדו - פושטו אפילו בשוק, התם נמי יש גנאי גדול ביותר, שאין לך משוקץ ומתועב, ממי שמהלך ערום בשוק. ולכן היה נדחה הגדר של שב ואל תעשה. שהוא פשוט משאיר את איסור הכלאיים עליו. אלא שאין ללמוד מזה כלל, בשל הגברת הביזיון הקשור בכבוד הבריות.

התוס' בברכות דנים על נזיר וכהן גדול שבבך שהם נטמאים יש כאן גדר של קום עשה

מעירים התוס', שעם היות ובכהן גדול ונזיר הנטמאים יש כאן ממש פעולה, ואין זה רק העשה של כבוד הבריות שדוחה אותו. ועל כן הם מחריגים את דינם הייחודי של הנזיר והכהן הגדול. "אלא נראה, דמנזיר - לא גמרינן. דמה לנזיר? שכן ישנו בשאלה. וכן מכהן, מה לכהן? שכן לאו שאינו שוה בכל." והיסוד להקל הוא רק בשב ואל תעשה. ומתרת הגמרא: שב ואל תעשה שאני. שקרבן פסח נדחה על ידי כבוד הבריות של מת מצווה, כי אינו עובר איסור בעצם טומאתו למת, אלא רק שכתוצאה מכך נמנע מעשיית הפסח. אולם בלבישת כלאים, בכל רגע הוא עושה איסור בידיים, ולכך לא מועיל ההיתר מפני "כבוד הבריות". ורק בשל הביזיון הגדול לפשוט באמצע השוק לא מכריחים אותו בכך.

בעיית חוסר תשמיש. ולכן כאן התירוץ של גדול השלום אינו מועיל.

אמנם בשטמ"ק לקמן דף לא ד"ה לדבר מצוה מתרץ, נהי דמוחלט מותר בתשמיש המטה. אבל מצד שני, אינו מקובל לאשתו ואינה רוצה להיות עמו דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו. ואפילו טמאים אחרים אין יושבים עמו, הילכך איכא שלום בית.

ראוי להביא את תוס' הרא"ש על כך, המחליש את העשה של ההשבה, בין מצד שאינו שווה בכל ובין מצד שאיסורא אינו נדחה מצד הממון

"ולא אתי עשה ודחי לא תעשה [ועשה]. וא"ת ה"מ עשה דעלמא, אבל גבי כהנים - דחי עשה ולא תעשה. כדאמר' בנוזר פ' שני נזירים, ובפ"ק דיבמות דאתי עשה דגלוח מצורע ודחי עשה ולא תעשה דכהנים, וי"מ דעשה דהשבה - נמי לא עדיף מיניה דאיהו נמי אינו שוה בכל דאינו נוהג בזקן ואינם לפי כבודו ולא בנשים משום דכל כבודה בת מלך פנימה, ולאו מילתא היא דבין בזקן ובין בנשים נוהג שכל דבר שבשלו דרכו ליטול בשל חברו חייב להחזיר, וי"ל דעקרו סמין אאידך פירכא, ותו מי דחינן איסורא מקמי ממונא."

אלא לזקן ואינו לפי כבודו -

וא"ת, תיפוק ליה מולאחותו, דכבוד הבריות - דוחה מילת בנו ושחיטת פסחו. וי"ל,

כבוד הבריות דמת מצווה - חמיר ספי, שמוטל בבזיון פן יסריח או יאכלוהו כלבים,

אף על גב דבפרק מי שמתו (ברכות דף כ. ושם ד"ה שב),

מוכח דאי הוה כלאים,

שב ואל תעשה היה נדחה מפני כבוד הבריות, היינו משום דערום הוי גנות ובזיון גדול, כדאמר (יבמות דף סג:),

אין לך משוקץ יותר, מאותו שהוא מהלך ערום.

ומהכא - לא ידעינן דדחי אלא ממונא,

אבל איסורא, כמו פסח ומילה וגם כרת - לא. [ועיין תוס' שבועות ל: ד"ה אבל].

הנהגת רבי ישמעאל ברבי יוסי, בהיות זקן ואינו לפי כבודו, ואעפ"כ נהג אחרת

הגמרא מוכיחה, כי מה שנהג רבי ישמעאל ברבי יוסי עם העצים שלא רצה להטעינו, לא היה מעיקר הדין מאחר והוא פטור, בהיותו זקן ולא לפי כבודו. וביארה הגמרא כי מה שבכל זאת בחר כן לקנות ממנו את העצים, נועד על מנת שיוכל לנהוג לפני משורת הדין. שכך ראוי לאדם לנהוג.

הגמרא מדייקת מריבוי העניינים המובאים בפסוק שכל אחד בא לחדש דין, כולל גדר של לפני משורת הדין

הפסוק (יתרו יח, כ) מציין ריבוי עניינים "וְהִזְהַרְתָּ אֹתָם אֶת-הַחֲקִים וְאֶת-הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת-הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָּהּ וְאֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשִׂין:" ומדייקת הגמרא "דתני רב יוסף:

ונתן לו פלגא דזוזא - ואפקרה. חזייה, ראה רבי ישמעאל לאותו אדם, דהוה קא בעי למיהדר למזכיה בהו, שהוא עומד לחזור ולזכות בעצים. אמר ליה: לכולי עלמא - אפקרנהו, ולך - לא אפקרנהו! ולכן, אינך יכול לזכות בהם.

התוס' דנים על אופן ההפקרה וטעמה

אם לא היה מפקירם - הרי זה היה שייך לו מאחר והוא קנה. אלא שכל הקנייה נועדה רק לבטל ממנו את החובה להטעינם. וכאשר הוא אינו מפקירם, ומשאיר אותם, הרי הלוקח יעבור בלאו של לא תגזול. ואילו פעולת ההפקר מנתקת את העצים ממנו.

הקשו התוס', הא אמרינן במסכת נדרים [מ"ה א]: "אין הפקר אלא בפני שלשה!" ותירצו, דהכא נמי הווי שלשה [וכתב השטמ"ק בשם הרא"ש, שמה שלא סייעו האחרים בטעינה, היינו משום שגם הם היו זקנים. או שמשוי גדול היה, והיו צריכים כולם לסייעו]. אי נמי, מדאורייתא, בלא שלשה - נמי הוי הפקר.

במקום בו יש קושי, ניתן להעמיד באופן שמסלק את הקושי

[התוס' כאן השתמשו בכלי מעניין. מצד אחד הם מקשים מגמרא מפורשת, כי הפקר חייב להיות בפני שלושה. אולם מצד שני, כאן ההפקר נראה שלא היה בפני שלושה. ועל כך הם מתרצים שניתן לסלק את הקושי מעיקרא, ולומר שמאחר וכן היו כאן שלושה, וממילא לא יהיה שייך להקשות כאן קושיא זו.]

כל מטרת ההפקר בשלושה הוא רק לגלות את הדבר, ואילו כאן ברור לנו שאכן הפקיר בלב שלם

אמנם נמצא שלפי התירוץ השני עדיין זה לא הופקר מדרבנן. ולשם כך מביאים מהגמרא בשבת, כי כאשר ברור לנו שהוא אכן מפקירם בכל ליבו, כי יש לו מטרה חשובה, ושם היה מדובר על שביתת כלים - הרי גם ללא שלושה ההפקר תופס אף מדרבנן. כי כל המטרה שחכמים באו ואמרו שנדרש להפקיר בפני שלושה, הוא רק על מנת שיהיה ברור לכל, שאכן יש כאן הפקר. וכמוכח מהסוגיא במסכת נדרים. "דאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוידק: כל המפקיר בפני שלשה - הוי הפקר, בפני שנים - לא הוי הפקר. ור' יהושע בן לוי אמר: דבר תורה, אפילו באחד - הוי הפקר, ומה טעם אמרו בשלשה? כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעדיין."

לימוד ההפקרה ממסכת שבת

הגמרא בשבת מבארת במקום בו מפקירים הבעלים את הגיגית הנר והקדירה, מאחר ואינם שלו - שוב אינו מוזהר עליהם מצד שביתת כלים. ולכן כאשר מפקיר אפילו לא מול שלושה, עדיין בטוחים אנו שהוא עושה זאת בלב שלם, כי הוא עושה זאת לטובת עצמו, על מנת להינצל מאיסור, וכאילו מעידים אנו שאכן הוא מתכוון לכך. שזה בבחינת אומדנא דמוכח.

ודייקו התוס' שדוקא בהני מועיל הפקר כזה. משום דאי אפשר בענין אחר. וגם אין הדבר מפורסם. וכל מטרת ההפקר בשלושה הוא על מנת שיהיה פירסומי מילתא, וכאן כל ההפקר לא נועד על מנת להעבירם לאחרים, אלא רק לנתק זאת ממנו.

יש חילוק מהותי בין הפסד ממוני ולבין איסור

וזה לשון תוס' הרא"ש "תדע, דבפ' שבועת העדות אמרינן, האי צורבא מרבנן דידע סהדותא - לא ליזיל לקמי דיינא דזוטר מיניה. והני מיליה לממונא, דילפינן מוהתעלמת. אבל לאיסורא - אין חכמה וכו'."

נמצא שעם היות וקיים לנו עיקרון, הרי קיימים מקרים חריגים

עיקרון אחד הוא הרמה של כבוד הבריות, ולמשל במת מצווה ובפשיטת כלאיים בשוק, אלה מקרים חריגים. עיקרון נוסף כי ממון ניתן למחילה לעומת האיסור, שהוא בעצם מורד במלכות. ודימו זאת אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'. החילוק בין המקרים השונים כמו מילה או שחיטת הפסח. וכן האם יש כאן רק שב ואל תעשה או קום עשה.

אפקרה -

שלא יכשלו בני אדם בלא תגזול.

וא"ת,

הא אמר בפרק אין בין המודר (נדרים דף מה.), **אין הפקר אלא בפני שלשה?**

וי"ל,

דהכא - **נמי הווי שלשה.**

אי נמי,

דאורייתא, בלא שלשה - נמי הוי הפקר.

והא דאמר,

שלהי פ"ק דשבת (דף יח: ושם ד"ה דמפקרא),

גיגית נר וקדירה - **אפקורי** מפקר להו,

אף על גב דליכא שלשה,

התם - **אנן סהדי דמפקר להו בלבנו,**

שלא יעשה איסור שביתת כלים.

הגמרא מספרת כיצד רבי ישמעאל ברבי יוסי הפקיר את העצים

רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה קאזיל באורחא [היה הולך בדרך]. פגע ביה ההוא גברא, הוה דרי פתכא דאופי [פגשו אדם אחד, שהיה נושא משאוי של עצים]. אותבינהו - וקא מיתפח [הניחם אותו אדם, ועמד לפוש]. לאחר שסיים אותו אדם את מנוחתו, אמר ליה לרבי ישמעאל ברבי יוסי: דלי לי [הטען עלי] את העצים!

לא רצה רבי ישמעאל להטעינו, לפי שלא היה זה לפי כבודו, ומצד שני לא רצה להשיב את פניו ריקם. ולכן אמר ליה לאותו אדם: כמה שוין עצים אלו? אמר ליה: פלגא דזוזא, חצי זוז.

יהיב ליה, נתן רבי ישמעאל לאותו אדם פלגא דזוזא, וקנה ממנו את העצים, כדי שלא יפסיד אותו אדם מכך שלא הטעינו, ואפקרה [והפקיר רבי ישמעאל את העצים], כדי שאם יטלום בני אדם, לא יכשלו בלאו של "לא תגזול".

הדר, חזר אותו אדם - וזכה בהו, בעצים, מן ההפקר, ושוב בקשו להטעינו את העצים. הדר, יהיב ליה, חזר רבי ישמעאל

הכרמים - הרי זו אבידה. משמעות הדבר, שכאשר הוא רואה את הבעל חי, אף ללא הבעלים - עדיין אין כאן וודאות שנוצר נתק בין הבעלים לבעל החי. ואולי אדרבא, הניחוחו שם, על מנת שירעה.

מחדשים התוס', שהמוצא הוא שנדרש שיהיה לו סימן על הנתק בין האבידה לבעליה

וכאן מה שמדייקים התוס', שהשאלה היא עבורו מהיכן ההוכחה שברור לו, שאין הבעלים יודעים שהבהמה עזבה אותם. ואכן בגמרא מביאים מקרה שלאחר שיש חזקה של שלושה ימים שהיא משוטטת, אין לתלות במקרה, אלא כאן יש לו כבר ראיה, שוודאי אבידה היא.

[דף לא עמוד א]

קורדום בצד גדר -

פירשתי לעיל (כה: סד"ה ואם נטל).

דבר שיש לו רגילות - ניתן לתלות שהניחוחו בכוונה
הגמרא מביאה ברייתא האומרת ניגוד בין שני מצבים, וממילא נבין מה הדין שלהם. אם מצא טלית או קרדום, בדרך הכבושה לרבים - הרי זו אבידה, מאחר ואין דרך להניח שם. בניגוד לכך אם מצאם בצד הגדר - אין זו אבידה, שיש לתלות שהבעלים הניחום מדעת.

התוס' לעיל ביארו שלושה מצבי שימור, והתייחסו לברייתא זו

"וכן הא דתניא לקמן (דף לא.) מצא טלית או קורדום בצד גדר - אין זו אבידה, ולא יגע בו אפילו יש בו סימן - מיירי במקום המשתמר." (כלומר, אפשרות אחת להעמיד שמדובר במקום המשתמר, ואז המקום הוא הסימן. וברגע שיטול משם - הרי הוא מקלקל את הדבר, ועלולים הבעלים שבאו לא למוצאו ולהתייחס). תירוץ שני "אי נמי, התם לדעת הונח שם, ולא יגע בו אפילו יש בו סימן, דדרך פועלים שמניחים טלית או קורדום בצד גדר של אותה שדה. (וההנחה המכוונת מורה על רגילותם להניח שם, ולכן וודאי עתידים הם לחזור ולקחת זאת. כי כך הנהגת הפועלים)"

למה לי למכתב רחמנא פריקה כו' -

אין לפרש,

למה לי דכתב כוליה קרא, דפריקה או דטעינה,

דא"כ היכי קאמר,

אי אשמועינן טעינה דבשכר,

הא משמע לקמן (דף לב.),

דטעינה - לא הוי בשכר,

אלא משום דנכתב פריקה.

ועוד,

דלא שייכא הך צריכותא אלא לקמן.

אלא י"ל,

למה לי דכתב רחמנא יתורא,

דמרבין אין בעליו עמו בפריקה,

ולמה לי דכתב בטעינה.

לא חרבה כו' -

ואם תאמר,

דביומא (דף ט:) אמר מפני שנאת חנם.

וי"ל,

דהא והא גרמא.

