



חבורת ש"ס
ללימוד הש"ס בעיון

קונטרס מראי מקומות

מסכת בבא בתרא
קג: - קט"ו:

- לו -

חשון - כסלו תשפ"ו

הטבות מיוחדות לכוללים וקבוצות לימוד
לפרטים: הרב חיים טופר 050-4128780
אימייל: N0527622507@gmail.com

©

כל הזכויות שמורות



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

לתשומת לב הלומדים שליט"א

הספק חודש חשוון - כסלו (מבחן מס' 34 ט"ז חשוון - כ"א כסלו)
מדף ק"ג ע"ב ועד דף קט"ו ע"ב, ולא כפי שפורסם בלוח דרשו (קי"ח ע"א)

הספק חודש כסלו - טבת, מדף קט"ז ע"א ועד דף קכ"ה ע"ב

קג, ב

רשב"ם ד"ה תנא

אם החידוש במשנה לפירוש הרשב"ם כשהסלע בתוך
השדה או מחוצה לו

הריטב"א כתב, שלפי פירוש הרשב"ם תתפרש המשנה בדרך 'לא זו אף זו', לא מבעיא כשהסלע מחוץ לשדה שאינו נמדד עמה, אלא אפילו אם הסלע בתוך השדה אלא שהוא סמוך למיצר, גם אינו נמדד עמה. ועוד אפשר לומר, שיש צד חידוש כשהסלע מחוץ לשדה באופן שאין מיצר לשדה, שהיה מקום לומר שדוקא כשיש מיצר והסלע סמוך לו אינו נמדד משום שהוא בטל איליו, אבל כשאין מיצר, אזי כל שהוא סמוך לשדה נמדד עמה, וקמ"ל שאינו נמדד עמה.

גמ': מופסק עפר בינתיים מהו

מה נחשב מופסק עפר

הרשב"א כתב בשם הירושלמי, שכל שאין יכול לסבוב שם עם המחרשה, הרי זה בכלל הספק אם נמדד עם השדה. **ובטור** (חו"מ סי' ריח) כתב, שכל שהוא סמוך למיצר בתוך שלשה טפחים, אינו נמדד עם השדה.

גמ': עפר מלמעלה וכו'

שיטות הראשונים בביאור אופן וצדדי הספק

הרשב"ם מפרש, שה'צונמא' בסוף השדה ויש עפר למעלה או למטה. ונראה שלדעתו ה'צונמא' ודאי מצטרף לשיעור יותר מארבעה קבין, לענין שלא יהיה נמדד עם השדה, והספק הוא באופן שאין יותר מארבעה קבין, אם מה שהוא סמוך למיצר זו סיבה

שיחשב כמו שיש כאן הפסק עפר, שיהיה נמדד עם השדה. והעליות דרבנן יונה מבאר, שכשיש עפר למטה הטעם לומר שיחשב חלק מהשדה, מאחר שאפשר להסיר את הסלע ולזרוע בעפר שמתחת, וכשיש עפר למעלה הטעם משום שראוי עכ"פ למקצת זרעים, אף שאינו ראוי לזריעה ע"י מחרישה. אמנם **הרמב"ם** (הל' מכירה פכ"ח ה"ב) מביא את הספק של עפר מלמעלה או מלמטה בסתם, ולא באופן שהוא סמוך למיצר, **ובמגיד משנה** (שם) עמד על כך שהרמב"ם חולק על הרשב"ם. גם **ביד רמה** כתב, שהספק הוא אם ראוי להיות נמדד עם השדה או לא.

מתני' פיחת כל שהוא ינכה*

יישוב דין המשנה עם דברי רבא שכל דבר שבמידה
אפילו פחות מכדי אונאה חוזר

הרשב"ם כתב, שמה שאמר רבא לעיל (צ, א) שדבר שבמידה אפילו פחות מכדי אונאה חוזר, ומוכח בגמ' שם ש'חוזר' היינו מקח טעות ובטל המקח, זהו רק במטלטלין אבל בקרקע אין ביטול מקח, שקים להו לרבנן שנוח ללוקח לקנות לפי מה שימצא הן חסר הן יתר. **והתוס'** לקמן (קד, א) מקשים על רשב"ם, שהגמ' בקידושין מביאה את דברי רבא על קרקע. **והפני יהושע** (ב"מ נו, ב) כתב ליישב את שיטת הרשב"ם, שלגבי מה שאמר רבא שנחשב כמקח טעות ובטל המקח, מחלק הרשב"ם שרק במטלטלין אמרו כן ולא בקרקע, אבל עיקר דברי רבא שטעות שבמידה אינה שייכת לדיני אונאה, הם גם בקרקעות, אלא שבקרקעות הדין שמחזיר דמים ולא הוי מקח טעות.

