



חבורת ש"ס ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס
מראי מקומות



בבא בתרא
מז ע"א - נג ע"א
אדר תשפ"ה

©

כל הזכויות שמורות



המקומות המצוינים בכוכבית*, הם חומרים
שעליהם יש לחזור בשביל המבחן

מז, א

רשב"ם ד"ה קבלן

ביאור המקרה של קבלן האמור כאן



בביאור המקרה של קבלן המובא בגמ', כתב הרשב"ם, שמדובר שהערב קיבל את המעות מידי המלוה ונתן לידי הלוח. מאידך הר"י מיגאש כתב, שמדובר באופן שאמר למלוה 'תן ללוח ואני קבלן'.

ועל פירוש הרשב"ם הקשה הש"ך (סי' לז ס"ק טז), שבאופן שהעמיד הרשב"ם שהערב נטל את המעות מידי המלוה, הרי הדין הוא שאינו גובה אלא מהערב קבלן ומהלוח אינו גובה כלל, שהרי הלוח ישירות לקבלן. אמנם בתומים (שם ס"ק ז) כתב, שישנם אופנים שבהם אף אם הערב נטל את המעות ונתן ללוח, עם זאת יכול המלוה לגבות אף מהלוח עיין שם, ולפיכך אפשר להעמיד את דברי הרשב"ם באופנים אלו.

רשב"ם ד"ה ואמרי

מדוע כתב הרשב"ם שיכול לגבות מן הבינונית



בדברי הרשב"ם שכעת שמעיד עבורו יהיה ללוח גם בינונית וגם זיבורית, הקשה בתוס' רי"ד, שהרי לא יתכן מצב כזה, שכן קי"ל 'בשלו הן שמין', ואם כן לעולם הבינונית דינה כעידית ואין בעל חוב יכול לגבות מהבינונית. ובב"ח (סי' לז) כתב, שמדובר שהיתה ללוח בנוסף גם שדה עידית בשעת ההלוואה ולפיכך רשאי המלוה לגבות מן הבינונית.

תוס' ד"ה קבלן

הטעם שקבלן נחשב לנוגע אף אם יש ללוח קרקע



על השיטה שקבלן אינו מעיד משום נוגע, הקשו התוס', מדוע יש כאן נגיעה הלא אילו יבוא המלוה לטרוף מן

הקבלן, יחזור ויטרוף מן הלוח שהרי מדובר שיש לו קרקעות אחרות, ועיין במה שתירצו. והריטב"א מיישב בדרך אחרת, שישנה סברא שאדם רוצה דוקא בקרקע שלו ומשום כך נחשב לנוגע. [וכתב משום כך אפילו אם שלו זיבורית ושל הלוח בינונית, עדיין הוא מעדיף שיגבה המלוה מן הלוח ולא ממנו].

גמ': דניחא ליה דלהו בידיה תרוייהו

כשמעיד על קרקע עידית האם נחשב לנוגע, והטעם



בביאור הצד שקבלן נחשב לנוגע, מבואר ברשב"ם, שדוקא באופן שהעדות היא על קרקע שראוי המלוה לגבות ממנה מיד הלוח, בזה הדין שאינו מעיד, אבל בקרקע עידית שאין למלוה זכות לגבות ממנה, שפיר יכול להעיד.

אולם בעליות דרבינו יונה כתב, שאף באופן שהעדות היא על קרקע עידית אינו מעיד, משום שיתכן שהוא סבור שמא יתרצה הלוח לפרוע למלוה מקרקע זו, באם יתפשר המלוה עם הלוח ויותר לו על חלק מחובו בכדי שיפרע לו מקרקע העידית שלו.

גמ': אי דאתו בטענתא דאבוהון אפילו הנך נמי לא

הטעם שאינם נאמנים בטענת אביהם, והאם אביהם היה נאמן



בביאור מדוע כשבאים בן האומן והאריס וכו' בטענת אביהם אין להם חזקה, כתב היד רמה, שהוא משום שלא שייך בהם טענינן, שהרי אף אם אביהם היה טוען שלקוחה היא בידו לא היה נאמן. ובעליות דרבינו יונה כתב טעם אחר, שאין כאן מקום לטענינן משום שמה שהיה ביד האומן או האריס אינו נחשב אפילו כדר בה יום אחד, שכל זמן שהיה האומן או האריס בשדה אנו רואים אותו שהוא שם בתורת אומן או אריס בלבד, ואין

לשטות בו. אבל ביחס לשדה שהלה מחזיק בה ואוכל פירות, אינו נאמן לטעון שהודה בכדי לשטות בו. [אכן מבואר בדבריו, שאם בן האומן לא החזיק עדיין שלש שנים, באופן זה נאמן המרא קמא לומר שהיה משטה, במיגו שלא היה מודה כלל שהודה בפני האב].

גמ': אי לאו דאודי ליה וכו'

באופן שהודה בפני בן הגזלן, האם הודאתו נחשבת להודאה



בדין הגמ' שאין הודאתו מועילה בגזלן משום שאנו תולים שהודה רק מחמת יראת הגזלן, כתבו הרשב"ם והתוס' שמדובר באופן שהבעלים הודה לגזלן עצמו, ולכן גם חזקתו של הבן לא מועילה מאחר והודה לגזלן רק מתוך יראה. ולא מבואר בדבריהם כיצד יהיה הדין באם הודה בפני בן הגזלן ולא בפני הגזלן עצמו, האם גם שם יש לדון שמודה רק מחמת יראת אביו.

אמנם בעליות דרבינו יונה ובעוד ראשונים מבואר, שאף באופן שהודה לבן הגזלן לא מועילה הודאתו, שאף בהודאה זו אנו תולים שהוא מודה רק משום יראתו של אביו.

גמ': פעמים שאפילו בן בנו של גזלן וכו'

אימתי בן בנו של גזלן יש לו חזקה



בדין בן בנו של גזלן, כתב הרשב"ם שהמקרה שכן בנו של גזלן יש לו חזקה, הוא באופן שבא בטענה שמאביו ירשה ואביו הרי לא היה גזלן. ובעליות דרבינו יונה מבאר, שהכוונה באופן שהודה הנגזל לאביו שהוא קנאה, ובדומה לרישא שמדובר בהודה, וכן מבואר בתוס' (ד"ה פעמים) בסופו שמדובר באופן שהודה, ועיי"ש משי"ת עוד בזה.

והרא"ש כתב, שבבן בנו של גזלן, אף אם טוען שהודה לו שאבי אביו קנאה ממנו מועילה ההודאה, שהבעלים אינו

כאן שם אומדנא לומר משום זה שבאמת אביהם לקח שדה זו, וממילא אין כאן סיבה לטענינו.

ועל דבריו הקשה בקובץ שיעורים (אות קצז), מדוע באמת לא פירש כפירושו של היד רמה, שלא שייך כאן כלל טענינו משום שהאב עצמו לא היה נאמן בטענת לקוח, הרי ודאי הדין הוא שהאומן והאריס אינם נאמנים בטענת לקוח.

אמנם בפני שלמה על התוס' (ד"ה פעמים) מבואר, שיש סברא לומר שכל מה שאביהם לא היה נאמן בטענת לקוח, זהו משום שחזקתו אינה חזקה היות והוא מחזיק בתורת אומן או אריס, אבל באופן שבנו שאינו אומן או אריס מחזיק שלש שנים, חזקה זו של הבן יכולה להועיל שיוכל אביהם לטעון שהוא לקחה. ולפי זה מובן שפיר מדוע נזקק רבינו יונה לבאר, שאף שיש מקום להאמין את האב בטענת לקוחה, מכל מקום כאן לא תועיל חזקה זו, משום שאין כאן אפילו דר בה יום אחד.

גמ': כגון דקאמרי עדים בפנינו הודה לו

שתי גירסאות בגמ' וביאור דברי הגמ' לפי זה



בגירסא שלפנינו כתוב 'דקאמרי עדים בפנינו הודה לו', כלומר, שמעידים שהנגזל הודה לגזלן בפניהם. אמנם התוס' הביאו גירסא אחרת 'דקאמרי בפנינו הודה לו', כלומר, שבן האומן ובן האריס ובן הגזלן טוענים שהודה הבעלים לאביהם בפניהם, ונאמנים על כך במיגו שהיו טוענים שקנו הם עצמם והחזיקו, ורק בן הגזלן אינו זוכה בטענה זו, משום שאנו תולים שהנגזל היה מוכרח להודות מחמת הפחד, ולכך אין הודאתו נחשבת להודאה.

ובביאור הטעם שנחשב להודאה בפני בן האומן והאריס, ואינו יכול לטעון 'משטה אני בכ' אף שלא היתה ההודאה בפני עדים, כתב בעליות דרבינו יונה לבאר, שהוא משום שכל נאמנות המודה לטעון 'משטה אני בכ', אינה אלא ביחס לחוב שהוא חייב שיכול לטעון שבא

חושש עד כדי כך אף כלפי נכדו של הגזלן, ומשום כך מועילה החזקה בטענה שהודה.

והטור והרמ"א (סי' קנב סעי' א) כתבו בשם יש אומרים כדברי הרא"ש. ובב"ח שם מבואר, שאפילו באופן שהודה לגזלן עצמו, אם הנידון הוא כלפי שדה המוחזקת כעת אצל בן בנו, שפיר מועילה ההודאה. מאידך בסמ"ע (שם ס"ק ח) כתב, שדוקא אם הודה בפני בן הבן מועילה הודאה, אבל אם הודה בפני הגזלן עצמו אין זו הודאה המועילה.

רשב"ם ד"ה פעמים

באלו אופנים נאמן בן הגזלן כשבא בטענת אבי אביו



בלשון הראשונה שהביא הרשב"ם, שהגירסא היא 'פעמים שאפילו בן גזלן יש לו חזקה', וכגון שבא בטענת אבי אביו שאינו גזלן, מבאר בעליות דרבינו יונה, שביאור הענין תלוי במחלוקתם של רב חסדא ורבי יוחנן בהגדרת גזלן האמור כאן. שלפי רב חסדא שהכוונה למי שמוחזק כגזלן בעלמא, מובן הדבר בפשיטות, שכיון שכאן טוען שירשה מאבי אביו, הרי מבורר בזה שאביו לא גזל שדה זו אלא הגיעה לו בירושה מאבי אביו. ולפי רבי יוחנן שמדובר שהוחזק גזלן ביחס לשדה זו עצמה, כתב רבינו יונה שצריך לפרש שכאן מדובר שהוא טוען שהגזלן הודה לאבי אביו שהשדה שלו, וממילא על ידי הודאה זו מתברר שבאמת אביו לא נטל שדה זו בגזילה, אלא כדין נטל הואיל ואביו קנאה ממנו.

אמנם במאירי כתב, שבאופן של גזלן לשיטת רבי יוחנן שהוחזק על שדה זו עצמה בגזלנות, באמת אינו נאמן לומר שהיתה השדה של אבי אביו והוא ירשה ממנו.

ובביאור דברי הרשב"ם, שכתב שנראה לפרש כלשון הראשונה שמדובר על בן גזלן ולא כלשון השניה שמדובר על בן בנו של גזלן, ביאר המהרש"א שהוא משום שנראה שמימרא זו נאמרה ביחס לגמ' קודם שעוסקת בבנו של גזלן.

תוס' ד"ה פעמים

האם עושים טענין לבן בנו של גזלן ובאלו אופנים



על הגירסא בגמ' 'פעמים שכן בן גזלן אין לו חזקה' וכגון שבא בטענת אבי אביו, הקשו התוס', מדוע לא נעשה לו טענין, ונטען לו שאביו היה טוען שהוא חזר וקנאה מן הנגזל. ובישוב קושיתם כתבו בעליות דרבינו יונה והריטב"א, שמדובר באופן שהמחזיק טוען שאבי אביו היה בשדה זו, ונמצא אם כן שהוא מודה שאביו היה שם רק מכח אבי אביו ולא שקנאה אביו עצמו, וממילא אין לו חזקה מכיון שבא מכח גזלן.

ומבואר בריטב"א שאם אינו טוען כלום, באופן זה יש לו חזקה משום שאנו אומרים שכשם שאביו היה נאמן לטעון שהוא עצמו קנה את השדה, כמו כן טוענים לבנו, וכן מבואר ברשב"ם (ד"ה לא צריכא).

אלא שרבינו יונה הקשה על כך וכפי שהקשו התוס' בסוף דבריהם, שאדרבה, יש להוכיח מהמימרא של רבי יוחנן שכן בנו של גזלן יש לו חזקה, שכל זה דוקא באופן שטוען שהבעלים הודה לאביהם שקנאה ממנו, אבל טענין אין אנו עושים, שהרי שם העמידו רק באופן שהודה הבעלים וכפי שהוכיחו התוס'.

וכתב לומר, שבאמת אין טוענים לו שאביו לקחה, משום שמדובר באופן שכן הגזלן לא החזיק בשדה שלש שנים, וממילא לא היה נאמן לטעון לקחתיה, וכיון שיש לתלות שהוא החזיק בשדה מחמת אביו, על כן איננו מחשיבים את ישיבתו בשדה כמו דר בה יום אחד, משום שבניגוד לכל דר בה חד יומא, כאן אין כאן סיבה לומר שקנאה בזה שהחזיק יום אחד היות ויש גם לתלות שהחזיק מכח אביו הגזלן, ועל כן, מכיון שאין כאן דר בה חד יומא ממילא אין לעשות טענין ליורש.

[וברשב"ם ובריטב"א לא מבואר במפורש, האם נחלקו על סברת רבינו יונה, וסוברים שאף באופן שדר בה רק יום אחד גם טענין לבן בנו של גזלן, או שכל מה

שמבואר בדבריהם שטוענים לבן בנו של גזלן, אין זה אלא במקרה שאביו - בנו של הגזלן החזיק שלש שנים].

תוס' שם

מהיכן הוכיחו התוס' שאין עושים טענינן לבן בנו של גזלן



בביאור הוכחתם של התוס' בסוף דבריהם מהמימרא של רבי יוחנן לעיל לגבי בן בן גזלן ובן אומן, כתב המהרש"א, שעיקר כונתם היא לבן בן הגזלן, שמשם יש להוכיח שאין עושים טענינן וכל הנאמנות שם אינה אלא מטעם הודאה, שאילו מבן אומן אין קושיה כלל, שהרי שם לא שייך טענינן שהרי האומן עצמו לא היה נאמן.

אמנם הפני שלמה הביא שבהגהות מיימוניות (הל' טוען ונטען פי"ד אות ד) כתב כדברי התוס' שאין טוענים לבן בן גזלן משום שהיא טענה לא שכיחה, אלא שהביא את הראיה מדלעיל רק מהדין של בן אומן ובן אריס שאינם נאמנים אלא בהודאה, ולא הזכיר כלל את דין בן בנו של גזלן. ומבואר מדבריו, שאף המקרה של בן אומן ואריס שייך לנידון התוס' כאן.

וכתב לחדש בשיטת ההגהות מיימוניות, שבאמת אף בבן אריס אם החזיק שלש שנים והאריס טוען שקנה את השדה, היה נאמן משום שהחזקת שלש שנים שהחזיק בנו מסייעת לטענתו, וכל הטעם שאיננו טוענים כן הוא באמת רק רק משום שהיא טענה לא שכיחה וכמו שכתבו התוס'.

תוס' ד"ה ירד

ביאור הכרח התוס' שבאריס מדובר שירד לאחר סיום אריסותו



בביאור דברי התוס', שהיה ברור להם שבאריס מדובר שירד לקרקע הנידונת רק לאחר סיום אריסותו, לעומת אומן שלא ברור הדבר וכל ההכרח הוא רק משום דומיא דאריס, כתב המהרש"א שהכרח שבאריס לעולם

מדובר לאחר סיום אריסותו, הוא משום שלא יתכן אחרת, שכיון שאריס הוא בקרקע ומיד שמפסיק את אריסותו הקרקע היא בחזקת בעליה, נמצא שכל מה שירד לאחר מכן הרי זה כירד מתחילה, לעומת זאת באומן שמדובר במטלטלין, כל זמן שלא החזיר את המטלטלין לאחר שירד מאומנותו, הרי לא חזרו המטלטלין לבעליהן, ואם כן נמצא שקיבל אותם קודם שירד מאומנותו.

תוס' שם

דין חזקת אומן בכלים שבאו לידו בשעת אומנותו, והחילוק בינו לבין המחזיק במשכנתא



בדין הברייתא שאומן שירד מאומנותו יש לו חזקה, כתבו התוס' בתירוץ הראשון שאין נאמנותו אלא בכלים שקיבל לאחר שירד מאומנותו. ובתירוץ השני כתבו, שאפשר להעמיד גם בכלים שניתנו לו בשעה שהיה עדיין אומן, אלא שכעת שהו הרבה ברשותו לאחר שירד מאומנותו שהרגילות שמחזירם כבר לבעלים, ומשום כך אם עדיין מחזיק בהם ולא תבעוהו הבעלים - יש לו חזקה, וכן כתבו הרא"ש והטור (סי' קל"ד).

והנה לעיל (לג, א) בתוס' (ד"ה אכבשיה) הובאה מחלוקת התוס' והר"י מיגאש, האם באופן שירד מתחילה בתורת משכנתא יש לו חזקה לאחר שנשלמו ימי המשכנתא. ולענין הנידון שם הביא הטור (סי' קנ) את שיטת הרמב"ן והרא"ש, שלעולם אין לו חזקה כל שמתחילה החזיק בתורת משכנתא.

והקשה הב"ח (סי' קלד) על דבריו, מדוע לגבי אומן פוסק הטור שיש לו חזקה אם שהו הרבה, ואילו במשכנתא פסק אין לו חזקה לעולם. וכתב לחלק בין מטלטלין לקרקע, שבקרקע מכיון שהיתה בידו בתחילה בתורת משכנתא יש לו ליזהר בשטר המקח לעולם. ובדרישה (סי' קנ ס"ק ד) כתב לחלק, שלגבי משכנתא לא נשתנה כלום במחזיק, ומשום כך אין לו חזקה לעולם, אבל באומן שירד מאומנותו שנשתנה שמו ומעתה אינו

מחזיק בתורת אומן, מאותה שעה ואילך יש לו חזקה אם שהו הרבה שהיה ראוי להחזיר.

דרך נוספת לחלק בין הנידון כאן לנידון במשכנתא, כתב רעק"א בגליון (שם ס"ק לד) בשם המהרח"ש, שלגבי אומן אין זה ודאי שבאו לידו בתורת אומנות, וממילא כל ששהו הרבה נאמן לומר שבאו לידו מעיקרא רק בתורת מקח, [ומעתה יהיה נאמן אף אם מודה שבאו מתחילה בתורת אומנות, שהרי יש לו מיגו שהיה טוען שבאו מתחילה בתורת מקח]. לעומת זאת במשכנתא, שם ודאי שבאה הקרקע לידו בתחילה בתורת משכנתא ומשום כך אין לו חזקה אפילו כששהתה הקרקע הרבה בחזקתו. [ולפי זה אף לגבי אומן הדין יהיה, שכל שהיה ידוע שבאו לידו מתחילה בתורת אומנות לא יהיה נאמן אף בשהו הרבה].

תוס' שם

באלו אופנים נאמן בן האומן בטענת לקוח



כדברי התוס' לגבי בן אומן, שכל נאמנותו אינה אלא כששהו אצלו הרבה לאחר מות אביו, אבל אם לא שהו אינו נאמן בטענת לקוח, שיתכן שהכלים אצלו משום שהבעלים מסרם לאביו לתקן, ונשאר אצלו מכח אביו, כן מבואר גם ברא"ש.

אמנם הטור (סי' קלד) כתב, שאם בן האומן בא בטענה שהוא עצמו קנה, יש לו חזקה מיד כשאר כל אדם, אבל אם אומר שירש מאביו הרי הוא כאביו. ובבית יוסף הקשה, מדוע לא כתב כשיטת התוס' והרא"ש שאין לו חזקה אלא לאחר ששהו אצלו.

וכתב בדרכי משה (שם אות ב), שמה שכתב הטור שאם בא בטענת עצמו הוא נאמן, כוונתו שהוא מחזיק בכלים עוד בחיי אביו, שבאופן זה בודאי לא באו לידו מכח אביו, ועל כן לאלתר יש לו חזקה כשאר כל אדם, אבל אם החזיק רק לאחר מיתת אביו, גם לדעת הטור אין לו חזקה אלא אם שהו אצלו.

אולם בדרישה (שם ס"ק ה) נחלק על דבריו, וכתב שמלשון הטור נראה, שעיקר החילוק באיזו טענה הוא בא, ולא רק באיזה זמן הוא החזיק בכלים, ולפי דברי הדרכי משה היה לטור לחלק אימתי הוא מחזיק בכלים, ולא באיזו טענה הוא בא.

ובביאור שיטת הטור כתב התומים (שם ס"ק ד), שהטור סובר שכל מה שמבואר בתוס' וברא"ש שבבן אומן אינו נאמן אלא לאחר ששהו אצלו, אין זה אלא באופן שיש עדים שהחפץ כבר היה ביד אביו האומן, וממילא אנו יודעים שבא החפץ לידי הבן מכח אביו, ומשום כך כל זמן שלא שהו אצלו אין לו חזקה, אבל באופן שלא ידענו האם בא החפץ לידי הבן מאביו או שהחזיק בו הוא עצמו, נאמן הבן לומר שמעולם לא היה החפץ אצל אביו, ומיד יש לו חזקה, וכוונת הטור לחלק בין אם מדובר באופן שיתכן החפץ בא ישירות לידי הבן, שבאופן זה הבן נאמן מיד, לבין אם ידוע לנו שמתחילה היה אצל אביו, שבאופן זה אינו נאמן אלא בשהו אצלו.

מז, ב

תוס' ד"ה מגורשת

כשלא יחד לה קרקע למזונות האם יש לה חזקה



בדין חזקת האשה במגורשת ואינה מגורשת, כתבו התוס' שמדובר דוקא באופן שיחד לה קרקע אחרת למזונותיה, שאילו לא יחד לה - אין לה חזקה, שהרי היא אוכלת את הקרקע מדין מזונות. מאידך ברשב"ם מבואר שלא כדברי תוס', אלא שאף אם לא יחד לה קרקע למזונות יש לה חזקה, היות הבעל ודאי לא היה מתרצה ליחד לה קרקע למזונות שהרי הוא שונאה. ובעליות דרבינו יונה הקשה על תוס', שאם מדובר ביחד לה קרקע, שוב יש להקשות שפשיטא שיש לה חזקה וככל אדם.

*גמ': דאמר רב לא שנו וכו' אבל בשטר קנה

שיטות הראשונים בטעמו של רב שבכתיבת שטר קנה



בטעמו של רב שאם כתב בעל הבית לאותו שלקח מהסיקריקון שטר - קנה, כתבו התוס' להלן (מח, א ד"ה הא), שהוא משום שאם כתב לו שטר הדבר מוכיח שנתן לו האנס מעות, שאילולי כן לא היה כותב לו שטר. [וכאן כתבו התוס' (ד"ה אבל) באופן אחר קצת, שעיקר טעמו של רב הוא משום האחריות שיש בשטר, ורב לשיטתו שאחריות טעות סופר, ובכל שטר כלולה ממילא גם אחריות נכסים, ומשום האחריות נכסים אנו אומרים שודאי לא היה מקבל אחריות אילולי נתן לו האנס מעות].

מאידך בעליות דרבינו יונה להלן מבואר, שלפי רב אם כתב לו שטר קנה אף אם לא נתן לו מעות, שאנו אומרים שאגב אונסו גמר בדעתו להקנות, ואפילו שהיה אנוס גם בכתיבת השטר, מכל מקום כשכותב שטר הרי הוא גומר בדעתו להקנות, וכן מבואר בשו"ת הרי"ד (סי' כב). וכתב שם עוד, שלשיטת רב, אף בגירושין אם אנוס אותו לגרש וכתב גט באונס - חלים הגירושין, וכשיטת כרב משרשיא להלן (מח, א) שדבר תורה גט המעושה אף באונס של נכרים כשר.

גמ': כדשמואל דאמר אף בשטר נמי לא קנה עד

שיכתוב אחריות נכסים

שיטות הראשונים בטעמו של שמואל, והדין לגבי כתיבת אחריות לגזלן עצמו



בטעמו של שמואל שאם כתב אחריות נכסים לקונה מהסיקריקון קנה, מבואר בתוס' להלן (מח, א) שטעמו של שמואל הוא על אותה דרך שהבאנו לעיל לפי רב, אלא שסובר שהדבר תלוי באחריות ולא בכתיבת שטר, שכל שכתב גם אחריות נכסים אנו אומרים שוודאי קיבל מעות. אמנם ביד רמה וברשב"א להלן (שם) מבואר, שאף אם לא קיבל מעות אנו אומרים שגמר בדעתו להקנות.

ובעליות דרבינו יונה להלן מבואר, שיש חילוק בין רב לשמואל, שלפי רב אף אם הוא אנוס על כתיבת השטר מכל מקום אנו אומרים שגמר בדעתו להקנות וכמו שהתבאר לעיל, אמנם בדברי שמואל הטעם שמועילה אחריות נכסים היא משום שאנו אומרים שעל זה אינו אנוס, שהסקריקון לא גילה דעתו שרוצה שיכתוב אחריות נכסים לזה שלקח ממנו, ועל כן אמנם על כתיבת השטר עצמו הוא אנוס, אבל על האחריות נכסים אינו אנוס, ומשום כך אנו אומרים שאם כתב הדבר מוכיח שגמר בדעתו להקנות.