לפנים משורת הדין הנהגה הן ליחיד והן לרבים

הגמרא דייקה שרבי ישמעאל ברבי יוסי פעל לפי משורת הדין, וביארה מעלת לפנים משורת הדין. ומדייקים על ריבוי הפרטים בפסוק (יתרו יח, ב) וְהִזְהַרְתָּ אֹתָם אֶת-הַחֲקִים וְאֶת-הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת-הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָּהּ וְאֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן: ויש מעלה בלהם, ב"הודעת", וכן את הדרך, ומדייקים כי אשר יעשו בא ללמדנו על לפנים משורת הדין. "דאמר רבי יוחנן: לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה. (ותמחה על כך הגמרא, וכי ידונו דיני בריונים בייסורים וחזקה?) - אלא דיני דמגזותא לדינו? - (ומתוך כך העמידו שהעמידו את דבריהם על דברי תורה, לפי הספר, ולא עשו לפנים משורת הדין) אלא אימא: שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין."

מקשים התוס', שהגמרא ביומא מביאה טעם אחר לחורבן

הגמרא ביומא מבררת את סיבת החורבן שהוא שינאת חנם

"מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלשה דברים שהיו בו: עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים. .. אבל מקדש שני, שהיו עוסקין בתורה ובמצות וגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חנם. ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד שלש עבירות: עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים."

מתרצים התוס' ששיניהם גרמו לכך

במשמעות זה וזה גרם, ניתן ללמוד בשני אופנים. האופן הראשון שאלו הם שתי סיבות נפרדות ובלתי תלויות. והאופן השני, וכפי שאני רגיל ללמוד, שהשילוב בין שניהם גרם לזאת. ואכן היה מי שכתב, שזה בעצם אפילו בחינה אחת. דמפני שהעמידו דבריהם על דין תורה דוקא, ולא נכנסו זה לזה לפנים משורת הדין, לקיים ועשית הישר והטוב. וזה הי מפני שנאת חנם שבהם, לכן חרבה. ויש הלומדים בהיפוך, מכיוון שהיתה בהן שינאת חנם, לכן מלכתחילה לא העמידו דבריהם על הדין.

וקיים אופן אחר, שמעתי לפרש, דלעולם חרבה ירושלים מפני שנאת חנם. אלא אם הם היו עושין לפנים משורת הדין - אז גם הקב"ה הי' עושה עמהן לפנים משורת הדין, והיה מוחל להם. אבל כיון שהם העמידו דיניהם על דין תורה - אז גם הקב"ה העמיד דיניהן על דין תורה.

איזוהי אבידה -

שיבין, שאין הבעלים יודעין שהיא שם.

המשנה נותנת שני חילוקים היכן זו אבידה והיכן אינה אבידה

לשון המשנה "אי זו היא אבידה? מצא חמור או פרה רועין בדרך - אין זו אבידה, חמור וכליו הפוכין, פרה רצה בין

שני הלימודים על טעינה ופריקה, לכאורה יכלו להילמד אחד מהשני

הגמרא דנה בתחילה על כפל הלשון עזב תעזוב, הדין בטעינה, שהחמור נופל. ולאחר מכן על כפל הלשון של הקם תקים, ומתוך כך על הצורך לכתוב גם על טעינה וגם על פריקה. שהרי לכאורה יכולנו ללמוד את האחד מהשני.

התוס' מבארים כי כאן השאלה אינה קושרה על הלימוד של טעינה בשכר

נביא זאת בלשון תוס' הרא"ש, כולל את התירוץ. "קשיא, דהא לא ידעינן דטעינה בשכר, אלא מיתורא דפריקה, ואי לא כתיב פריקה - הוה ילפינן פריקה מטעינה ותרוייהו בחנם, וי"ל דאכפילות דהקם תקים ועזוב תעזוב קאי."

וההכרעה כחכמים בהמשך "מצוה מן התורה לפרוק בחנם, ולא לטעון בחנם - אלא בשכר" מתבארת טעמא בגמרא מהדיוק של כפל הדברים. "מאי טעמייהו דרבנן? דאי סלקא דעתך כרבי שמעון - לכתוב רחמנא טעינה, ולא בעי פריקה, ואנא אמינא: ומה טעינה דלית בה צער בעלי חיים, וליכא חסרון כיס - חייב, פריקה דאית בה צער בעלי חיים וחסרון כיס - לא כל שכן? - אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא? לומר לך: פריקה - בחנם, טעינה - בשכר."

כלומר, את עצם הדין של טעינה משכר, כן היינו חייבים ללמוד מכך שנכתב בשניהם. ועונים כי השאלה כאן היא לא על נושא זה, אלא בכלל היתה על עצם היתור הכפול, לגבי בעליו אין עימו.

הצורך ללימוד גם במצב שאין בעליו עמו נכתב פעמיים

מבארים התוס', שהקושיא היא שונה, התורה כתבה ייתור של כפל מילים הן לגבי עזוב תעזוב, והן לגבי הקם תקים. והדיוק כפי שהגמרא למדה בשניהם בא ללמד אותנו לא את עצם הדין של טעינה או פריקה, אלא שיש לבצע אותם גם כשאין בעליו עמו. ובפרט שלגבי פריקה יש צער בעלי חיים, ויותר טיבעי היה ללמוד על כך. ולכאורה, דין זה היה יכול להיכתב רק פעם אחת.

לרבי שמעון לא מסיימי קראי -

תימה,

דלקמן (דף לב.) משמע,

דקרא דנופלים בדרך,

לא מסיים לר"ש דהוי בטעינה,

דטעונייהו עליהו משמע,

ואי לא כתב אלא חד,

הוה מוקמי ליה בפריקה,

אבל קרא **דרובץ תחת משאו,**

לא משמע לכ"ע **אלא בפריקה,**

וכשנכתבו שניהם - **ע"כ גם לר"ש,**

קרא דנופלים בדרך הוי בטעינה,

ואם כן, **לר"ש לא יכתוב - אלא חד יתורא,**

לאין בעליו עמו בקרא דנופלים בדרך.

וי"ל,

דרובץ תחת משאו - נמי לא מסיים לר"ש,

דאפשר למשמע בטעינה,

דע"י שאין הרבה בני אדם לטעון,

מכביד המשווי על הבהמה ורובצת.

ולקמן - **לא אצטריך למימר,**

דלא מסיימי, **אלא אקרא דנופלים בדרך.**

והא דפריך לקמן (דף לב:),

והא וחדלת - בפריקה הוא דכתיב,

לא הוי אלא אליבא דרבנן,

דלרבי שמעון - מצי למהוי בטעינה.

הגמרא דייקה מצמד כפלי הלשון עזוב תעזוב והקם תקים

לאחר שדייקה הגמרא על הלימוד, שאפילו אין בעליו עימו הוא גם בטעינה, מעזוב תעזוב, וגם מהקם תקים לגבי פריקה, ביררה הגמרא מה הצורך ללמוד את שניהם? ואמרה כי אם היה נכתב רק פריקה, הרי לא היינו מצליחים ללמוד בקל וחומר, שהרי הגיון רק דווקא בפריקה, גם יש כאן צער בעלי חיים, שהחמור כורע תחת משאו. וגם חסרון כיס לבעליו, שהחמור ניזק. ואם היינו כותבים רק טעינה, היינו אומרים כי מאחר וזה בתשלום, אבל פריקה שנדרש ממנו לעשות בחינם, לא היינו יכולים ללמוד. וממשיכה הגמרא ומקשה, לשיטת רבי שמעון, הסובר כי גם הטעינה היא בחינם, הרי כן היה ניתן ללמוד מטעינה בקל וחומר לפריקה.

ועונה הגמרא לרבי שמעון - לא מסיימי קראי. כלומר, רבי שמעון סובר שאין לנו משמעות מלשון הכתוב "עזב תעזוב" ו"הקם תקים", איזה מהם מדבר בפריקה, ואיזה - בטעינה. ולכן, אם היה כתוב רק מקרא אחד, היינו אומרים שהיינו פריקה, שמסתבר יותר שחייב בה, שהרי יש בה צער בעלי חיים וחסרון כיס, ולא היינו יודעים שחייב אף בטעינה! לכן נכתבו שני המקראות.

מקשים התוס', שכן יש משמעות לאחד הפסוקים אף לרבי שמעון שהוא מדבר בפריקה

על מנת להבין את דברי התוס', יש להקדים את מחלוקת רבנן ורבי שמעון בעניין לא מסיימי קרא. שיטת רבי שמעון משום שהוא סובר דלא מסיימי קראי. שאין משמעות מלשון הפסוקים, איזה מהם מדבר בטעינה, ואיזה בפריקה. ולכן, אם היה כתוב רק פסוק אחד, היינו סוברים שמדובר רק במצות פריקה, שפשוט יותר שחייב בה, ולא היינו יודעים שחייב אף בטעינה. לכן הוצרך הכתוב לכתוב שני מקראות. אלא שרבנן יאמרו כי יש כן משמעות לכל פסוק. הרי הכא, באחד מן המקראות, כתיב "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו", שמשמע, שצריך לפרוק ממנו. ואילו התם, במקרא השני, כתיב "לא תראה את חמור אחיך, נופלין בדרך", דרמו אינהו וטעונייהו באורחא משמע [משמע שהבהמה מוטלת בדרך, והמטען בצידה, וצריך להטעינו עליה]. ומתרצת הגמרא בשיטת רבי שמעון שהוא לומד את הפסוק השני של נופלין בדרך, בהבנה אחרת. הבהמה אכן נפלה אלא שעדיין המשא

התוס' מצמצמים, כי הפסוק של בעליו אין עמו - מדבר שרק אינו מצוי באופן של תיפקוד לפריקה וטעינה

מתרצים התוס' בהעמדה, שכל מה שלעיל אמרה הגמרא אף ללא בעלים, זה לא בא לשלול שכלל אינם קיימים ב"פועל", אלא ב"כוח" הם קיימים, רק שהם זקנים או חולים, ורק לצורך התיפקוד אינם קיימים. כי אם לא היו קיימים כלל, יכולנו ללמוד זאת בדוגמת השבת אבידה רגילה. ונמצא כי עיקר החידוש שעם היות והם מצויים, אין עליהם את החיוב לשכור פועלים.

אין לי אלא משכנו -

פרשתי בהמקבל (לקמן דף קיג).

חובת השיבת המשכון, הינה בין אם משכנו דרך בית הדין ובין אם שלא ברשותם

כתוב לגבי משכון: "כי תשה ברעך משאת מאומה וגו' השב תשיב לו את העבט כבא השמש וגו'". והיינו, שהנוטל מחבירו בגד כמשכון כנגד הלואה שנתן לו, צריך להשיבו לו בערב, כדי שיוכל לישון בו.

וכך אנו דורשים מכפילות הלשון: אין לי שחייב להשיב, אלא שמשכנו ברשות בית דין. שהרי על מקרה כזה דבר הכתוב, שהרי כתוב לפני המקרא של "השב תשיב": "בחוץ תעמוד והאיש וגו' יוציא אליך את העבט החוצה", ואמרין לקמן: "בשליח בית דין הכתוב מדבר". והיינו, שהמלוה תבע את הלוח לדין על שלא השיב את הלואה, ושלחו בית דין את שלוחם לתפוס את מטלטליו של הלוח.

אבל אם משכנו שלא ברשות בית דין, אלא המלוה נכנס בעצמו לבית הלוח לטול משכון - מנין שצריך השבה בערב? תלמוד לומר "השב תשיב" - מכל מקום.

התוס' שולחים אותנו לפירושם בפרק המקבל

התוס' שואלים על שיטת רבא בתמורה הסובר שכל מה שהתורה אמרה לא לעשות, אף אם עשה אינו מועיל. ואילו כאן עם היות והתורה אמרה לא לקחת ממנו את העבט, ונאמר מחזיר את הכר בלילה, כלומר כן מועיל הדבר. או בסגנון התוס' בתמורה "דאי לא מהני - לא היה תפיסתו תפיסה, והיה לו להחזירם לבעלים מכל וכל". ומתירים, דסמך אמעשים בכל יום דמחזיר, אפילו משכנו שלא ברשות.

דברה תורה כלשון בני אדם -

וא"ת,

וכי לית להו כל הני דרשות דלעיל?

ואליבא דר"ש,

משנינן נמי לעיל, דלא מסיימי קראי.

ובר"ה (דף ח). דריש נמי ר"ש,

עשר תעשר - אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה.

וי"ל,

דדוקא הכא בהני תרי קראי,

אמרין דברה תורה כלשון בני אדם,

עליה, ואם כן צריך לפרוק אותה. ונמצא כי שני הפסוקים דנים לגביו על פריקה.

התוס' כעת מדייקים בחשיבונו של רבי שמעון

נמצא כי מאחר והפסוק "לא תראה את חמור אחיך, נופלין בדרך", יכול להתפרש כפריקה, הרי אם היה פסוק אחד היה מפרשו על פריקה. אמנם מעירים התוס', שהפסוק השני "כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו", הרי לשיטת הכל חייבים לומר שהוא רק בפריקה. וכעת כשנכתבו שניהם, מקשים התוס', שגם הוא יהיה חייב לפרש את נופלין בדרך לטעינה. ומכאן מקשים התוס', שיכולים לכתוב ייצור אחד בלבד לגבי אין בעליו עימו, והוא על הפסוק של נופלים בדרך.

ניתן לומר שגם על הפסוק המובן שהוא רק פריקה, שניתן לפרשו כטעינה

מחדשים התוס', בכך שהם מבטלים את הנחת היסוד. כי מה שרבי שמעון מודה בפסוק רובץ תחת משאו שהוא רק פריקה, ולבאר אותו כי מאחר והטעינו לו את המשא שלא כראוי, הרי זה גרם לחמור לרובץ תחת משאו, וכעת יש להטעינה כראוי. ומה שהבהמה רובצת הוא כי מה שהעמיסה לא כראוי, יש לבצע הטענה ראויה, על מנת שתוכל להתקדם. וכל מה שבגמרא שהבאנו רבי שמעון הראה שהוא חולק בנופלין בדרך, היה רק על מנת לשלול את דברי חכמים, ולא על מנת להציג את מלוא פירושו.

מדייקים התוס' שהמשך הסוגיה בצער בעלי חיים מהתורה על פריקה הוא כהבנת הפסוק לפי רבנן

ומה שמציינים בהמשך כי וחדלת הוא קשור במצוות פריקה, מעירים התוס', שזה בשיטת רבנן. כי רבי שמעון יכול ללמוד מאותו הפסוק גם לטעינה.

[דף לא עמוד ב]

אבל הני תרתי דאיתנהו למרייהו בהדיהו -

ואף על גב דמרבין לעיל אין בעלים עמו,

היינו שהוא זקן או חולה,

ונהי דאין יכול לעזור,

יכול לשכור פועלין,

ואימא לא,

קא משמע לן.