והתוס' כתבו, שבאופן המדובר במשנה, כשפסקו

גמ': סתמא כהן חסר הן יתר דמי

אם דוקא כשעומד בשדה ורואה כמה יש בה

התוס' כתבו בשם רשב"א, שמה שאמרו בגמ' ש'סתמא כהן חסר הן יתר דמי', הוא דוקא באופן שעומד בתוך השדה ורואה כמה יש בה, אבל אם אינו עומד בשדה צריך לתת לו בית כור שלם. אמנם **היד רמה** מבאר, שהטעם שגם אם פחת רובע לסאה או הוסיף רובע לסאה המקח קיים, משום שהדרך לזרוע כשיעור הנצרך לבית כור, גם אם חסר מהמקום כשיעור רובע לבית סאה, וכן לזרוע כשיעור הנצרך לבית כור, גם אם יש במקום כשיעור רובע לסאה יותר, ולכן גם אם יש בגודל הקרקע רובע פחות או יותר, עדיין נחשב מקום הראוי לבית כור, ולשיטתו אין משמעות לכך שעומד בשדה ורואה כמה יש בה.

***תוס' ד"ה אלא**

יישוב רבנו יונה על קושית התוס'

העליות דרבנו יונה כתב ליישב את קושית התוס', שבגמ' כאן מדובר באופן שמוכר לו בית כור עפר מסויים, משא"כ לעיל מדובר באופן שמכר לו בית כור בבקעה גדולה, ויש שם יותר מבית כור, ובאופן זה צריך ליתן לו בית כור שלם ואינו יכול לפחות לו כלום, ומכל מקום סלעים או נקעים פחותים מעשרה עד שיעור של ארבעה קבין, הם בכלל שיעור בית כור שנותן לו.

גמ': התם כגון דהוה יקירא מעיקרא וכו'

מחלוקת הראשונים אם גם כופין את המוכר למכור

הרשב"ם מבאר, שלעולם אין כופין את המוכר למכור, אלא שבאופן שהוא רוצה למכור, כופין אותו שלא יוכל לתבוע אלא כפי שער הזול של עכשיו, ואינו יכול לתבוע מהלוקח שיתן לו דמים כפי שער היוקר של שעת המכירה. **והרשב"א** מקשה על זה, שלא אתי שפיר לשון הגמ' 'כופין את המוכר למכור', שהרי אין כל כפיה על המוכר, אלא רק הגבלה במה שכופין את

את המקח ידעו שיתכן שאין בקרקע שיעור בית כור, ולכן מה שפסקו 'בית כור מידה בחבל', הוא רק לענין התשלומין שיהיו לפי מידה בחבל, וכפי מה שיחסר בשיעור הקרקע יפחות לו מהדמים, ונמצא שמעולם לא היה כאן טעות במידה, ובאמת גם בקרקע אם היתה טעות במידה המקח בטל. ועל דרך זה מבואר **ברמב"ן**, שכתב שכיון שאמר לו 'בית כור מידה בחבל', ונמצא שאין כאן בית כור שלם, מתפרש מה שאמר 'מידה בחבל' לענין התשלומין שיהיו לפי 'בית כור מידה בחבל'. ומדברי **הר"ן** מבואר, שכשאומר 'מידה בחבל' זו סיבה לומר שיהיה המקח קיים ורק יצטרך להחזיר המעות, שהמשמעות של 'מידה בחבל' שישלם לפי מידה בחבל.

והרמב"ן מביא דעת יש מפרשים, שמה שאמרו במשנה 'ינכה' היינו אם יתרצו שניהם, ולאפוקי שלא הוי מחילה כמו ב'הן חסר הן יתר', אבל הלוקח יכול לבטל את המקח משום טעות במידה אם ירצה.

ומסקנת דברי **הרמב"ן** בעיקר דברי רבא, שאם אפשר להשלים את מה שחיסר, אין המקח בטל וישלים המוכר את החסר, אבל אם אי אפשר להשלים, המקח בטל. ולפי זה צריך לפרש במשנה כפי שנתבאר לעיל, שהרי באופן שבמשנה אי אפשר להשלים. אמנם **הרשב"א** כתב, שגם באופן שאי אפשר להשלים אין המקח בטל, אלא שפוחת מהדמים לפי מה שנחסר, ולפי זה נמצא שדין המשנה לא קשה כלל, שלעולם המקח לא בטל, ורק פוחת מהדמים לפי מה שנחסר מהמידה.