ולענין אם כתב אחריות נכסים לגזלן עצמו האם חל המקח, כתב רבינו יונה שיש חילוק בין רב חסדא לרבי יוחנן בזה, שאם מדובר בגזלן דרב חסדא שהורג נפשות על עסקי ממון, בגזלן כזה אינו קונה, שאנו תולים שהוא אנוס גם על כתיבת אחריות הנכסים, אבל בגזלן דרבי יוחנן שהוחזק גזלן רק על שדה זו, בגזלן כזה אנו תולים שזמן הסתם לא אנוס על כתיבת אחריות הנכסים, שהרי אינו מוחזק גזלן לגבי שדות אחרות, ואחריות נכסים הרי נוגעת לגביית שדות אחרות, ומשום כך כל שכתב אחריות נכסים מדעתו ללא אונס, הדבר מוכיח לנו שגמר בדעתו להקנות.

[והנתיבות המשפט (סי' רה ס"ק טו) כתב, שמדברי רב הונא שאמר שגזלן שהביא ראיה אין ראיתו ראיה, משמע, ששום ראיה לא תועיל לו אפילו אם יכתוב לו אחריות נכסים לא יועיל הדבר, וכתב שרב הונא מדבר בגזלן דרב חסדא, שבגזלן כזה אנו תולים לומר שהיה אנוס אף על האחריות הנכסים, ומשום כך לא מועיל הדבר לראיה].

***תוס' ד"ה אבל**

להלכה האם שטר הכתוב בסתם ללא אחריות מפורשת מועיל לראיה



במחלוקתם של רב ושמואל מבואר בתוס' כאן, ששניהם מסכימים שהדבר תלוי באחריות, אלא שנחלקו אם

נאמר, שאם לקח מסקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל, הרי מבואר שהסקריקון לא קנה את הקרקע ואיננו אומרים שאגב אונסו גמר ומקנה, ובהכרח שיש לחלק ששם אין שטר לעומת כאן שכתב שטר.

וכתב הרשב"א, שבאמת בשלב זה הגמ' יכולה היתה להקשות ממה שאמר לעיל רב נחמן בשם רב הונא, שבגזלן לא מועילה ראייה, והכוונה בהכרח שאף בשטר אין זו ראייה, שהרי ללא שטר כבר למדנו שהמקח בטל ממשנת סיקריקון וכפי שהקשתה הגמ' עצמה, אלא שבכל מקרה מסיקה הגמ' שרב הונא לא אמר את דינו אלא באופן שקיבל מעות.

רשב"ם ד"ה תליוהו

בתליוהו וזבין ולא אמר 'רוצה אני' האם יחול המקח ובאלו אופנים



בדינו של רב הונא שתליוהו וזבין חל המקח, מבואר ברשב"ם שדוקא באופן שאמר 'רוצה אני' חל המקח, ומקור דבריו מהגמ' בבבא קמא (סב, א), שעל מה שמבואר שם שהגדרת 'חמסן' היא הנוטל ללא רשות ונותן את דמי החפץ, הקשו בגמ' מדוע נקרא בשם 'חמסן', הרי רב הונא אמר שתליוהו וזבין זביניה זביני, ונמצא אם כן שהחפץ שלו מן הדין. ותירצו בגמ' שרב הונא מדבר באופן שאמר 'רוצה אני', ורק כשלא אמר המוכר 'רוצה אני' מוגדר הנוטל כ'חמסן'.

אמנם בטור ובשו"ע (סי' רה סעי' א) פסקו בסתם שקונה ולא הזכירו שדוקא אם אומר רוצה אני חל המקח. ובישוב הגמ' בבבא קמא כתב בבית יוסף שם, שכוונת הגמ' שם שאינו קונה אלא כשאמר 'רוצה אני', בא רק לאפוקי שאם פירש שאינו רוצה - לא חל המקח, אבל אם שותק הרי זה נחשב כמי שאמר רוצה אני. ובנתיבות המשפט (שם ס"ק א) הקשה, שלדבריו היתה הגמ' שם צריכה לומר 'הא דאמר איני רוצה הא דשתק', ולא לומר 'הא דאמר רוצה אני הא דלא אמר'.

אחריות טעות סופר או לא. שלפי רב די בכתיבת שטר משום שאחריות טעות סופר, וממילא בכתיבת השטר כלולה גם אחריות, ואילו לשמואל אחריות לאו טעות סופר, ועל כן רק אם כתב אחריות במפורש - קנה.

ולפי זה עולה, שלשיטת התוס' להלכה שקיי"ל אחריות טעות סופר, כל שהשטר כתוב בסתם הרי זה כמו שכתובה בו אחריות במפורש, והדין יהיה שאם כתב שטר בסתם מועיל הדבר לראייה שקנה את הקרקע, וכן מבואר בספר המקח (שער ל דין רביעי), שרק באופן שיכתוב בפירוש שלא באחריות, אזי הדין שלא קנה.

אמנם הריטב"א והנמוקי יוסף כתבו, שכל מה שאנו נוקטים שאחריות טעות סופר, אין זה אלא כשמוכר את הקרקע ברצון, אבל כאשר אונסים אותו למכור, בזה בודאי אין דעתו לקבל אחריות כל זמן שלא מפורש בשטר שקיבל עליו אחריות, ולפיכך דוקא אם כתוב אחריות בפירוש הדין יהיה שקנה, אבל בשטר הכתוב בסתם אין זה מוכיח שקנה.

גמ': אמר רב הונא תליוהו וזבין זביניה זביני

האם בהוה אמינא רב הונא אמר את דינו אף ללא נתינת מעות



במסקנה מבואר שרב הונא לא אמר את דינו אלא במכר שיש בו קבלת מעות, אבל במתנה ודאי אין המתנה חלה באונס. וכתבו הרשב"ם והתוס', שאף מתחילה ידעה הגמ' שרב הונא אמר את דינו רק במכר אבל במתנה בודאי אין זו מתנה. אולם היד רמה והרמב"ן כתבו, שרק במסקנה שאמרנו ששמואל מודה כל שנתן מעות, סוברת הגמ' שרב הונא מדבר רק במכר, אבל בהוה אמינא סברנו שדינו של רב הונא הוא בין במכר ובין במתנה.

וברשב"א מבואר גם כשיטת היד רמה והרמב"ן שבהוה אמינא סברנו שאף ללא מעות הוא גומר בדעתו להקנות, אלא שכתב שכל זה דוקא אם כתב שטר, אבל ללא שטר בוודאי לא גמר ומקנה, שהרי במשנה בגיטין (נה, ב)

דרך נוספת בישוב הגמ' בבבא קמא הובאה בכת"ס סופר, שכל שהלוקח האנס נוטל את החפץ מעצמו ללא הסכמת המוכר, באופן כזה צריך שיאמר המוכר רוצה אני, שללא אמירתו אין שום הוכחה שיש כאן ריצוי מצידו, ובאופן זה מדובר בגמ' בבבא קמא, אבל כאשר המוכר מביא את החפץ ללוקח מתוך האונס, עצם הבאת החפץ נחשבת כאילו אמר רוצה אני והסכים בדיעבד למכירה, ועל כן חל המקח אף אם שותק.

וכעין סברא זו כתב בבבא קמא הגר"א (שם ס"ק א) אלא שחילק באופן אחר, שכל שנטל המוכר את המעות מן הלוקח שם נחשב כאילו אמר רוצה אני, שהרי נטל מדעתו את המעות, אבל בסוגיא בבבא קמא מדובר שהלוקח נתן לו את המעות בעל כרחו, ועל כן כל שלא אמר שרוצה אין כאן ראיה שהתרצה בדיעבד למקח.

עוד כתב ובבבא קמא הגר"א לישב בדרך נוספת, שלהלכה באמת אין צריך כלל שיאמר רוצה אני, שכל הסוגיא בבבא קמא שחילקה בכך היא משום שהסוגיא שם סוברת שחמסן דאורייתא, אבל להלכה שקיי"ל חמסן דרבנן, באמת חל המקח בכל האופנים אלא שנחשב חמסן מדרבנן.

[ובנתיבות המשפט (שם ס"ק א) כתב, שכל שאונסו אונס הגוף שימכור לו כמו המקרה של רב הונא שהוא תולה אותו עד שיסכים, באופן כזה אין צורך שיאמר 'רוצה אני', שאנו אומדים שאגב היסורים והמעות גמר ומקנה, ומה שמבואר בגמ' בבבא קמא שצריך שיאמר רוצה אני, אין זה אלא באופן של חמסן, כלומר, שאינו מייסרו באונס הגוף עד שיסכים אלא חוטף את החפץ מידו ללא הסכמתו, ועל כן שם מכיון שאינו אונסו בייסורים אין כאן את הסברא שאגב האונס גומר בדעתו להקנות, ולכן רק אם אמר רוצה אני חל המקח].

גמ': אלא כדתניא יקריב אותו מלמד שכופין וכו'

האם דינו של רב הונא קיים אף לפי הצד שדברים שבלב הוו דברים

בסוגייתנו רצתה הגמ' להוכיח מברייתא זו כדברי רב הונא, כלומר, שהטעם שיכולים לכפות אותו בקרבן עד שיאמר רוצה אני ונחשב הקרבן 'לרצונו', הוא משום סברת רב הונא שאגב אונסו באמת גומר בלבו ומתרצה. אמנם, בגמ' בקידושין (ג, א) רצו להוכיח מברייתא זו שדברים שבלב אינם דברים, כלומר, שאף שאינו מתרצה בלבו מכל מקום לא אכפת לנו במה שבלבו אינו רוצה, היות ודברים שבלב אינם דברים, וגם שם דחו שבקרבן שונה הדבר משום שניחא לו בכפרה.

וכתב הרשב"א שם, שבאמת הגמ' היתה יכולה לדחות שם, שכל הטעם שנחשב 'לרצונו' הוא רק משום שקיי"ל כרב הונא שתליוהו וזבין זביניה זביני, ולכן אנו דנים שהוא באמת מתרצה גם בלבו לקרבן, וממילא אין כלל ראיה שדברים שבלב אינם דברים.

ועוד כתב הרשב"א, שבאמת אף לרב הונא לא היה נחשב שם 'לרצונו' אלא משום שניחא ליה בכפרה, כלומר, שיש לו תועלת בדבר, אבל אילולי הסברא שניחא ליה בכפרה, הרי זה כמתנה שאף רב הונא מודה שאינה חלה באונס, ולכן שפיר הוכיחה הגמ' שם לפני שחידשה את הסברא שניחא ליה בכפרה שדברים שבלב אינם דברים, שהרי אף לרב הונא אינו מתרצה בלבו לקרבן ובכל זאת נחשב 'לרצונו'.

על כל פנים מבואר מדבריו, שלפי רב הונא שתליוהו וזבין זביניה זביני, הדין הוא שהמקח חל אף אם הדין היה שדברים שבלב נחשבים דברים, ומשום שאנו אומרים שגם בלבו הוא מתרצה למקח אגב אונסיה וזווי. אולם רעק"א כתב, שכל דינו של רב הונא שתליוהו וזבין זביניה זביני אין זה אלא לפני הצד שדברים שבלב אינם דברים, ואף שרב הונא אמר שאנו דנים שאגב האונס והדמים גומר גם בלבו להקנות, באמת אין כוונתו שהדבר ודאי שגמר בלבו להקנות, אלא הוא בגדר ספק האם מתרצה בלבו אל לא, ולפיכך אם היינו אומרים שדברים שבלב הינם דברים, הרי שהיה לנו להעמיד את החפץ הנמכר בחזקת הבעלים, הואיל ויש כאן ספק אם המקח קיים או לא, ורק משום שלהלכה דברים שבלב



אמנם הר"ן מבאר, שבאמת בשלב זה הגמ' סוברת שדינו של רב הונא הוא גם במתנה, ומשום כך הוכיחו מקרבן שראוי המקח וכן מתנה לחול, אבל למסקנת הגמ' שרב הונא אמר את דינו רק במכר משום שמקבל מעות, בהכרח צריך לומר גם לרב הונא כפי שתרצה הגמ', שכל הטעם שכופים אותו ונחשב לרצונו הוא משום שניחא ליה בכפרה.

ולענין ראיית הגמ' מגט אף שהוא כמתנה שהרי אינו מקבל תמורה, מבואר ברמב"ן בתחילת דבריו, שגט נחשב כמכר משום שמקבל תמורה בכך שנפטר מחיוב שאר וכסות, [וכן כתבו התוס', אלא שדחו סברא זו, שאם כן מדוע גט מעושה שלא על פי ב"ד אינו מועיל, הרי למעשה מקבל תמורה שנפטר מחיוב שאר וכסות]. ובסוף דבריו כתב הרמב"ן, שאף שגט אכן נחשב כמתנה, מכל מקום הוכיחה הגמ' כרב הונא, מכיון שבשלב זה סוברת הגמ' שדינו של רב הונא הוא אף במתנה וכדברי הר"ן לעיל. ומבואר בר"ן, שלפי ההוה אמינא הזו באמת הדין יהיה שאף באופן שכופים אותו שלא כדין מועיל הגט, שהרי אנו אומרים שהוא מתרצה בלב שלם לגרש מחמת האונס.

תוס' ד"ה יקריב

מהי הכפרה האמורה כאן לענין עולת יחיד



התוס' הוכיחו שבעולת נדר ונדבה אין כפרה, שאילו היתה כפרה כמו בחטאת ואשם לא היו כופים על כך כמבואר בגמ' בבבא קמא (מ, א), וכתבו שדברי הגמ' כאן שניחא ליה בכפרה, הכוונה לכפרה ממה שנדר שעל ידי שמביא את הקרבן אינו עובר על נדרו.

והרמב"ן תירץ, שכוונת הגמ' ניחא ליה בכפרה, היא לכפרה מקופיא, וכפי שמבואר בזבחים שעולה אמנם לא מכפרת מקיבעא אבל מקופיא מכפרת.

גמ': ודלמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי

חכמים

אינם דברים, אין אנו מתחשבים בספק זה, שכיון שאמר לפנינו שהוא רוצה לא אכפת לנו במה שבלבו, שדברים שבלב אינם דברים.

ולפי זה כתב רעק"א, שאדרבה, הוכחת הגמ' בקידושין היא דוקא לאחר דברי רב הונא, שכיון שיש לנו ספק האם הוא מתרצה, מכאן מוכח שדברים שבלב אינם דברים, אבל קודם דברי רב הונא ודאי אין הקרבן נחשב לרצונו, שאף אם דברים שבלב אינם דברים, מכל מקום מכיון שברור לנו שכל הסיבה שאמר שרוצה היא רק מחמת הכפייה, הרי שיש כאן דברים שבלבו ובלב כל אדם שאינו מתרצה, ובאופן זה אין זה נחשב לדברים שבלב, ורק לאחר דברי רב הונא שהדבר בספק שפיר מוכיחה הגמ' שדברים שבלב אינם דברים.

מח, א

תוס' ד"ה אילימא

ביאור הוכחת הגמ' כרב הונא מכפייה בקרבן אף שבהו"א נחשב כמתנה



בהוכחת הגמ' מהברייתא של כפייה בקרבן הקשו התוס', שהרי שם אינו מקבל תמורה וממילא הוא כמתנה, ובמתנה אף רב הונא מודה. ותירץ ר"י בתירוץ הראשון, שקרבן נחשב כמו מכר הואיל ויש לו תמורה שמתכפר על ידי הקרבן.

וברשב"א בקידושין (נ, א) שהובא לעיל מבואר גם כדברי התוס', שכל מה שלרב הונא הכפייה בקרבן נחשבת לרצונו, הוא רק משום שניחא ליה בכפרה. ומבאר את ראיית הגמ' ודחייתה, שבתחילה סוברת הגמ', שסברת ניחא ליה בכפרה שקולה לקבלת מעות, ששתיהן הם בגדר תמורה, ולכן אם הכפרה מועילה שיחשב לרצונו כמו כן קבלת מעות מועילה שיחול המקח. ודוחה הגמ', שהסברא של ניחא ליה בכפרה עדיפה מהסברא שאגב קבלת המעות גומר בדעתו להקנות, ולכן כאן ודאי נחשב לרצונו ואין מכאן ראייה לדינו של רב הונא.

מדוע פסק הרמב"ם שכפייה בגט מועילה רק מטעם מצוה לשמוע דברי חכמים



בדין כפייה על גט על פי ב"ד, כתב הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ), שהטעם שמועיל גט על ידי כפייה הוא משום מצוה לשמוע דברי חכמים, ומבאר שם, שאנו אומרים שמחמת הכפייה בטל יצרו שלא לשמוע לדברי חכמים, וכיון שבטל יצרו ממילא שוב הוא לגמרי מרצונו.

ובביאור דבריו מדוע נזקק הרמב"ם לטעם זה, הרי לפי רב הונא שהלכה כמותו איננו זקוקים לטעם של מצוה לשמוע דברי חכמים, כתב בלחם משנה לבאר, שכיון שרב הונא מודה שבמתנה אינו גומר בדעתו, אם כן לולי הטעם של מצוה לשמוע בדברי חכמים, הגט נידון כמתנה ואף לרב הונא דינו לא להועיל, ובהכרח צריך לומר באותו מהלך שהתבאר לעיל ברשב"א לענין קרבן, שגם בקושיה מגט כבר סברה הגמ' את הטעם של מצוה לשמוע דברי חכמים, אלא שבתחילה סוברת הגמ' שסברא זו אינה עדיפה ממכר, ועל כן יש ראייה מגט לדינו של רב הונא, ולבסוף מתרצת הגמ' שמצוה לשמוע דברי חכמים עדיף מאונס במכר, ומשום כך נקט הרמב"ם שהגט מועיל רק מטעם מצוה לשמוע דברי חכמים, שכן אף לרב הונא ללא טעם זה אין הגט ראוי לחול.

ובחידושי רבי שלמה כתב לישיב לפי דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שכתב לפרש שכל מה שמבואר בגמ' שלרב הונא מובן מודע חל הגט, אין זה אלא בהוה אמינא שסברנו שדינו של רב הונא הוא אף במתנה, אבל למסקנה שאין דינו אלא במכר, ממילא בגט כל הטעם שיועיל הגט אכן אינו אלא מחמת מצוה לשמוע דברי חכמים.

תוס' ד"ה אלא

התוס' ברב הונא כתב לישיב, דס"ד דכיון דכתיב לרצונו, אם כן הדין דאין כופין כלל, ורק מרצון עצמו הוא מביא.

תוס' ד"ה דבר תורה

מדוע סברה הגמ' שכפיית גט עפ"י נכרים תועיל לרב הונא



בביאור קושית הגמ' מכפיית נכרים מדוע הגט פסול לדעת רב הונא, כתבו התוס' לפי שיטתם שכבר מעיקרא סברה הגמ' שרב הונא לא אמר את דינו אלא במכר ולא במתנה, אלא שכעת סוברת הגמ', שאף בכפיית נכרים נחשב הדבר כמכר משום שעל ידי כך נפטר מחיובו לגרשה, שהרי מדובר כאן באדם שבאמת חייב לגרשה על פי דין. ובמסקנת הגמ' בגיטין מבואר בתוס' שכל שהכפייה עצמה היא שלא כדין אין זה בגדר מכר אלא בגדר מתנה.

אולם הרמב"ן והר"ן לשיטתם שהובאה לעיל כתבו, שאף מעיקרא לא סברה הגמ' שכפיית נכרים היא כמכר, אלא שקושית הגמ' שכפיית נכרים תועיל היא משום שבשלב זה סוברת הגמ' שרב הונא אמר את דינו גם במתנה ולא רק במכר.

אמנם ברשב"ם מבואר שכפיית נכרים בגט במהותה נידונת כמכר ולא כמתנה, משום שכל החיסרון במתנה הוא משום שהנותן מפסיד בנתינתו בחינם, אבל כאן מה שמגרש את אשתו אין בדבר הפסד, ומשום כך סוברת הגמ' שיש לדון זאת כמכר ולא כמתנה ולכן הקשתה שלרב הונא ראוי הגט לחול.

ועל דברי הרשב"ם הקשה בקובץ שיעורים (אות רב), שאם כן גם בכפייה שלא כדין כלל ראוי שיחול הגט, שהרי יש כאן מכר ולא מתנה. אכן, לפי המבואר ברמב"ן ובר"ן, שכעת סוברת הגמ' שדינו של רב הונא הוא אף במתנה, גם צריך להיות הדין שכל שכל כפייה בגט תועיל ואף שלא כדין כלל.

אלא שיש להקשות, בשלמא לשיטת הרמב"ן והר"ן מובן מדוע במסקנה דוקא בכפייה כדין יועיל הגט, שכן רק באופן זה נידון כמכר. אבל לפי שיטת הרשב"ם, גם במסקנה קשה, מדוע אכן לא תועיל כפייה בגט אף שלא כדין כלל, הרי בגט לעולם נידון כמכר הואיל ואינו

ומקנה, בהכרח שאינו מדבר באופן זה שכתב אחריות נכסים אף שלא אנוסו אותו, שכן במקרה כזה אין הטעם משום שאגב אנוסו גומר ומקנה, אלא הטעם הוא משום שבהכרח שאינו אנוס, ואילו נעמיד באופן שהיה אנוס גם על הכתיבת אחריות, הרי באופן זה באמת לא אמר שמואל שהוא קונה.

*גמ': מודה שמואל היכא דיהב זוזי

באופן שקיבל מעות פחות משווי הקרקע האם חל המקח



בדין תליוהו וזבין וקיבל מעות פחות משווי המלא הקרקע, כתב בעליות דרבינו יונה, שאף באופן כזה חל המקח משום שאין אונאה לקרקעות ונחשב שקיבל את דמי הקרקע. והוכיח את דינו ממה שלא תירצה הגמ' על הקושיה מרב ביבי, שאמר שהמקח אינו חל בגזולן אבל מעות יש לו, שיש לתרץ, שכל דבריו אינם אלא באופן שקיבל מעות פחות משווי של הקרקע, ובזה אף רב הונא מודה, אלא בהכרח שאף באופן כזה חל המקח לרב הונא. ועוד הוכיח ממה שמבואר בגמ' בע"ב, שמעיקר הדין גם תליוהו וקדיש חלים הקידושין, והרי בקידושין אינו נותן לה אלא שוה פרוטה ולא את כל השווי.

מאידיך הרשב"א בע"ב חולק, שבודאי אינו גומר ומקנה אלא אם מקבל את כל דמי הקרקע, ומה שמקשה הגמ' מרב ביבי, הוא משום שמשמעות דבריו שבכל האופנים אין המקח חל, ואף אם נתן כפי שויה של הקרקע מכל מקום אין לו אלא מעות. ולענין הראיה מקידושי אשה כתב הרשב"א לישב, שקידושין שונים ממקח, ששם אין שווי לקידושין והפרוטה נחשבת שויים של כל הקידושין, שהרי אם עשתה שליח לקבל קידושיה והמקדש נתן פרוטה הדין שהיא מקודשת. [ועוד כתב, שבקידושין יתכן לומר שנחשבים כקבלת מעות מטעם אחר, וכמו שיבואר במקומו בע"ב].

ובטור (סי' רה) הביא את שיטת רבינו יונה, וכתב שנראה שלא אמר את דבריו שחל המקח בפחות מדמי הקרקע,

מפסיד כלום. ותירץ החת"ם סופר, שאף הרשב"ם מודה שלמסקנה לאחר שאמרה הגמ' שמואל מודה באופן שנתן מעות, מעתה אנו סוברים שלא די בכך שאינו מפסיד, אלא צריך גם שתהיה לו תועלת וקבלת דבר כלשהו בכדי שיחול באנוס, וממילא למסקנה מובן מדוע בכפיית גט אין הגט חל.

גמ': הא איתמר עלה אמר רב לא שנו וכו'

ביאור שיטות רב ושמואל, ומה הדין לשיטתם כשלא קיבל מעות



בביאור סברת הגמ' בדברי רב ושמואל, כתבו התוס' שבין לרב ובין לשמואל הדין הוא שלא קנה אלא באופן שקיבל מעות וכשיטת רב הונא, אלא שרב סובר שכל שיש שטר הדבר מוכיח שקיבל מעות, ושמואל לעומתו סובר שרק אם כתובה גם אחריות נכסים הדבר מוכיח שקיבל מעות.

מאידיך שיטת היד רמה רבינו יונה שרב ושמואל שניהם סוברים שאף ללא קבלת מעות קנה, לדעת רב - בשטר, ולדעת שמואל - כשכתב אחריות נכסים, וביאור תירוץ הגמ' הא איתמר עלה וכו' לפי זה, שלפי רב, רב הונא לא אמר שקנה אף ללא קבלת מעות, אלא שכתב שטר, אבל כשלא כתב שטר מודה רב הונא שאינו חל אם לא קיבל מעות.

ובטעם שלא תירצה הגמ' על שמואל באותו אופן, שרב הונא מדבר דוקא כשכתב אחריות נכסים, כתב היד רמה, שכיון שרב הונא אמר בסתם 'זביניה זביני', לא שייך לומר שדבריו הם דוקא באופן שכתב אחריות נכסים, שבסתם לא מדובר שגם כתב אחריות נכסים.