לכאורה היה לנו מקום לפטור את השני כשהבעלים אינם עם הבהמה

ואפילו אם אין הבעלים יכולים לעשות זאת לבדם, עדיין יכולים להשאיר זאת תחת אחריותם ושישכרו פועלים.

התוס' העלו שאלה לכאורה, שכבר למדנו דין זה קודם

לעיל למדנו, כי חיוב העזרה נלמד בפסוק כשיש בעלים, לשון עמו. ולכן התורה היתה צריכה לחדש הן בפריקה והן בטעינה, שהריבוי שבכל מקרה יבצע את העבודה גם בהעדר הבעלים. "עזב תעזב עמו, אין לי אלא בעליו עמו, שאין בעליו עמו מניין? תלמוד לומר עזב תעזב, מכל מקום. הקם תקים עמו. אין לי אלא בעליו עמו. שאין בעליו עמו מניין? - תלמוד לומר הקם תקים, מכל מקום.

תעביטנו, כתיב די מחסורו, וכיון דיש לו - אינו חסר כלום, ורבנן סברי דחסר הוא, כיון דאינו רוצה להתפרנס.

התוס' מביאים מקרה נוסף בו ניתן להחריג

התוס' בפרק השואל מבארים כי אף הסובר שדיברה תורה כלשון בני אדם, אין זאת בחינה גורפת, דלדידיה דרשינן בכל מקום לבד מהיכא דלא מיסתבר, אלא לדעתו כאן לא ניתן לשפל מכפל הלשון גניבה גם עניין נוסף שונה כמו אבידה. "לא מסתבר לרבות אבידה כיון דכתיב בלשון גניבה ואית לן למימר דברה תורה כלשון בני אדם."

אם יש שם ב"ד יתנה בפניהם -

שישלם לו כל מה שישתכר, במלאכה שהוא עושה, ואם אין ב"ד - לא ישיב,
כיון שאם ישיב - לא יהא לו אלא כפועל בטל,
אבל אם אינו עושה מלאכה - ישיב בחנם.

וא"ת,

לעיל דנקט **או שהיתה שלו מרובה**, היכי דמי,

אי ליכא ב"ד,

אפילו מועטת נמי מן האבידה - לא ישיב,

ואי בפני בית דין,

כי נמי אין מרובה, אלא שוה לאבידה,

למה יתנו ב"ד ליתן לו כל שכרו,

אם כן מה ירויחו הבעלים?

וי"ל,

דנ"מ לכושרא דחיותא או לשרחא יתירא,

וכי האי גוונא משני,

בסוף השוכר את הפועלים (לקמן דף צג:).

וא"ת,

דהכא - **משלם כל השכירות** כפועל בטל,

וכן משני לקמן,

בסוף השוכר את הפועלים (שם),

גבי רועה שהיה יכול לקדם ברועים ובמקלות,

ש"ש בשכר וש"ח בחנם - חייב,

דש"ש שקדם בשכר - **חוזר ונוטל מבעל הבית,**

ומסתמא ש"ח נמי,

שקדם בשכר - חוזר ונוטל מבעה"ב,

ואילו בפרק הגוזל בתרא (ב"ק דף קטו:) תנן,

שטף נהר את חמורו וחמור חברו,

הניח את שלו והציל את של חברו,

אין לו אלא שכרו,

ואין משלם לו דמי חמורו שטבע.

וי"ל,

דהתם - **מייירי כשהיה יכול להציל ע"י הדחק,**

דאי לאו הכי,

משום דמוכחי קראי,

דכתיב די מחסורו,

ובאידיך כתיב אשר ברכך.

ובריש השואל (לקמן דף צד: ושם ד"ה אלא),

דאמר,

אם גנב - אין לי אלא גניבה,

אבידה מניין? ת"ל יגנב,

ופריך למ"ד דברה תורה כלשון בני אדם,

מאי איכא למימר?

התם נמי איכא הוכחה,

דגניבה - משמע דוקא גניבה ולא אבידה.

קיימת מחלוקת האם כפל לשון בא בהכרח ללמדנו דין, או שכפל למליצה, כלשון בני אדם

הגמרא הביאה באריכות ריבוי מקרים של לשון כפל בפסוק. עזב תעזב, הקם תקים, מות יומת, השב תשיב, חבל תחבול, פתוח תפתח, נתן נתן. ומסיימת בשתי דרשות בהם מוצג הדבר כמחלוקת, לגבי הענק תעניק - שרבי אלעזר בן עזריה לומד שדיברה תורה כלשון בני אדם, והעבט תעביטנו שכאן רבי שמעון לומד שדיברה תורה כלשון בני אדם.

נאמר בענין המצוה להלוות לעני: "כי יהיה בך אביון וכו' והעבט תעביטנו די מחסורו וגו'". ודורשין מהכפילות "העבט תעביטנו" כך: אין לי שצריך להלוות לו - אלא שאין לו לעני כדי פרנסתו, ואינו רוצה להתפרנס מן הצדקה. אמר רחמנא: "העבט תעביטנו" - תן לו דרך הלואה.

אבל יש לו משלו כדי פרנסתו, ואינו רוצה להתפרנס משל עצמו, אלא מן הצדקה, מנין שאתה צריך להלוות לו, ולהפרע ממנו לאחר מיתה? תלמוד לומר "תעביטנו" - מכל מקום.

ולרבי שמעון, דאמר: אם יש לו, ואינו רוצה להתפרנס - אין נזקקין לו, ואין צריך לתת לו כלום, אם כן, "תעביטנו" - למה ליה דברה תורה כלשון בני אדם.

התוס' מקשים על רבי שמעון שיש לו במקומות

אחרים כן משמעות מכפל

בתוס' הרא"ש מרחיב את שאלת התוס' בהבאת עוד דוגמאות שרבי שמעון כן לומד דיוק הלכתי מכפל לשון. "וכי לית ליה לר' שמעון כל הנך דרשות דלעיל? ולעיל משמע דאית ליה דדחקינן ליישב עזוב תעזוב והקם תקים לר' שמעון דאמר זה וזה בחנם, ואשכחן נמי בר"ה דדריש ר' שמעון עשר תעשר אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה, וכן בפ"ק דקדושין (כ' ב') דדריש ר' שמעון אם גאול יגאל מלמד שלווה וגואל לחצאין, ובזבחים פ' השוחט והמעלה (ק"ח א') דריש ר' שמעון איש איש לרבות שנים שהעלו את האבר."

מתרצים כי יש להחריג את שתי הדרשות הללו, ואילו

בשאר אכן כן דורשים

ונמשיך בלשון תוס' הרא"ש: "ונראה לפרש, דדוקא בהני דהכא - אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם. דגבי הענק - כתיב אשר ברכך, דמשמע הא לא נתברך - אין מעניקין, ורבנן דרשי ליה למעוטי כספים בפ"ק דקדושין, והכא גבי העבט

מצי אמר ליה, **מהפקירא קזכינא**,
כדאיתא התם.

ועוד י"ל,
כיון שבעל החמור שם,
יכול לומר - הייתי שוכר פועלים להצילו.

וא"ת,

הכא - אמאי נוטל שכר?

וכן לקמן ש"ח שאין צריך לקדם בשכר,
אם קידם אמאי נוטלו מבעה"ב,
האמרין פרק הכונס (שם דף נח. ושם ד"ה אי),
דמבריה ארי מנכסי חבריו - פטור,
וללישנא בתרא דהכונס,
דמבריה ארי - פטור, משום דלית ליה פסידא,
אתי שפיר,

דהכא - אית ליה פסידא;

אבל ללישנא קמא,
דקאמר דמבריה ארי מדעתו,
משמע אפילו אית ליה פסידא - פטור,
כיון דמדעתו הוא,
קשה.

ואומר ר"י,

דמבריה ארי - פטור,

היינו דוקא **שמצילו מפחד הארי שירא שיבא**,
וקידם ברועים והבריו - **דלא ברי הזיקא**,
דבלא הצלתו - יכול להיות שלא היה בא,
אבל מציל מפי הארי,
ושטף נהר חמורו, ומחזיר אבידה - דברי הזיקא,
ובא זה והציל - **נוטל שכרו.**

וא"ת,

דפורע חובו - דשרי למודר הנאה,

בפרק אין בין המודר (נדריים דף לג.),
ופרק בתרא דכתובות (דף קח. ושם),
מחשבין ליה מבריה ארי,
אף על גב דברי הזיקא ואית ליה פסידא.

וי"ל,

דהתם נמי - אין מצילו מן ההפסד,
דמה שמלוה שורף ממנו - אין זה הפסד,
שהרי נתחייב לו, ולכך חשיב ליה כמבריה ארי.

א"נ,

כדמפרש טעמא בירושלמי דנדריים,
הוינא מפיס ליה ומחיל לי,
ואפילו במשכון - מפיס הוינא ליה ויהיב לי משכוני,

ואפילו בב"ח דוחק, מסיק בירושלמי,

והטעם נראה,

משום שיכול לומר,

הייתי מוצא אוהבים הרבה שיפרעו עבורי,
דהיינו מעין אותם השעמים.

והא דקרי ליה בפרק ח"ה (ב"ב דף נג.),

מבריה ארי,

נתן צרור ונטל צרור,

דסכר מינה מיא ואפיק מינה מיא,

אף על פי שמצילו מן ההפסד שהיה נהר שוטפה,

התם - **לא נקט לשון מבריה**,

לענין שיפטר משכר הברחה,

אלא כלומר, **אין זו חזקה**,

כיון שאין מתקן השדה,

אלא מגין עליה בעלמא, שלא תבא לידי קלקול.

ונראה שגם ר"ת סובר,

דלא חשיב מבריה ארי, במקום שמצילו מן ההפסד,

שהיה מעמיד ההיא דפורע חובו,

דוקא במזונות אשתו,

כדמפרש בפרק בתרא דכתובות (דף קח. ושם),

משום דאפשר שתהא עושה ואוכלת,

או תתפרנס מן הצדקה,

או מקרוביה שיתנו לה בחנם,

אבל שאר פריעת חוב,

אומר ר"ת דאין זה מבריה ארי,

אלא מהנה גמור,

וירושלמי פליג אגמרא שלנו.

ולפי זה,

אם השר גזל ביתו של ישראל,

ובא חבריו ישראל **ופייס אותו בדמים מועטים**,

אם ירצה בעה"ב ליקח ביתו - **ישלם דמים אלה**

לחבירו,

וכן פסק רבינו גרשום,

אבל רש"י פסק,

שיחזיר לו ביתו חנם,

בפרק הנזקין (גישין דף נח:).

ונראה,

דלא מבעיא אם קנאה בדמים מועטים,

שמציל הבעלים מן ההפסד שישלמו הבעלים,

אלא אפילו קנאן בשויו,

ולא דמי למבריה ארי,

דאם היה משתקע בידו,

לא היה הבית חוזר לו לעולם ואפילו בשויו,

ודמי למקדים ברועים ובמקלות בשכר,

דאמרין **שנותן שכרו עד כדי דמיהם**,

ונפקא מינה, לכושרא דחיותא או לטרחא יתירא.

קיימת מציאות בה שווה לבעלים לשלם את מלוא ערך האבידה

עם היות ובמישור הממוני אם משלם לו את מלוא ערך האבידה, עדיין משתלם לו לשלם זאת ולקבל את האבידה, ודוגמא לדבר שהיה לו בעל חי שאימן אותו. ועדיף לו להשתמש בחיה המוכרת, שלא יצטרך לטרוח בחיה חדשה ולא לפה. בהמשך המסכת מובא כי שומר שכר חייב לשלם מכיסו עבור עזרה עד ערך החיות. ואף שם תמזהה הגמרא משמו של רב פפא מה התועלת בכך? ואביי תירץ לו בשני אופנים, או כושרא דחיותא, שרגילו להישמע לו, ואינו נדרש לבזבז זמן על אילופן מחדש, ותירוצו נוסף טרחא יתירתא, שלא יצטרך לטרוח לקנות בהמות אחרות במקומו.

התוס' מציגים קושי בין שלוש סוגיות, השבת אבידה, רועה שקורא לעזרה, ומציל את חמורו חבירו והפסיד את שלו

הקושי הוא שהתשלום אינו שווה בשלושתן. בהשבת אבידה כן מקבל משהו על מה שעזב את עבודתו עם הפרנסה המשמעותית, ומקבל כפועל בטל. ברועה שהוציא מכיסו על מנת לקרוא לעזרה בסיוע באונס - כל החיוב שלהם, הוא רק מאחר והוא נוטל בחזרה מבעל הבית. ואילו בסוף בבא בתרא, אם הוא בוחר להציל את חמורו חבירו היקר יותר, הוא רק מקבל שכר על הפעולה, ונמצא שהוא מפסיד מכך.

ומתמצים, שחייבים לומר, שהבעלים כן היו יכולים להציל את החמור שלהם על ידי הדחק, ונמצא כי אף שהשיב להם בפועל, הרי בכוח אין כאן גדר אבידה. וההוכחה לכך, שאם לא היו הבעלים יכולים להציל ואפילו לא על ידי הדחק, הרי ב"כוח" זה נקרא אבוד, והיתה לו האפשרות לטעון, כי הוא זכה מן ההפקר במלוא ערך החמור, אם לא ירצה להשיב לו, לפחות את ערך חמורו. מוסיפים התוס', שאפילו הוא לא היה יכול להציל על ידי הדחק, הרי עצם הימצאותו בזירה, היתה מאפשרת לו לשכור פועלים כן להציל את החמור. ולכן לא מגיע לשני יותר מפועל פשוט.

מאחר ודנים אנו ברועה המבריח את הארי, נמנעים אנו לסוגיה של מבריח ארי מנכסי חבירו

הנקודה היא פעולה שעושה בהתנדבות "מדעתו", ורואים אנו כי במבריח ארי מנכסיו - הוא פטור. ואילו בסוגיות כאן רואים אנו, שלמרות שהתנדב - כן משלמים לו על כך. ויש שתירצו, שהמבריח ארי מקיים מצוות השבת אבידה, ועם היות שכן מגיע לו, הרי אמדו חכמים שכיוון לעשות זאת לשם המצווה, וכוונתו למחול על זכותו הממונית. או שהוא מחליט כי את המצווה יבצע ללא כל קשר האם חבירו ישלם לו או לא. ולכן נוצר מצב של זה נהנה, וזה לא חסר. ויש שחילקו שאם נפסד לא היה בכוונתו למחול.