והנימוקי יוסף כתב, שהדין תלוי באיזה שיעור נחסר מהמקח, שאם נחסר רק מעט, אין המקח בטל, משום שאין דרך בני אדם להקפיד על כך ולבטל את המקח, אבל אם חסר מהמידה הרבה, המקח בטל, ובמשנה מדובר באופן שעדיין שם 'בית כור' על השדה, ומשום כך אין לבטל את המקח משום חסרון מועט.

הרשב"ם מפרש את דברי רב נחמן, שבאופן שיש יותר מרובע לכל סאה, ובסך הכל נמצא שיש יתרה של תשעה קבין, אזי הקרקע עצמה חוזרת למוכר, ואין המוכר יכול לתבוע מהלוקח שיתן לו מעות ויקח את מותר הקרקע לעצמו, אבל אם אין בכל המותר תשעה קבין, יכול המוכר לכפות את הלוקח לקחת את המותר, ולתת דמים גם עבור זה. **והעליות דרבנו יונה** (במתני') מדייק, מפני מה הוצרך רב נחמן להוסיף בדבריו ולומר, שאם יש בכל המותר תשעה קבין אין המוכר יכול לכפות את הלוקח לקחת את הקרקע עצמה, ולא אמר בפשיטות שאם יש מותר על רובע לסאה חוזר הכל, משום שבא לחלוק על פירוש של רב הונא, במה שאמרו במשנה 'שאם שייר בשדה בית תשעה קבין כו' מחזיר לו את הקרקע', שרב הונא פירש שבכל פעם שיש תשעה קבין יותר ממה שמכר הוא מחזיר את כל המותר, ורב נחמן מפרש שהדין להחזיר את הקרקע הוא רק בצירוף שתי תנאים, שיש מותר על רובע לסאה, וגם שבכל המותר יש תשעה קבין, שרק באופן זה הדין שהלוקח מחזיר את הקרקע עצמה, ואין כופין אותו לקחת את הקרקע ולתת דמים.

אמנם **הר"י מיגאש והיד רמה** מבארים את דברי רב נחמן, שכל מה שאמרו במשנה שמחזיר 'את כל המותר', היינו באופן שיש במותר על המקח תשעה קבין, אבל באופן שאין בכל המותר תשעה קבין, אין הלוקח מחזיר אלא את מה שיותר ברובע לסאה, ואילו המותר על המקח בתוך שיעור רובע לסאה אינו חוזר. והטעם, משום שכשיש במותר תשעה קבין שהם שיעור 'שדה', המוכר מקפיד שיחזור אליו כל המותר, כיון שיש בו שיעור שדה, אבל כשאין במותר שיעור 'שדה', אמנם אין המוכר מוחל על המותר שהוא יותר משיעור רובע לסאה, ולכן כל המותר הזה חוזר, מכל מקום הרובע עצמו הוא בכלל המכר. וגם באופן שמכר כמה כורים, ולאחר שנותנים רובע לסאה לא נשאר עוד קב ומחצה, ונמצא שאין כאן תשעה קבין כנגד כור אחד, אינו מחזיר את הרבעים

הלוקח, שאין כופין אותו ליקח אלא כפי שער הזול, ולא כפי שער היוקר. ועוד, שלא היה לגמ' לומר 'אי ארעא יהבת ליה', אלא 'אי זוזי שקלת מיניה דלוקח', כיון שזו הגבלה במה שמחייבים את הלוקח לתת מעות וליטול את הקרקע, שאין בכח המוכר לתבוע ממנו זוזי אלא כשער הזול ולא כשער היוקר.