ובעליות דרבינו יונה כתב לישב לפי דבריו שהובאו לעיל (מז, ב), שהטעם לשמואל שקנה אם כתב אחריות נכסים אף שלא קיבל מעות, הוא משום שמדובר שכתב את אחריות הנכסים ללא שהיה אנוס על כך, וממילא הדבר מוכיח שאינו אנוס במכירה זו, ואם כן, מכיון שרב הונא אמר שהטעם שקנה הוא משום שאגב אנוסו גומר

והרמב"ם סובר, שרב ביבי מדבר באופן שמתחילה גזל ללא נתינת מעות, ובאופן זה לכולי עלמא אין המקח חל, ואין סתירה מדברי רב ביבי לרב הונא.

[ולענין עצם חילוקו של הרמב"ם, כתב בנתיבות המשפט (סי' רה ס"ק טו), שהטעם בדברי הרמב"ם הוא, משום שקבלת מעות לחוד אינה סיבה שיתרצה במקח, אלא רק צירוף האונס והמעות יחדיו מהווים סיבה שיתרצה. ועל כן, באופן שכבר גזל ממנו את הקרקע הרי עכשיו אין שום אונס בקרקע כלפי המוכר, שהרי הקרקע גזולה מכבר, ומשום נתינת מעות לבד הרי אינו מתרצה, ועל כן אין המקח חל באופן זה.]

וכתב הנתיבות המשפט, שכל דברי הרמב"ם אינם אלא לגבי גזלן דרבי יוחנן [עיין בגמ' לעיל (מז, א)] שאינו אונסו אלא בגזילת קרקע זו, אבל בגזלן דרב חסדא שהורג נפשות על עסקי ממון, לעולם נחשב שיש כאן אונס אף לאחר שנטל ממנו את הקרקע, שהרי כל העת אימתו עליו שמא יהרגהו, ועל כן בגזלן כזה קונה אף אם נותן מעות לאחר שלקח את הקרקע.

ולפי זה כתב, שדינו של הרמב"ם אין מקורו כלל בדברי רב ביבי אלא מסברא, ודברי רב ביבי ודאי נאמרו בגזלן דרב חסדא, שהרי נאמרו ביחס למה שאמר רב הונא לעיל שראייתו של גזלן אינה ראייה, ומשום כך מקשה הגמ' את סתירת דברי רב ביבי לרב הונא, ועיין בדבריו שם מה שמוסיף בזה].

מח, ב

*תוס' ד"ה אמר [בע"א]

מחלוקת הראשונים בדין ביטול מודעה במכר, וביאור טעמים



בדין ביטול מודעה במכר, שיטת התוס' היא, שמועיל ביטול המודעה בשעת המכר אף שאונסים אותו לבטל את המודעה, משום שאנו אומרים שאגב אונסו גומר בדעתו ומבטל את המודעה שמסר, וכן מבואר גם

אלא באופן שלא אנסו את המוכר על קבלת הדמים בפחות משויה, אלא רק אנסו אותו על עיקר המכר וגם נתנו לו מעות פחות משויה של הקרקע, שבאופן זה מכיון שלא עמד על כך שיתנו לו כפי שוויה המלא של הקרקע, בהכרח שנתרצה אף בפחות משויה, אבל באופן שאנסו אותו גם על קבלת פחות משויה של הקרקע, בזה מודה רבינו יונה שאינו גומר ומקנה.

גמ': ולרב ביבי דמסיים בה וכו'

גירסת הרי"ף והרמב"ם בגמ' וביאורם בדברי רב ביבי לפי זה



בגמ' לפנינו מבואר שרב ביבי נחלק על רב הונא וסובר שתליוהו וזבין אין המקח חל, ולהלכה קיי"ל כרב הונא ונדחו דברי רב ביבי. אולם הרי"ף הביא להלכה את דברי רב ביבי, וכתב שכל דבריו אינם אלא כשמסר מודעה, אבל אם לא מסר מודעה מודה רב ביבי שחל המקח. והרמב"ם (הל' גזילה פ"ט הי"ד-ט"ז) כתב, שכל הדין שאונס מועיל בצירוף המעות, אין זה אלא כשהוא אונס אותו שימכור לו ונותן לו מעות, אבל כאשר שמתחילה גזל את הקרקע ללא נתינת מעות, ולאחר מכן בא לתת את דמיה לבעלים, באופן כזה אינו קונה בנתינת המעות. ועל דבריו השיג הראב"ד שם, שאם כן מה מקשה הגמ' את סתירת דברי רב ביבי ורב הונא, הרי רב ביבי מדבר רק באופן שמתחילה גזל את הקרקע ללא נתינת דמים, ובאופן זה הרי מבואר ברמב"ם שאף רב הונא מודה שאינו קונה אף אם נותן מעות לבסוף. ואף על דברי הרי"ף יש להקשות כן, שאין סתירה כלל בין רב ביבי לרב הונא, שכן רב ביבי מדבר רק באופן שמסר מודעה, ובמקרה כזה גם רב הונא מודה.

ובישוב שיטתם כתבו הב"ח (סי' רה) ובביאור הגר"א (סי' קנא ס"ק ד), שהרי"ף והרמב"ם לא גרסו בגמ' כלל את כל השקלא וטריא שלפנינו, ומשום כך סובר הרי"ף שדברי רב ביבי הם להלכה, והוא מדבר באופן שמסר מודעה, ובאמת אין סתירה בין דברי רב ביבי לדברי רב הונא,

ברשב"ם לעיל (מ, א) ובעוד ראשונים. אמנם היד רמה כתב בשם רב האי גאון בספר המקח (שער לא), ובשם הרי"ף בתשובה (סי' מא), שלא מועיל ביטול מודעה על מכר כאשר היה אנוס על הביטול.

ובביאור שיטתם כתב היד רמה, שדוקא בגט מועיל ביטול מודעה וכמו שהביאו התוס', משום שאנו תולים שהכפייה לבטל את המודעה גורמת להתגברות היצר הטוב על היצר הרע שבו, ועל כן הוא מתרצה באמת בנתינת הגט, לעומת זאת במכר, מסירת המודעה מגלה את דעתו שאינו רוצה בקיום המקח, ולכן אין סיבה לומר שהכפייה לבטל את המודעה תגרום לכך שבאמת יתרצה במכר.

ובביאור שיטת התוס' שמועיל ביטול מודעה גם במכר, כתב בשו"ת מהרי"ט (חלק ב חו"מ סי' מג), שהטעם הוא משום שעיקר הסיבה שבאנוס אנו אומרים שחל המכר ומתרצה בדיעבד, הוא מכיון שאנו דנים שמתוך יאוש הלב גמר בדעתו להקנות, ולכן כשמוסר מודעה אין המכר חל משום שהוא סומך על מודעה זו ואין כאן יאוש הלב והתרצות במכר, ולפיכך כל שמבטל את המודעה אף שהביטול הוא באנוס, מכל מקום שוב אין דעתו סומכת על מודעה זו, ושוב חזר הדין שמתוך יאוש הלב הוא גומר בדעתו להקנות.

ובחידושי הגרש"ש (סי' כז) כתב לבאר, שכל הטעם שמודעה מועילה הוא, משום שבכח המודעה מצד עצמה לבטל את מעשה הקנין הבא לאחר מכן, ולא משום שהמודעה היא הוכחה שאינו רוצה בקיום המקח, אלא למודעה יש כח לבטל את מעשה המקח שעושה לאחריה, וממילא כל שביטל את המודעה אף מתוך אנוס, אנו אומרים שאגב אנוסו וקבלת המעות גומר בדעתו לבטל את כח המודעה, ושוב המקח קיים.

*תוס' שם

באופן שמסר מודעה שמבטלת את כל מה שיבטל בעתיד, האם מועיל ביטולו בשעת המכר



בדין ביטול מודעה מבואר בתוס' וכן ברא"ש, שאף אם ימסור בתחילה מודעה שכל מה שיבטל לאחר מכן לא יהיה לו תוקף, מכל מקום אם בשעת ביטול מודעה אמר שהוא מבטל את כל המודעות שמסר, הרי שביטול גם מודעה זו שמסר לבטל את ביטולו בעתיד, וכמו בביטול המודעה עצמה, והטעם בשניהם אחד, שאגב אנוסו הוא גומר בדעתו ומבטל את כל מה שאמר בשעת מסירת המודעה.

אולם הרשב"א והר"ן כתבו לחלק, שביטול מודעה אמנם מועיל, אבל אם מסר בתחילה מודעה שכל מה שיבטל לאחר מכן לא יועיל, באופן זה לא חל ביטול המודעה, והמקח בטל.

*גמ': ובשדה זו נמי לא אמרן אלא דלא ארצי זוזי

שיטות הראשונים בביאור 'לא ארצי זוזי', והנפק"מ להלכה



בביאור 'לא ארצי זוזי' האמור כאן, כתב הרשב"ם שפירושו שלא מנה את המעות שנתנו לו, ודבר זה מוכיח שהוא נוטל את המעות על כרחו ואינו מתרצה במקח, אבל כאשר הוא מונה את המעות, הרי זו הוכחה שאף שאנוסו אותו מכל מקום הוא מתרצה במקח זה בדיעבד. והיד רמה גורס 'דלא ארצי ליה זוזי', ומפרש שהכוונה שהמוכר לא הקפיד לראות את טיב המעות שנתן לו הלוקח, ו'ארצי ליה זוזי' פירושו, שהמוכר דקדק לראות שנתן לו מעות טובות, ודבר זה מוכיח שהוא מתרצה במקח.

וגירסת הרי"ף גם כגירסת היד רמה 'דלא ארצי ליה זוזי', אלא שפירש את דברי הגמ' באופן אחר, שכתב בגיטין (נה, ב) לפרש, שהכוונה שהלוקח אינו נותן לו מעות מיד בשעת המכר אלא אומר שיתן לו מעות לאחר מכן. ולפי זה במסקנת הגמ' שאף בלא ארצי ליה זוזי המקח חל, נמצא, שלשיטת הרי"ף אף אם אינו נותן מעות מיד - חל המקח. ובטעם הדבר כתב שם, שכיון שדעת האנס לתת את דמי הקרקע ודעת המוכר ליטול ממנו מעות לאחר

זמן, משום כך כשבא האנס ואמר לו לאחר מכן שיטול את מעותיו, שוב אין המוכר יכול לחזור בו ולבטל את המקח. וכן מבואר בר"י מיגאש כאן, ומבאר שהמוכר סומך דעתו שהאנס יתן לו את המעות לאחר זמן, ומשום כך חל המקח.

ובבית יוסף (סי' רה) מבואר, ששיטת הרי"ף היא שהמקח חל מיד אף קודם שנותן את המעות, [וכתב ששיטת הראב"ד לעומת זאת, שהמקח אינו חל אלא כשנותן את המעות בפועל לאחר זמן]. אמנם ברמב"ם (הל' מכירה פ"ה ה"א) ובשו"ע (שם סעי' א) כתבו בסתם שדין תליוהו וזבין הוא באופן שהמוכר לקח דמי המקח מהאנס. וכתב בביאור הגר"א (שם ס"ק א), שמדוייק מדבריהם שנחלקו על הרי"ף ולשיטתם צריך נתינת מעות ממש בשעת המכר, והרמ"א שם הביא את שתי השיטות בענין זה.

גמ': דלא הוה ליה לאישתמוטי

ביאור אופן ההשתמטות האמורה כאן



בביאור ההשתמטות שהיה יכול הלה להשתמט, כתב הרשב"ם, שהכוונה אם היה יכול להשתמט בשום דיחוי שלא למכור לו, וכגון המתן לי עד למחר או עד שתבוא אשתי וכדומה. ובר"י מיגאש מבואר, שהכוונה אם היה יכול למסור מודעה קודם, שאם לא עשה כן הדבר מוכיח שרצונו בדיעבד במקח.

גמ': דהא אשה כשדה זו דמיא וכו'

כלפי איזה נידון הובאה הראיה מקידושי אשה



בהוכחת הגמ' מקידושי אשה שחלים באונס, כתב הריטב"א, שקידושין אינם ראייה אלא לענין שדה זו, שאף בשדה זו חל המקח וכשם שמצינו בקידושין, אבל לגבי חלות המקח כשלא ארצי זוזי, ולגבי חלות המקח כשלא היה יכול להשתמט ממנו, כלפי זה אין כל ראייה מקידושי אשה, אלא מסברא אנו אומרים שחל המקח גם באופנים אלו.

*גמ': תליוהו וקדיש קידושיו קידושין

כשאנסו את האדם לקנות או לקדש האם מועיל הדבר



בדין 'תליוהו וקני' דהיינו שאנסו את האדם לקנות או לקדש אשה שהוא כקניית דבר, כתב הריטב"א שאין במקח חל כשאנסוהו לקנות, ודוקא אם תליוהו לאשה ונקדשה, מעיקר הדין חלים הקידושין, אבל אם תלוהו לאיש וקידש, בזה הדין שאין הקידושין חלים כלל ועיקר, משום שאין אדם קונה מתוך אונס, וכן כתב הרשב"א בקידושין (ב, ב) בשם העיטור, שתליוהו לאיש וקידש - אין חלים הקידושין, משום שתליוהו וקנה אינו מועיל.

מאיךך הרשב"א עצמו כתב שם, שתליוהו וקנה מועיל, שכיון שמצאנו שתליוהו ומכר מועיל, כל שכן שתליוהו וקנה מועיל, וכן הרמב"ם (הל' אישות פ"א ה"א) כתב, שאם תלוהו לאיש וקידש - חלים הקידושין, וכתב המגיד משנה שם, שלענין קידושי האיש באונס איננו אומרים שהפקיעו חכמים את קידושיו כשם שאנו אומרים לגבי קידושי האשה באונס, שכיון שבידו לגרשה אין צורך בתקנת חכמים להפקיע את הקידושין. והרמ"א (סי' רה סעי' יב) כתב, שאם תליוהו וקנה אין המקח חל. ובקצות החושן (סי' ט ס"ק א) ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ב) מבואר, שלא רק במכר הדין כן אלא אף במתנה אם תליוהו לזכות במתנה, מכיון שאינו רוצה לקנות הדין הוא שלא קנה. אמנם בחכמת שלמה על הרמ"א שם כתב, שכל דברי הרמ"א אינם אלא במכר בדמים, אבל בכפייה לקבל מתנה שפיר חלה המתנה וקנה. וכתב שלפי זה נמצא, שדין מתנה ומכר הפוכים, שבמכר מועיל בכפיית המוכר ולא בכפיית הקונה, ואילו במתנה הדין להיפך, המתנה מועילה בכפיית הזוכה ולא בכפיית הנותן.

תוס' ד"ה קדיש

הטעמים מדוע קידושין נחשבים כמכר, והנפק"מ לענין קידושי שטר



בטעם מדוע קידושי אשה נחשבים כמכר ומהי התמורה לקנין גוף האשה, מבואר בתוס' שהוא משום שמתחייב לה תמורת הקידושין שאר וכסות ועונה.

אמנם לעיל בע"א הובאו דברי רבינו יונה, שהוכיח מתליוה וקדיש שאף בנתינת פחות משווי הקרקע חל המקח, שהרי אשה מתקדשת אף שאין נותן לה אלא פרוטה, ומבואר מדבריו שלא כדברי התוס', אלא שכל הטעם שהקידושין הם כמכר הוא משום הפרוטה שנותן לה. ולפי שיטת רבינו יונה בהכרח צריך לומר שאכן אם יקדש בשטר, לא יחולו הקידושין, ורק בקידושי כסף שמקבלת תמורה וכן בקידושי ביאה מחמת הנאת הביאה - חלים הקידושין.

והרשב"א כתב, שהטעם שקידושין הם כמכר הוא משום שיש לאשה הנאה בכך שיוצא עליה שם אישות, וכמו שאמרו בגמ' 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו'. וכתב שמשום כך אף בקידושי ביאה ושטר נחשב הדבר למכר וחלים הקידושין. [והר"ן הביא את טעמו של הרשב"א שיש לה הנאה מכך שיוצא עליה שם אישות רק לגבי קידושי כסף, שאף שנותן לה רק פרוטה, מכל מקום אנו דנים שגם פרוטה נחשבת לדמיה של האשה משום שיש לה הנאה שיוצא עליה שם אישות, אבל לא הזכיר שמשום כך גם בשטר וביאה תהיה מקודשת].

תוס' שם

ביאור חילוקם של התוס' בין קידושין לגירושין לענין כפייה



על דבריהם שקידושי אשה נחשבים כמכר משום שמתחייב לה כנגדם שאר כסות ועונה, הקשו התוס', מדוע אם כן לגבי גט כשאנסוהו לגרש אין זה נחשב כמכר מחמת שנפטר על ידי כך משאר כסות ועונה.

ותירצו, ששם אין זה נחשב לתמורה משום שהבעל היה נותן ברצון את השאר כסות ועונה ולא היה מגרשה. ועל תירוצם הקשה בקובץ שיעורים (אות רז), שהרי גם כאן ניתן לומר את אותה סברא, שהאשה מעדיפה שלא להתקדש לו ולא לקבל מהאיש שאר וכסות ועונה.

ובאילת השחר כתב, שמבואר מדברי התוס' שאשה ניחא לה להתקדש מחמת חיוב שאר כסות ועונה, לעומת זאת האיש לא ניחא לו לגרש בכדי להיפטר מחיוב שאר כסות ועונה, ומשום כך לגבי האשה שפיר נחשיב כתליוה וזבין, שחיוב זה הוא דבר ששוה לאשה להתקדש עבורו, אבל לגבי האיש כשכופים אותו לגרש, לא יחשב כתליוהו וזבין משום שנפטר בכך משאר כסות ועונה, שאין אדם מגרש אשה בכדי ליפטר מחיובים אלו.

מט, א

*גמ': מודעא היו דברינו אין נאמנין

שיטות הראשונים בביאור סברת רב נחמן וסברת מר בר רב אשי



בדינו של רב נחמן, שעדי שטר ששבו והעידו שאמנה או מודעה היו דבריהם אינם נאמנים, כתבו הרשב"ם והתוס' ובעליות דרבינו יונה, שהדין הוא שאינם נאמנים אף אם אין כתב ידם יוצא ממקום אחר. והטעם שאינם נאמנים אף שיש להם מיגו שהיו אומרים אין זה כתב ידינו, הוא משום שכיון שהודו שהשטר נכתב כהלכתו, אמירתם כעת שהיתה מודעה היא כנגד עדותם הראשונה בשטר, וממילא יש בזה חסרון של חוזר ומגיד. אמנם היד רמה כתב, שהטעם הוא משום שלשיטת רב נחמן, כתיבת שטר מכר כשאונסים אותו למכור היא בכלל עוולה ומעשה רשע, ועל כן אינם נאמנים לומר כן מכח הכלל של 'אין אדם משים עצמו רשע'.

והריטב"א בכתובות (יט, ב) גם כתב כדברי היד רמה, שטעמו של רב נחמן הוא משום שגם שטר מכר של אונס לא ניתן להיכתב, אלא שכתב, שאף שאינם רשעים

לפי סברת היד רמה שהטעם משום שנחשב כעוולה, לכאורה אין זה נוגע לכך שהם עוקרים את השטר].

תוס' ד"ה אמר רב נחמן [לעיל בע"ב]

ביאור החילוק בין קטנים ואנוסים היינו לבין מודעה ואמנה היו דברינו



בביאור דעת רב נחמן שעדים שאמרו אמנה ומודעה היו דברינו אינם נאמנים, כתבו התוס' וכפי שהובא לעיל שאף במקום שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים, משום שאינם יכולים לסתור את עדותם הקודמת. והקשו התוס', מדוע מבואר בגמ' בכתובות שנאמנים העדים לומר קטנים היינו או פסולי עדות היינו, הרי גם שם הם מודים שחתמו על השטר, ואם כן נמצא שהם סותרים את עדותם הקודמת. ותירצו, שבקטנים ואנוסים אינם מודים כלל שהשטר נכתב כדין, וממילא לא שייך לומר שהם באים להרע את השטר שלפנינו.

ובעליות דרבינו יונה כתב לבאר, שבקטנים ואנוסים, לפי דבריהם אין כאן הגדת עדות כלל מעיקרא, וממילא גם אין כאן חוזר ומגיד, לעומת זאת באמנה ומודעה הרי יש כאן עדות בשטר מכח צווי המוכר, אלא שבאים לומר שחלות השטר אינה מתקיימת משום שהוא אמנה או מודעה, וממילא יש כאן חסרון שאינם חוזרים ומגידים. ובביאור חילוקם של התוס' כתב בקובץ שיעורים (אות רט), שבקטנים ואנוסים אין זה נחשב קיום כלל, מכיון שאומרים שלא היתה כאן עדות כשרה כלל בשטר זה, מאידך במודעה ואמנה, יש כאן בעצם קיום גמור לשטר שהרי עיקר העדות היא אמת, וכיון שכן שוב אינם יכולים להעיד נגד עדותם שבשטר.

אמנם בחידושי רבינו חיים הלוי (הל' גירושין פי"ב ה"ג) כתב, שבאמת לגבי כל ענין שלפי עדותם כעת השטר אין לו תוקף לאותו ענין, נחשב שיש כאן חסרון קיום לגבי אותו דבר, ונמצא שלגבי הקביעה שהוא שטר המחייב כדין ואינו שטר אמנה או שטר שאין עליו מודעה, לגבי

מאחר שמטרתם היתה להציל את המוכר מיד אונסו, מכל מקום לא היה להם לכתוב ושלא כדין חתמו על שטר זה. ומבאר שם, שדעת רב נחמן היא שמן הסתם האנס מכריח את המוכר רק למכור אך אינו מכריחו גם לכתוב שטר, ונמצא אם כן, שאין כאן הצלת המוכר בכתובת השטר ומשום כך לא היה להם לכותבו. ומאידך מר בר רב אשי שאמר שנאמנים לומר מודעה היו דברינו, סובר שכיון אנו מחזיקים שהעדים חתמו כדין ולא עשו מעשה רשע, בהכרח אנו מפרשים שבמקח זה האנס הכריח את המוכר גם לכתוב לו שטר, וממילא עשו העדים כדין במה שכתבו והשטר ניתן להיכתב.

ובתוס' רי"ד בכתובות גם כתב כפירוש היד רמה, שהטעם שאינם נאמנים לרב נחמן הוא משום העוולה שלא היה להם לחתום, ובביאור מדוע יש איסור בכתובת השטר כתב, שרב נחמן סובר שיש לחוש שמא יתקיים השטר על ידי אחרים, וממילא לא יהיו נאמנים לומר מודעה היו דברינו, ומשום כך הדין שמלכתחילה אין להם לחתום על שטר זה. ומר בר רב אשי סובר שאין לחוש לזה, וממילא מכיון שהשטר יתקיים רק על פיהם הרי יהיו נאמנים תמיד לומר מודעה היה דברינו, ונמצא שהמוכר אינו יכול לבוא לידי הפסד מכח שטר זה, ומשום כך ניתן שטר זה להיכתב.

ובברכת שמואל (סי' מב אות ד) כתב לבאר את שיטת מר בר רב אשי, על פי השיטות שיובאו להלן שמר בר רב אשי סובר שאף אם כתב ידם יוצא ממקום אחר עדיין הם נאמנים לומר מודעה היה דברינו, ולפי זה ממילא אין כאן עוולה במה שכתבו לאנס שטר, שהרי תמיד יוכלו להעיד שמודעה היו דברינו ולעולם יהיו נאמנים בכך ונמצא שהמוכר אינו יכול לבוא לידי הפסד בכך.

[והרשב"ם מביא את הגמ' בכתובות (שם), ששם מבואר שטעמו של רב נחמן שאינם נאמנים הוא משום שהם עוקרים את השטר בעדותם כעת, והרשב"א שם הקשה, שמלשון זו נראה כשיטת הרשב"ם והתוס' שהחסרון לרב נחמן אינו משום העוולה, אלא משום שאינם נאמנים נגד מה שהעידו מדין 'אינו חוזר ומגיד', שהרי

של 'לא אתי על פה ומרע לשטרא', שהרי המודעה נכתבה קודם שטר המכירה.

ובברכת שמואל (סי' מב) כתב לבאר את הסלקא דעתך בגמ', שאף בשטר מודעה שנכתב קודם יהיה בו חסרון שאינו יכול לבוא ולסתור את שטר המכירה, ומבאר, שכיון שכל מהותו של שטר המודעה הוא לבטל את העדות והכח של שטר המכירה, [ופשיטא שאין לומר שבשטר מכירה הוא נחשב חוזר ומגיד כלפי שטר המודעה, מאחר ששטר המכירה אינו מעיד אלא על מעשה המכירה, ואינו מעיד כלל על ביטול המודעה], לעולם בשטר מודעה קיים חסרון של חוזר ומגיד כאשר אותם עדים חתמו על המודעה ועל שטר המכר, מאחר שכל ענינה של המודעה הוא תמיד לעמוד כנגד העדות שבשטר המכר ולבטלה.

ובביאור תירוץ הגמ' כתב (שם ובסי' מד), שכיון שהם חותמים על שטר המודעה קודם חתימתם על שטר המכר, נמצא שמעיקרא בזמן שחתמו על השטר מכר עדותם בשטר המודעה היתה קיימת, ועל כן כבר בשעת חתימתם על שטר המכר הכל נידון כעדות אחת שלמה, עדותם בשטר המכר ועדותם בשטר המודעה, שהכל עדות אחת ברצף הבאה לבאר לנו שאין כאן מכירה באמת, ועדותם בשטר המודעה באה להשלים את עדותם שבשטר מכר, ומשום כך אין כאן חוזר ומגיד שהרי מעיקרא הכל עדות אחת שלימה הבאה לבטל את המכר.