ר"י מחלק שיש שני סוגי מבריח ארי, ולכל אחד מהם דין אחר

מאחר ויש שני מקרים שונים הרי לכל אחד מהם קיימת הגדרה שונה, והמהות שלהם שונה, ולכן דיניהם ממש הפוכים. הראשון הוא מבריח ארי, שהוא פטור. באשר, קיים מצב בו כלל לא ברור ההיזק, ויתכן שהאריה כלל לא היה בא. הדבר שיחידי שהוא מטפל הוא בהיסטריה שקיימת אצל הבעלים. רק הפחד שמא הארי יבוא הוא המציאות האמיתית

ועוד נראה,

אפילו ידוע בודאי,

שאפילו לא מיהר לקנותו,

היה חוזר לבעלים בדמים הללו,

כל שעה שירצו,

בין קנאן בדמים מרובים, בין קנאן בדמים מועטים,

לא דמי למבריה ארי,

כיון שיצא הבית מחזקת ישראל ובא לידי נכרי,

וזה מוציאו מחזקת נכרי ומחזירו ליד ישראל,

נוטל מה שההנהו.

מוצא האבידה, שיבזמן שהוא מתעסק בהשבת האבידה מפסיד סכום כסף, אינו יכול לדרוש זאת, אלא רק אם התנה בפני בית דין

המשנה מציינת שני מצבים. מצב ראשון שהיה המוצא בטל על ידי שעסק בהשבת אבידה מריווח של סלע, שהיה יכול להרויח אילו היה עוסק במלאכתו, ולא היה משיב את האבידה, לא יאמר לו לבעל האבידה: תן לי סלע! אלא, נותן לו בעל האבידה שכרו כפועל [הגמרא תבאר שמדובר בפועל הבטל מאותה המלאכה]. והטעם, משום שאומר לו בעל האבידה, אילו היית עוסק במלאכתך, הרי היה עליך לטרוח הרבה! ועתה, לפי מה שטרכת - טול!

המצב השני - אם עדיף למוצא לטרוח במלאכתו, משום שמרויח בכך, ואינו רוצה ליבטל ממלאכתו ולהרויח פחות, אזי, אם יש שם שלשה בני אדם, שראויין להיות בית דין, מתנה בפני בית דין, ואומר: ראו, אני משתכר כך וכך, ואי אפשר ליבטל על מנת ליטול שכר מועט, אני אשיב את האבידה - אם תאמרו שאטול שכר שלם. ואז יכול באמת ליטול שכר שלם. (המשנה גם מציינת מצב שלישי, שאם אין בית דין, רשאי לא להפסיד ממון על פעולת ההשבה, שהרי שלו קודם לכל אדם.

מדייקים התוס' כי כל הזמות לא להשיב הוא רק מכיוון שהוא מפסיד ללא הבית דין

מצב אחד שהתנאי הוא שישלם את מלוא יכולתו להשתכר באותו הזמן. מצב שני שאין בית דין, הרי מאחר ובמקרה כזה מקבל רק כפועל בטל, אינו מחוייב להשיב. מצב שלישי, שאם אינו עושה כלל מלאכה, הרי החיוב מהתורה להשיב נשאר, וכל מה שהתירו לו לא להשיב הוא רק על מנת למנוע ממנו הפסד.

התוס' מציירים מצב בו ערך עבודתו שווה יותר מהאבידה

חוקרים התוס' באיזה מצב מדובר. ומתקיפים שזה לא יכול לחול באף מצב. אם אין בית דין, הרי עצם עיסוקו בשלו מאפשר לו לא להשיב, ולכן הנתון של עבודתו מרובה מערך האבידה, כלל אינה נוגעת לנו. מצד שני, אם כן היה בית דין, גם אז וודאי שהבית דין לא יאפשר לו לקבל שכר גבוה, על מנת להשיב אבידה בעלת ערך מועט, כי בכך הם גורמים הפסד. ואפילו שעבודתו שווה כערך האבידה, אם יקבל את שכרו, לא הרוויחו הבעלים דבר.

אלא, נתן צרור, היינו דצמד ליה מיא [הצמיד את המים שבשדה שלא יצאו לחוץ כדי שירוו את השדה], וזה כמו משקה את השדה שהיא חזקה. ונטל צרור, היינו דפתח ליה מיא [פתח פתח למים הבאים מן החוץ שייכנסו לשדה], וזה הוא מעשה חיובי שפעל השקאה, שהיא חזקה.

הטעם שמה שמפרנס את האשה שבעלה הלך למדינת הים - נקרא מבריה ארי

מדייקים התוס', שאפילו לשיטת רבינו תם, הסובר, שבמקום שמצילו מן ההפסד אין זה רק מבריה ארי מנכסיו. במזונות אשתו אף שפורע חובו, זה כן נקרא מבריה ארי. באשר המציאות שנראה שאין לאשה מה לאכול, והנה מגיע המושיע ועושה מעשה - אינה מדויקת. היא עצמה היתה מסוגלת להסתדר, שתעשה ותאכל, או שיכולה היא להתפרנס מן הצדקה, המיועדת בדיוק למצבים כאלה, או שיכולה להיעזר בקרובה, שמצב זה בהכרח גורר רחמים וסיוע. כך שהדבר היה יכול להסתדר אף בלעדיו, ולכן כן ניתן להכליל זאת עם הגדר של מבריה ארי מנכסיו בלבד. אבל בכל שאר פריעת חוב, הרי יש כאן מעשה ברור של הנאה, ויצטרך לשלם לו על כך. בבחינת מציל מפי הארי.

מדייקים התוס', שהירושלמי בנדרים (פ"ד ה"ב) סובר שאין כאן מעשה שהוא יכול למחול. כלומר, חלוק הוא על הגמרא שלנו, בשאר פורע חובו. כי רבינו תם סובר שמה שפורע את חובו פרט לאשה, זה מעשה ממשי ולא רק פריעת חוב. והירושלמי סובר אחרת וכפי שנביא כעת דבריו.

ושואל רבי פא בר ממל פגי, הפורע שטר חובו של חבירו שלא מדעתו ראובן חייב לשמעון מנה ובא לוי ושילם לשמעון שלא מדעת ראובן, האם ראובן צריך לשלם ללוי? ועונה תפלוגתא מחלקת בין דחנן ובני כהנים גדולים בכתובות, מי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופירנס את אשתו, חנן אומר אבד מעותיו. נחלקו עליו בני כהנים גדולים ואמרו ישבע כמה הוציא ויטול. וגם כאן, לדעת חנן יהיה פטור ולדעת בני כהנים גדולים יהיה חייב.

אמר רבי יוסי כאן גם בני כהנים יודו שיהיה פטור, כי כשמפרנס את אשתו טעמא דבני כהנים גדולים תמן טעמם שחייב לשלם הוא כי לא עלת על דעתו שישמחו אשתו בפרע וברור לנו שהבעל היה מסכים לשלם כדי שלאשתו יהיה מה לאכול ביום הקא אבל כאן טוען הלוח, לא הייתה צריך לפרוע את חובי מפיס הוינא ליה הייתי מפיס את המלוה והוא מוחל לי! אדרבה, אתה קלקלת לי בזה שפרעת את חובי. ושואל הגע עצמך, דהיה גביה משכון תאר לעצמך שהלוה נתן משכון למלוה, האם לא הועיל לוי בזה שפרע את החוב, הרי עכשיו המשכון יחזור לראובן הלוח! ועונה מפיס הוינא ליה והוא יחייב לי משכונני ראובן טוען, הייתי יכול לפייס גם להחזיר לי את המשכון.

ההתייחסות לפי שפדה את בית חבירו מגזילת השו, מדוע נדרש לשלם לו את הדמים

מדייקים התוס', שלא רק אם היה לו רווח ממשי ניכר, שהוא בפיוס שלו אף שהיה זה בדמים מועטים הצליח להשיב לו את ביתו, שאז כמו עורך דין טוב, שעמל, לפחות נדרש הוא לשלם לו את מה שהוציא עבורו. אלא אפילו שילם את מלוא ערך הבית. בכך הוא מנע סכנה שהבית לעולם לא היה

שקיימת. החשש בלבד הוא המציאות, אך הארי טרם הגיע. במסגרת הגדרה זו נכלל קידם ברועים והבריוח, שהארי טרם בא והזיק ממש. ולכן ההגדרה הינה קידם, שהוא הקדים הגנה למשהו שעדיין לא התרחש.

בניגוד לכך יש מקרים בהם ההיזק הוא ברור. כמו להציל מפי הארי, שאלמלא פעולת התיקון - הרי הנזק היה בוודאות מתרחש. או שטף נהר את חמורו והשבת האבידה, שבכולם ברור לנו ההיזק. ולכן מגיע לו שכר על מעשה שיש בו ממש, ואילו במעשה של מבריה ארי, הוא לא שינה את המציאות. ולכן אינו זוכה בתשלום על דבר שאין לו כלל ערך.

התוס' משייכים את הגדר של פורע חובו להגדרה של מבריה ארי

זאת הסיבה שמאחר ופורע חובו אינו מעשה של הצלה ממשית, כפי שנבאר, ולכן התירו למודר הנאה לבצע זאת עבור מי שהוא מודר ממנו. ולכאורה הרי ההיזק ברי, קיים לו חוב, והוא כביכול מצילו בוודאות מן ההפסד. ומדוע בכתובות הוא נחשב רק כהברחת ארי? וכפי שצייר זאת במשנה בצורה עסיסית "מי שהלך למדינת הים, ועמד אחד ופירנס את אשתו, חנן אומר: איבד את מעותיו .. א"ר יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן הניח מעותיו על קרן הצבי."

וביאר שם התוס' "לא השביח לו שום שבח נכסים אלא שהצילו מגביית בעל חובו ולא מידי יהיב ליה והוה כמבריה ארי מנכסי חבירו, דאע"ג דמהנה אותו - לא מתחייב מידי." ומבארים כאן התוס', כי המציאות של טורף החוב לא נתחדש דבר, לא מצד החוב שכבר היה קיים, או שהיה יכול לפייס בקלות את בעל החוב בסכום קטן בהרבה, או שהיה מוצא אוהבים רבים שסייעו לו לפרוע. כלומר, הוא מצד עצמו היה מסוגל לטפל בבעיה. ואפילו שמצייר הירושלמי שמדובר בבעל חוב דוחק.

הטעם לכך שנקרא מי שהציל את השדה משיטפון רק מבריה ארי

מדייקים התוס', על מה שנראה כקושי. מדוע מי שסוכר את השדה, ובכך מצילו משיטפון מוגדר רק כמבריה ארי. ומבארים שיש כאן שני גדרים. אכן אין זה כמו שאר מבריה ארי, שלא נדרש לשלם לו, שהרי הוא עשה פעולה ממשית, ובכך הציל אותו, כביכול מפי הארי, ומגיע לו שכר. אלא שאין כאן גדר של מעשה קנייני חיובי בגוף השדה, כדוגמת נעל גדר ופרץ בהם השביח את השדה, ולכן הוא זוכה בה מדין חזקה. וכאן השדה נשאר בדיוק באותו ערך, ורק הוא מנע את ההפסד. כלומר מעשהו הוא רק סילוק שלילה.

וכפי שהגמרא בחזקת הבתים ממש מבהירה את הפער בין שתי הפעולות הללו. אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: אם נתן צרור בחור שהיה בגדר שדהו של גר [והועיל לשדה בנתינת הצרור, כדמפרש ואזיל], או שנטל צרור מהגדר שבשדה [והועיל]: - הרי זו חזקה לקנות את השדה על ידי זה.

אלא שמבררת הגמרא את אופן הפעולות: מאי "נתן", ומאי "נטל"? אילימא: נתן צרור וסכר מיא מינה, נטל צרור ואפיק מיא מינה [בנתינת הצרור מנע שטפון מים לשדה, ובנטילתה הוציא מים מיותרים מן השדה] - אם כן אמאי קנה, והרי האי מבריה ארי מנכסי חבירו הוא, ואין זו חזקה לקנות על ידה! (כי כפי שאמרנו זה רק סילוק בעיה)

או משום שלא תתבזה בב"ד,
כדמפרש באלמנה ניוזנת (כתובות דף צז: ושם).

וי"ל,
דס"ל,

כיון דאלמנה מוכרת,
אף על גב דאינה שלה,
שלא בב"ד משום חניא,
ה"נ שותף יטול את שלו, שלא בב"ד,
אף על גב דליכא טעם דחניא.

הגמרא רוצה להביא ראייה שניתן לחלוק אף מול עדים,
ואין צורך בבית דין

קיים מקרה בו הוא רוצה להוציא את שכר הטיפול באבידה מבעל האבידה, ולשם כך אכן הוא נדרש להתנות בפני בית דין. אבל כאשר הוא חולק את שלו, מה שנדרשים שני עדים, הוא על מנת שיראו שהחלוקה היתה בשווה.

ומביאים על כך ראייה מאלמנה. תדע, ראייה לכך, דתנן: אלמנה מוכרת מנכסי יתומים לצורך מזונותיה שלא בפני בית דין, ובלבד שיראו שנים שאינה מוכרת בזול, כדי שלא יהיה הפסד ליתומים. אם כי אביי אומר על כך, שהגמרא השאירה את חיוב בית דין גם באלמנה, וצמצמה רק את הצורך בבית דין של מומחין, ומספיק בית דין של הדיוטות.

התוס' מנסים להקשות שאין זה היתר גורף, אלא
החרגה באלמנה

המשנה בכתובות דנה על כך שאלמנה אפילו לא מן הנישואין מוכרת שלא בפני בית דין. ומביאים שם האמוראים שני טעמים לכך. "אלא מן האירוסין (שהיא מוכרת לצורך כתובתה) מאי טעמא? אמר עולא: משום חניא (שברגע שרואות הנשים כי בקלות יגבו את כתובתן, עצם הידיעה שאם מגיעה לה הכתובה היא תפרע אותה בקלות מסייע שיהיו נישואין, והיא מחשבת גם מצב זה תהיה מגורשת), ר' יוחנן אמר: לפי שאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בבית דין. (וטעם זה קיים רק באלמנה)." ונמצא כי כל מה שרש"י ספרא הביא בעניין שותפים אין לו קשר למשנה בכתובות.

ביאור השאלה בתוס' הרא"ש

"וא"ת מאי מייתי ראייה מאלמנה? הא אמרינן בפרק אלמנה ניוזנת, דדוקא אלמנה משום חניא או משום דאין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד, אבל בעל חוב - לא."