והשיטה מקובצת בשם **הראב"ד** וכן **הרשב"א** ו**הריטב"א** כתבו לפרש את דברי הגמ', שבאופן שהיה יוקר מעיקרא וזול עכשיו, כופין את המוכר למכור, שכיון שיש לו ריוח בכך שללוקח יש זכות לתבוע את הקרקע, נאמר גם שכופין את המוכר למכור. ומהו הריוח, משום שבאמת צריך הלוקח לתת דמי הקרקע כפי מה שהיתה שוה בשעת המקח, ואם נאמר שנחשב שיש מקח גם על המותר, נמצא שהלוקח מתחייב לתת דמי הקרקע כפי שעת היוקר, ובאם לא יהיו ללוקח מעות לפרוע את דמי הקרקע, ויצטרך להחזיר את הקרקע עצמה במקום הדמים שמתחייב עבורה, הרי לא נשום את הקרקע אלא כפי מה שהיא שוה עכשיו, וא"כ הלוקח יצטרך לתת עבור המעות שנתחייב יותר מהמותר שיש בקרקע, שמאחר שהזולה הקרקע והוא חייב מעות כפי שעת המקח, יצטרך להוסיף עוד מהקרקע שקנה כדי להשלים את שיעור המעות שהוא חייב למוכר. נמצא א"כ שיש למוכר ריוח במה שאמרו שהלוקח יקנה את מותר הקרקע, ומשום כך גם כופין את המוכר למכור [ואת המשך דברי הגמ' מבאר הראב"ד, שבאופן שהיה זול מעיקרא ועכשיו הוקר, יש זכות למוכר לתבוע מהלוקח שיתן לו דמים כפי השער של עכשיו, שמאחר שעכשיו חל המקח על המותר, שפיר יכול לתבוע שיתן לו דמים כפי שער של עכשיו].

קד, ב

גמ': ואי איכא מילתא יתירא לתשעת קבין וכו'

שיטות הראשונים בדעת רב נחמן, לגבי מה אמר שהחזרה היא כשיש תשעה קבין במותר

בשדה תשעה קבין, אבל ברישא שמחזיר לו מעות, והיינו באופן שאין במותר תשעה קבין, אינו מחזיר אלא את המותר על הרבעין. **והעליות דרבנו יונה** (לעיל במשנה) כתב, שכל זה הוא לשיטת רב נחמן, שגם באופן שיש במותר על הבית כור תשעה קבין, אינו מחזיר אלא אם יש גם יותר מרובע לבית סאה. אבל לשיטת רב הונא שבכל אופן שיש תשעה קבין לעולם חוזר, אף אם אין רובע לבית סאה, על כרחך מה שאמרו במשנה 'לא את הרובע בלבד הוא מחזיר', הוא על הרישא שמחזיר לו מעות באופן שאין תשעה קבין, שהרי כשיש תשעה קבין בלאו הכי הכל חוזר גם אם אין רובע לבית סאה. ומה שהכריח את הר"י מיגאש והיד רמה לפרש כן, משום שלהבנתם מה שאמר רב נחמן 'אי איכא מילתא יתירא לתשעת קבין', היינו שרק כשיש במותר על הרבעין תשעה קבין הדין שהכל חוזר, א"כ בהכרח שגם בזה נחלקו רב הונא ורב נחמן.

קה, א

גמ': חולקין עליו חביריו על בן ננס

ביאור הצד שאין חולקין אחר לשון אחרון

היד רמה (במשנה) מבאר את הצד שאין חולקין אחר לשון אחרון, משום שיש לומר שהלשון האחרון שאמר הוא פירוש למה שאמר מתחילה, שעיקר דעתו ללשון שהתחיל בה, אלא שהוא סבור שהלשון שאמר בסוף אינו סותר למה שאמר בתחילה, ושאיין חילוק לדניא בין הלשון שאמר מתחילה ללשון שאמר בסוף. **והריטב"א** מפרש, שהצד שאין חולקין אחר הלשון האחרון, שכיון שגם לאחר שאמר את הלשון האחרון, לא אמר בפירוש שחוזר בו ממה שאמר מתחילה, יתכן לומר שלבסוף ניחם על הלשון האחר שאמר, ודעתו על מה שאמר בתחילה. **והתוס' רי"ד** כתב, שאין דרך האדם לחזור בו ממה שאמר בתחילה, ומשום כך יש לומר שבאחד הלשונות שאמר נתבלבל

אלא רק את המותר על הרבעים, שכל שאין שיעור 'שדה' כנגד מכירה של כור אחד, רק מה שיותר על הרבעים חוזר למוכר. וכתב היד רמה, שהטעם לכך שבאופן שיש קב ומחצה יותר על הרבעים, מצרפים אותו לשיעור תשעה קבין כנגד כור אחד והכל חוזר, ולא מחלקים את הקב ומחצה לכל כור וכור ויצא שאין תשעה קבין לכור אחד, משום שעל קב ומחצה זה המוכר אינו מוותר והוא עומד להחזרה, ואילו רצה המוכר להחזיר קרקע ודאי היה נותנה במקום אחד, מאותו הטעם גם מצרפים אותו לכור אחד ולא לכמה כורים [והרשב"ם הביא פירוש זה והקשה על זה].