ולפי שיטת היד רמה וההולכים בשיטתו, שטעמו של רב נחמן אינו משום חוזר ומגיד, אלא משום שיש עוולה לחתום על שטר מכר שנעשה באונס, כתב בברכת שמואל (סי' מב אות ד ובסי' מד אות ג) לבאר את תירוץ הגמ', שכיון שכבר נכתב שטר המודעה מעיקרא קודם חתימתם על שטר המכר, הרי שאין כאן כלל עוולה במה שחתמו על שטר המכר, שהרי בשטר המודעה קיימת כבר באותה שעה השלמה לעדותם הבאה לבטל את המכירה, ואם כן אין כאן עולה כלל במה שמעידים על

זה אין לנו קיום לשטר, אלא שלמרות זאת מכיון שלגבי עצם השטר יש כאן קיום, הרי שהשטר הוא עומד כהכחשה למה שאומרים עכשיו, שכיון שעיקר החתימות היו כדין, ממילא אין נאמנים לומר שהוא שטר אמנה או שהיה עליו מודעה.

והראב"ד בתשובה (סי' כ) כתב לחלק באופן אחר, שבקטנים אינם סותרים את עיקר עדות ההלוואה שבשטר, שאף שהם קטנים היו עדיין יתכן שהיתה הלוואה, וכן באנוסים, אף שלא העידו מדעת המתחייב, עם זאת יתכן שההלוואה עצמה אכן נעשתה, ומשום כך נאמנים כל שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר שכן אינם סותרים את עצם תוכן השטר, אבל במודעה ואמנה, עדותם כעת עומדת בסתירה גמורה לעיקר העדות בשטר, שהרי הם אומרים כעת שלא נתקיים כאן כלל מכר והלוואה, ומשום כך בעדות זו אינם נאמנים.

תוס' שם

הטעם ששטר עם מודעה עליו נחשב לשטר שנכתב כהלכתו



בדבריהם שלגבי מודעה נחשב שנכתב ונמסר השטר כהלכתו, מבואר בתוס' הרא"ש בכתובות, שהוא משום שקיי"ל כרב הונא שתליוהו וזבין זביניה זביני, אבל אילו הדין היה שאין המקח חל, הרי שגם במודעה נמצא שלפי דבריהם אין כאן שטר כלל, ונידון כמו באנוסים היינו שאין זה נחשב לשטר כלל.

גמ': ה"מ על פה דלא אתי על פה ומרע לשטרא

ביאור החילוק בין שטר מודעה לעדות מודעה לפי שיטות הראשונים לעיל ברב נחמן



בביאור תירוץ הגמ', ששטר מודעה בשונה מעדות על פה בכוחו להרע את השטר, כתבו הרשב"ם ועוד ראשונים, שבשטר מודעה מכיון שהעדים חתמו על המודעה קודם חתימתם על שטר המכר, אין בזה חסרון

שטר המכר, מאחר שיש כאן את שטר המודעה בצידו
הבא לבטל את שטר המכר.

*גמ' שם

ביאור שיטת רבינו יונה שהמודעה מועילה אף
לאחר חתימתם על השטר



בדברי הראשונים שהובאו בקטע הקודם התבאר, שכל
המעליותא בשטר מודעה הוא משום שנכתב קודם
לחתימתם בשטר המכירה. אולם בעליות דרבינו יונה
כתב בביאור תירוץ הגמ', שאף אם יכתבו את שטר
המודעה לאחר חתימתם על שטר המכר, עדיין אין בכך
חסרון של חוזר ומגיד והעדים נאמנים במה שחתמו על
המודעה. ומבאר, שכיון שדין 'אינו חוזר ומגיד' נלמד
מהכתוב 'אם לא יגיד' העוסק בעדות על פה, אין לנו
ללמוד מזה שאף עדות בשטר שהיא עדות חזקה יותר,
שהרי בשטר אנו אומרים שלא לתר נעשה כמי שנחקרה
עדותם בב"ד, שיהיה בעדות כזו חסרון של 'חוזר ומגיד',
ומשום כך נאמנים העדים עדיין להעיד בשטר על
המודעה ואף לאחר חתימתם על שטר המכר.

ובביאור דבריו כתב בברכת שמואל (סי' מג אות א),
שבעיקר דין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד' ישנם שני
חלקים, החלק העיקרי הוא שאינם יכולים לחזור בהם
מעדותם הראשונה ולסתור את דבריהם, והחלק השני
הוא, שכל שהעידו ונתקבלה עדותם בב"ד, שוב אין
לחקור עוד בעדותם, ואינם יכולים להוסיף כלום על
עדותם הראשונה אף בדבר שאינו סותר אלא משלים,
[כלומר, שאינם יכולים להוסיף הוספה הגורמת לשינוי
בדין שראוי להיקבע מכח עדותם הראשונה לבדה].
וכלפי דין זה כתב רבינו יונה שאין זה אלא בעדות על
פה, אבל בעדות בשטר יכולים להוסיף ולהשלים את
עדותם ועל כן יכולים לחתום על מודעה אף לאחר
חתימתם בשטר, אבל לענין סתירת עדותם הראשונה
וחזרה בהם, ודאי שאף בשטר אינם יכולים מכיון שזהו

עיקר חוזר ומגיד, שאינם יכולים לסתור עדותם
הראשונה.

עוד כתב רבינו יונה לחלק, שכל הדין שאינם חוזרים
ומגידיים קיים רק כלפי ב"ד, כלומר, שאין ב"ד נזקקים
לקבל עדותם לסתור את מה שהעידו כבר, ואין חוקרים
אותם לבטל את עדותם שהעידו כבר, אבל בעדות בשטר
שהם מעידיים מעצמם שלא בב"ד, אף שנחשב כמי
שנחקרה עדותם בב"ד, בעדות כזו שמעידיים מעצמם
בשטר שפיר יכולים לחזור ולהגיד, ולכך מועילה
המודעה אף אם חתמו עליה לאחר חתימתם על שטר
המכר.

ואף לגבי תירוץ זה כתב בברכת שמואל (סי' מב אות ג,
וסי' מד) כדרך שכתב לעיל, שכל דבריו שיכולים לחזור
ולהגיד בשטר מחמת שהיא עדות מעצמם, אין זה אלא
לענין הדין השני שאינם יכולים להוסיף עוד על עדותם
הראשונה, שכלפי דין זה אנו אומרים שהוא קיים רק
כלפי ב"ד שאינם חוקרים עוד את עדותם, אבל באופן
שבאים בשטר לסתור לגמרי את עדותם הראשונה,
ולומר שהם שיקרו בעדותם הראשונה, לענין זה אין
חילוק בין עדות בב"ד לעדות בשטר, ואף בשטר אינם
יכולים לסתור דבריהם הראשונים.

גמ': מודעה היו דברינו נאמנין מאי טעמא שזה

ניתן ליכתב וכו'

שלש דרכים בביאור דברי מר בר ר"א 'שזה ניתן
ליכתב'



בביאור דבריו של מר בר רב אשי 'שזה ניתן ליכתב',
כתבו הרשב"ם וכן רש"י בכתובות (יט, ב), שהכוונה היא
לשטר המכר, שיכולים העדים לכתוב שטר מכר אף
שהלוקח אונס את המוכר, משום שעל ידי כן הם מצילים
את המוכר מהאנס שאונס אותו.

והבעל המאור בכתובות מפרש, שהטעם ששטר המכר
ניתן להיכתב אף שלא חל המקח מכח המודעה, הוא

לכתוב שטר מודעה, נמצא שמעיקרא כשחתמו על שטר המכר עדיין אין זה גמר חקירת עדותם, שהרי יכולים לכתוב שטר מודעה על מה שחתמו, וממילא עדותם כעת 'מודעה היו דברינו' היא בגדר השלמת עדותם הראשונה, ולכן אין כאן חוזר ומגיד כלל.

תוס' ד"ה מר

מדוע הוכרחו התוס' לומר שאמירתם 'מודעה היו דברינו' אינה חזרה אלא הוספה



בביאור טעמו של מר בר רב אשי, כתבו התוס' שהוא משום שלדעתו אמירתם לאחר מכן ש'מודעה היו דברינו' אינה נחשבת לחזרה מעדותם הראשונה אלא כהוספה, ומשום כך אינם נחשבים חוזרים ומגידיים, ועל כן נאמנים כשאינן כתב ידם יוצא ממקום אחר במיגו שהיו אומרים שאין זה כתב ידם.

ועל דבריהם הקשה רעק"א, מדוע הוכרחו התוס' לדחוק, שלדעת מר בר רב אשי הסיבה שיכולים לומר מודעה היו דברינו, היא רק מחמת שמודעה אינה אלא הוספה על עדותם הראשונה ולא חזרה, הרי באמנה היו דברינו ודאי שזו חזרה מדבריהם הראשונים, ועם זאת כל הטעם שאינם נאמנים ב'אמנה היו דברינו' לדעת מר בר רב אשי, היא רק משום שלא ניתן להיכתב, כלומר, משום שלא היו חותמים על עוולה, אבל ללא סברא זו שפיר היו נאמנים אף באמנה למרות שחוזרים מעדותם הראשונה, ובהכרח, שלדעת מר בר רב אשי נאמנים במיגו אף לחזור בהם לגמרי מעדותם הראשונה בשטר כל עוד לא נתקיים, ובמודעה וכן באמנה סובר מר בר רב אשי שנחשב שאין כאן קיום לשטר, וכפי שהביאו התוס' לעיל (ד"ה אמר רב נחמן), שבגמ' להלן (קנד, ב) מבואר, שלדעת חכמים גם באמירת אמנה היו דברינו נחשב שאין כאן כלל קיום ואין שטר לפנינו, ולפיכך יכולים לחזור בהם כל עוד לא התקיים השטר ויש להם מיגו. והניח בצע"ג.

משום שעל ידי שטר זה יוכל הלוקח להוציא מידי המוכר את הדמים שנתן עבור המקח שהתבטל. פירוש נוסף כתב בעל המאור בשם רבינו נסים, שהכוונה היא לשטר המודעה, ששטר המודעה ניתן ליכתב גם עכשיו לאחר שחתמו על שטר המכר, שכן קיי"ל 'מודעה בפני שנים ואין צריך לומר כתובו' כמבואר לעיל (מ, א), כלומר, שיכולים מדעתם לכתוב עכשיו שטר מודעה, וממילא נמצא שאין כאן עוולה לחתום על שטר המכירה, שהרי יוכלו לתקן את הדבר בשטר מודעה שיכתבו לאחר מכן.

גמ' שם

האם נאמנים לומר מודעה היו דברינו כשכת"י יוצא ממקום אחר, והטעם



בנידון האם נאמנים לומר 'מודעה היו דברינו' כשכתב ידם יוצא ממקום אחר, שיטת הרשב"ם היא, שאף אם כתב ידם יוצא ממקום אחר, מכל מקום נאמנים לומר מודעה היו דברינו, מכיון שמר בר רב אשי סובר שאין זה נחשב חוזר ומגיד כלל, אלא נידון כעדות על ענין אחר. מאידך התוס' נקטו, שרק במקרה שכתב ידם אינו יוצא ממקום אחר נאמנים לומר מודעה היו דברינו, ומשום שיש להם מיגו שלא היו מקיימים את השטר, אבל כשכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים לומר מודעה היו דברינו.

והרשב"א בכתובות כתב כשיטת הרשב"ם, אך ביאר את טעם הדבר באופן אחר, ומבאר על פי פירוש רבינו נסים שהובא לעיל [בקטע הקודם], שפירש את דברי הגמ' 'שזה ניתן ליכתב', שהכוונה שיכולים עכשיו לכתוב שטר מודעה, ומשום כך אף אם כתב ידם יוצא ממקום אחר, עדיין יהיו נאמנים לומר שדבריהם היו מודעה, וכשם שיכולים כעת לכתוב שטר מודעה.

ובביאור דבריו מדוע מה שיכולים לכתוב שטר הוא סיבה שיוכלו לחזור ולומר שדבריהם היו מודעה, כתב בברכת שמואל (סי' מה אות ב), כיון שיכולים עכשיו

שטר מקוים, אלא בכדי להאמינם בהוספה שאינה באה לבטל את עדות השטר.

גמ': מתניתין בכותב לה ועודה ארוסה וכדרב

כהנא

האם מועיל סילוק קודם האירוסין, ודין סילוק בדשלב"ל



בגמ' מבואר שכאשר מסתלק הבעל מזכותו בעודה ארוסה, מועיל הסילוק משום שעדיין לא זכה לגמרי בנכסים. וכתב הרשב"א בכתובות (פג, א), שדוקא כשהיא ארוסה יכול להסתלק או בשעת האירוסין, אבל קודם אירוסין ממש אינו יכול להסתלק, משום שצריך שתהיה לו קצת שייכות בנכסים בזמן שהוא מסתלק, ומשעת אירוסין יש לו שייכות בנכסים מכיון שאירוסין הם על דעת לשאתה לאחר מכן, וכן מבואר בר"ן ובנמוקי יוסף כאן. אמנם בשו"ת מהרי"ט (חלק א סי' מה) מביא את דברי המרדכי בכתובות (סי' יב) בשם המהר"ם, שנראה מדבריו ששייך סילוק אף קודם שיש לו שייכות כלשהי בנכסים.

[וברמ"א (סי' רט סעי' ח) כתב, שאדם יכול לסלק זכותו מדבר שלא בא לעולם. ובסמ"ע (שם ס"ק כא) כתב על מה שמבואר שם בשו"ע לעיל (סעי' ד) שאי אפשר למחול על דבר שלא בא לעולם, שהטעם שחלוקה מחילה מסילוק, הוא משום שבמחילה הוא בא למחול על חוב שעדיין אינו בעולם כלל, לעומת זאת בסילוק שכתב הרמ"א שיכול להסתלק, שם מדובר שכבר חל החיוב ורק שבא לסלק כוחו שלא יחול שעבוד על מה שיקנה לאחר מכן, וכיון שכבר יש כאן חוב משום כך מועיל סילוקו.

ובט"ז שם כתב, שהחילוק בין מחילה לסילוק הוא, שבמחילה אינו מונע את עיקר חלות החיוב, שהוא מוחל על החוב לאחר שכבר יחול, ובזה הדין שהרי זה כמו כל קנין שאינו מועיל כל עוד לא בא לעולם, שהחוב עדיין אינו בעולם. לעומת זאת בסילוק, הרי הוא מונע שלא

אמנם בקצות החושן (סי' מו ס"ק כד) מבואר, שיש לחלק בין אמנה למודעה, שאף שלגבי אמנה ניתן לומר שנחשב כמו שאין כאן כלל קיום, שהרי עדותם באה להכחיש את עצם תוכן בשטר, לגבי מודעה לא ניתן לומר שנחשב שאין כאן קיום, שהרי עדותם אינה מכחישה את תוכן השטר, אלא שרק אומרים שהמודעה מבטלת את המכר שבשטר, אבל המקח מצד עצמו ללא המודעה ראוי היה להתקיים.

ולפי זה אפשר לישב את דברי התוס', שלגבי מודעה אכן אין לנו מקור אף לא בגמ' להלן (שם) שיכולים להכחיש את עדות השטר, שכל מה שנאמר שם אין זה אלא לגבי אמנה ששם ניתן להחשיבו שאין כאן כלל קיום, אבל לגבי מודעה הבינו התוס' שלא יוכלו להכחיש את השטר, ומשום כך הוכרחו התוס' לומר שאין בזה חזרה אלא הוספה..

תוס' שם

בביאור סברת התוס' במודעה, שמצד אחד נחשב שהם שמוסיפים על עדותם ואינם חוזרים בהם, ומצד שני אינם נאמנים ללא מיגו, כתב בחמדת שלמה בכתובות (יח, ב) לבאר, שבשונה מאנוסים או קטנים היינו, ששם עדותם עכשיו היא לגמרי כנגד האנן שהדי שבעדותם שבשטר, שהרי אם היו קטנים או אנוסים, יש סתירה לעיקר העדות שבשטר, ומשום כך בזה הסיבה שנאמנים במיגו היא מכיון שנחשב כמו שאין כאן קיום כלל, שהרי הכחישו את עצם השטר, ורק משום כך הם נאמנים, במודעה אין כאן סתירה לעיקר העדות שבשטר המכר, וממילא השטר נחשב מקויים, אלא שהחסרון הזה יש בו גם מעלה, שעדותם כעת לא באה לסתור את השטר אלא להוסיף, אלא שאף בהוספה יש כאן דין שאינם חוזרים ומגידיים, [וכדברי הברכת שמואל שהובאו לעיל, שבדין שאין חוזר ומגידי נכלל גם שאינם יכולים להוסיף עוד בעדותם], ולכך מועיל המיגו לא בכדי לגרום שאין כאן

בנכסי אחיו. והוכיח מדבריו שם שמיד אינו יכול לחזור בו אף קודם שייבם, והרי שם אין כאן מי שיזכה בנכסים על ידי סילוקו, ובכל זאת מבואר שאינו יכול לחזור בו, ובהכרח שמיד שנסתלק כבר בטלה זכותו שהיה ראוי לזכות בה, ועל כן אף אם אין כאן זוכה בדבר שהוא מסתלק ממנו כבר בטלה הזכות. [ועיין עוד במה שיתבאר בע"ב לענין האומרת איני נזונת ואיני עושה]. והנה בתוס' (ד"ה וכדרב כהנא) כתבו, שכל מה שנזקקה הגמ' להביא את חידושו רב כהנא שמועיל סילוק, אין זה אלא משום שקיי"ל שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אבל לשיטה שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אף ללא חידושו של רב כהנא אדם יכול להסתלק מכנסי אשתו בעודה ארוסה, שהרי אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ועל דבריהם הקשה באבני מילואים (סי' נא ס"ק ד), שלכאורה חידושו נצרך אף לשיטה שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, שהרי אם הטעם שמועיל כאן הוא מחמת אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הדין נותן שיוכל לחזור בו עד הנשואין, וכמו כל מקנה דבר שלא בא לעולם שיכול לחזור בו קודם שהדבר בא לעולם, אבל לפי חידושו של רב כהנא שהדבר מועיל מתורת סילוק, דהיינו, שאדם יכול להתנות שמעיקרא לא יחול הדין לזכות בנכסים, מכח זה לא יוכל לחזור בו מיד שהרי מיד בטלה זכותו, ועיין שם בדבריו.

ובבית יעקב בכתובות (פג, א) כתב, שבאמת התוס' יכולים היו לתרץ שיש נפק"מ לענין חזרה. אמנם בחידושי הגרש"ש בכתובות (סי' מב) נקט, שאף לפי חידושו של רב כהנא שהדבר מועיל משום סילוק, הדין הוא שיכול המסתלק לחזור בו קודם נשואין, וכדברי התוס' רי"ד שהובאו לעיל.

תוס' ד"ה וכדרב כהנא

ביאור הוכחת התוס' מהגמ' בכריתות שלשון 'דין ודברים אין לי' היא לשון גרועה



יחול כלל החיוב מעיקרא, וזה שפיר יכול להועיל אף בדבר שלא בא לעולם. ותמה על הסמ"ע, שהרי בסוגייתנו מבואר שאף בעודה ארוסה יכול להסתלק למרות שעדיין שאין לו זכות כלל. אמנם בקצות החושן (שם ס"ק יג) כתב, שאדרבה, הרי התבאר בדברי הראשונים שרק בעודה ארוסה הוא יכול להסתלק, ומשום שיש לו קצת שייכות בנכסים, ואם כן משמע כדברי הסמ"ע, שאם מסתלק קודם שחל החיוב הרי זה דומה להסתלקות קודם אירוסין שאכן אינה מועילה].

גמ' שם

בגדר ואופן הסילוק, והאם יכול לחזור בו מסילוקו



בגמ' מבואר שהסילוק חל בדיבור בלבד ואינו יכול לחזור בו מסילוקו. ובטעם הדבר כתב בתוס' רי"ד בכתובות (פג, א), שהוא משום שכיון שהסתלק קודם נשואין, הרי שעל דעת כן נשאת לו שלא יזכה בנכסים, וממילא לא חלה זכיייתו. ומבואר בדבריו, שדוקא לאחר נשואין אינו יכול לחזור בו אבל קודם נשואין יכול לחזור בו.

ובשו"ת מהרי"ט (חלק א סי' מה) כתב, שדוקא בעל שמסתלק מפירות הדין שאינו יכול לחזור בו, שכיון שנסתלק זכתה האשה בקרקע שלא תהיה לבעל זכות אכילת פירות, אבל באופן שאין כאן זכיה של אחר בדבר, יוכל לחזור בו ממה שנסתלק, משום ש'אתי דיבור ומבטל דיבור'. [ובאבני מילואים (סי' צב ס"ק ג) כתב, שלפי דברי המהרי"ט נמצא, שאם מסתלק מירושת אשתו יכול לחזור בו קודם שמתה אשתו, שהרי האשה אינה זוכה בכלום בזמן הסילוק].

אמנם בקצות החושן (סי' רט ס"ק יב) הביא את דברי הר"ן בכתובות (פא, א), שכתב לגבי שני אחים, שיכול האחד לומר לשני שהוא מסתלק מלזכות בירושת אחיו מכח יבום, כלומר, שאף אם ייבם את אשת אחיו לא יזכה

בביאור דברי התוס' שאין לומר שרב כהנא בא לחדש שאף לשון גרועה מועילה, שכן יתכן שרב כהנא מדבר באופן כשאומר לשון טוב, וביותר, שהרי לשון 'אי אפשי' שהביאו להלן היא לשון טובה, כתב הפני יהושע בכתובות (פג, א), שמה שאמרו שאפשר שרב כהנא מדבר באופן שאמר לשון טובה, בהכרח אין הכוונה ללשון המועילה במתנה, שהרי לשון 'אי אפשי' עצמה אינה מועילה לגבי מתנה אלא רק לגבי הפקר, אלא כונתם ללשון הטובה לגבי סילוק והפקר.

ולפי זה הקשה על דבריהם, שהרי בנו את הוכחתם שלשון 'אי אפשי' היא לשון טובה לעומת לשון 'דין ודברים אין לי' שאינה לשון טובה, על הגמ' בכריתות (כד, א), ששם מבואר לענין הפקר, שיש חילוק בין לשון 'אי אפשי' ללשון 'דין ודברים אין לי'. ואם כן קשה, שאין כל הוכחה משם, ששם הרי מדובר לענין הפקר לעומת זאת בנידון אצלנו לא מדובר על הפקר אלא על סילוק שהוא ענין אחר, שודאי שאין הכוונה שכותב בעודה ארוסה יחול הדבר בדרך של הפקר, שהרי במה שלא בא לידו לא שייך דרך הפקר, וכן רבא שאמר כאן שאומר 'אי אפשי' בתקנת חכמים' ודאי שאינו בדרך הפקר אלא בדרך סילוק, וכיון שכן, היכן מצאנו לענין סילוק שלשון 'אי אפשי' היא לשון טובה יותר מאשר לשון 'דין ודברים אין לי', הרי בגמ' בכריתות מדובר לגבי הפקר ולא לגבי סילוק.

וכתב לישוב, שהתוס' פירשו בגמ' בכריתות, שהטעם שלשון 'דין ודברים אין לי' אינו מועיל לגבי הפקר, אינו משום שלשון זו אינה מתאימה לענין הפקר, אלא משום שלשון זו מצד עצמה היא לשון גרועה, מאחר ואין בה משמעות של עשיית חלות אלא משמעותה הודאה שאין לו דין ודברים, ומשום כך לכל עשיית חלות באשר היא לשון זו אינה טובה.

תוס' שם

הטעם שסילוק מועיל בדבר שלא בא לעולם



בתוס' מבואר שבאו להוכיח מרב כהנא שאף שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מכל מקום יכול הוא להסתלק מדבר שלא בא לעולם. ובטעם הדבר מדוע באמת אין בסילוק חסרון של דבר שלא בא לעולם, כתבו התוס' ותוס' הרא"ש בכתובות (פג, א), שהוא משום שהסילוק מועיל מחמת מה שאומר שאין רצונו בתקנת חכמים, וכיון שלטובתו תיקנו, ממילא יכול לומר שלא ניחא לו בתקנה זו, ובמקרה כזה לא תיקנו חכמים ועל כן אינו זוכה בנכסים ובפירות.

[ובהמשך דבריהם כתבו התוס', שהגמ' הביאה את דברי רב כהנא ולא די בדברי רבא, משום שמדברי רבא שיכול אדם לומר 'אי אפשי' בתקנת חכמים', אין הוכחה שיכול לומר כך גם בדבר שלא בא לעולם, וכן כתב בתוס' הרא"ש בכתובות. ומבואר מזה, שאף שידענו שיכול אדם לומר 'אי אפשי' בתקנת חכמים' והדבר יועיל לבטל את זכותו שזיכו לו חכמים בתקנתם, מכל מקום היה אפשרות לומר שלא יוכל לעשות כן בדבר שלא בא לעולם, ורק מדברי רב כהנא למדנו שניתן לעשות כן אף בדבר שלא בא לעולם].