והתשובה היא, מכוח הסברה, שעם היות ולא אלמנה קיימת מעלה מיוחדת של החן, זה אינו עושה אותה עדיפה על השותף. ובלשון תוס' הרא"ש "משום דמסתבר ליה, שלא יפו חכמים כחה יותר משותף." ונמצא שאף לו קיים הכוח ליטול את חלקו אף ללא חלוקת בית דין. ואכן יש להבין מה הדמיון ביניהם. וכפי שהבאנו שהדמיון אלמנה לשותף, התוס' רא"ש מבאר, דמסתבר שלא יפו כוחה יותר משותף. הנימוקי יוסף והר"ן והריטב"א כתבו דמשום חניא - עשאוה כשותף, אע"פ שאינה שותפה בנכסים, דודאי לא אלים ליפות כוחה יותר משותף. האבנ"מ סימן קג ה מבאר שתיקנו שאלמנה יהיה לה ממש חלק בנכסים כמו שותף, והיא נחשבת למוחזקת בנכסים, וכ"כ הריב"א, ולכן אינה נחשבת למוציאה מהיתומים ולכן

חוזר לו. ואדם מעדיף שיחזור לו הדבר המוכר והידוע, ולא יצטרך להוציא ממון לחפש בית אחר, ולכן אפילו כאן יש בכך טובה עבורו, ויידרש לשלם את מלוא ערך הבית. כמו רועה שפודה את הבהמה בערכה, שמשלמים לו את מה שהוציא מהטעמים הללו.

וכאן מאחר וכבר יצא הבית מחזקת ישראל, הרי אין זה מבריה ארי מנכסיו, שהרי הבית פסק להיות נכס שלו. ואפילו אם היה מסוגל לפדותו בעצמו בכל שעה שירצו, הרי יש כאן פעולה ממשית של הוצאת הבית מחזקת הגוי ומסירה לחזקת ישראל, שזהו מעשה ברור ומועיל ויש עליו חובה לשלם לו על כך. ואינו יכול להיפטר בטענה שרק הברחת ארי מנכסיו.

כפועל בטל -

פירשנו באיזהו נשך.

(לקמן דף סח. ושם ד"ה ונותן).

ערך השכר שמוותר לקבל על הטורח בשבת אבידה

השבת אבידה הינה מצווה, ואינו יכול לומר לבעל האבידה, אני עובתי עבודה משמעותית, שהרווחתי עליה רבות, כגון סלע, ולדרוש זאת כדמי השבת האבידה. אלא עליו ליתן לו כפועל בטל. וזה לשון המשנה "היה בטל מפלע, לא יאמר לו תן לי סלע, אלא נותן לו שְכָרָו כְּפֻעֵל בְּטָל."

מקשה הגמרא מאי כפועל בטל? וביאר רש"י "והלא אינו בטל, שהרי טורח בהשבתה, ומתניתין תני נותנין לו כשיעור שירצה פועל ליטול להתרפות ממלאכה ולישב בטל." ועונה אביי, שלא כך הכוונה אלא כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מינה. (וביאור רש"י). "כמה אדם רוצה ליטול ולפחות משכרו ליבטל ממלאכה זו כבדה, שהוא עוסק בה, ולעסוק במלאכה קלה כזו, הכל לפי כובד המלאכה וריבוי שכר, יש מלאכה שטורחה קל ושכרה רב, או חילוף."

וכפי שביאר את דבריו בתוס' באיזהו נשך. "היינו שאם היה עושה תחלה מלאכה כבידה ומרויח הרבה, וזאת היא קלה - אומדים כמה יניח משכרו לעשות מלאכה זו, שזהו יותר ממה שנותנין לעשות, כי אין אדם מניח מרויח גדול אלא מעט, אף על פי שבא לו בטורח יותר."

יש להבין כי קבלת השכר אינה על פעולת ההשבה,
אלא על הפסדו

מצד אחד, אין שכר על פעולת ההשבה. "בהכונס (ב"ק דף נו:) אמרינן דטעם דשומר אבידה הוי כשומר חנם, משום דמאי הנאה קא מטי ליה." אלא שעל זה יש סברה הפוכה "דאין לחוש אם נוטל שכר כיון שעוסק במלאכה אחרת ומפסיד דהא אם היה שם בית דין היה מתנה ליטול כל מה שמפסיד ועכשיו דליכא ב"ד למה לא יטול כל טרחו." ובתוס' הרא"ש מבאר כי יש מקרה בו כן תיקנו שאם אינו יכול להציל, עדיף ליתן את שכרו. אבל כאן שיש את בעל האבידה, הרי הוא יכול להתנות עימו.

[דף לב עמוד א]

אלמנה מוכרת שלא בב"ד -

וא"ת,

התם - משום חניא,

**אלמא אף על פי שנתן לו רשות,
היה צריך למוכרם בב"ד.**

וי"ל,

דמוכרת שלא בב"ד - משום חינוך,
וגבי כסתא דיתמי - נמי דיכול לעכב לעצמו בב"ד,
מצנין למימר, דהיינו דוקא בדיעבד,
דמשום חשד - לא מהדרינן עובדא.

א"נ,

**דגבי יתמי - ב"ד עצמם הם מפקידין,
ולכך יכול לעכב לעצמו על פיהם,
אבל פקדון של אחרים,
אינו יכול לעכב לעצמו על פי ב"ד.**

**בהשבת אבידה אף אם מפסיד יותר בעת ההשבה, אינו
יכול לקבל אם לא שהתנה על כך**

המשנה דנה על מצב בו ההתעסקות עם האבידה תגרום
לו הפסד מעבר לערכה. שאינו יכול לקבל זאת ללא שמתנה
תחילה בפני בית דין. "היה בטל מַסְלֵעַ, לא יאמר לו תן לי
סֵלֶע, אֶלָּא נוֹתֵן לוֹ שְׁכָרוֹ כְּפוֹעֵל בְּטָל. אִם יֵשׁ שָׁם בֵּית דִּין,
מִתְּנֶה בְּפָנֵי בֵּית דִּין." שהרי מאחר ורוצה הוא להוציא מבעל
האבידה את שכר הטיפול, חייב הוא אישור של שלושה כבית
דין. ואף אלמנה הבאה למכור נכסי היתומים לצורך מזונותיה
חייבת היא בית דין לכך, וכל מה שאמרו שאינה חייבת בית
דין, בא למעט שאינה זקוקה לבית דין מומחין, אבל בכל
מקרה זקוקה היא לבית דין של הדיוטות.

מכירת קרקע של יתומים לטובת האלמנה

מקשים התוס', מהגמרא במסכת כתובות, שלכאורה גם
מכירה על פי בית דין של הדיוטות אינה מועילה. דאמר רבי
זירא אמר רב נחמן: אלמנה ששמה לעצמה [לקחה את
קרקעות היתומים לעצמה בדמי הכתובה ולא מכרתם לאחר]
לא עשתה ולא כלום, ואם רצו היתומים לתת לה מעות לאחר
זמן ולהחזיר לרשותם את הקרקע הרשות בידם.

הגמרא העמידה שהיתה שם הכרזה, ואעפ"כ יש ליתומים
טענה "מאן שם לך", ופירשו שם התוס', כלומר: מי החזיקך
באלו הנכסים? שאין לך אדם שיכול לזכות בקרקע חבירו,
אם לא יחזיקוהו בה בית דין, אבל הא לא קאמר שומא ממש,
דאף על גב דליכא בית דין מומחין, בית דין הדיוטות - מיהא
איכא, ומה שמחזיקין אותה אותם בב"ד הדיוטות - לא חשיבא
חזקה, דיושבי קרנות הם, ואינן אלא בקיאי בשומא בעלמא,
לפיכך לא יצא הקרקע מרשות היתומים.

מבארים התוס', מאחר והמכירה היא עבורה, אפילו בית
דין של הדיוטות לא יועיל. אבל אם היתה מוכרת לאחרים,
לא נראה שהיא מעכבת עבור עצמה כנגדם, ושם זה כן יועיל.

**הגמרא בכתובות מביאה הוכחה, כי אם היה זה בית דין
של מומחים - הרי זה כן היה מועיל**

עצם השאלה מאן שם לך, אינה באה לשלול את היכולת
לשום, אלא רק שיש בעיה במי ששם, שלא נעשה הדבר
כראוי. וכפי שהגמרא בכתובות מביאה מקרה דומה, שהפקידו
בידו מספוא של יתומים, כיסתא דיתמי, לצורך מכירה

מהני שומא שלא בב"ד כמו שותף, שאינו מוציא אלא מחזיק
בשלו שאינו צריך שומא בב"ד.

בית דין הדיוטות -

וא"ת,

**והאמרינן התם (דף צח. ושם),
אלמנה ששמה לעצמה - לא עשתה ולא כלום,
דאמרינן לה מאן שם לך,
הלא מכרה ע"פ ב"ד הדיוטות.**

וי"ל,

כיון שלוקחת לעצמה,
**נראה לעולם שמעכבת מנכסי יתומים בידה,
אף על פי שיש בב"ד הדיוטות,
כיון דליכא מומחין,
אבל כשמוכרת לאחרים,
אין נראה שמעכבת משלהם, שהרי לא עכבה כלום.**

וא"ת,

ומאי שנא דאלמנה מוכרת לאחרים שלא בב"ד,
ובב"ד - יכולה לעכב אפילו לעצמה,
מדאמרינן התם דא"ל מאן שם לך,
**משמע דבב"ד יכולה לשום,
וקאמר נמי התם ההוא גברא,
דאפקידו גביה כסתא דיתמי,
אזל שמה לנפשיה בת' זווי לסוף אייקור כו',
אתא לקמיה דרבי אמי,
א"ל מאן שם לך?
משמע דבב"ד - יכול לשום.**

ולקמן בפרק המפקיד (דף לח.),
תניא **המפקיד פירות** אצל חבירו **והריבנו כו',
עושה להם תקנה** ומוכרן בב"ד;
וכשהוא מוכרן,
מוכרן לאחרים **ואין מוכרן לעצמו.**
כיוצא בו גבאי צדקה,
פורשין לאחרים ואין פורשין לעצמם,
דאפילו בב"ד - מוכרין לאחרים ואין מוכרין לעצמם,

ושלא בב"ד - אין מוכרין אפילו לאחרים.

וליכא למימר,

**הא דאמר ומוכרן לאחרים בב"ד - היינו ברשות
ב"ד,**

**אבל אי ידעי בב"ד השומא - יכול לעכב לעצמו,
דבירושלמי מסיק על ההוא מעשה דרבי יוחנן חקוקאה,**

דמייתי פ"ק דפסחים (דף יג. ושם),
א"ל לך ומוכרם בב"ד,

גם כאשר האב מבקש ממנו, לא יוכל הבן הכהן להיטמא ולהשיב

בגמרא מדמים זאת לבקשת האב מבנו הכהן, שאומר לו להיטמא על מנת להשיב. ואומרת הגמרא בברייתא, "שלא ישמע לו - שנאמר איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' אלוקיכם - כולכם חייבין בכבודי".

וממשיכה הגמרא ומקשה, שאפילו לפי החשבון שנדרש לא להשיב יש כאן חידוש. "איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הואיל והוקש כיבוד אב ואם לכבודו של מקום, שנאמר כאן כבוד את אביך ואת אמך, ונאמר להלן כבוד את ה' מהונך. הלכך לציית ליה - קא משמע לן דלא לשמע ליה".

הטעם לדיוק הבאת הפסוק ממשלי

התוס' מקשים, מדוע בחרה הגמרא להביא פסוק מכתובים, למרות שיכלה להביא פסוק מהתורה. ומתרצים היות והפסוק הראשו דן על כבוד האב, היה צריך לתת משקל נגד בפסוק העוסק בכבוד.

סגנון תוס' הרא"ש מכיוון אחר

עם היות ומבחינת התוכן זה שווה. הרי אצלינו הלכו בכיוון החיובי מדוע כך נקט. ואילו בתוס' הרא"ש פותח ממה שהיה יכול לעשות לכתחילה באופן שעוקף את הבעיה. ורק מסיימים שבכל זאת נוחא ליה ללכת בסגנון המסויים. "הוה מצי למימר דלענין מורא ומברך הוקש, דכתיב את ה' אלהיך תירא, וכתיב איש אמו ואביו תיראו, וכתיב נוקב שם השם יומת, וכתיב ומקלל אביו ואמו מות יומת, ולא היה צריך לאתווי דברי קבלה, אלא נוחא ליה למינקט מצות כבוד, שהיא עקר המצוה".

[דף לב עמוד ב]

מדברי שניהם נלמד צער בעלי חיים

דאורייתא -

וא"ת,

אם כן אמאי עוקרים על המלכים,

ולא מדרכי האמורי (ע"ז דף יא.).

וי"ל,

משום דכבוד מלך ונשיא - עדיף,

כמו בל תשחית - דנדחה מפני כבודם,

דאונקלוס הגר - שרף על ר"ג ע' מנה צורי,

פ"ק דע"ז (שם).

ועוד,

דכיון דכתיב את סוסייהם תעקר,

קל לדחות מפני המלך.

רבא לומד, כי הן רבנן והן רבי שמעון סוברים כי צער בעלי חיים הוא מהתורה

רבא מדייק, כי מדברי שניהם, רבנן ורבי שמעון, הסוברים שחיוב פריקה עדיף מחיוב טעינה, נלמד, שאיסור צער בעלי חיים - איסור דאורייתא הוא. ומביא את הוכחתו.

לאחרים, אלא שהוא קנה זאת לעצמו בארבע מאות זוז, ולאחר מכן התייקרו לשש מאות זוז. וכשהגיע לרבי אמי שאלו מי שם שלך? כלומר, אם התשובה היתה בבית דין, הרי היה כן רשאי לקחת אותם לעצמו לאחר פעולת שומא ראויה.

התוס' מביאים מקרה נוסף בו אנו מזקינים לא רק שומא, אלא שהמכירה תהיה על פי בית דין

הגמרא בפרק המפקיד, במצב בו יש אבידה בכך שהפירות של מי שקיבל את הפירות כפיקדון מרקיבים, נתנה פיתרון למכור על ידי בית דין, וצמצמה מכירה זו רק לאחרים. "המפקיד פירות אצל חבירו והרקיבו, יין והחמיץ, שמן והבאיש, דבש והדביש - הרי זה לא יגע בהן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: עושה להם תקנה, ומוכרן בבית דין. וכשהוא מוכרן - מוכרן לאחרים, ואינו מוכרן לעצמו. כיוצא בו גבאי צדקה בזמן שאין להם עניים לחלק - פורטין לאחרים, ואין פורטין לעצמן. גבאי תמחוי בזמן שאין להם עניים לחלק - מוכרין לאחרים, ואין מוכרים לעצמן".

מדייקים התוס', כי המכירה בבית דין הוא רק קבלת הרשות לכך, ואפילו אם בית הדין היה יודע את הערך, כן היה יכול לעכב לעצמו. ומביאים על כך התוס' ראיה מהירושלמי. מפסחים (פ"א ה"ד) חד בר נש אפקיד ד'סיקניא דפיסתא אם אחד הפקיד שק מלא בחתיכות חמץ גבי אצל רבי חיייה רובה ר"ח הגדול. אמר רבי יוסי בי רבי בון אותו אדם שמו היה יוחנן חיקוקיא הנה. אתא בא ר"ח שאל לרבי מה יעשה בפיקדון? א"ל תימכר על פי בית דין בשעת הפיעור קודם שהדבר ייאסר בהנאה כדי שהמפקיד לא יפסיד.