*תוס' שם

האם סילוק מועיל רק מזכות דרבנן או אף מזכות שיש לו מדאורייתא, והטעם



בשיטת התוס' שביארו את טעמו של רב כהנא, שהוא משום שיכול לומר 'אי אפשי' בתקנת חכמים', כתבו במשנה למלך (הל' אישות פכ"ג ה"א) ובמחנה אפרים (דיני זכיה ומתנה סי' י) שליטת התוס' אין הסילוק מועיל אלא בזכות דרבנן, אבל בזכות השייכת לו מדאורייתא לא מועיל הסילוק משום שהוא דבר שלא בא לעולם, ורק בזכות דרבנן מועיל משום שכל שאמר 'אי אפשי' בתקנת חכמים' לא תיקנו לו חכמים זכות זו, אבל בזכות דאורייתא היא שלו במציאות ואין בה סברת 'אי אפשי', וממילא יש כאן חסרון של דבר שלא בא לעולם.

אמנם בקצות החושן (סי' רט"ו ס"ק יא) כתב, שכיון שקיי"ל שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו קיים, כשם שיכול להתנות שלא יחול דין התורה, יכול באותה מידה גם להסתלק מדין התורה. [ועיין עוד בע"ב במה שהובא שם מדברי הראשונים לענין ירושת הבעל, האם מועיל סילוק לשיטות שירושת הבעל דאורייתא].

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ו) הקשה עליו, שהרי התוס' מקשים מדוע נצרכה הגמ' להביא את דברי רב כהנא, הרי קיי"ל כרבי יהודה שבדבר שבממון תנאו קיים ואם כן ניתן ללמוד משם שיועיל כאן כמו בתנאי. ותירצו, ששם הדבר מועיל רק משום שהוא בדרך תנאי גמור, אבל באופן של 'דין ודברים אין לי' אין הוכחה משם שיועיל סילוקו. ומבואר מדברי התוס', שאף שבדרך תנאי מועיל לרבי יהודה, מכל מקום בדרך סילוק לא מועילה פעולתו משום שגרוע סילוק מתנאי.

[ולכאורה יש לישב, שכל מה שחילקו התוס' בין תנאי לסילוק שבדרך תנאי עדיף, אין זה אלא ללא חידושו של רב כהנא שסילוק מועיל בדבר שלא בא לעולם, ולכן סילוק גרוע מתנאי שכן יש בו חסרון של לא בא לעולם, אבל לאחר שחידש רב כהנא שבסילוק במהותו אין חסרון של לא בא לעולם, ממילא סילוק ותנאי שווים הם בכוחם, ואם מצאנו שבזכות דאורייתא מועיל תנאי, הוא הדין שיועיל סילוק בזכות דאורייתא].

ומדברי רעק"א יש להוכיח שסבר כדברי המשנה למלך בדעת התוס', שרק בדברבנן מועיל סילוק ולא בדאורייתא, שרעק"א הקשה מדוע לא יועיל סילוק אלא בזכות דרבנן, ומבואר שסובר כדעת המשנה למלך שסילוק אינו אלא בזכות דרבנן, אלא שהקשה על כך מסברא מדוע באמת סוברים להתוס' שסילוק אינו מועיל בדאורייתא, הרי הסברא נותנת שכשם שתנאי מועיל בזכויות ממוניות דאורייתא כמו כן יועיל סילוק בזכויות דאורייתא.

ובביאור שיטת התוס' כתב בקובץ שיעורים (אות ריא), שאף שקיי"ל שבדבר שבממון אין בו חסרון של עוקר דבר מן התורה, מכל מקום לא נתנה התורה כח לאדם

לעקור אלא בדרך תנאי, אבל לעקור על ידי שאינו רוצה בדין תורה אין אפשרות בידו, ורק בזכות שהיא מתקנת חכמים שם יכול לעוקרה, שחכמים מעיקרא אמרו שבכח האדם לומר שאינו רוצה בתקנת חכמים, וממילא לא תחול התקנה לגביו, ורק בדרך תנאי יכול לעקור משום שזהו דין בכל מעשה שאדם עושה, שיכול בכח התנאי להגביל את חלות המעשה.

תוס' שם

כיצד מוכח מדברי רב כהנא שסילוקו מועיל אף שלא בלשון תנאי



במה שתירצו התוס', שדוקא בדינו של רבי יהודה מועיל משום שהוא בדרך תנאי, אבל בסוגיתנו שאינו פועל בדרך תנאי יש בכך חסרון של דבר שלא בא לעולם, הקשה המהרש"א, שאם כן כיצד מוכיחה הגמ' מדברי רב כהנא, הרי יתכן שרב כהנא אמר את דינו רק באופן שאומר בדרך תנאי, וכלשון רב כהנא 'אדם מתנה עליה שלא ירשנה'.

וכתב לישב, שקושית התוס' היא גם על היש מפרשים שהביאו שם, שהראיה מרב כהנא היא משום שמדבריו מוכח שרק אם מתנה קודם שבא לידו מועיל הסילוק, ובהכרח אם כן שרב כהנא מדבר דוקא בלשון גרועה ולא בלשון תנאי, ובאמת תירוץ זה של התוס' שרבי יהודה מדבר בדרך תנאי אינו אלא לפי היש מפרשים. [ויש להקשות על תירוץ, שהרי לשון תנאי באמת אינו יכול להועיל לאחר שבא הדבר לידו, וכל האפשרות לתנאי אינה אלא קודם שזכה בדבר].

והמהר"ם כתב לישב, שההכרח שרב כהנא אינו מדבר שאמר בדרך תנאי, שאם דיבר בדרך תנאי, מה בא רב כהנא לחדש, הרי כבר בדברי רבי יהודה התחדש שבדבר שבממון תנאו קיים, ובהכרח שרב כהנא בא לחדש כשאמר שלא בדרך תנאי.

מט, ב

*תוס' שם

למסקנה האם האומרת 'איני נזונת ואיני עושה'
יכולה לחזור בה, והטעם



בדברי התוס' שבאומרת איני נזונת ואיני עושה הדין שיכולה לחזור בה, כתב בבית יעקב בכתובות (פג, א), שכל זה הוא לולי דברי רב כהנא שאדם יכול להתנות על נחלה שלא יירשנה, אבל לאחר דברי רב כהנא שיכול להתנות גם על מה שעדיין לא בא לידו, ממילא גם לגבי איני נזונת הדין נותן שיועיל סילוקה לעולם ושוב לא תוכל לחזור בה. אכן בהגהות הגר"א כאן (אות א) כתב, שהתוס' סוברים אף לפי המסקנה שיכולה האשה לחזור בה.

ובתוס' בסמוך (ד"ה יכולה) מבואר גם בדבריהם שהיא יכולה לחזור בה, וכן כתבו התוס' בכתובות (מז, ב) שאם אמרה היום איני נזונת ואיני עושה, למחר יכולה להחליט שתעשה ותהא נזונת, אמנם שם סיימו דאפילו את"ל דיכולה לומר דאיני עושה ואיני נזונת לעולם, [ומבואר בחלקת מחוקק (סי' סט ס"ק ו), דהתוס' מספקא להו אם יכולה לחזור בה].

ובריטב"א בכתובות (נח, ב) מבואר הטעם שיכולה לחזור בה, הוא משום דכל יום הוי חיוב מזונות בפנ"ע, ולכאורה זה רק טעם שהגם שאומרת היום שאיני נזונת ואיני עושה, אי"ז סיבה שגם מחר יהיה כך, דאפשר שבחיוב של מחר, בזה אינה מפקעת את התקנת חכמים, אבל באם תאמר בהדיא דאיני נזונת ואיני עושה לעולם, לכאורה בזה יהני שלעולם לא תוכל לחזור בה.

אמנם בשו"ת מהרי"ט (חלק א סי' מה) מבואר, שהטעם שיכולה לחזור בה, הוא משום דסילוק הוי רק דיבור ואתי דיבור ומבטל דיבור, [ועיין משנ"ת בענין זה בע"א בתחילת הסוגיה], ולפי זה ניחא דכיון דכל יום הוי חיוב בפנ"ע, אם כן לגבי החיוב של מחר, הרי אכתי לא חל סילוקה, ויש לומר דאתי דיבור ומבטל דיבור. ובמחנה אפרים (דיני מוכר דבר שלא בא לעולם סי' ד) כתב, שנראה בתוס' בסמוך שהטעם שיכולה לחזור בה, הוא

משום דלא נתנו חכמים כח לבטל את התקנת חכמים לגמרי.

[ובעליות דרבינו יונה כתב דעל כרחך שאינה יכולה לחזור בה, דאי נימא דיכולה לחזור בה, אם כן הדין נותן שלא יהני מה שאומרת איני נזונת שלא יהא מעשה ידיה שלו, שהרי בכל שעה היא יכולה לתבוע מזונות, ע"י שתאמר שעכשיו היא רוצה בתקנת חכמים. ובר"ן בכתובות (נח, ב) מבואר יותר, דאי נימא שהיא יכולה לחזור בה, אם כן לעולם כשיהיה המעשה ידיה יתירים על המזונות, היא תאמר שאיני נזונת ואיני עושה, וכשיהיו המזונות יתירים על מעשה ידיה, תאמר שעכשיו היא רוצה בתקנת חכמים].

*גמ': נחלה הבאה לו ממקום אחר וכו'

לשיטות שירושת הבעל דאורייתא, האם מועיל
בה סילוק



בדין סילוק מירושת אשתו שמבואר בגמ' שמועיל, כתבו הרשב"ם ובתוס' וכן ברש"י בכתובות (פג, א) מבואר שמה שמועיל סילוק הבעל מירושת אשתו, הוא משום דירושת הבעל דרבנן, [ועיין משנ"ת בע"א דברי האחרונים בשיטת התוס' האם מהני סילוק במידי דאורייתא]. אמנם הרמב"ן בכתובות ועוד ראשונים כתבו, דגם למ"ד דירושת הבעל דאורייתא הדין שיכול להסתלק, דהא קיי"ל דבדבר שבממון תנאו קיים.

ולפי זה כתב הרשב"א בכתובות שם, דמה דמייתי בגמ' דברי רבא שיכול לומר אי אפשי בתקנת חכמים, הוא כדי שלא נימא אדרבה, דוקא אם ירושת הבעל דאורייתא בזה מהני סילוק משום דבדבר שבממון תנאו קיים, אבל למ"ד דירושת הבעל דרבנן נימא דלא מהני סילוק, משום דנימא דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, ולזה מייתי דברי רבא, דגם במידי של תקנת חכמים הדין שיכול להסתלק.

[ובאבני מילואים (סי' צב ס"ק ד) כתב לומר בשיטת רש"י שפירש דנחלה הבאה לו ממקום אחר, היינו שבאה ע"י

מעשיו, שלשיטתו, בתקנת חכמים לא מועיל סילוק אלא בדבר שבא על ידי מעשיו, אבל בתקנת חכמים שחלה ממילא בזה לא מהני סילוק].

והנה שיטת הרשב"א דגם אם ירושת הבעל דאורייתא מהני סילוק. ובקצות החושן (סי' רט ס"ק יא) הקשה עליו, דהא הרשב"א בכתובות (נו, א) מבאר, דהא דמהני תנאי בדבר שבממון, הוא משום דהתנאי הוא על מנת שתמחלי, ואם כן האיך מהני סילוק במידי דאורייתא, הרי סילוק הוא ביטול הדין ולא רק מחילה על הזכות. אמנם בנתיבות המשפט (שם ס"ק ו), נקט, שגם סילוק הוא כמו מחילה ומשום כך מהני.

גמ' שם

האם יכול הבעל להסתלק מירושת אשתו לאחר הנישואין



בדין סילוק מירושת אשתו, מבואר בר"י מיגאש ובעוד ראשונים, שכל מה שיכול להסתלק מירושתה זהו דוקא קודם נשואין, שכיון שעדיין אין לו דין יורש על אשתו, משום כך מועיל סילוק, אבל לאחר נשואין כבר יש לו דין יורש על אשתו, ותו לא מצי להסתלק, שלא יירש את אשתו. אמנם בעליות דרבינו יונה מבואר דגם לאחר נשואין אכתי יכול להסתלק מירושת אשתו.

ובמשנה למלך (הל' אישות פכ"ג ה"א ד"ה והנה אם) כתב, שמדברי התוס' גם מוכח שיכול להסתלק גם לאחר נשואין, שהרי כתבו שמירושת אביו אינו יכול להסתלק משום שהיא ירושה דאורייתא, ומבואר דבלא זה היה מהני סילוק גם מירושת אביו, והרי שם מיד שנולד כבר יש לו דין יורש בנכסי אביו, ומבואר שאף על פי כן היה הדין שהיה יכול להסתלק, ובראשונים שכתבו דבעל אינו יכול להסתלק לאחר נשואין, באמת כתבו דמשום כך בן אינו יכול להסתלק מירושת אביו, דמיד שנולד כבר חשיב יורש של אביו, [ובלא זה היה יכול להסתלק, משום דס"ל דגם מירושה דאורייתא אפשר להסתלק וכמשנ"ת לעיל].

תוס' ד"ה יכולה

האם בעודה ארוסה יכולה לומר 'איני נפדית ואיני נותנת פירות'



במה שכתבו התוס' שאינה יכולה לומר שאיני נפדית ואיני נותנת פירות, משום דידו כידה, מבואר בהפלאה בכתובות (מז, ב) שלפי זה בעודה ארוסה תוכל לומר איני נפדית ואיני נותנת פירות, שהרי עדיין לא זכה הבעל ואין ידו כידה.

ולפי זה הקשה, שאם כן עדיין ישאר קשה מדוע לא העמדנו בגמ' באופן זה שהאשה אמרה בעודה ארוסה. וכתב לומר שבאמת היה אפשר לתרץ כן, רק שבזה אין נפק"מ בין מה שהעמידו בגמ' שמדובר שהבעל אמר, לבין אם נעמיד באופן שהאשה אמרה, וקושית התוס' רק דאם באשה מהני גם לאחר נשואין, אם כן אין צריך לאוקמי כשאמר דוקא בעודה ארוסה.

תוס' שם

גדר זכות הבעל בידי אשתו - שעבוד או קנין גמור



בדברי התוס' שלא שייך לומר שהבעל יזכה בגוף הידים, הקשה באבני מילואים (סי' פא ס"ק ב) שהרי בגמ' בכתובות (נח, ב) מבואר, שהבעל יכול להקדיש ידי אשתו לעושיהו, ומשום כך לא חשיב שמקדיש דבר שלא בא לעולם, ומבואר שיש לו זכות בגוף ידי אשתו. וכתב לומר, שהבעל יש לו רק שעבוד על ידי אשתו, ומשום כך הדין שיכול להקדיש את השעבוד שיש לו, אבל מכל מקום מובן מודע מועיל סילוק, משום שסילוק מועיל בדבר שיש לו שעבוד בו, וכמו שמחילה מועילה במה שיש לו שעבוד, והתוס' רק כתבו שקנין ממש לא שייך שיהיה לו בגוף הידים.

*רשב"ם ד"ה תימא

מדוע טענת 'נחת רוח עשיתי לבעלי' מבטלת את המקח



הרמב"ן מקשה על הרשב"ם דאי נימא דלא חשיב אונס מה שרוצה לעשות נחת רוח לבעלה, אם כן אמאי המקח בטל כלל. והרשב"א כתב, שאפשר שאין זו קושיה כל כך, שהרי מבואר בגמ' לעיל (מח, ב) שגם היכי שהיה יכול להשתמט, דהמקח חל רק משום דאגב זוזי גמר ומקני, ומבואר דגם מה שלא הוי אונס גמור אכתי מהני שלא יחול המקח. והר"ן כתב על דברי הרשב"ם, דאדרבה ככל שהאונס הוא פחות, כך יש לנו לומר יותר שהוא גמור ומקני.

ובאבני מילואים (סי' צ ס"ק כז) כתב לבאר שיטת הרשב"ם, דבאמת מה שהמקח בטל אין זה מדין אונס, אלא דכיון דיש לנו לומר דנחת רוח עשתה לבעלה, אם כן הרי זה כמו אומדנא ותנאי, שכל מכירתה היא רק לעשות נחת רוח לבעלה, ולא נתכוונה למקח גמור.

והרמב"ן ושאר ראשונים חולקים על הרשב"ם, וכתבו דהיכי שנדע שקבלה מעות באמת לא תוכל לומר דנחת רוח עשיתי לבעלי, ומה דאמרינן דמקחו בטל זהו רק היכי שלא קבלה דמים, ודומיא דלקח מסקריקון וחזר ולקח מהבעלים דקתני דמקחו בטל, ומבואר לעיל (שם) דזהו דוקא היכי שלא קיבל דמים.

ומה שלא מתרצת הגמ' כאן שהא ראייה יש הוא רק באופן שגם יש עדים שקבלה מעות, דבאופן זה חל המקח, כתב על זה הרמב"ן, דאי דוקא באופן זה מהני ראייה, אם כן פשיטא שאין לה חזקה, שהרי בחזקה אין הוכחה שקבלה מעות, וי"ל שמה שהוא מחזיק הוא משום שניתן לו במתנה, וכמו דעל מה שנתנה יכולה לומר דזהו רק משום נחת רוח דיראה דיאמר לה דעיניך נתת במיתה וגירושיך, כמו כן י"ל דמשום הכי לא תמחה, ואם כן לא רק חזקה אין לאיש על אשתו, אלא גם ראייה של נתינה לא מהני, [וכתב דעל כרחך צ"ל הכי, דאי לאו הכי אכתי יק' דנימא הא ראייה יש באופן שכתבה אחריות

בשטר, דמבואר בגמ' לעיל (מז, ב), דהיכי שכתוב אחריות בשטר לכו"ע מהני].

גמ': הא ראייה יש תימא נחת רוח עשיתי לבעלי

לגבי מה יכולה האשה לטעון 'נחת רוח עשיתי לבעלי'



הראב"ד בהשגות (הל' אישות פכ"ב הי"ח) כתב דדוקא אם מוכרת, בזה אמרינן דלא מהני מכירתה משום דמצי אמרה נחת רוח עשיתי לבעלה, אבל היכי שהיא מוחלת לבעלה על עיקר החיוב, בזה לא מצי לומר דרק משום נחת רוח מחלה, אלא כיון שהוא עוקרת עיקר השעבוד במחילתה, בזה אמרינן דגמרה ומחלה.

והמגייד משנה שם מביא את שיטת הרמב"ן והרשב"א דמחלקים בין נכסי צאן ברזל לעיקר הכתובה, דמה שנותנת את הנכסי צאן ברזל, בזה יכולה לומר שעשתה זה משום נחת רוח לבעלי, אבל מה שמוחלת על עיקר הכתובה, בזה אינה יכולה לומר דהוי משום נחת רוח, דהרי כל הנשים יש להם כתובה, ואם רוצה הוא שתמחול לו על עיקר הכתובה, הרי הוא זה שנותן עיניו בגירושיך.

וברמ"א (אה"ע סי' צ סעי' טז) מביא שתי שיטות האם מהני מחילה בנכסי צאן ברזל, או שיכולה לומר בזה דנחת רוח עשיתי לבעלי, והיינו ששיטת הראב"ד שמהני מחילה גם בנכסי צאן ברזל, ושיטת הרמב"ן והרשב"א דרק בעיקר הכתובה מהני מחילה, אבל בנכסי צאן ברזל גם מחילה לא מהני.

ובשו"ת הרא"ש (כלל לח סי' ז) כתב דלא שייך לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, אלא כשהבעל מוכר קרקעותיו והיא שותקת, אבל אין האשה מוחלת לבעלה זכות שיש לה עליו מחמת נחת רוח, שאין כאן איבה אם לא תמחול לו, ומשום כך יש לנו לומר דהוי מחילה גמורה. ובחלקת מחוקק (שם ס"ק נז) כתב דנראה שיטת הרא"ש דרק אם מוכרת לאחרים שייך לומר בזה דנחת רוח עשיתי לבעלי, דכיון שראתה שהבעל דחוק למכור, איכא איבה

הרמב"ם דלא מהני טענה זו דנחת רוח עשיתי לבעלי, אלא לענין שיכולה לחזור בה בכל עת.

ובבית שמואל (סי' צ ס"ק נח) ובעוד פוסקים שם מבואר דכונת הכסף משנה, דרק היכי שטוענת דנחת רוח עשיתי לבעלי, אז הדין דמבטלים את המקח, אבל אנחנו מעצמינו לא טוענים כך.

אמנם בגדולי תרומה (שער ו חלק א דין ה) נראה, שמבאר את כוונת הכסף משנה, דטוענת נחת רוח עשיתי לבעלי, זה רק סיבה שיש לה זכות לחזור ולבטל את המקח, אבל המקח אינו בטל מעצמו כל זמן שאינה חוזרת בה. [ובשו"ת מהרי"ט (חלק ב חו"מ סי' נו) כתב לחלוק על הדיוק ברמב"ם, וכתב דמצינו לשון חזרה גם היכי שהמקח בטל מעצמו, גם בלא שום טענה].

[ובישועות יעקב (שם ס"ק יז) העיר דאי נימא דבעי טענה, אם כן אמאי לא תי' הגמ' דראיה יש כשאינה טוענת דנחת רוח עשיתי לבעלי, וכתב לישב דגם כשאינה טוענת, תהיה נאמנת עכ"פ לומר שלא מכרה במיגו דאי בעי אמרה נחת רוח עשיתי לבעלי. ובגדולי תרומה הקשה לפי פירושו דרק יש לה זכות חזרה אבל המקח אינו בטל מעצמו, שאם כן מדוע לא מוקמינן בגמ' שראיה יש כשאינה חוזרת בה. ובפני שלמה כתב לומר דאם יכולה לחזור, אם כן לא היה להתנא לשנות זה בכלל השנויים במשנתנו, שרק חזקה אין, אבל לא שייך בהם ביטול מקח].

ג, א

***גמ': היכא דזבין איהו ומית**

האם מכירת הגוף מחיים על ידי הבעל מועילה לאחר מיתת האשה, והדין לענין הפירות

◆◆◆

ברשב"ם מבואר דמכירת הבעל מהני לזכות בגוף לאחר מיתת האשה, אמנם הרמב"ן ועוד ראשונים חולקים, דאין יכול למכור את הגוף כלל גם אם תמות האשה, והביאו דכן מבואר בירושלמי, ומה דאמרינן בגמ' דהיכא

אם לא היתה מסכמת למכירתו, אבל היכי שמוחלת לבעלה לא שייך איבה בזה אם לא תתרצה ליתן לו זכותה, וכתב דמהאי טעמא גם אם תמכור לבעלה הדין דחל המכר ואינה יכולה לומר דנחת רוח עשיתי לבעלי, דמה מזקיקה למכור לו זכותה.

אמנם באבני מילואים (שם ס"ק כח) מקשה, דהא בגמ' כאן מיירי לענין שמוכרת לבעלה, ומבואר בגמ' דגם בזה יכולה לומר דנחת רוח עשיתי לבעלי.

ומשום כך כתב לבאר שעיקר החילוק ברא"ש הוא את מה היא מוכרת, שאם מכירתה היא רק על השעבוד שיש לה לגבות מהקרקע, בזה אמרינן דיכולה לומר דנחת רוח עשיתי לבעלי, כדי שיוכל למכור את הקרקע, אבל כל היכי שמחילתה או המכירה היא על עיקר החיוב שיש לה עליו, בזה אינה יכולה לומר דנחת רוח עשיתי לבעלי. ולפי זה כתב דהאמנם דבגמ' עכשיו מבואר דגם היכי שמוכרת את עיקר גוף הנכסי מלוג לבעלה, גם בזה יכולה לומר דנחת רוח עשיתי לבעלי, מכל מקום זה גופא מסקנת הגמ' דבנכסי מלוג לא שייך טענה זו דנחת רוח עשיתי לבעלי, והיינו משום דבזה היא מבטלת את עיקר זכותה בנכסים ולא רק את הזכות לגבות מהנכסים, ומהאי טעמא אמרינן, דבכל מקום שהיא מבטלת את עיקר זכותה בנכסים, אינה יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי, וגם בנכסי צאן ברזל היכי שתמכור לו את עיקר הנכסים, ולא רק את זכותה לגבות מהנכסי צאן ברזל, בזה אינה יכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי.

גמ' שם

האם המקח בטל מאליו לשיטת הרמב"ם

◆◆◆

הרמב"ם (הל' אישות פכ"ב הי"ח) כתב, דאם מכרה לבעלה נכסי צאן ברזל, לא קנה בעלה, ואפילו אם קנו מידה, והיא חוזרת בכל עת שתתרצה. ובכסף משנה שם כתב לבאר שיטת הרמב"ם, דהא דלא מהני מכירת האשה, הוא דוקא אם טוענת דנחת רוח עשיתי לבעלי, אבל כל זמן שאינה טוענת מכירתה קיימת, וזהו מש"כ

בפירות הוא מכח מה שראוי לזכות בגוף, וכיון שאינו זוכה בגוף ממילא מתבטלת כל המכירה.

גמ': אמימר דאמר כר' אלעזר וכו'

האם לרבי אלעזר תועיל מכירת שניהם יחד



הרשב"ם מבאר שלפי זה גם אם מכרו שניהם אין מועילה מכירתם, וכן מבואר בעוד ראשונים, וכן כתב הר"י מיגאש בפירוש אחד.

אמנם כתב עוד פירוש, דבאמת אם מכרו תרוייהו מהני גם לרבי אלעזר, ומה דאמרינן בגמ' דאמימר דאמר כרבי אלעזר, אין הכונה לומר דאמימר מיירי גם אם מכרו תרוייהו, אלא כוונת הגמ' רק לומר די"ל דמה דאמרינן דאם מכרה האשה לא מהני דזהו משום תקנת אושא, בזה י"ל עוד דגם בלא תקנת אושא לא מהני מכירת האשה, ומשום שסובר כרבי אלעזר וכל שאין לאחד קנין גמור לא מהני מכירתו לבד, אבל לעולם שניהם יחד יכולין למכור, וכן כתב היד רמה.