מתרצים התוס' כיצד בכל זאת יכלה להיות המכירה

שיטת התוס' שניתן בדיעבד למכור לעצמו בבית דין, וללא בית דין לא מועיל בדיעבד ואפילו באלמנה. כי מאחר והבית דין כן נתנו את ההערכה הממונית, הרי כל מה שמדובר הוא רק חשד. ולכן בשביל חשד בלבד לא מבטלים מעשה.

תירוץ נוסף, כי הבית דין בהיותו אביהם של יתומים, ולכן לא רק שיש כאן שומא, אלא הם ממש טרחו שלא יגיע הפסד מכך ליתומים, ולכן יוכל לעכב לעצמו לאחר השומא. אבל כאשר הוא מעכב של אחרים, יש חשש שיאמרו, שהבית דין לא דקדקו עימו, וכי הוא מעכב לעצמו שלא כדין. ולכן מלכתחילה נתנו פיתרון שימכור.

כבוד את ה' מהונך -

הא דנקט קרא דדברי קבלה,

ולא נקט קרא דאיש אמו ואביו תיראו,

וכתיב את ה' אלהיך תירא,

משום דניחא ליה לאתווי קרא דכבוד.

איסור כהן להיטמא על מנת להשיב את האבידה

המשנה מדייקת שאין לכהן להיטמא על מנת להשיב אבידה. "ואם היתה בית הקברות - לא יטמא לה". ומבואר הטעם בברטנורא "שהשבת אבדה עשה, השב תשיבם לאחריך. ובטומאת כהן, עשה דקדושים יהיו (ויקרא כ"א), ולא תעשה דלנפש לא יטמא בעמיו (שם). ואין עשה דוחה את לא תעשה עשה".

דמאי שנא מפריקה?

אם כן אף טעינה דלית בה חסרון כיס,

נמי הוי בחנם.

ופריקה - נכתבה לדרוש שום דרשה אחרת.

הגמרא דנה בשיטת רבי שמעון לעניין הלימוד בין טעינה ופריקה

הגמרא בתחילה אומרת, שאף לרבי שמעון כן ניתן ללמוד קל וחומר. ואפילו רבי שמעון לא קאמר שצריך לכתוב פריקה, ואי אפשר לכתוב רק טעינה, ונלמד ממנה פריקה בקל וחומר - אלא משום דלא מסיימי קראי. אבל, אם היה מסיימי קראי - הוה דרשינן קל וחומר, ולמדים פריקה מטעינה. כי בפריקה יש שני צדדים חמורים, הן מצד צער בעלי חיים, שבשעה שהוא פורק הוא מקל מהבהמה. והן מצד חסרון כיס, עבור הבעלים שבהמתו עלולה להתמוטט.

ועל כך הקשתה הגמרא, כי ניתן לצייר מציאות בה תהיה חסרון כיס גם על טעינה. כי עם היות והמשא אינו על הבהמה, אבל מאחר והבהמה אינה עושה את תפקידה, הרי כשהיא בטילה משוקיה, כלומר ממשימתה - הרי הזמן לא מנוצל, והבעלים מפסיד מכך. או שבינתיים יבואו גנבים ויקחו את כל המשא.

מקשים התוס' בטעינה בה אין חסרון כיס

והרי עולה השאלה, לאחר שהראינו כי בטעינה יש חסרון כיס, ניתן ללמוד גם על החסרת הבעיה, כאשר מדובר במצב בו תהיה הטעינה שאין בה חסרון כיס. אלא עונים על כך התוס', שטעינה כזאת אינה בשכר, כי במה היא תהיה שונה מפריקה. והיינו מדייקים שאף היא צריכה להיות בחינם. ואז היינו לומדים מהפסוק המיותר לגבי פריקה דרשה אחרת.

מכלל דת"ק סבר דזקוק לו -

המקשה סבור,

דת"ק נמי ידרוש משאו, שהוא יכול לעמוד בו,

ושאינו יכול לעמוד בו,

נהי דאין חייב לסייע בחנם,

משום דלית ביה מצות פריקה,

מ"מ בשכר - חייב לסייעו, משום צער בעלי חיים.

וא"ת,

ולרבי יוסי הגלילי,

דסבר צער בעלי חיים - לאו דאורייתא,

ואית ליה לקמן (דף לג.) דטעינה בשכר,

מאי שנא טעינה מפריקה?

וי"ל,

דדריש קל וחומר מחסרון כיס,

דלכתוב טעינה גרידא,

דיש טעינה שאין בו חסרון כיס, וכל שכן פריקה,

אלא כתב פריקה, לאגמורי דטעינה בשכר;

וכיון דטעינה שאין בה חסרון כיס - הויא בשכר,

היכא דאית בה חסרון כיס - נמי,

מקשים התוס' כיצד עוקרין את סוסי המלכים, בשעה

שיש כאן צער בעלי חיים?

הגמרא במסכת עבודה זרה מבארת כיצד עוקרין, עוקרין וחותכים לבהמה את גידיה שעל פרסותיה, על המלכים. ואין בו במעשה זה איסור משום דרכי האמורי. והעמידו דווקא בסוס שהמלך רכב עליו או לפחות בהמה שהשתתפה בעגלה שהיה המלך חושב בקרון.

התשובה היא משני כיוונים, להחליש את האיסור,

ולהגביר את חשיבות הפעולה

הגמרא במסכת עבודה זרה מבארת את מעלת השריפה על המלך, ומחזקת את המעשה לחיוב, שהוא לצורך כבוד, ומחלישה שאין בו כלל איסור. ולמעשה יש שלושה שלבים בסוגיה. השריפה על המלכים, השריפה על הנשיאים, ועיקור עבור המלכים, שמדובר כאן. וכך מובא שם. תניא, שורפין על המלכים, מלכי ישראל, ולא צריכים לחשוש לאסור משום "דרכי האמורי", שאסרה התורה לעשות כמעשי האמורי, כמו שנאמר [שמות כג] "והביאך אל האמורי והחתי והפריזי והכנעני החוי והיבוסים, והכחדתיו. לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם. ולא תעשה כמעשיהם". דהיינו, מלבד מה שאסור לעבוד אלילים, אסור גם לעשות כמעשיהם. ואיסור זה נקרא "דרכי האמורי".

וקשה, ואי חוקה היא לאלילים, אנן, אנו בני ישראל, היכי שרפינן, איך אנו נוהגין לשרוף על מלכינו? והא כתיב [ויקרא יח] "ובחוקותיהם של הגוים לא תלכו"? ומתרת הגמרא: שריפה על המלכים, אינה חוק לשם עבודת אלילים, אלא מטעם "חשיבות", ביטוי לגודל חשיבותו ועומק הצער על מותו. בדומה לכך הותרה שריפה לכבוד. וממשיכה הברייתא: וכשם ששורפים על המלכים - כך שורפין על הנשיאים, נשיאי ישראל שהיו בזמן בית שני ולאחריה.

ומה הם שורפין על המלכים? מיטתן וכלי תשמישן. ומעשה שהיה, שמת רבן גמליאל הזקן, נשיא ישראל, ושרף עליו אונקלוס הגר שבעים מנה צורי [שם משקל של כסף]. ולכאורה משמע שאונקלוס שרף עליו כסף ממש. ולכן מקשינן, והא אמרת: מה הן שורפין עליו, מיטתן וכלי תשמישו, ולא דברים אחרים, ואיך הביאה הברייתא מעשה לסתור? ומתרת הגמרא: לא שרף עליו כסף, אלא אימא פירוש דברי הברייתא הוא, ששרף עליו מיטתו וכלי תשמישו בשווי של שבעים מנה צורי.

התוס' מביאים עוד נקודה להחליש את המעשה

פרט לכך שאין כאן בל תשחית, הרי הסוסים מלכתחילה ב"כוח" נאמר עליהם שראויים סוסי המלכים להיות נעקרים. כמוכא ביהושע לגבי המלכים (יא, ו) וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי־הוֹשֵׁעַ אֶל־תִּירָא מִפְּנֵיהֶם פִּי־מַחֵר כִּיעַת הַזֹּאת אֲנֹכִי נִתֵּן אֶת־כָּל־הַחַלְלִים לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־סוֹסֵיהֶם תַּעֲקֹר וְאֶת־מִרְבְּתֵיהֶם תִּשְׂרֹף בָּאֵשׁ:

מי לא עסקין דאדהכי והכי בטיל משוקיה -

וא"ת,

מ"מ נדרוש ק"ו מטעינה, דלית בה חסרון כיס.

וי"ל,

כיון דטעינה שיש בה חסרון כיס - לא הוי בשכר,

הוא מצער בעלי חיים. כי הלימוד שאפילו בטעינה שאין בה חסרון כיס, עדיין זה בשכר, וכל שכן במצב בו הבהמה בטילה, ואינה עובדת, ושיש חסרון כיס לבעל הבית. ולכן לא ניתן ללמוד מכך לגבי צער בעלי חיים שהוא מהתורה.

אם צער בעלי חיים אינו מהתורה, לא ניתן לחייב אותו כלל, ואפילו יתנו לו שכר על כך

וזה לשון התוס' רא"ש שפתח הדברים. "וא"ת לר' יוסי הגלילי אמאי אין זקוק לז' יהא זקוק לו בשכר מדרבנן? אי צער בעלי חיים דרבנן, כי היכי דאמרין בסמוך גבי הלך וישב לו - פטור. דאי צער בעלי חיים דאורייתא - הוי פטור בחנם וחייב בשכר. וה"ה אם הוא דרבנן - יתחייב בשכר מדרבנן?

וי"ל דאי צער בעלי חיים דרבנן - לא הטריחו חכמים בבהמות אחרים אפילו בשכר, וכן משמע נמי בההיא דבסמוך, ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא - אמאי פטור? אבל אי הוה דרבנן - ניהא דפטור לגמרי, וכן בסמוך גבי בהמת גוי, דפריך ואי אמרת צער בעלי חיים לאו דאורייתא - אמאי חייב? והיינו, אמאי חייב אפילו בשכר? דמשום צער בעלי חיים אפילו הוי מדאורייתא - לא מחייב אלא בשכר."

יש להדגיש כי ריבוי הדברים מוכיח בכל מהלך הסוגיא, שאם צער בעלי חיים אינו מהתורה, לא ניתן לכפות עליו, ואפילו ישלם לו על כך תשלום. בניגוד שאם צער בעלי חיים הוא מהתורה, הרי גם אז בחלק מהמקרים נדרש תשלום על מנת שיהיה ניתן לחייבו.

ואי לאו דאורייתא אמאי מטפל בה -

וא"ת,

והלא בספרי דורש שונאך, אפילו שונא עובד כוכבים.

וי"ל,

דאסמכתא בעלמא היא,

דבערבי פסחים (פסחים דף קיג: ושם),

מוקי בשונא ישראל.

הגמרא מעמידה שמה שהוא מטפל בבהמת הנוכרי

הרובצת הוא לא מצד חיוב, אלא מניעת איבה

לימא מסייע ליה לרבא, שאמר צער בעלי חיים דאורייתא, מבריייתא. שכך שנינו בבריייתא: הרואה בהמת נכרי רובצת תחת משאה, מטפל בה לפרוק משאה - כפי שהוא מטפל בבהמת ישראל.

אי אמרת בשלמא שצער בעלי חיים דאורייתא, משום הכי מטפל בה כבהמת ישראל, שהרי סוף סוף יש כאן צער בעלי חיים. אלא, אי אמרת צער בעלי חיים לאו דאורייתא, אמאי מטפל בה כבהמת ישראל?

ודוחה הגמרא: התם, מה שמטפל לפרוק אף בבהמת נכרי, היינו משום איבה. כדי שלא תהיה לנכרי איבה עליו.

הלימוד אינו מצד חיוב מהתורה, אלא מצד איבה, וכפי שביארנו כאן

לכאורה היה מקום לשאלה, ונשתמש במילות תוס' הרא"ש. "וא"ת הא דרשי' במכילתין דלא תראה חמור שונאך משתעי

דהיינו היכא דבטיל משוקיה - הוי בשכר, דילפינן מטעינה דלית בה חסרון כיס.

והשתא לא בא להוכיח,

רק דצער בעלי חיים דאורייתא,

ולא לקיים שמכח ק"ו,

יש להוכיח דצער בעלי חיים דאורייתא,

דאפשר שק"ו - הוי מחסרון כיס,

נדפרישית לרבי יוסי.

וא"ת,

ודלמא זקוק לו מדרבנן.

וי"ל,

דכל הסוגיא מוכחת,

דאי צער בעלי חיים - לאו דאורייתא,

אינו חייב לסייעו אפילו בשכר,

כדאמרין בסמוך,

וכי ליתיה למריה בהדיה ליעבד גביה בשכר,

ולעולם צער בעלי חיים דאורייתא,

אבל אי הוי דרבנן - פטור היה אפילו בשכר,

וכן בתר הכי דקאמר,

ואי אמרת לאו דאורייתא,

אמאי מטפל ביה? ולישני מדרבנן.

הגמרא מנסה להוכיח כי צער בעלי חיים הוא מהתורה

תדע, דצער בעלי חיים דאורייתא, לשיטת רבנן ורבי שמעון: דקתני בסיפא של משנתנו, רבי יוסי הגלילי אומר: אם היה עליו יתר על משאו - אין זקוק לו לפרוקו. שנאמר: "תחת משאו", משמע, דוקא כשהיה טעון משאוי שיכול לעמוד בו. ומדייקת הגמרא לאו, מכלל דתנא קמא של רבי יוסי, רבנן ורבי שמעון, סבר שאף בכהאי גוונא זקוק לו!

מאי טעמא? הרי מקרה כזה אינו בכלל מצות פריקה, שהרי כתוב "תחת משאו", שמשמע דווקא משא שיכול לעמוד בו! אלא לאו, משום דצער בעלי חיים דאורייתא!

מבארים התוס' כי עצם זה שיש לו משא - הוא עצמו

גדר של צער בעלי חיים

אלא מחלקים התוס' שיש שני סוגי משא. אם טענו באופן הראוי - הרי הוא יכול לקיים בו מצוות טעינה. אבל אם מדובר על משא שאינו יכול לעמוד בו, הרח בכל מקרה הוא מחוייב לפרוק, מצד צער בעלי חיים, ומאחר והעמיסו יתר על המידה, רק מצווה אין כאן, אבל חיוב עזרה יש כאן, אלא שרשאי הוא לקבל ממנו שכר על כך.

מקשים התוס' על שיטת רבי יוסי הגלילי

התוס' בתחילה מגדירים את שיטת רבי יוסי הגלילי. נתון ראשון שאין לו מצוות צער בעלי חיים מהתורה. ונתון שני, שטעינה היא בשכר. ואם כן אם נעשה חשבון על פריקה, מאחר וגם כאן אין צער בעלי חיים מגיע לו שכר על הפריקה, הרי מה כבר ההבדל בין טעינה לפריקה לשיטתו?

התוס' מתרצים בהיפוך ממה שדרשו תחילה, כי כאן עושים את הקל וחומר מחסרון כיס, ולעיל וכן למסקנא, הקל וחומר

אמאי "וחדלת"? הרי סוף סוף יש צער לבהמה, ואם כן, את מצות "עזב תעזב עמו" מבטיח ליה לקיים, שצריך לעזור לו!

מקשים התוס', שלמאורה היה יכול לחלק בחינם לעזמת בשכר

בעוד שבתוס' מציג כקושיא אפשרית "ואם תאמר", ואילו בתוס' הרא"ש מובא זאת כקושיא חזקה - "תימה". "תימה", דילמא וחדלת - בחנם, אבל בשכר - חייב, אם הגוי רוצה ליתן לו שכר. ואז כן היינו נשארים עם צער בעלי חיים מהתורה, רק ללא תשלום - לא יעשה זאת. והתוס' עונים שהשימוש במילה וחדלת בא להדגיש שכלל וכלל לא, ובלשונם, משמע לגמרי.

ואי בטעינה אמאי עזוב -

וליכא למימר דבטיל משוקיה, דאם כן - רישא נמי.

כל קושיית התוס' כבר נמצאת בגמרא

הגמרא לומדת, שניתן להעמיד, כי אכן צער בעלי חיים הוא מהתורה. אלא שכאן כאשר אין צער לבהמה כמו טעינה, שהמשקל אינו עליה, הרי אין כאן צער בעלי חיים.

ממשיכה הגמרא ומקשה מסופה של הברייתא, אם היתה הבהמה בהמת ישראל, והמשאוי של נכרי, צריך לקיים את מה שנאמר "עזב תעזב", לסייע לו. ואי מדובר בטעינה, אמאי צריך לקיים "עזב תעזב"? הרי ההפסד הוא של נכרי! ומבאר הגמרא: מה שצריך לסייע לו, היינו משום צערא דישראל. כיון שאינו יכול להקים את הבהמה, הוא נאלץ להתעכב שם. ולזה התוס' הגדירו בטל משוקיה, והקושי של דבריהם מדוע לא ניתן לומר כן מופיע בגמרא. ומקשינן: אי הכי, אפילו ברישא, שהחמור של נכרי, והמשא של ישראל, נמי יהא חייב לטעון, משום שהישראל מתעכב שם!

בתוס' הרא"ש מובא אופן אחר. "וכי תימא היכא דבטיל משוקיה, אי נמי אתו גנבי, אם כן רישא נמי." (וההבדל בין בטל בשוקיה ולבין גנבים, כי בטל בשוקיה הוא רק מניעת רווח, בניגוד לגנבים שהם הפסד ממשי). ועוד תירצו אחרים. כי אפילו נאמר שהמשאוי הוא של הנוכרי, עדיין קיימת מציאות של בטל משוקיה, שאינו יכול להשכיר את הבהמה.

לכוף יצרו -

וא"ת, כיון דבערבי פסחים (שם), מוקי לה בישראל שמותר לשנאותו, כגון שראה בו דבר ערוה, מה שייך בו לכוף יצרו.

וי"ל, דלא מיירי בשונא דקרא.

התורה נתנה העדפה לכוף את יצרו, יותר מצער בעלי חיים

הגמרא הביאה את הברייתא, בנסיון להוכיח כי צער בעלי חיים אינו מהתורה. "תא שמע: אוהב לפרוק ושונא לטעון -

בנכרי (כלומר יש סיוע ממשי מפסוק). וי"ל דקרא - אסמכתא בעלמא הוא. (כלומר, קודם ידוע לנו את הדין בשל סיבה צדדית, ורק לאחר מכן הצמידו פסוק לזיכרון, אבל לא מצד שיש חיוב מהתורה), וטעמא משום איבה כדמפרש הכא. (אסמכתא היא מציאת סימוכין, והצמידו פסוק, לדין הידוע).

הוכחת הגמרא המפורשת שמדובר בשונא ישראל, וזו משמעות הפסוק

הגמרא בפסחים לומדת: אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב: מותר לשנאותו. שנאמר כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו מאי שונא? אילימא שונא נכרי - והא תניא: שונא שאמרו - שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אלא פשיטא - שונא ישראל. "

ולהטעינה יין אסור אין זקוק לה -

אבל שאר דברים - זקוק, ואפילו לטעון משום איבה.

ההבדלים ליכולת לא לטפל הם או מצד צער בעלי חיים או מצד איבה

לשיטת רבא, שצער בעלי חיים מהתורה, מובנת הברייתא, "הרואה בהמת נכרי רובצת תחת משאה, מטפל בה לפרוק משאה - כפי שהוא מטפל בהמת ישראל." כי מאחר ויש צער בעלי חיים מהתורה, נשאר עליו החיוב מול מניעת צער של הבהמה. אלא שדוחה הגמרא שאפילו בלא צער בעלי חיים מהתורה, אם לא יטפל בה, תהיה איבה לנוכרי. אלא שבכך אנו רואים שאם היתה טעונה יין נסך, יכול הוא להשתמש מהנוכרי ולומר לו, שאינו נוגע באיסור. ולכן מעמידים זאת בטעינה, שאפילו יהיה צער בעלי חיים מהתורה, להטעינה אין צער, והיין נסך משחרר אותו מטענת איבה כלפי הנוכרי.

מחדשים התוס', שהתירוץ הוא מקומי

מאחר ואנו מתרצים לפי הטעם, הרי בהכרח כי במציאות אחרת, בו אין יין נסך, כן יהיה זקוק לה, ואפילו לא יוכל להישמש ממנו בטענת איבה ואף שזה בטעינה. כי אז הוא יאמר וכי מדוע אתה כן טוען לישראל.

אמאי וחדלת -

וא"ת, ולישני בחנם, אבל בשכר - חייב, ולעולם צער בעלי חיים דאורייתא.

וי"ל, דוחלת - משמע לגמרי.

הגמרא רוצה להוכיח בברייתא צער בעלי חיים אינו מהתורה

תא שמע שצער בעלי חיים לאו דאורייתא. ממה ששינוי בברייתא: דתניא: אם היתה הבהמה הנופלת תחת משאה בהמת נכרי, והמשאוי שעליה של ישראל, על זה אנו דורשים את מה שכתוב בפרשה של מצות פריקה - "וחדלת מעזב לו". שאינו צריך לעזור לו. ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא,

תמשיך להצטער, אם צער בעלי חיים הוא מהתורה? ויש שלמדו שהשאלה האם השני מעניק לו שכר האם מותר לו לקחת. ולמרות שיש עליו חיוב, מותר לו לקחת. ואז החילוק שבישראל אינו יכול לקחת, אבל בגוי שמציע לו - מותר.

[דף לג עמוד א]

מה לי רבצן -

וא"ת,

ולישני,

רובץ - בחנם,

רבצן - בשכר,

דה"נ משני ולא מפורק בחנם אלא בשכר.

וי"ל,

דניחא ליה לשנויי דאתי כרבי יוסי הגלילי,

כדמוכח דאתיא כוותיה.

אם צער בעלי חיים הוא מהתורה, בכלל לא מתחיל הדיון בין רובץ לרבצן

ראינו שיש מחלוקת, האם צער בעלי חיים הוא מהתורה או מדרבנן. ואילו דעת רבי יוסי הגלילי שצער בעלי חיים הינו מדרבנן. שנינו בברייתא, שהרי כתוב בתורה "כי תראה חמור שנאך רובץ". ומשמע, דווקא אם מקרה הוא שרובץ עתה תחת משאו, אזי חייב לסייע לו. ולא כאשר החמור הוא "רבצן", הרגיל תמיד לרבוץ תחת משאו, שאז אינו חייב לפרוק. ומקשה הגמרא שאם מדובר שצער בעלי חיים מהתורה, בכלל לא משנה מה מצבו, שהרי בכל מצב יש כאן צער בעלי חיים. ודחתה הגמרא, כי רצו להעמיד כרבי יוסי הגלילי.

מקשים התוס', לכאורה אני יכול למצוא חילוק כמותי ולא איכותי

לכאורה יכולנו להציע הצעה שאם הוא רבצן הרי שישלם על כך תשלום. ולא לשלול לחלוטין. ולמעשה תוס' הרא"ש למדים בתוס', שלא באים לשלול זאת לחלוטין, אלא דניחא ליה, או בלשונם שעדיף לתרץ אחרת. "הוה מצי למימר רובץ בחנם ורבצן בשכר, כדקאמר בסמוך אולא מפורק, אלא דאית ליה שנוייה דעדיף, דעל כורחך כרבי יוסי הגלילי אתיא."

ונוטל שכר -

במה שמדדה, ובפריקה מיירי שירא פן ירבץ,

דאי בטעינה,

פשיטא, דהא טעינה - גופה בשכר,

וכל שכן מה שמדדה.

הפעולות שהוא מבצע עם הבהמה ונטילת השכר

הגמרא למדה משני הפסוקים הצמודים כי תראה וכי תפגע, אף שהאחד (כי תפגע) מדבר באבידה, ואילו כי תראה נאמר בפריקה. עדיין בכל זאת יש ללמוד זה מזה. לאחר שנתנו חכמים שיעור שיש בו ראייה שהיא לטווח ארוך ופגיעה לטווח

מצוה בשונא כדי לכופ את יצרו. ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא, הא עדיף ליה! - אפילו הכי, כדי לכופ את יצרו עדיף. כלומר, אכן צער בעלי חיים ממשיך להיות מצווה מהתורה, אלא שכאשר מתנגשות שתי מצוות ויכול הוא לבחור רק באחת מהן, יש להרחיק עד הקצה את השנאה, ולאמן את עצמו בכפיית היצר.

מעלים התוס' קושיא ממסכת פסחים שיש כאלה שראוי לשונאו

הגמרא בפסחים דנה כיצד יכול להיות שונא רק לאדם המסוים. ומעמידה שרק הוא ראה שעבר עבירה של דבר עברה. שיש מצווה לשונאו, שהרי בביכול אף הקב"ה שונאו על מעשהו הרע. ואם כן עולה השאלה מה מקום יש לכופ את יצרו? הרי אדרבא, רוצים שישנאנו. ומה כפיית יצר יש לה כאן מקום? ועונים על כך התוס' בפסחים "כיון שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו דכתיב (משלי כז) כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה ושייך כפיית יצר". וכעין זה התבאר כאן בתוס' הרא"ש "ואף על גב דאיירי קרא בשונא מחמת דבר עבירה שיש בו כדאמר' בערבי פסחים, מ"מ שייך כאן כפיית יצר דכיון שהוא שונאו גם חברו שונאו כדכתיב כמים הפנים לפנים וגו' ומתוך כך באין לידי שנאה גמורה."

אולם התוס' כאן הולכים במהלך אחר, שמלכתחילה לא מדובר בו. ואכן הגר"א בהגהותיו מתכוון שגם באחד שראה בו דבר ערווה, עם היות שיש מצווה לטעון, אלא שאינו זוכה בהקדמה על מנת לכופ את יצרו, מכיוון שמצווה לשונאו.

מה לי שונא עובד כוכבים -

ה"מ לשנויי,

ישראל - בחנם, ולעובד כוכבים - בשכר.

הפסוק דן על מצב של פריקה

הפסוק מדבר על מצב שיש לו משא, והוא רובץ בשל המשקל. (משפטים כג, ה) **כִּי־תִרְאֶה חֲמֹר שֹׂנְאֶךָ רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדַּלְתָּ מֵעֹבֵל לוֹ עֹבֵל תַּעֲזֹב עִמּוֹ:** וכעת הגמרא מדייקת כי מדובר דווקא בשונא ישראל ולא גוי. שאם היה גוי - לא היית מחוייב לעזור לו. ומכאן דוחים שצער בעלי חיים הוא מהתורה, כי מה איכפת לי מי הבעלים, אם אני ממוקד בצער של החמור.

ולכן דוחה הגמרא ואומרת, שאלתך אכן במקומה. ולכן התשובה היא על מה שנאמר בברייתא. תא שמע: אם היה לפניו חמור של אוהב [אוהב] שצריך לפרוק, והיה לפניו גם חמור של שונא שצריך לטעון, מצוה לעסוק בחמורו של השונא - כדי לכופ את יצרו, שהרי ודאי יצרו אומר לו לסייע לאוהב, ולא לשונא.

התוס' מציעים דחייה אחרת, הקשורה בלקיחת התשלום

מציעים התוס' תשובה אפשרית אחרת. אפילו היינו מעמידים שמדובר בפסוק ובעניין פריקה. הרי רק עבור ישראל הוא מחוייב לפרוק בחינם, אך לא עבור הגוי. אלא שעדיין יש מקום להקשות על כך, מילא ישראל ניתן לכפותו שישלם, אבל מה יעשה אם הגוי אינו רוצה לציית לו, וכי הבהמה

אבדתו ואבדת רבו וכבוד אביו - איזהו קודם?
אי אבדתו - הלא כבוד אביו עדיף,
למאן דאמר בפ"ק דקדושין (דף לב. ושם),
משל בן,
ואם כבוד אביו - הלא אבדת רבו קודמת,
כדאמר לעיל אני ה'.

ויש לומר,
 אבדתו קודמת,
דהיכא דאביו נהנה מגוף הבהמה - חייב לכבודו,
כגון דאמר ליה שחוש לי בהמתך,
אבל הניחה ליאבד ותביא לי לאכול - לא,
 התם - **אינו חייב להניח אבדתו,**
שגם לאב קשה האבדה, אלא שרוצה לאכול.

המשנה נתנה סדר קדימות לגבי האבידות, והתוס'
מכניסים גורם חדש של כבוד

המשנה דנה על אבדתו ביחס לאביו, ונותנת קדימות לעצמו. וכן אבדת אביו ורבו, ונותנת קדימות לרבו. אלא שכאן מכניסים התוס' גורם נוסף. ויוצרים כאן שאלה מורכבת. אפילו שבאבדה הוא קודם לאביו, הרי זה רק בהפסד, אבל בכבוד עליו לכבד את אביו יותר מעצמו, על הצד שכבוד אב הוא משל בן. אלא שאם הכרענו שכבוד אביו קודם, הרי מעלת רבו קודמת. שהרב הוא כביכול כמו הקב"ה, וכאשר עומדת סתירה לאדם, בין קיום מצווה שאביו אומר לו לעבור על דברי תורה, הרי כל כוחו של האב לכבדו יונק מאת ה', ולכן עליו להישמע לקב"ה, וכאן הרב עומד כביכול כדוגמת ה', בבחינת את ה' אלוך תירא, לרבות תלמידי חכמים. וכפי שרבי עקיבא ביאר זאת.