רשב"ם ד"ה ואי בעית

מחלוקת הראשונים האם המשנה שלא כשיטת אמימר



במה שמבואר ברשב"ם דמתני' דלא כאמימר, הנה בר"י מיגאש כתב דגם אי נימא דתרוייהו אינם יכולין למכור, מכל מקום אכתי י"ל דמה דמדויק במתני' דראיה יש, היינו אם יביא הבעל ראה שהאשה נסתלקה מהגוף, [ויל"ע האיך האשה יכולה להסתלק מהגוף, הרי זה כבר שלה], והריטב"א כתב די"א דאף ששניהם יחד גם אינם יכולין למכור, מכל מקום האשה יכולה למכור לאיש את חלקה, ורק לעלמא אינם יכולין למכור, ואתי שפיר מתני' גם לאמימר.

אמנם הריטב"א כתב עוד דבאמת אין צורך לזה, שכיון שהעמדנו את המשנה שהבעל נסתלק מהפירות בעודה

דזבין איהו ומית, דמשמע מזה דאם האשה תמות הרי המקח יהיה קיים, כתב דנקט לשון זה, אגב מה שנקט באשה דזבנה איהי ומתה, דשם באמת דוקא אם מתה היא בטל המכירה, אבל אם תמות היא, הרי המכירה קיימת.

וברמב"ן מבואר דאינו יכול למכור את הגוף, משום שאין הגוף שלו אלא לאחר מיתה ומחיים יש לו רק פירות. אכן בעליות דרבינו יונה וברא"ש כתבו, דכיון דאיכא לתקנת אושא שהבעל לוקח הוי, אם כן נמצא דיש לו גוף כבר מחיים לגבי הזמן שלאחר מיתה, ומכל מקום כתבו שאינו יכול למכור את הגוף מחיים, ומשום שבח בית אביה, שאין זה כבוד לאשה שיהיו נכסיה מכורים מעכשיו כלל.

ולענין האם זכה הלוקח עכ"פ בפירות מחיים, נראה ברשב"ם דגם באופן שימכור את הקרקע לגמרי, מכל מקום מהני המכירה שיהיה ללוקח פירות כל זמן שהאיש והאשה חיים. אמנם הר"י מיגאש כתב דגם פירות אין לו ללוקח, דמה שתקנו חכמים שיש לבעל פירות הוא משום רווח ביתא, וכן כתב הרמב"ן, וביאר דאין הבעל זוכה בפירות אלא מחמת האשה ולרווח ביתא שיש בזה הנאה לשניהם, אבל כאן שהוא מוכר גוף ופירות לא מהני מכירתו כלל.

ובבעל התרומות (שער ו חלק ב דין א) מביא בשם תשובת הרי"ף, דהיכי שמוכר הבעל גוף ופירות בנכסי מלוג הדין שהמקח בטל לגמרי, משום דהא שיכול למכור רק הפירות הוא כשיש רווח ביתא כמבואר בכתובות (פ, ב), ובאופן זה שמוכר גם את הגוף אדרבה יש צער ביתא.

ובריטב"א הביא דין זה גם לגבי נכסי צאן ברזל, דאם מכרם לא מהני כלל, וביאר דכיון דמכירת הגוף לא מהני, עקרו גם את המכירה לפירות כי היכי שלא לישתקע ביד הלוקח. והרשב"א גם כתב דין זה שלא חל המקח כלל ואפילו בנכסי צאן ברזל, אך ביאר הטעם, דכיון שהוא מכר גוף ופירות, הרי הכל מקח אחד, וכיון שלא חל לגבי הגוף, ממילא בטל המקח גם לגבי הפירות, שהרי זכייתו

לא נימא דעל כרחך דתלוי בשני מפני שכתוב 'כספו', ולזה אמר דגם כתיב תחתיו, ומבואר לפי זה דגם לרבי מאיר שקנין פירות כקנין הגוף, מכל מקום אין לנו לומר דחשיב גם כספו, ומשום כך הוצרך לדרוש מתחתיו. אמנם בחידושי הראב"ד בבבא קמא (צ, א) מבואר דלמ"ד דקנין פירות כקנין הגוף, זה סיבה שגם יקרא כספו משום זה שיש לו קנין פירות, ועיין משי"ת עוד בע"ב בשיטת רבי אלעזר.

ג, ב

תוס' שם

דחיית ראיית התוס' מהגמ' ביבמות לענין שן ועין



מה שהביאו התוס' ראייה מהגמ' ביבמות דלא מהני קנין פירות כקנין הגוף לענין שיצא בשן ועין לאיש, כתב הפני שלמה לדחות ראיתם, דהא דלא משני בגמ' שם דאתיא כמ"ד קנין פירות כקנין הגוף, דאם כן אמאי קתני בברייתא דוקא עבדי צאן ברזל, הא גם בעבדי מלוג הוי הדין כך, שיוצאין בעין לאיש ולא לאשה, והיה להתנא לשנות דבין עבדי צאן ברזל ובין עבדי מלוג יוצאין לאיש אבל לא לאשה.

גמ': רבי אלעזר אומר וכו'

האם קנין פירות כקנין הגוף מגדירו 'כספו המיוחד לו'



ביד רמה ובחידושי הראב"ד בבבא קמא (צ, א) כתבו, שרבי אלעזר סובר שקנין פירות לאו כקנין הגוף, ומשום כך אמר שהראשון שיש לו רק קנין כספו אינו חשוב כספו, דאי הוה ס"ל קנין פירות כקנין הגוף, שפיר חשיב גם כספו וגם תחתיו, ונראה שהם סוברים שגם יש להחשיבו כספו המיוחד אם קנין פירות כקנין הגוף, דהא מבואר בגמ' דטעמיה דרבי אלעזר הוא, דבעי כספו המיוחד לו.

ארוסה, אם כן נמצא שיש לאשה גם את הגוף וגם את הפירות, ואם כן שפיר יכולה האשה למכור את הקרקע. ובביאור שיטת הרשב"ם שכתב דמתני' דלא כאמימר, הביא הפני שלמה את דברי רבינו יונה לעיל (מז, א), דכתב דגם לפי מה דמוקמינן מתני' דנסתלק בעודה ארוסה, מכל מקום מתני' איירי בודאי גם באופן שלא נסתלק, ורק דהא דלא הוי פשיטא הוא משום דמיירי גם באופן שנסתלק, ואם כן כיון דמתני' איירי גם בלא נסתלק, ממילא דאכתי יש לדייק גם באופן שלא נסתלק דראיה יש.

גמ' שם

הקושיות על שיטת רבי אלעזר



במה שמבואר בגמ' דלרבי אלעזר מי שיש לו רק קנין פירות או רק קנין הגוף, הדין שגם אינו יכול למכור חלקו, הקשה באבני מילואים (סי' צ ס"ק כו), דהא בקרא מבואר דאפשר להקדיש שדה שלקחה ודינה שחוזרת ביובל, והרי מבואר בגמ' בגיטין (מח, א), דמי שלוקח שדה בזמן שהיובל נוהג דאין לו אלא קנין פירות, ואם כן מוכח שאפשר להקדיש קנין פירות, ואם כן כמו כן יש לנו לומר שיכול למכור.

ובמה דמבואר בגמ' דאמימר סובר כרבי אלעזר, הקשה הרשב"א, שהרי במשנה להלן (קלו, א) מבואר, שאם האב נתן לבנו פירות מחיים וגוף לאחר מיתה, הדין שיכול האב או הבן כל אחד מהם למכור חלקו, והאיך שבקאמימר לסתם מתני' והלך בשיטת רבי אלעזר.

תוס' ד"ה קסבר

מדוע תלה ר"מ את דין יום או יומיים במה שהוא תחתיו ולא במה שקנין פירות כקנין הגוף



בתורת חיים כתב, דהא דאמר רבי מאיר דהראשון ישנו בדין יום או יומיים מפני שהוא תחתיו ולא אמר משום דקנין פירות כקנין הגוף, הוא מפני שבא לישב דאמאי

אמנם הריטב"א כתב, שגם אי נימא שקנין פירות כקנין הגוף, מכל מקום לא חשיב כספו המיוחד, [ועיין במה שנכתב על דברי התוס' בע"א].

רשב"ם ד"ה כי

האם ניתן ללמוד מדין יום או יומיים לנידון במכירה



מבואר ברשב"ם דילפינן מדין יום או יומיים גם לגבי מכירה, דבעי כספו המיוחד לו כדי שיוכל למכור, וכן מבואר בתוס' ועוד ראשונים, והריטב"א כתב לבאר בזה, דמה שאינו חשוב כספו המיוחד הוא משום זה דאינו יכול למכור את מה שיש לו, והחסרון מכירה זה גורם שלא יחשב כספו המיוחד.

אמנם הרמב"ן כתב לומר דבאמת אי אפשר למילף כלל מדין יום או יומיים לדין מכירה, וביאור דברי הגמ' רק, דאמימר ס"ל דמסברא יש לנו לומר, דכיון דמצינו לגבי דין יום או יומיים דאי לא הוי כספו המיוחד, דמשום כך תרוייהו לא חשיבי אדוניו של העבד, דאם כן גם לגבי מכירה לא חשוב כבעלים כל שאין לו גוף ופירות.

*תוס' ד"ה רבי אלעזר

דין שותפין רגילים בגוף ובפירות לענין כספו המיוחד לו ולשאר הנידונים בסוגיא



במה שכתבו התוס' דעבד של שני שותפין היינו שיש לאחד גוף ולאחד פירות, הנה כן מבואר גם ברש"י בבבא קמא (צ, א). אמנם בראב"ד שם נראה דמחלק, דשדה שניתנת ליחלק שכל אחד יטול מחצה, אם כן בזה שפיר חשוב כל אחד בעלים גמור בחלקו ושפיר יכול למכור חלקו, אבל בעבד שאי אפשר לחלק גופו, אם כן בזה הגם שכל אחד יש לו שותפות בגוף ובפירות, מכל מקום לא חשיב עבדו המיוחד, כיון דאי אפשר לחלק שיהיה לו את חלקו לבד.

ושיטת הרמב"ן, דבאמת לגבי דין יציאת שן ועין דילפינן מקרא דבעי עבדו המיוחד, אם כן גם שותפות בגוף ובפירות מכל מקום לא חשיב עבדו המיוחד, משאם כן לגבי הא דאמר אמימר דתרוייהו לא מצו למכור, כיון שנתבאר שיטתו שאמימר אמר דין זה מסברא, ולא שיש לנו ללמוד דין מכירה מדין יום או יומיים או מדין יציאת שן ועין, אם כן בזה אמרינן דדוקא היכי שאחד יש לו קנין פירות ואחד יש לו קנין הגוף, אז הוא דהוי חסרון שתרוייהו לא מצו למכור, אבל היכי שהם שותפין בגוף ובפירות, בזה אין סברא שלא יוכל כל אחד למכור חלקו, ובזה אמרינן דרק בדין יום או יומיים ובדין יציאת שן ועין, נתחדש שבעי שיהיה כל העבד כולו שלו.

והתוס' רי"ד בבבא קמא כתב, דבאמת היכי שיש לכל אחד מחצה בכל הדבר, בזה הדין נותן שיוכל למכור החלק שיש לו, וכן שחלקו יצא ביציאת שן ועין, אלא דמכל מקום עבד של שני שותפין אינו יוצא בשן ועין, משום דבאמת בכל עבד יש שני קנינים, האחד קנין ממון והאחד קנין איסור, ועבד של שני שותפין לא שייך שיחלקו ביניהם אלא את הקנין ממון שיש להם בעבד, אבל את הקנין איסור לא שייך לחלוק, ואם כן משום כך אינו יוצא בשן ועין לתרייהו, משום דאין לאחד מהם חלק מיוחד בקנין איסור שבעבד, והא דמצו למכור את העבד אע"ג שהקנין איסור אינו מיוחד לאחד מהם, זהו משום דכשמוכר את הקנין ממון שיש לו העבד, הדין דהקונה זוכה גם בקנין איסור, משום דהקנין איסור נגרר אחר קנין הממון, [עיי"ש מה שהוכיח זה], אבל ביציאת שן ועין, שם עיקר הדין הוא שיפקע הקנין איסור, וכיון שפוקע הקנין איסור ממילא גם פוקע הקנין ממון, וכיון שחלות השחרור הוי בקנין איסור, אם כן בעבד של שני שותפין כיון דנתבאר דהקנין איסור אינו מיוחד לאחד מהן, אם כן לא הוי עבדו המיוחד, ואינו יוצא כלל, וכתב דכמו כן בחציו עבד וחציו בן חורין, חשיב דאינו עבדו המיוחד גם בחציו עבד, כיון דיש בו גם חציו בן חורין, ולא שייך בזה חלוקה.

תוס' שם

האם צריך את הדרשה מ'עבדו המיוחד לו'



במה שכתבו דמה דאמרינן בגמ' בבבא קמא (שם) דהכא נמי עבדו המיוחד לו, אין הכונה דמקרא יליף לה, הנה התוס' בבבא קמא שם כתבו, שבאמת יליף לה מקרא דעבדו, ומה דמבואר בגמ' כאן דגם אינו יכול למכור לרבי אלעזר, באמת אי"ז מכח הקרא דכתיב לגבי יום או יומים, אלא מהקרא דכתיב לגבי שן ועין דבעי עבדו המיוחד לו, דיש לדמות דין מכירה לדין שחרור, דכיון דילפינן מקרא דכל שאינו עבדו המיוחד לו, אינו ראוי להשתחרר, מזה יש לנו ללמוד דגם לגבי מכירה, אינו יכול למכור כל שאינו עבדו המיוחד לו.

והרמב"ן לשיטתו שנתבאר לעיל דיש חילוק בין יום או יומים למכירה, דדין יום או יומים אינו נוהג גם באופן שהם שותפין בגוף ובפירות, משאם כן מכירה לא מהניא רק באופן שיש לאחד גוף ולאחד פירות, כתב דממילא אתי שפיר אמאי בעי להדרשא דעבדו המיוחד לו, דזה נצרך לאופן שהם שותפין בגוף ובפירות.

גמ': רבי אלעזר אומר שניהם אינן בדין יום או

יומיים

להלכה האם נפסק כרבי אלעזר, ומה ההלכה לגבי מכירה



הר"י מיגאש ועוד ראשונים כתבו שאין הלכה כרבי אלעזר, אמנם היד רמה כתב שהלכה כרבי אלעזר שהרי רבא טרח לפרש טעמו, וכן מבואר ברמב"ם (הל' רוצח פ"ב הט"ו), דאינו בדין יום או יומיים לתרוייהו.

וכתב היד רמה דמכל מקום רק לגבי דין יום או יומיים ס"ל כרבי אלעזר, אבל מכל מקום לגבי מכירה ס"ל דכל אחד יכול למכור, וכתב הטעם דאמרינן דלמא רוצח שאני דאחמיר ביה רחמנא, שלא יפטר אלא בכספו המיוחד, ובלחם משנה (הל' עבדים פ"ה) ובבית שמואל (סי' צ ס"ק נה) כתב, דלהלכה קיי"ל דאי אפשר למילף

מדין יום או יומיים לגבי מכירה, ומשום כך לגבי מכירה אמרינן דשפיר יכול כל אחד מהם למכור.

גמ': אין מחזיקין בנכסי אשת איש

שלשה טעמים בראשונים מדוע אין מחזיקים בנכסי אשת איש



הרשב"ם כתב הטעם בזה משום דהאשה סומכת על בעלה שהוא ימחה ויערער, ובהמשך כתב עוד טעם, שיכולה לומר שהמחזיק לא קנה אלא את הפירות מבעלה ומשום כך הוא אוכל פירות אבל את הגוף שזה של האשה לא קנה, [וטעם זה לא שייך היכי שכתב לה הבעל דין ודברים אין לי בנכסיך].

והר"י מיגאש כתב הטעם, דכיון דהפירות של הבעל לא אכפת לה למחות, וכתב עוד טעם דסומכת על בעלה בענין הנכסים, ואינה יודעת מי אוכל הפירות.

תוס' ד"ה במאן

באופן שנסתלק הבעל מפירות ומירושת נכסי אשתו, האם מחזיקים בנכסיה



בדרישה (סי' קמט ס"ק ו) העיר לשיטת הראשונים שאין הלכה כרשב"ג, ויכול הבעל להסתלק מירושת אשתו, דאם כן אכתי יק' דהגמ' יכלה לתרץ דמיירי שהתנה גם שלא יירשנה ואם כן אינה סומכת דעתה עליו עוד, ועיין בדבריו שם. אמנם הקצות החושן (שם ס"ק ג) זרעק"א בגליון שם (ס"ק א) כתב, דהא הכא רב אמר לדין זה, ורב הא ס"ל בכתובות (פג, ב) כרשב"ג דאינו יכול להסתלק מירושת אשתו, ואם כן אי אפשר לפרש דבריו באופן זה. ומבואר בדברי התוס' עכ"פ, דאם דין הבעל שגם אינו יורש את אשתו, דבאופן זה באמת יועיל חזקה בנכסי אשת איש, וכך מבואר בחלקת מחוקק (סי' פז ס"ק ד), אמנם בבית שמואל (שם ס"ק ד) כתב לומר, שלפי השיטות דמהני סילוק של הבעל מירושת אשתו, ס"ל דגם באופן זה מכל מקום אין מחזיקין בנכסי אשת איש,

וכתב דנראה דגם אם לא נסתלק מהפירות, דמכל מקום יש לו חזקה.

ומבואר מדברי היד רמה, דהכא לא מיירי שרק חפר בורות אלא גם יש אכילת פירות מלבד החפירת הבורות, ועיקר החזקה היא ע"י אכילת הפירות, ורק דחפירת הבורות הוי סיבה שהאשה צריכה למחות, [והטור לא הביא פרט זה בדברי היד רמה דגם אכל את הפירות, אלא רק כתב דבריו דמה שיש חזקה לבעל זהו דוקא באופן שנסתלק הבעל מאכילת פירות].

אמנם הגה ה"ט"ז (שם סעי' ט) הקשה, דאמאי חפירת בורות הוי חזקה, הא כיון דהוא מזיק לא הוי חזקה כדמחזיקי אינשי, והרי זה כמו אכלה רצופין דמבואר לעיל (לז, ב) דלא הוי חזקה, וכתב דבאמת חפירת הבורות מצ"ע לא הוי קלקול, אלא דלדעת האשה שהיא רוצה שתהיה הקרקע עומדת לאכילת פירות כמו שהיה עד עכשיו, הרי זה קלקול, אבל הבעל שחופר הרי זה תיקון לדעתו, שהוא רוצה להשתמש בבורות.

ובנתיבות המשפט (שם ס"ק ג) כתב יותר, דעכשיו שחפר בורות ההשתמשות בבורות זהו אכילת הפירות של הקרקע, ואין עוד אכילת פירות חוץ מההשתמשות בבורות, ובאם החפירת בורות מצד עצמה הוי מעשה קלקול, אם כן לא הוי חזקה גם אם בהדי החפירה הוא גם אוכל פירות, דמכל מקום מעשה של חפירת בורות אינו חזקה, וזהו דלא כהיד רמה דמבואר בדבריו דעיקר החזקה היא האכילת פירות, וחפירת הבורות זה רק סיבה שצריכה האשה למחות בבעל.

גמ': והאמר רב נחמן וכו' אין חזקה לנזקין

ביאור קושית הגמ' מדינו של רב נחמן על דברי רבא



הרשב"ם מבאר שבסלקא דעתך סברנו שרב נחמן מדבר לענין חזקה לקנות גוף הקרקע, כוונת הגמ' להקשות, שהרי אמר רב נחמן שאם עושה מעשה של קלקול בקרקע אין זה מועיל לחזקה להוכיח שקנה גוף הקרקע.

ומשום דבכל ענין סומכת על בעלה. ומביא מש"כ בשו"ת הרשב"א (חלק ג ס"ק פו), דאין מחזיקין בנכסי אשת איש גם אם הפירות שלה, משום דהבעל כאפוטרופוס שלה, וסומכת עליו שיפקח על נכסיה, וכתב דטעם זה שייך גם אם אין לבעל שום זכות בנכסי אשתו.

אמנם בבית מאיר שם ובקצות החושן (סי' קמט ס"ק ג) כתב דגם לפי המבואר ברשב"א י"ל, דדוקא היכי שיש לו עכ"פ זכות ירושה בנכסים, בזה הוא דהוי כאפוטרופוס על הנכסים, אבל אם אין לו שום זכות, גם אין לנו לראות אותו כאפוטרופוס שתסמוך האשה עליו.

גמ': וכגון שחפר בה בורות וכו'

האם הנידון כאן לענין חזקה לקניית הקרקע, ובאילו אופנים חפירת בורות מועילה לקנין



הרשב"ם ועוד ראשונים מבארים, דהיינו דבאופן זה שהוא חופר בורות יש לבעל חזקה לומר שקנה את הקרקע, שאין הקרקע שלו לקלקל אותה בחפירת בורות, והר"י מיגאש גם כתב הכי בפירוש אחד. אמנם כתב דיש לפרש עוד, דלא מיירי לענין להחזיק בגוף הקרקע, אלא רק להחזיק בתשמיש זה של חפירת הבורות, שלא תוכל למחות בו עוד שיסתום הבורות, דכיון שראתה ושתקה הוי מחילה והוי כמו כל חזקת תשמישין, שמהני מה שרואה הבעלים את המחזיק ושותק, שהמחזיק זוכה בתשמיש זה.

ולפי פירוש הרשב"ם והראשונים דהוי חזקה לקנות את הקרקע, כתב היד רמה דמיירי דוקא באופן שנסתלק הבעל מהפירות ונמצא שצריך לקניית הקרקע גם כדי שיהיה לו זכות לאכול פירות, אבל באופן שלא נסתלק ואוכל את הפירות מכח זכותו בנכסי מלוג, אם כן נמצא דבאכילת הפירות אין כלל מעשה של חזקה, ורק חפירת הבורות הוי מעשה של חזקה, וחפירת בורות לבד לא הוי חזקה לומר שקנה את הקרקע. והטור (סי' קמט) הביא דברי היד רמה דמיירי שנסתלק הבעל מאכילת פירות,

אמנם הר"י מיגאש והרמב"ן כתב שאף לפי הקושיה בגמ' ידעינו שרב נחמן מדבר לענין חזקת תשמישין, שאין לו חזקה להחזיק בתשמיש זה להוכיח שמחל לו הבעלים להשתמש בתשמיש זה, ויכול הבעלים לתבוע ממנו שיסלק את ההיזק מעכשיו, וקושיה הגמ' היא, שכיון שבעלמא לא מועיל להחזיק בתשמיש זה, ממילא גם צריך להיות שתשמיש זה לא יועיל להחזיק בגופה של קרקע.

ובשיטה מקובצת בשם הראב"ד מקשה, איך היה הוה אמינא בגמ' לומר שאין חזקה לנזיקין, הרי יש כמה משניות שיש חזקה בתשמיש שמזיק לחבירו, כגון חזקת חלון וסולם וזיזין בסוף הפרק, וכתב דשאני התם, שאף שיש היזק לחבירו מכל מקום למחזיק יש תועלת במה שמשתמש, אבל הכא הגם שיש לו תועלת לכנוס מים, וכדומה, מכל מקום אין התועלת שווה כנגד הנזק, [ולפי שיטת הרשב"ם דלפי קושיה הגמ' רב נחמן מיירי לענין לזכות בגוף הקרקע, לא קשיא כלל מכל אלו המשניות, דשם מיירי לענין להחזיק בתשמיש זה, ולא לזכות בגוף הקרקע].

גמ': אימא אין דין חזקה לנזקין

שלשה דרכים בראשונים בביאור תירוץ הגמ'



הרשב"ם לשיטתו דלפי קושיה הגמ' גם ברב נחמן הנדון לענין להחזיק בגוף הקרקע כתב, שתירוץ הגמ' שאין דין חזקה, היינו שבאופן זה באמת הוי חזקה מיד להחזיק גם בגוף הקרקע, וכן כתב הרשב"א. והביא את דברי הגמ' לעיל (לה, ב) דאי דלי לי צנא דפירא דלאלתר הוי חזקה, והיינו משום דזה הוכחה גמורה שמכר לו את הקרקע, ותו אינו חושש לשמור שטרו אפילו בתוך שלש שנים, והכא נמי כיון שהחזיק בדבר זה שמקלקל הקרקע ולא מיחה בו, תו אינו חושש לשמור שטרו.

אמנם הר"י מיגאש והרמב"ן לשיטתם מבארים דכל מה דמבואר בתירוץ הגמ' דהוי חזקה מיד, זהו רק לענין להחזיק באותו תשמיש, אבל להחזיק בגופה של קרקע

לעולם בעי שלש שנים, וכתב הרמב"ן דלענין גוף הקרקע אמרינן ליה אחוי שטרך, אבל לענין חזקה בתשמיש זה לבד, דמהני גם בלא טענה אלא מכח שתיקת הבעלים אמרינן שמחל, ממילא דלאתר הוי חזקה.

והריטב"א כתב בשם מורו לפרש את תירוץ הגמ' 'אימא אין דין חזקה לנזיקין', שאין הכונה שלאחר הוי חזקה, אלא שחלוק דין חזקה בדרך של נזיקין משאר חזקה של אכילת פירות סתם, שבחזקה בדרך נזיקין, מועילה גם חזקת הבעל בנכסי אשתו.