הגמרא בקידושין נחלקה האם על הבן גם להפסיד כסף לצורך כיבוד האב. שעם היות ואמרו בברייתא "כיבוד - מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא." הרי שהיתה לגמרא חקירה משל מי? ועם היות ונחלקו אמוראים בדבר. וההכרעה היא שזה משל אב. אולם גם על הסברא שזה משל בן יש לדון. ובתוס' בקידושין הוסיפו גורם נוסף של אבדת חבירו.

ולמסקנה התבאר כי הצד הממוני שיכול האב לקבל, הוא בשעה שאביו מבקש ממנו משהו לצרכיו ממונו, כמו שחוט לי בהמתך. וכאן רצון האב גובר על ממונו. אבל בשעה שיש התנגשות, שהאב רוצה לאכול, ואומר לו להניח את ממונו שיאבד, לא רק שאין האב מרוצה מכך שבנו מאבד דבר. אלא הוא עצמו אפילו מצטער על כך. ולכן יתעסק עם אבדתו, שעל כך אין חולק. ועם היות שהאב בנוסף גם רוצה לאכול.

בתוס' בקידושין הרחיבו זאת. וביארו מה הגדר משל בן, שלצורך הנאת האב, הרי לממש את אותה פעולה - הוא מקריב ממונו. אבל כפי שביארנו כי האב עצמו נהנה מכך שהבן מוצא את אבדתו - הרי עליו להקדיש את זמנו תחילה לכך. "ונראה לר"י שיניח כבוד אביו ואבדת חבירו ויעסוק באבדתו, דהא דאמר כיבוד אב קודם - היינו דוקא להניח לאביו לעשות רצונו בממונו, לפי שזהו גוף הכיבוד. אבל

קצר שהוא שביעית המיל, הנקרא רוס, שיש בו מאתיים ששים ושש אמות. אלא שמוסיפה הגמרא ואומרת שאף לאחר שהטעינו (כך לומד רש"י) מדדה עימו עד שיעור פרסה, והוסיף על כך רבה בר בר חנה, שעל כך נוטל הוא שכר.

שיטת התוס' מדובר בפריקה, וכיצד מתיישים הדברים על המציאות

אלא שמקשים התוס', שמלכתחילה מצוות הטעינה היא בשכר. וגם אם הוא נדרש להלך, שאם יפול החמור יטעינו מחדש, וודאי שיקבל על כך שכר. שהרי בניגוד לטעינה, בפריקה הוא מקיים מצוות צער בעלי חיים, ואינו מקבל עליה שכר.

ומחמת קושי זה חלוקים התוס' על רש"י ומבארים, כי מדובר כאן בפריקה. אלא שעולה קושיה סמויה, אם הוא פרק אות, מה יש לדדות אחריו. והתשובה לכך שהוא ירבץ ולא יזוז. ונמצא כי יש כאן שתי משימות, לא רק לפרוק אלא לדאוג שהחמור אכן ילך. ויש שהעמידו שלא פרק את כל משאו, והחשש הוא שמא אפילו המשא החלקי יהיה כבד מדי, שמא יצטרך לפרק עוד.

וזהו ר"ס -

אית דגרסי רוס,
דשבע ומחצה רוס - עולה אלפים חסר חמישה,
דהוי שיעור מיל,
כדמוכח בפרק שני שעירי (יומא דף סז.),
גבי סוכות דשעיר המשתלח.

הגמרא עשתה פשרה בין שני פסוקים סותרים למרחק מהאבדה

מצד אחד נאמר (משפטים כג, ה) **כִּי־תִרְאֶה חֲמֹר שֹׁנֵאֲךָ רִבְץ תַּחַת מִשְׁאֹו וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזְבְּ לֹו עֶזְב תַּעֲזֹב עִמּוֹ:** וראייה זה אף למרחוק. ובפסוק הקודם לו נאמר בלשון פגיעה, שהיא ממש קרוב וסמוך. **כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֵיבֶךָ אוֹ חֲמֹר תַּעֲהֶה הַשֶּׁב תִּשְׁיבֵנּוּ לֹו:** ומאחר ושניהם נאמרו, שיערו חכמים מה המרחק המירבי שיש לאדם חיוב השבה. ואיזו היא ראייה שיש בה פגיעה - שיערו חכמים אחד משבע ומחצה במיל, וזה הוא ר"ס.

התוס' מביאים את ההוכחה מהשעיר המשתלח שהשתמשו בטווח זה

והחשבון הוא שרו"ס הוא 266 בגימטריא, וכאשר מכפילים אותו בשבע וחצי מגיעים לאלפיים אמה פחות חמש. כי מאחר ואדם יכול ללכת עד אלפיים אמה בשבת, קל לחשב על פי מידה זו. ואכן, מבואר במסכת יומא כיצד היה האיש עתי שולח את הקרבן לעזאזל ואפילו בשבת, שהרי יום הכיפורים יכול לחול בשבת. הרי היו יוצרים עשר סוכות בין ירושלים לצוק עזאזל. וכל אחד מיושבי הסוכה היה מלווה מרחק מיל, שהוא אלפיים אמה תחום שבת. ושם בגמרא נאמר הכלל של שבעה וחצי ריס לכל מיל. וכפי שביארנו את החשבון.

אבדתו קודמת -

וא"ת,

שיצרה את התוס', עד שפעמים רבות, הסברות אינן נאמרו משמו של תלמיד מסוים).

כי כל גדר הקרע הרגיל הוא דבר שיש בו רגילות ואף הדגישו בברייתא מפני מה בניו ובנותיו של אדם מתים? מפני שלא בכה ונתאבל על אדם כשר.

[דף לג עמוד ב]

אחיכם אלו בעלי מקרא -

שאינם יודעים דינים והוראות,

כי אם על פי בעלי גמרא.

שונאים - אלו בעלי משנה,

שסבורים לידע כמו בעלי גמרא,

ואינם יודעים בירור הדבר.

מנדיכם - אלו ע"ה,

ששונאים ת"ת.

ושמא תאמר אבד סברן,

ת"ל ונראה בשמחתכם,

ישראל - ישמחו, ועובדי כוכבים - יבושון.

הגמרא דנה מה עדיף לימוד הגמרא או המשנה

מובא לעיל ברייתא "תנו רבנן: העוסקין במקרא - מדה ואינה מדה, במשנה - מדה ונוטלין עליה שכר, בתלמוד - אין לך מדה גדולה מזו, ולעולם הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד." וכן מובאות כמה הוכחות שלימוד הגמרא שהוא טעמי המשניות עדיף. וקשור הדבר למשנה, שאבידת רבו שהביאו לעולם הבא קודמת לאביו שהביאו לעולם הזה. וכל מה שאמרו לרוץ למשנה, כדי שלא יחדלו מלימוד המשניות.

הגמרא מביאה אימרה בה למרות מעלות הלמדנים לא מאבדים את אחרון היהודים

רבי יהודה ברבי אלעאי דרש את הפסוק מישעיה סו, ה' שָׁמְעוּ דְּבָרָהּ ה' הִחְרִידִם אֶל־דְּבָרָם אֲמָרוּ אֲחֵיכֶם שְׁנֵאִיכֶם מְנַדִּיכֶם לְמַעַן שְׁמִי יִכָּבֵד ה' וְנִרְאָה בְּשִׁמְחַתְכֶם וְהֵם יָבִשׁוּ: ומפרקים כל שלב בפני עצמו. "החרדים אל דברו" - אלו תלמידי חכמים, בעלי תלמוד, שהם "תלמידים של חכמים", והיינו, ששימשו הרבה חכמים, ושמעו מכל אחד מהם את טעמי משנתם, בענינים שונים. לפי שאין הכל בקיאים בכל הענינים בשוה, ולכן מי שלומד מכמה חכמים, יכול לדעת את התורה באופן יותר מעולה, ממי שלומד רק מחכם אחד.

"אמרו אחיכם" - אלו בעלי מקרא, שהם נחשבים כ"אחים" לבעלי הגמרא, לפי שבעזרתם הם יודעים להורות הלכה. ואין הם מורים הלכה מתוך המקרא, כיון שאין בו תורה שבעל פה.

"שונאים", שונאים של בעלי התלמוד - אלו "בעלי משנה", השונאים את בעלי התלמוד, לפי שבעלי תלמוד אומרים על בעלי משנה שהם "מבלי עולם" [מלשון בלאי, הפסד], כפי שנאמר במסכת סוטה, שה"תנאים" [אותם אנשים

באבידתו כיון שאין האב נהנה באבידה עצמה - אין הבן חייב להפסיד אבידתו בשביל אביו.

ואף על גב דאמרינן בסמוך כדי שיטול ארנקי ויטיל לים ואינו מכלימו למ"ד משל בן - התם מיירי באותו ענין שיש לאב קורת רוח בכך, כגון שזורקו לים למירמא אימתא אינשי ביתיה, דאי לאו הכי אם בחנם משליך - רשע הוא דעובר בבל תשחית, ואפילו היכא דשווגג הוא ומשליכו בחמתו - מ"מ נהנה בהשלכת ארנקי ומש"ה אין להכלימו."

ומקרעין זה על זה -

אף על פי שאינו יודע יותר,

לפי שלומדין זה מזה.

ואם תאמר,

דאמרינן בפרק האורג (שבת דף קה: ושם),

חייב לקרוע על אדם כשר,

אפילו לא היה בשעת יציאת נשמה.

ויש לומר,

דהכא מיירי בקרע שאינו מתאחה,

כדין תלמיד על רבו,

וכן פירש רש"י.

גדר של רבו - הוא עניין איכותי

הגמרא שציינה את מעלת החכמים אמרה על רבי יוסי, נימוקו עימו. כלומר, נימוק הוא הטעם והסברא. ולכן לשיטת רבי יוסי, על מנת שיקרא רבו, אין הכוונה בכמות שלמד ממנו את רוב חוכמתו, אלא איכות. ולכן על מנת להמחיש את עוצמתה של האיכות, הביאור אינו שלימד אותו, אלא אפילו לא האיר עיניו אלא במשנה אחת - זה הוא רבו. וממש הולכים עד הקצה בהפחתת הכמות, משנה אחת ויחידה, והאמירה האיר הוא לשון אור, כברק המבריק, שיא האיכות. והדבר אינו רק בבחינת מחמאה גרידא, אלא עצם זה דאסבריה, זה מוביל מעשה בפועל של קריעה באופן של תלמיד לרב. וכפי שכתב רש"י על מעשהו של שמואל, שאפילו אינו מצוין בשמו אלא ההוא מרבנן.

על פי עקרון זה של האיכות - מתבאר פירושם של התוס' על תלמידי החכמים בנבל

מביאה הגמרא "אמר עולא: תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה, וקרעין זה על זה". התוס' מבליטים את האיכות מול הכמות. כמות היא השוואה, מי יודע יותר. והרי ידוע בפרקי אבות, כי איזהו חכם, הלומד מכל אדם. ומכאן, מאחר וכל אחד בבית המדרש בהכרח שאי פעם יבאר משהו לשני - הרי זו סיבה ליתן לו כבוד. ולא רק מצד הטקסיות. אלא שהוא קורע עליו לא מצד הכלל שיש לקרוע על כל אדם כשר, אף שלא היה בשעת יציאת נשמה, אלא כאן זה קרע איכותי, שאינו מתאחה, כדין תלמיד על רבו. (ויש כאלה הלומדים שקריעת תלמיד על רבו יש לצמצם זאת לתלמיד מובהק. והטעם שהתוס' לא נקטו זאת, מתאימה לדרך לימודם שהיה בחבורה, וכאילו לכל תלמיד הוא חלק מהחבורה

נכרים, שאינם מאתנו, ואינם נקראים על שם ישראל - יבושו, וישראל - ישמחו!

התוס' מוסיפים מספר פרטים

הפער בין המקרא לתלמוד הוא שהתלמוד בא מהתורה שבכתב, ולכן הם אחים, וכל החיסרון הוא רק בפסיקת ההלכה. שלא ניתן לפסוק הלכה מתוך המקרא. ומבאר תוס' הרא"ש לגבי האחים בעלי המקרא - "שאינן יודעים לפסוק הלכה מתוך המקרא, וכפופין לבעלי התלמוד." הבעיה עם בעלי המשנה היא האשליה, שהם רק סבורים לידע, אולם למעשה אינם יודעים. ולכן מאחר והם חושבים שהם שווי ערך לבעלי התלמוד בשעה שיש פער ניכר ותהומי, אין פלא שיש כאן שינאה. ואילו אצל עמי הארץ היחס הוא ממש שינאה. ולמרות כל זאת, מעלת הישראל היא לכל אחד ואחד, כולל את עמי הארץ.

התוס' מדגישים שהפער אצל בעלי המשנה ובין הגמרא הוא הבנת המציאות

[ההדגשה הינה בפועל של הידיעה "שסבורים לידע" .. ואינם יודעים בירור הדבר". כלומר, הלימוד הנכון של ההלכה, היא בירור הדברים. וזו משמעות ידיעה, ואילו סברא היא רק הנחת יסוד אך אינה תחנה סופית ומוצקה כמו ההלכה.]

השונים פרקי משניות בלבדן הם "מבלי עולם", לפי שמורים הלכה מתוך משנתם גרידא, בלי להבין טעמיה.

"מנדיכם", מנדיהם של בעלי התלמוד - אלו עמי הארץ, אשר תלמידי חכמים שנזקקים עליהם, ומתועבים להם כמו נדה.

וכל אחת מהכתות האלו אומרת: למען שמי, יכבד ה', ונראה בשמחתכם! והיינו, שכולם יחד מצפים לעת שבה יתגלה כבוד ה', ויראו אז כולם את שמחתם של תלמידי החכמים.

אלא שלמרות המעמדות הללו, לא מוותרים לאחרון שבאחרונים

שמה תאמר, פסק סברם, ובטל סיכויים של כל אלו, שהרי הכתוב אומר: "אמרו" אחיכם שונאים מנדיכם: למען שמי יכבד ה'! ומשמע שהם אמנם אומרים כן ומצפים לכך, אבל אכן לא יזכו לראות בהתקיימות בקשתם! תלמוד לומר: "ונראה בשמחתכם". אמר הנביא "ונראה בשמחתכם", ולא אמר "ואני אראה בשמחתכם", ומשמע שכך אמר הנביא: אני ואחיכם ושונאיכם ומנדיכם - כולנו נראה בשמחתכם.

שמה תאמר, שדברי הכתוב "והם יבושו" מתייחסים לאלו שאינם תלמידי חכמים, והללו, על אף שהם מכלל ישראל, יבושו לעתיד לבוא? תלמוד לומר: "והם יבושו". משמע, רק