גמ': ואי בעית אימא וכו'

ביאור האיבעית אימא לפי שיטות הראשונים דלעיל



הרשב"ם לשיטתו שעד עכשיו סוברת הגמ' שרב נחמן מדבר לענין לזכות בגוף הקרקע, מבאר שעכשיו מתרצת הגמ', שבאמת רב נחמן אינו מדבר לענין זכייה בגוף הקרקע אלא לענין חזקת תשמישין ולא לענין לזכות בגוף הקרקע.

והר"י מיגאש והרמב"ן לשיטתם דגם עד עכשיו ידעינו דרב נחמן איירי רק לענין חזקת תשמישין מבארים תי' הגמ', דעכשיו משני דרב נחמן מיירי דוקא בנזיקין של קוטרא ובית הכסא, ולא בכל תשמיש של היזק.

גמ': רב יוסף אמר וכו' וכגון שאכלה מקצת חזקה

בחיי הבעל וכו'

הטעם שיש לו חזקה למרות שירד ברשות ובשונה מאריס



ברשב"ם מבואר דהא דיש חזקה ויכול לטעון שקנה מהאשה לאחר מיתת הבעל, אע"ג דמתחילה ירד ברשות רק לפירות, והרי אריס אין לו חזקה, זהו משום דלא דמי לאריס, דאריס אין זמן קצוב לירידתו, ומשום כך אינו יכול לטעון שאח"כ חזר וקנה, אבל כאן מתחילה

לעולם, ובאמת מחאה זו, אינה כמו מחאה דעלמא, שענינה לבטל את החזקה, והרשב"א הקשה על זה, שאין זה במשמעות דברי הגמ' עיי"ש.

והנה לפי מש"כ הרמב"ן והריטב"א לבאר שטענת המיגו שהיה טוען זהו שקנה מהאשה מחיים, אתי שפיר דמבואר בגמ' דהטענה שהוא טוען עכשיו, זהו שהוא קנה מהבעל והבעל קנה מהאשה, אבל לפי הרשב"ם וכן לפי סו"ד הרמב"ן, שהטענה שיכל לטעון היינו שקנה מהאשה לאחר מיתת הבעל, אם כן הרי יכלה הגמ' לומר שהטענה שהוא טוען עכשיו זהו שהוא קנה מהאשה גוף מחיים, ולא היה צריך לומר שהוא קנה מהבעל והבעל קנה מהאשה, [והרמב"ם (הל' טוען ונטען פי"ד) באמת כתב שזוהי הטענה שטוען עכשיו, ולא כמו שמבואר בגמ' לפנינו]. וכתב הרמב"ן לבאר, דכיון דזה עכ"פ הוא צריך לומר שקנה מהבעל פירות מחיים, דאי לאו הכי אמאי אכל פירות בחיי הבעל, אם כן כבר ניחא להגמ' להביא טענה אחת על הגוף והפירות שהכל קנה מהבעל, והבעל קנה הגוף מהאשה.

נא, א

גמ': ולא אמרינן לגלויי זוזי הוא דבעי

לשיטות שלא אמרינן לכלויי זוזי, האם יכולה האשה לקנות במעות



התוס' בע"ב (ד"ה ברם) כתבו לישב שיטת רבינו תם שם, שאף אם לא נאמר שלגלויי זוזי הוא דבעי, מכל מקום לא תוכל האשה לקנות במעות, משום דהדין דאם הבעל תופס מעות שביד האשה, שהם שלו, ואם כן נמצא דלא קיבל ממנה מעות שיחול המקח, וכתב לומר דבאמת מהני רק משום דבדעתו ליתן לה במתנה.

אמנם שיטת הרמב"ן דגם אם הבעל תופס לא מהני, ואם כן שפיר יש כאן מעות לקנות בהם, ומבואר ברמב"ן עוד, דמ"ד דלא אמרינן דלגלויי זוזי עבד, ס"ל דכיון שמכר לה את השדה במעות אלו, אם כן הרי הוא מודה שמעות

אין ירידתו אלא עד שימות הבעל, שאח"כ כבר אין לבעל פירות, ואם כן כשמת הבעל מיד נתבטלה ירידתו לפירות, ויכול לטעון שעכשיו חזר וקנה מהאשה את גוף הקרקע. אמנם שיטת הרמב"ן היא, שבעלמא כל יורד ברשות גם אם נשלם הדבר שירד מחמתו מתחילה, מכל מקום כבר אין לו חזקה אף שממשיך לישב בקרקע [וכמו שהתבאר לעיל (לט, ב)], ולפי זה כתב דגם הכא כבר לא יהיה לו חזקה לעולם.

ובדרישה (סי' קנ"ס"ק ד) כתב לומר דגם לפי השיטות דהיכי שירד מתחילה בתורת משכנתא, דאין לו חזקה גם אם מחזיק שלש שנים לאחר שנשלמו ימי המשכנתא, מכל מקום י"ל דהכא יהיה לו חזקה, ומשום דבמשכנתא לא נשתנה כלום במחזיק ובבעלים לאחר ששלמו ימי המשכנתא, אבל הכא כשמת הבעל הרי נשתנה הענין שאינה אשת איש עוד, וכיון שכן י"ל דזה סיבה לראות את מה שאוכל מעכשיו פירות כירידה חדשה מתחילה.

והרמב"ן והריטב"א כתב דיש לפרש דכונת הגמ' שהוא נאמן לומר שכבר בחיי הבעל ירד גם לגוף הקרקע, ומשום דקנה מהאשה והבעל את הגוף והפירות, ואע"פ שהאשה אינה צריכה למחות מחיים, זה לא סיבה שיחשב כיוורד ברשות, שהרי הוא טוען שמתחילה ירד גם לגוף הקרקע, ואין לנו ראייה שירד רק לפירות, ומשום כך אם ממשיך להחזיק שלש שנים לאחר מיתת הבעל יכול לטעון שמתחילה קנה את הקרקע גוף ופירות.

ובסוף דבריו כתב הרמב"ן לפרש, דמה דמבואר בגמ' דיוכל לטעון שקנה את הקרקע, הכונה שיש לחוש שאחר כמה שנים לאחר מיתת הבעל, ישתכח הדבר שהחזיק בקרקע כבר בחיי הבעל, ויוכל לטעון שלא ירד לקרקע אלא לאחר מיתת הבעל, ולזה אמר רב שצריכה למחות, שהיינו שכבר בחיי הבעל תעמיד עדים על זה שהוא אוכל את הפירות, כדי שאם ימשיך להחזיק גם לאחר מיתת הבעל, שלא יועיל לו חזקה, ומשום דכיון שידענו שירד מתחילה רק לפירות, שהרי בחיי הבעל לא רואים את ירידתו אלא לפירות, תו אין לו חזקה

ובתוס' (ד"ה דל) גם מבואר דמיירי שקודם נתן דמים ולאחר מכן כתב שטר, דאי מיירי שכתב שטר מעיקרא, אם כן אי אמרינן דלגלויי זוזי עבד, הדין שלא יקנה אפילו בשטר.

תוס' ד"ה כתב

הרשב"א כתב שיש לומר שמדובר שהוא חקק על החרס ואינו יכול להזדייף.

תוס' ד"ה אע"פ

התוס' בקידושין (ט, א) כתבו לישיב דכיון דכתיב נתינה אחריתי ספר המקנה, היה ס"ד דדוקא אם יש בשטר ש"פ, והריטב"א כאן תי' דכיון דכתיב נתינה בגט, אם כן ס"ד דבעינן נתינה שיש בה ש"פ, ומגט נילף לכל שאר שטרות, וקמ"ל דלא בעי, והרמב"ן והר"ן כתב דס"ד דכל שאין בו ש"פ לאו שטר הוא, וכמאן דליתא דמי.

גמ': רבי ביבי מסיים בה משמיה דרב נחמן

האם יש לגרוס כן בגמ' כאן וביאור הגירסא



בגמ' שלפנינו קטע זה מוקף בסוגריים, וכתב המהרש"ל שיש למחוק גירסא זו. אמנם בעליות דרבינו יונה מבואר שהיתה לפניו גירסא זו בגמ', ומפרש שדברי הגמ' נאמרו ביחס לתירוץ הגמ' שמדובר במוכר שדהו מפני רעתה, ועל זה אמרה הגמ' שרב ביבי מסיים בה בשם רב נחמן שבמתנה ביקש ליתנה לו, כלומר, שהוא מעונין שיזכה בה מיד כמו מתנה בכדי שלא יוכל הלוקח לחזור בו, ומה שכתב לשון מכר הוא בכדי ליפות כוחו, והכוונה או בכדי שתהיה לו אחריות, או שלשון מכר בעצמה היא יפוי של הלוקח, שהלוקח אינו רוצה שיאמרו שקיבל אותה במתנה אלא מעדיף שיסברו שהגיעה אליו בדרך מכר.

תוס' ד"ה ולמה

הריטב"א כתב לישיב שיטת הרשב"ם דבאותו שטר כתוב גם אחריות, ובכל זאת אין בזה דינא דבר מצרא, דכאן

אלו הם שלה, ואם כן שפיר יש כאן מעות לקנות בהם, [ויש בזה נפ"מ לגבי עבד, דשם מבואר ברמב"ן דאין העבד נאמן לומר שהמעות שלו, אבל אם יש כאן הודאה אם כן גם לגבי עבד יש כאן הודאה].

ובחידושי הגרש"ש (סי' כח) כתב דמדברי התוס' כאן (ד"ה דל) גם מבואר כדברי הרמב"ן, שאפשר לקנות במעות עצמם, דהא כתבו דהיה אפשר לומר דמיירי שאמר שאי בעינא בכספא אקני, ומבואר דלמאן דס"ל דלא אמרינן דלגלויי זוזי בעינן, היא קונה גם מצד המעות.

והרמב"ן כתב דמאן דס"ל דאמרינן לגלויי זוזי, הדין שלא קנה אף דאין הבעל יכול לתפוס את המעות, דמכל מקום יכול לומר שהוא נתכוין לגלויי זוזי, ולקח את המעות בתורת שהם שלו, ולא קיבל כלל מעות בתורת מקח.

גמ': דל זוזי מהכא ותקני ליה שטרא

הטעם מדוע בשטר אין לומר שכתבו לגלויי זוזי בלבד



הרשב"ם כתב דאין לומר דגם את השטר כתב כדי לגלויי זוזי, דכל כך לא מסיק אינש אדעתיה. והרמב"ן כתב דמשום לגלויי זוזי אינו מהווה סיבה שהמקח בשטר יתבטל, שאם דעתו שלא יחול המקח בשטר היה לו למסור מודעה, וגם אין כאן אונס שיבטל את המקח, דמה שרוצה לגלויי זוזי לא מחשב לאונס, ורק מהני שלא יחול המקח במעות משום דלא קיבלם בתורת מעות של האשה וכמו שנכתב.

והרשב"א כתב לומר דקושית הגמ' באופן שקיבל מעות ואח"כ כתב השטר, דלא שייך לומר דכתיבת השטר משום גלויי זוזי. וכתב הריטב"א דהא דלא משנינן שכתב את השטר קודם נתינת המעות, הוא משום דכיון דסתמא אמר, משמע דגם במקום שכותבין את השטר אח"כ, מה שקנה הוא רק משום דלא אמרינן דלגלויי זוזי עבד.

מייירי שידוע שנתן בתורת מתנה, ואם כן אע"פ שכתוב בו אחריות מכל מקום אין בזה משום דינא דבר מצרא, דבעלמא החשש הוא שנתן בתורת מכר, וכתב לשון מתנה להערים שלא יהיה בזה דינא דבר מצרא, אבל היכי שבאמת הוי שטר מתנה, אם כן גם אם כתוב אחריות, מכל מקום אין בזה דינא דבר מצרא.

***גמ': אין להם עליו כלום**

האם תפיסת הבעל מיד האשה מועילה, והטעם



התוס' בע"ב הוכיחו מדין זה, דאם תפס הבעל מיד האשה, שהדין שהמעות שלו, ואין מוציאין ממנו ליתן לאשה, דאי נימא דגם אם תפס לא מהני, אלא המעות הם של האשה, אם כן אמאי אין להם עליו כלום, הא גם אם הוא תפס לא בתורת הלואה אלא כדי לגלויי זוזי, הא מכל מקום אין בכוחו לתפוס, ואם כן יצטרך להחזיר את המעות לאשה. אמנם שיטת הרמב"ן היא שהבעל אינו יכול לתפוס מיד האשה, אלא האשה נאמנת לומר דהוי נכסי מלוג, ואם כן קשה דאמאי אם גירש את האשה אינה יכולה לתבוע את הבעל, שיחזיר לה את המעות, שגם אם לא נתכוין ללוות, מכל מקום הרי המעות הם שלה והרי הוא חייב להחזיר.

והרמב"ן בע"ב כתב דפי' הברייתא, שאין להם עליו כלום, ואינם יכולין לומר דהואיל והוא לוח הרי הודה והרי הוא נתחייב לעבד ואשה ויהיה חייב לחזיר, ולזה אמרינן דלא היה דעתו להתחייב אלא לגלויי זוזי, ולכאורה אכתי אין בזה תי' על מה שיש להקשות, דאמאי לא נימא דמכל מקום יהיה חייב להחזיר לאשה כיון שאינו יכול לתפוס מעות של האשה. והר"ן כאן כתב דגם אי אמרינן בעלמא שאין הבעל יכול לתפוס, מכל מקום כאן שלוח מהם, אנן סהדי שלא לוח עד שבירר שמעות אלו הם שלו, דאי לאו הכי לא היה נעשה עבד לאשתו שהיא משועבדת לו.

והמגיד משנה (הל' אישות פכ"ב הכ"ט) כתב לחלק, דבעלמא לא מהני תפיסת הבעל, משום דאמרינן

דהמעות אכתי בחזקת האשה, שהיתה נאמנת לומר שהם שלה, אבל כשהיא מלוה לו את המעות, הרי נתנה לו לזכות במעות שיהיו שלו, וכיון שכן שתפס וזכה במעות ברשותה, הרי נעשה הוא מוחזק ועכשיו אינה יכולה להוציא ממנו, ונאמן לומר שהמעות היו שלו, [ולא דמי למקח, כשהוא אומר שתפס לגלויי זוזי, דכיון דהמקח לא חל, אם כן נמצא שלא זיכתה לו את המעות מעולם, ושוב אין בכח הבעל לתפוס, דהמעות הם בחזקת האשה].

ובעליות דרבינו יונה מבואר כשיטת התוס' דאם תופס מהני להחזיק בהם, ומיהו בע"ב כתב דזה דוקא אם הבעל טוען בברי שהמעות שלה, אבל אם טוען בספק והאשה ברי, בזה אינו יכול לתפוס ולהחזיק בזה, אלא צריך להחזיר לאשה, וברשב"א כאן נראה דבתחילה נקט דגם אם אינו טוען ברי, מכל מקום אם תפס אין מוציאין מידו כלום, ואח"כ כתב די"א דדוקא אם טוען ברי אז יכול להחזיק במה שתפס לגמרי, גוף ופירות.

ובמה דמבואר בתוס' דמהני תפיסת הבעל, כתב בחזו"א לבאר בזה, דכיון דיש ספק בכל ממון שביד האשה, האם הם שלה או שהם של הבעל, אם כן כל שבא הממון ליד הבעל, יש לנו לראות כמו שנשלם עכשיו חזקת הממון ביד הבעל, מאחר שגם בעודם ביד האשה, אי"ז ברור שהם שלה.

נא, ב

תוס' ד"ה במתנה

במה שכתבו התוס' שבגמ' בגיטין הבעל רק השאיל את המקום ובזה לא אמרינן דאין הבעל אוכל פירות, מבואר בר"ן, דהיינו שמשכירים את מה שהשאיל לה, ולוקחין בדמי השכירות קרקע והבעל אוכל פירות. ובחזו"א תמה בזה, דכיון דכל ענין השאלה הוא להשתמש במה שמשאיל, אם כן בודאי יש לנו לומר שנתן את זה לאשה כדי להשתמש, ולא רק שישכירו את המקום וילקח בדמים קרקע.

תוס' שם

במה שכתבו בסו"ד דמה שאין הבעל אוכל פירות, היינו רק שמוכרים את הפירות ולוקחים בהם קרקע אבל האשה אינה אוכלת את הפירות, ומשום כך אינה יכולה לזכות בחצר, ביאר בזה בחזו"א, דכיון שיש לבעל זכות בפירות שיש בו קנין פירות בפירות, אם כן כמו כן יש לנו לדון בכל דבר שבאים לזכות בחצר, שהרי זה כמו הפירות, שיש לנו לומר שגם לבעל יש זכות במה שזוכים בחצר, ואין האשה זוכה לבדה בחצר.

*גמ': קיבל מן האשה יחזיר לאשה

נאמנות אשה ועבד לומר שהמעות שלהם, והטעם שמחזיר להם



בתוס' מבואר דהא דיחזיר לאשה, הוא משום דהאשה נאמנת לומר שהמעות שלה או שהם בפקדון אצלה, ואין מוציאים את הממון ממנה, וכן מבואר בעליות דרבינו יונה וברשב"א, ומבואר בדבריהם דכמו כן העבד נאמן לומר שניתן לו באופן שאין לרבו זכות במעות או שזה פקדון אצלו.

אמנם שיטת הרמב"ן והר"ן שהאשה נאמנת רק לומר שהמעות שלה כמו נכסי מלוג, שהגוף שלה והבעל יש לו בזה קנין פירות, אבל אינה נאמנת לומר שאין לבעל בזה אפילו קנין פירות, וכמו כן גבי עבד אינו נאמן לומר שזה לא של רבו, דסתם נכסים אצל האשה הם בחזקת נכסי מלוג, ואצל העבד הם בחזקת רבו, והא דמבואר דיחזיר לאשה ולעבד, מבואר ברמב"ן דכיון שבא ליד הנפקד מידם, אינו צריך אלא להחזיר מהמקום שקיבל ממנו, שהבעלים לא נפסדים בקבלתו ובחזירתו.

וברשב"א מבואר דלפי שיטת הרמב"ן, הדין רק שיכול להחזיר לאשה ולעבד, אבל אם ירצה יתן ליד הבעל שיאכל את הפירות, או בעבד יחזיר רבו שיהיה שלו לגמרי.

אמנם בריטב"א מבואר שהדין הוא שראוי שיחזיר לאשה ולעבד ולא לבעל או לרבו, דכיון שאין זה ברור שזה של הבעל לפירות או של רבו, אם כן אין על הנפקד ליכנס לספק בזה, ויש לו להחזיר למקום שמשם קיבל. ובהגהות מיימוניות (הל' שאלה ופקדון פ"ז אות ז) כתב בשם ראב"ן, דהא דיחזיר לאשה או לעבד, זהו דוקא אם אין הבעל או רבו תובעים את הממון, אבל אם הם תובעים את הממון הדין שיחזיר להם.

תוס' ד"ה קבל

במה שכתבו התוס' דנאמנת לומר שזה של פלוני במיגו שהיתה נוטלת את המעות ונותנת לפלוני, כתב הש"ך (סי' סב ס"ק ו), דדוקא לומר שהיא שלה היא נאמנת, משום דחזקת הממון שבידה מוכיח שזה שלה, אבל לומר שזה של אחר, על זה אין החזקת ממון שבידה מוכיח, ומשום כך אינה נאמנת אי לא שיש לה מיגו.

ובבית מאיר (אה"ע סי' פו סעי' א) כתב בזה, דכל מה דמבואר בתוס' שאינה נאמנת אלא משום מיגו, זה דוקא כשהפקידה ביד אחר, דאז הממון אינה מוחזק אצלה, ומשום כך דוקא אם טוענת שזה שלה, בזה יש לנו לומר דכיון דהנפקד מחזיק את המעות בשבילה, הרי זה כמו שהיא עצמה מוחזקת, ונאמנת, אבל אם טוענת שזה של פלוני, אם כן מאחר שהנפקד אינו מחזיק בשביל פלוני, שהרי לא הפקיד אצלו, אם כן מעתה הוי ספק בין הבעל ובין פלוני, וכיון שאין כאן מוחזק יש לנו ליתן לבעל, אבל באופן שהאשה עצמה מחזיקה במעות, בזה היא נאמנת גם לומר שזה של פלוני, דכיון שהיא אומרת שפלוני הפקיד אצלה, אם כן נמצא דהיא מחזיקה את המעות עבור פלוני, והרי זה כמו שאותו פלוני מוחזק במעות.

אמנם בהפלאה (סי' פו) ובבית יעקב (סי' פה ס"ק יב) כתב דמדברי התוס' נראה דגם אינה נאמנת לומר שהמעות שלה, דאי נימא שנאמנת לומר שהמעות שלה, אמאי הוצרכו התוס' לומר שנאמנת לומר של פלוני משום מיגו

שמחלק בין עבד לאשה, דבאשה יתן ליורשיה משאם כן בעבד, וחולק על זה, וכתב דגם גבי עבד הדין שיתן ליורשיו, וכן בהגהות מיימוניות (הל' שאלה ופקדון פ"ז אות ז), כתב דבאופן שאין רבו תובע את הממון, הדין שינתן ליורשי העבד, [ובאופן שתובע, גם בחיי העבד יתן לרבו וכמשנ"ת לעיל].

נב, א

*גמ': וכולן שאמרו בשעת מיתתן וכו'

האם נאמנותו רק בשעת מיתה או אף מחיים



הרשב"ם כתב דלאו דוקא בשעת מיתתן אלא הוא הדין מחיים, אלא דאורחא דמילתא נקט שמחיים הוא נוטל בעצמו, אמנם בתוס' (ד"ה קבל) כתב דמיירי דוקא בשעת מיתתן, שכבר אינו יכול ליטול וליתן בעצמו, אבל מחיים שיכול ליטול וליתן בעצמו, יש להאמינו משום מיגו דאי בעי היה נוטל ונותן בעצמו.

והרמב"ן כתב דדוקא בשעת מיתתן הם נאמנים, משום דאין אדם עשוי לשקר בשעת מיתה, אבל מחיים אין האשה נאמנת להפקיע את הפירות מיד בעלה, והעבד אינו יכול להפקיע כלל מיד רבו וכמשנ"ת לעיל.

והרשב"א כתב כשיטת הרשב"ם דגם אם אמרה מחיים הדין כך, אלא דמבואר בדבריו דגרס בברייתא שיש שתי לשונות האם האשה נאמנת או לא, [וכשי"ת בסמוך שיטת רבינו יונה], וכתב דלפי הלשון שהאשה נאמנת הרי זה כמשנ"ת לעיל, דכל זמן שהמעות אצלה הרי היא נאמנת לומר שפלוגי הפקיד אצלה, וכמו כן כאן היא נאמנת לומר שזה של פלוגי וממילא דגם לאחר מיתה ינתן לאותו פלוגי, ולפי הלשון שאינה נאמנת ביאר, דדוקא קודם שמתה הרי היא נאמנת, משום דהיא מוחזקת במעות וגם כשהפקידה אצל אחר, הרי יד הנפקד כידה, אבל לאחר שמתה, שעכשיו אין המעות בחזקתה, בזה ס"ל לפי הלשון הראשון, שכיון דרוב המעות שנמצאים הרי הם של הבעל, אם כן ממילא

שהיתה נוטלת את המעות ונותנת לפלוגי, הרי יכלו לומר שיש לה מיגו שהיתה אומרת שהמעות שלה. ובטעם מדוע אינה נאמנת לומר שזה שלה, כתב בחזו"א לבאר, שכיון שהמעות אצל הנפקד, אם כן כל שאין הנפקד מאמין לה, ויש לנו לומר שזה של הבעל, ממילא דאינו מחזיק את המעות בשבילה, ומשום כך בעי למיגו שהיתה נוטלת את המעות.

*גמ': ואם מת יחזיר לרבו

לפי שיטת הרמב"ן הטעם שיחזיר לרבו, הוא משום דגם אם היו המעות בידו והיה אומר שאי"ז של רבו לא היה נאמן, אמנם לשיטת רבינו יונה והרשב"א שאם היה בידו היה נאמן, מבואר בעליות דרבינו יונה דהא דיחזיר לרבו, הוא משום דלא משכחת שיהיה לעבד ממון שלו, ורק יכול לטעון שזה פקדון, או שניתן לו להשתמשות מסוימת והרי זה כמו פקדון, ואם כן בשלמא בחיי העבד, הדין שהמפקיד יחזיר למקום שנטל שהרי המעות בחזקת העבד והוא נאמן עליהם, אבל לאחר מיתה ואין הממון בחזקת אדם, לא שבקינן לרבו שיש לומר שזה שלו, ונחוש שמא הם של אדם אחר שהפקיד אצל העבד. וברשב"א בע"א בסוף ובדבריו כאן נראה, דהכא שמת העבד מיירי שלא פירש מחיים למי שייכים המעות, וכל שאינו טוען בברי, אגן לא טענינן לומר שמעות אלו אינם של הבעל, ומשום כך יחזיר לבעל, אבל אם טען מחיים שזה שלו או שהפקידו אצלו ואח"כ מת, זה תלוי במה שמבואר בסוף הברייתא, האם יעשה כפירושן או שיעשה פירוש לפירושן.

*רשב"ם ד"ה יחזיר

במה שכתב לחלק בין עבד לאשה, מבואר בריטב"א דשיטת הרשב"ם דלגבי עבד אמרינן דסתם עבד גזלן, אבל לגבי אשה לא אמרינן כן. ומבואר בתוס' רי"ד דשיטת הרשב"ם דגבי עבד גם אם לאחר שנשתחרר נולדו לו בנים, הדין שיחזיר לרבו ולא ליורשיו, וזהו

דלהד"ם, אבל באופן שלא רואים את הממון בידו שיש לו מיגו דלהד"ם, בזה על האחין להביא ראיה. והרמ"א (אה"ע סי' פ"ה סעי' יב) כתב לגבי אשה שנושאת ונותנת בתוך הבית, [שבגמ' בע"ב משוה אותה לאחד מן האחין שנושא ונותן בתוך הבית], די"א דאם לא ראו את הממון בידה, הרי היא נאמנת במיגו, וכן כתב בסמ"ע (סי' סב ס"ק ז).

אמנם הש"ך (שם ס"ק א) כתב דמשמע בש"ס ופוסקים שאינה נאמנת אפילו במיגו, ולהלן שם (ס"ק טו) כתב הש"ך, שהוא הדין לגבי אחד מן האחין שאינו נאמן אפילו במיגו. ובטעם הדבר שאינו נאמן אפילו במקום מיגו כתב הש"ך, שהוא משום שהוא מיגו כנגד חזקה, שחזקה שהממון של האחים או הבעל.

ועל דבריו הקשה בבית שמואל (סי' פה ס"ק ל), שהרי לעיל (ה, ב) הסתפקה הגמ' האם מיגו מועיל כנגד חזקה ולא נפשט הספק, ואם כן מספק אין לנו להוציא את הממון מתחת יד האח או האשה. [וכתב דאין לומר דחשיב שהממון בחזקת האחין והבעל, דאם כן נמצא דעל הבעל היה מוטל לישבע שבועת היסת עיי"ש].

ובביאור הגר"א (סי' סב ס"ק ב) ציין לדין המבואר בשו"ע (סי' צט סעי' א), שאדם שיש בידו ממון אינו נאמן לומר שזהו של אחר כדי שלא יגבה מזה בעל חוב, ומשום שאמירתו היא כנגד חזקה מה שתחת יד אדם שלו, ונראה דמבאר דהכא נמי יש לנו לומר דהוי של האחין והבעל, כמו הא דחזקה מה שתחת יד אדם שלו.

[ובשער המשפט (סי' סב ס"ק ב) הביא דברי התוס' בע"ב שכתבו שנאמן לומר שנפל לו ממון מבית אבי אמו, במיגו שהיה אומר שמעיסתו קימץ, ומבואר דנאמן במיגו. ובחכמת שלמה (שם) כתב לחלק, דכיון דמיירי שם שחלוקין בעיסתן דמשום כך נאמן לומר דמעיסתו קימץ, אם כן מעיקרא אין הממון שתחת ידו מוחזק שהוי של כל האחין, ולא חשיב מיגו נגד חזקה].

גמ': מודה לי אבא שם מת וכו'

דעכשיו יש לנו לדון את המעות כפי הרוב והמצוי שהמעות של הבעל [או בעבד של רבו], ולא של מי שאמרה שהפקיד אצלה.

רשב"ם ד"ה ה"ג ואם לאו

בעליות דרבינו יונה מבואר דגריס כמו כמו הגירסא שהביא הרשב"ם דאיכא דאמרי יעשה פירוש לפירוש, וכתב לבאר בזה, דהשתי לשונות בהא דרב, פליגי בשתי הלשונות בברייתא, דהלשון הראשון ס"ל כמו הלשון השני בברייתא דיעשה פירוש לפירושה, דהיינו שהאשה אינה נאמנת, והלשון השני ברב ס"ל כהלשון הראשון בברייתא דהאשה נאמנת, וגם ללשון הראשון בברייתא דהאשה נאמנת, זהו רק כאשר אותו איש אמיד, ובאופן שהאשה נאמנת לנפקד, באופן זה לשני הלשונות בברייתא הדין שיש לו לעשות כמו שהאשה אומרת.

*גמ': אמר רב עליו להביא ראיה

האם בכל ממון שטוען שהוא שלו בלבד עליו להביא ראיה או רק באונות ושטרות



ביד רמה ובריטב"א מבואר, דהוא הדין בכל ממון שיש אצלו והוא טוען שזה רק שלו, עליו להביא ראיה שזה רק שלו. אמנם בעליות דרבינו יונה מבואר דאם אומר על מעות שבידו שהם שלו, דבזה מודה רב שהוא נאמן, דרק באונות ושטרות שהממון ביד אחרים וכבר הוא חוץ לרשותו [שהלוה או קנה עם אותו ממון], אמרינן דאותו ממון הוא בחזקת תפוסת הבית.

*גמ' שם

באופן שיש לו מיגו דלהד"ם האם נאמן בטענתו



ביד רמה ובריטב"א מבואר דמה שעליו להביא ראיה, זהו רק באופן שרואים את הממון ביד האח שאין לו מיגו

בטעם הדין שעל האחים להביא ראיה, כתב הריב"ש (סי' קסט), שכיון שהשטר כתוב על שמו של האח, יש לנו לומר דהוי שלו לבד, וכן מבואר ברשב"ם שכתב שגם השטר מוכיח שהממון של האחר. ובש"ך (שם ס"ק יז) הביא, שכן מבואר גם בתוס' ועוד ראשונים.

אמנם הט"ז שם מביא שבמרדכי (סי' תקמז) מבואר דברי המהר"ם דמביא את הדין שעל האחין להביא ראיה כשמת האח לענין שאר מטלטלין, ומבואר דלא רק בשטר שכתוב על שם האח אמרינן דעל האחין להביא ראיה.

תוס' ד"ה ומודה

בחת"ם סופר מבואר דר"פ דמקשה מכלים העשויין להשאיל ולהשכיר, ס"ל דגם בכלים העשויין להשאיל ולהשכיר, מה שאינו נאמן לטעון שלקוח הוא בידי, הוא משום דאמרינן דאם באמת קנה, היה לו ראיה על זה, ומשום כך דמי ממש לכאן.

נב, ב

גמ': קשיא

הרשב"ם מביא דברי הר"ח דדוקא היכי דמסיק בגמ' דהוי תיובתא, בזה אמרינן שאין הלכה כך, אבל היכי דסליק בקשיא בזה לא נסתר הדין משום זה, ולפי זה נמצא דלהלכה מחלקים בין אחד מן האחין שמת, לבין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר.

ובטעם החילוק, הנה כבר מבואר ברשב"ם בע"א דטעמיה דשמואל דמודה לי אבא, הוא משום דרק כשהאח קיים אמר רב דעליו להביא ראיה משום דאם איתא שהוי שלו באמת, הרי הוא יכול למצוא ראיה על זה, ומשום כך במת שאין היורשים יודעים למצוא ראיה, ממילא אין לנו לבטל חזקת האח שהשטרות כתובין על שמו. וביד רמה וברא"ש כתבו, דמה שהצריך רב שהאח יביא ראיה, זהו חומרא שהחמיר על האח, וביורשים שאינם יודעים למצוא ראיה לא החמיר.

והריטב"א הביא לחלק, דדברים העשויין להשאיל ולהשכיר הרי הם בחזקת הבעלים לגמרי, אבל כאן אינם בחזקת האחין לגמרי, שהרי אדרבה לשונם מוכיח שהם של האח, וגם יש קצת חזקה שלא היה גונב משל יתומים, ובאם היה גונב היה עושה זה בסתר, ומשום כך רק מחיים סבר רב שעליו להביא ראיה, דחזקה שלא היה עושה אלא בראיה, ואם לא הביא הוא פשע והפסיד, אבל היורשים אין להם פשיעה במה שאינם יודעים, ומשום כך יש להשאיר את הממון בחזקתם.

ובשער משפט (סי' סא ס"ק ג) כתב, שלשיטת המהר"ם שהביא המרדכי [הובאה לעיל בע"א], שגם בכל מטלטלין הדין שעל האחין להביא ראיה כשמת האב, צריך לחלק בין זה לדברים העשויין להשאיל ולהשכיר. שבדברים העשויין להשאיל ולהשכיר ידעינן בודאי שהיה מעיקרא של הבעלים ולא של המחזיק, ומספק אין לנו להוציא מחזקת הבעלים, אבל כאן לא ידעינן מעולם בבירור שהיה של האחין ולא של האח.

*תוס' ד"ה דברים

התוס' בת"י הראשון נקטו, דבדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, הרי הוא גם נאמן לומר שנגנב ממנו, במיגו שהיה טוען שהשאיל או השכיר את זה למי שמחזיק בזה, וכתב דאין לומר דהוי מיגו נגד חזקה שאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן, כיון דאינו מדבר על אדם מסויים אלא שנגנב ממנו ע"י איזה אדם, והרי ידעינן שיש גנבים בעולם.

אמנם הנה ברמב"ם (הל' טוען ונטען פ"ח ה"ה) מבואר דגם בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, אינו נאמן לטעון שנגנב ממנו, ואפילו יש לו מיגו, והמגיד משנה שם כתב דטעמו הוא משום דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן.

*תוס' שם

הטעם שמיגו מועיל כאן אף שהוא בא להוציא ממון



הב"ח (סי' קלג) כתב, דהתוס' בתירוצם הראשון שכתבו דמהני מיגו לטעון שנגנב ממנו, ס"ל דמיגו להוציא אמרינן. אמנם הש"ך (שם ס"ק יג) חולק, שהרי הרא"ש בשבועות נקט כהתי' הראשון שהוא נאמן היכי שיש לו מיגו, ואע"ג דס"ל דמיגו להוציא לא אמרינן. וכתב לבאר דס"ל דכיון שהמוציא נותן דמים משום כך לא חשיב מיגו להוציא.

ובקצות החושן (סי' פב ס"ק יב) כתב לומר, דכיון דהכא גם הוי ברי ושמא, שהרי המוחזק אינו יודע אם נגנב מהבעלים או לא, אם כן מהני מיגו בצירוף ברי ושמא גם להוציא ממון כמבואר בכתובות (יב, ב). אמנם בסי' קלג (ס"ק ז) כתב הקצות החושן, דזה תלוי האם מה דטענינן ללוקח מהני רק שיחשב כמו שמא, או דע"י טענינן כבר חשיב גם כברי, דאי נימא דהוי כברי, אם כן הכא יחשב כברי וברי, כיון דטענינן ללוקח, שהמוכר לו היה טוען בברי שהוא לקחה מהבעלים.

גמ': אימור מעיסתו קימץ

היד רמה כתב דגם אם שיעור הממון שבשטר הוא יותר ממה שהוא ראוי לקמץ מעיסתו, מכל מקום אכתי י"ל שהוא נשא ונתן בממון שקימץ והרויח.

אמנם הרשב"א בע"א הביא את דברי הר"ח שהאח צריך להביא ראיה, שהיה לו ממון כשיעור הממון שבשטר, וכתב שלפי זה גם כאן צריך לשער שיכל לקמץ כפי שיעור הממון הכתוב בשטר, וכתב דמסתבר דבכל ענין יש לתלות במה שקימץ ועל דרך היד רמה. והריטב"א כתב דנראה דתלוי בראית ב"ד כפי מה שהוא אדם, אם ראוי שיבוא לידי כך שיהיה לו כפי שיעור הממון הכתוב בשטר, ובטור (סי' סב) מבואר כהיד רמה.

ובתומים (שם ס"ק יב) כתב לומר, דדוקא באונות ושטרות דיש הוכחה ממה שכתוב על שמו, בזה סגי בזה כשכבר יש לתלות מקצת ממון בקימץ מעיסתו, אבל

לגבי מטלטלין, בזה בעי שיביא ראיה שראוי לבא לידו כל שיעור הממון שתחת ידו. אמנם בנתיבות המשפט (שם ס"ק יד) מבואר דגם בשאר מטלטלין אי"ת להביא ראיה על כל השיעור ממון שתחת ידו.

רשב"ם ד"ה ראיה בעדים

מש"כ הרשב"ם דיביא ראיה דמעיסתו קימץ, הביא המהרש"א דיש ספרים שלא גרסו זה ברשב"ם, דהא בגמ' מבואר דהיכי דחלוקין בעיסתן הוא נאמן דאימור מעיסתו קימץ, ומבואר דאינו צריך להביא עדים על זה. וכתב די"ל דמה דאמר רב חסדא דאימור מעיסתו קימץ, היינו רק שאינו צריך להביא ראיה שאותו ממון הוי ממה שקימץ מעיסתו, אבל מכל מקום צריך להביא ראיה שקימץ מעיסתו שהיה לו ממון ליתן על מעות הכתובין בשטר, וכתב די"ל גם דרב חסדא אמר דאע"פ שלא קימץ כפי הממון הכתוב בשטר, מכל מקום אימור שהשיג את אותו הממון ממה שקימץ וכמשנ"ת, אבל מכל מקום בעי להביא ראיה שקימץ מעיסתו.

גמ': ראיה בקיום השטר

הרשב"ם מבאר דכיון דקיימו את השטר, אמרינן שבדקו גם שהוי ממון של האח שכתוב על שמו. ועל דבריו הקשה הרמב"ן, שבכתובות (קט, ב) מבואר, שהב"ד המקיימים את השטר אינם צריכים כלל לקרות את השטר. וכתב שמכל מקום הדרך הוא שקוראים את השטר, ואז כבר צריך למיקם עלה דמילתא שמה שנכתב בו הוא כראוי. ועוד כתב דמכל מקום שם המלוה לעולם צריך לקרות, דלא נזקקין לקיים את השטר, אם לא ידעינן שבעל השטר הוא זה שמביא את השטר לקיים, ומכל מקום כתב דלא דאיק.

והריטב"א כתב על פי' הרשב"ם, דאע"פ דבעלמא אין הב"ד בודקים אם מה שנכתב בשטר הוא אמת, מכל מקום כאן כגון שהדיינים מכירים שהוא נושא ונותן בבית, יש להם לדייק שמה שכתוב בו הוא אמת, [אלא דהקשה דמכל מקום הרי הב"ד אינם צריכים לקרות כלל

מה שכתוב בשטר וכמשה"ק הרמב"ן בתחילה], וכתב הריטב"א לבאר דכיון שנתקיים ונודע שחתמו כדין, יש חזקה שלא היו העדים חותמים עד שידעו שהוי משלו, וכגון שהעדים יודעים שהוא נושא ונותן בתוך הבית, ורב ששת ס"ל שאין להם לחתום עד שידעו שהשטר שכתוב על שמו, הוא משום דהמעות הם משלו, ורבה ס"ל דהעדים אינם צריכים לחקור בזה, כיון שהאחים האמינוהו עליהם.

והרמב"ן ועוד ראשונים כתבו לבאר, דבאמת רב ששת ס"ל כשמואל, דעל האחין להביא ראיה. ומבואר ברשב"א לפי זה דמה שאמר רב ששת ראיה בקיום השטר, אינו כלל בשביל להחזיק אותו כנגד האחין, אלא כדי שיוכל לגבות מהלוה, ורב ששת אמר זה גופא, שאינו צריך ראיה אלא כנגד הלוה, אבל כנגד האחין אינו צריך שום ראיה.

*גמ': נעל גדר ופרץ כל שהוא הרי זו חזקה

שיטות הראשונים בגדר ואופן הנעילה המועילה לקנין



בהגדרת הנעילה המועילה לקנין, שיטת הרשב"ם להלן (נג, א ד"ה והשתא קעיילי) היא, שנעילת הדלת במפתח בלבד אינה מועילה לחזקה, והטעם, משום שבנעילתו אינו אלא מבריח ארי בעלמא, ובגמ' בסמוך הרי מבואר שמבריח ארי אינו קונה בחזקה. ולכך פירש הרשב"ם שהכוונה כאן או שהקטין את גודל הפתח מעט או שקבע מנעול חדש בדלת, וזו כוונת הגמ' 'נעל'.

אמנם התוס' ועוד ראשונים חולקים דגם בנעל לבד הדין שקנה, והא דלא חשיב כמבריח ארי בעלמא, כתבו התוס' והרא"ש דכיון שהוא נועל בפני כל אדם ואין מניח לאדם ליכנס שם, מוכחא מילתא שהבית שלו וקונה בנעילה. והרמב"ן מחלק דבכל מבריח ארי יש שם ארי דרביעא עליה, והא מבריחו ומציל את הקרקע מהיזק, אבל כאן ליכא ארי עכשיו שהוא מציל ממנו, או דמיירי שאין בבית כלום שאין ממה לשמור או המקום או שמייירי

שבלאו הכי עכשיו הוא יושב ומשמר, ואם כן הנעילה לא היא משום הברחת ארי, אלא הוי דרך בעלים שנועל את ביתו.

ושיטת היד רמה דמבריח ארי לא קנה משום דדוקא היכי שמוסיף בגופה של קרקע, בזה הוא שקונה, אבל אם רק מעמיד את מה שכבר קיים לא מהני לחזקה וכמשי"ת להלן (נג, א). והטעם דמהני נעל אע"פ שאינו מוסיף בגופה של קרקע כלום, ביאר היד רמה במתני', דע"י שהוא נועל את הבית הרי הבית עכשיו מוכשר להשתמש בו, דבבית פתוח לא חזי להשתמש, ומשום כך חשיב כמו שמוסיף בבית, ולא דמי למבריח ארי, שאינו מוסיף כלום אפילו בהשתמשות במקום, אלא רק שמונע שלא יהיה הפסד במקום.

והרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"י) כתב דהא דקונה בנעילה, הוא כגון שהיה פתח פתוח ונעל הלוקח וחזר ופתחו, וקנה משום שנשתמש בה שימוש המועיל. והרמב"ן והר"ן הביאו דברי הרמב"ם, וביארו דדוקא אם חוזר ופותח הוא קונה, משום דמשום זה שהוא חוזר ופותח מוכיח שלא נעל בשביל הברחת ארי, אלא כדי לעשות מעשה של השתמשות, והם חולקים דהא במתני' לא קתני אלא נעל ולא הוזכר שצריך גם שיפתח.

ובסמ"ע (סי' קצב ס"ק ה) כתב לומר דקתני רק נעל, משום דכל שפותח לבסוף ומוכיח שלא נעל לשם הברחת ארי, הדין שהוא קונה כבר למפרע בנעילה, ואם היה קתני נעל ופתח היינו אומרים שלא חל הקנין אלא רק לאחר הפתיחה.

[והמגיד משנה שם כתב על דברי הרמב"ם, דמקור דבריו הם מהסוגיה בגיטין (עז, ב) שהביאור התוס' דאמר לה דתיחוד ותפתח, ונראה דדוקא אם תפתח אח"כ שתנעול, אז הדין שהיא קונה. והרא"ש בגיטין שם כתב בת"י אחד, דדוקא שם בעי שתפתח אח"כ משום דכיון שהיא רגילה בכך לנעול את הדלת כיון דהוי מקום של בעלה. והריטב"א כתב דאמר שם דתפתח לרבותא, דאפילו אם מיד תפתח לאחר שתנעול, דמכל מקום גם הוי חזקה. ובעליות דרבינו יונה כתב לבאר דהכונה שם או תיחוד

או תפתח, דגם פתיחה הוי חזקה, משום דאין דרך מי שאינו בעלים לפתוח כשנעול מבחוץ].

ברא"ש בגיטין (עז, ב) מבואר דדוקא היכי שנועל במפתח הוי חזקה, אבל נעילת הדלת בעלמא לא הויא חזקה. אמנם ביד רמה במתני' מבואר דסגירת הדלת לבד גם הוי חזקה. ובשו"ע (סי' קצב סעי' ג) כתב בשם יש אומרים כהרא"ש, דבעי נעילה במפתח.

תוס' ד"ה נעל

משה"ק על שיטת הרשב"ם מהגמ' בבבא קמא, כתב הב"ח (סי' קצב) לישב, דשם הטעם שלא קנה במסירת המפתח לחוד, משום דלא פירש לו שיקנה במסירת המפתח, והא דלא ניחא להגמ' שם לפרש דהברייתא דקתני דכיון שמסר לו מפתח קנה, דמיירי שפירש לו שיקנה במסירת המפתח, זהו משום דהלשון דכיון דמסר לו קנה, נראה דמה שקנה הוא מחמת דבר אחר, ולא מחמת המסירת מפתח עצמה, דאם הקנין במסירת מפתח עצמה, היה להברייתא לומר דאם מסר לו מפתח קנה, ולא דכיון דמסר מפתח קנה.

*רשב"ם ד"ה ה"ק

במה שמבואר ברשב"ם דהוא קונה בחזקה גם קודם שנתן דמים, כן מבואר גם ברא"ש ועוד ראשונים, אמנם היד רמה כתב דאינו קונה קרקע בחזקה, אלא באם הוא מוכר שדהו מפני רעתה, דמבואר בגמ' לעיל (נא, א) דבאופן זה הוא קונה בשטר גם בלא נתינת מעות, אע"פ שבעלמא אינו קונה אלא אם גם נתן מעות, או דגם משכחת לה שמחל על חוב דבאופן זה אין קנין דמים, וקונה בחזקה, מאחר שאין צריך עוד ליתן לו מעות.

נג, א

*רשב"ם ד"ה שלא

מבואר ברשב"ם דגם במקום שכותבין את השטר, מכל

מקום אם החזיק קונה גם קודם שכתב שטר, וכן מבואר בתוס' וברא"ש בקידושין (כז, ב).

[והנה הרשב"ם והתוס' מיירו על אופן זה שכבר נתן את המעות, אמנם ברא"ש שם מבואר דאף אם לא נתן מעות, מכל מקום קונה גם בחזקה לבד], אמנם הרמב"ן והריטב"א בקידושין כ"ו א' כתב דבמקום שכותבין שטר, לא קנה בחזקה לבד עד שיכתוב את השטר.

רשב"ם ד"ה והשתא סלקי

הטור (סי' קצב) כתב דשיטת הרמב"ם והרא"ש דעשרה דוקא, והביא גם שיטת הרשב"ם דעשרה לאו דוקא. [ובבית יוסף שם העיר דלכאורה כמו דבגמ' אמר שמואל דהשלימו לעשרה, ובכל זאת כתב הרשב"ם דלאו דוקא עשרה אלא העיקר הוא שזה מהני שעכשיו יעלו רק בדוחק, אם כן כמו כן י"ל בדברי הרמב"ם והרא"ש, דאע"פ שכתבו דבעי עשרה, מכל מקום הוא לאו דוקא ומנין להטור דשיטת הרמב"ם והרא"ש דבעי דוקא עשרה.

ובדרישה (שם ס"ק א) ביאר דברי הטור, דבשלמא שמואל שלא הזכיר דבעי שיהני שלא יעלו ברוחא, י"ל דנקט עשרה משום דהכי הוי אורחא דמילתא דע"י שעושה גובה י' טפחים זה גורם שלא יעלו אלא בדוחק, אבל הרמב"ם והרא"ש דהוסיפו שהוי חזקה משום שנמצא שאין עולין עכשיו בנחת, אם כן אי נימא דעשרה לאו דוקא, אם כן למאי הזכירו כלל דהוי גובה עשרה, לא היה להם אלא לומר דהוא בונה באופן שנמצא שעכשיו אין עולין בנחת].

רשב"ם ד"ה והשתא קעיילי

הר"ן והנמוקי יוסף כתבו לפרש דנעל כל שהוא, היינו דאפילו אם נעל ומיד פתח והיה נעול כל שהוא, גם סגי שיקנה, [וזהו כשיטתם שנתבאר לעיל (נב, ב) דנעילת דלת לחוד קונה, ואם כן שפיר יש לפרש דנעל כל שהוא קאי על הזמן שהיה נעול, אבל לשיטת הרשב"ם דבעי

שיתקן את הדבר שנועלים בו, אי אפשר לפרש דכל שהוא קאי על זמן הנעילה].

***גמ': מבריא ארי מנכסי חברו הוא**

מחלוקת הראשונים בטעם שמבריא ארי אינו מועיל לחזקה



הרשב"ם כתב דדומה למשיב אבידה, דכל ישראל מצווין להציל ממון חבריהם ואין זה קרוי חזקה. והר"י מיגאש כתב, דכיון שהוא מחוייב לעשות את זה, משום הכי אין זה חזקה. וביד רמה מקשה דאם הטעם משום דהוא מחוייב במעשה זה, אם כן אמאי בנכסי הגר הדין גם שלא קנה במבריא ארי, הרי שם אין לו שום חיוב להציל ממון זה.

והרמב"ן כתב דגם בנכסי הגר האמנם שאינו מצווה להציל ממון זה, מכל מקום דרך האדם לזרוזי נפשיה להציל ממון זה, שלא ליקרו לו מפסיד ממון, ואין דרך הקנאה בכך.

והיד רמה כתב לבאר דלקנין חזקה, בעי שיעשה מעשה שמוסיף שבח והנאה בקרקע, דומיא דישוב ערים, דמשם ילפינן קנין חזקה כמבואר בקידושין (כו, א) דילפינן מקרא ד'שבו בעריכם'.

ובהגה"ה שהובאה בתשובה באבני מלואים (סי' כה אות א) כתב, שהעיקר כדברי היד רמה, ומשום כך גם כשמציל באופן שאינו מחוייב בדבר, וכגון שמוציא ממון להציל את הקרקע שאינו מחוייב להוציא ממון להצלת ממון חברו, הדין יהיה שלא קנה.



Dirshu

דרשו ד' ועוזו

קרן עולמית להיוזק
ועידוד לימוד התורה