[ושיטת **הרמב"ם** (הל' מכירה פכ"ח ה"ז) ששיעור תשעה קבין היינו מלבד הרבעים כולם, ואין די בזה שיש קב ומחצה יתר על הרבעים, ומיהו הרמב"ם כתב כן לענין הכפיה לקנות את הקרקע ולא לענין עיקר החזרה, ובעיקר החזרה סבר כשיטת הרשב"ם שבכל ענין שיש יותר מרובע לסאה הכל חוזר, וכמבואר **במגיד משנה** שם (ה"ו), עיין שם בדבריו].

גמ': שדה ונעשית גינה וכו'

מתי נעשית גינה

הרשב"ם מפרש, שנעשית גינה קודם שהחזיר את המותר למוכר. **והשיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** **והעליות דרבנו יונה** מפרשים, שנעשית גינה בין המכירה למדידה.

גמ': תאני רבין בר רב נחמן וכו'

חישוב שיטות הראשונים אם על הסיפא אמרו או על הרישא

בריש עמוד זה נתבארה שיטת הר"י **מיגאש והיד רמה**, שמה שאמרו שמחזיר את כל הרבעין כולן, היינו דוקא באופן שיש במותר לבית כור שיעור של תשעה קבין, אבל אם בסך כל המותר אין תשעה קבין, רק המותר על הרבעים חוזר למוכר ולא הרבעין עצמם. ולפי זה, מה שאמרו במשנה 'ולא את הרובע בלבד הוא מחזיר אלא את כל המותר', על הסיפא אמרו באופן ששייר

כהן מוציאין מידו. **והתוס'** בב"מ (ו, ב) מתרצים, שכין שהמשכיר הניחו לדור בבית, נמצא שהשימוש שתפס השוכר היה ברשות המשכיר, ותפיסה ברשות מהניא.

תוס' שם

ביאור דברי התוס' בטעם דין 'מרחץ' בבא באמצע החודש ובסוף החודש

התוס' כתבו בתירוצם, שלכך בבא בסוף החודש כולו לשוכר, משום שכשלא בא עד סוף החודש, מתפרשים מעשיו כהודאה שאין תשלום שכר נוסף על חודש זה. ומה שבבא באמצע החודש יחלוקו, כתבו התוס' משום שכשבא באמצע החודש לא שייך כ"כ הודאה על חצי חודש. ומבאר **המהרש"א** את כוונת התוס' בדרך 'ממה נפשך', אם מה שלא בא עד אמצע החודש נחשב כהודאה, יהא החודש כולו לשוכר, ואם חצי חודש אינו נחשב כהודאה, ישלם את החודש כולו [**והפני שלמה** כתב, שיש טעות בגירסא שלפנינו במהרש"א, שכתב 'ואי נאמר דאודי על הכל למה יחלוקו', וצריך לגרוס 'ואי אודי אודי על הכל ולמה יחלוקו', שלפי הגירסא שלפנינו נראה שהקושי הוא אם נאמר שהודה על הכל, ובאמת כוונת מהרש"א לומר כפי שביארנו, שהקושי הוא בעצם הצד שהודה, שאין סברא לחלק בהודאה], ולפי ביאור המהרש"א נמצא, שהתוס' נשארים בקושיא מדוע בבא באמצע החודש מהני תפיסה לשמואל. [אמנם **המהר"ם** כתב שהתוס' לא נשארים בקושיא, ומבארים שמה שלא אמרו בבא באמצע החודש שיש בזה הודאה על הכל, משום שמכך שבא באמצע החודש אין עדיין הודאה על כל החודש, אלא שלא נתפרש בדברי התוס' מדוע יחלוקו, שהרי ממה נפשך, אם נחשב שיש הודאה יהא הכל של השוכר, ואם אין זו הודאה שיהא הכל של המשכיר].

גם **הרא"ש** בב"מ (ו, ב) מבאר כתוס', שהטעם שמועילה תפיסת השוכר, משום שאנו אומרים שהמשכיר הודה לשוכר שהחודש הי"ג הוא בכלל

בלשונו, ואין אנו יודעים אם נתבלבל בלשון הראשון או בלשון האחרון, ומשום כך הוא ספק. [ומבואר בדברי התוס' רי"ד, שיש מ"ד הסובר שהולכין בודאי אחר לשון ראשון, ומבאר הטעם שיש לתלות שאת הלשון שאמר בתחילה אמר בדקדוק, והתבלבל בלשון שאמר בסוף].

*גמ': הלך אחר פחות שבלשונות

הטעם שהולכין אחר פחות שבלשונות, והנפק"מ בזה לדינא

הרשב"ם כתב הטעם, משום שיד המוכר שהוא המוחזק בקרקע על העליונה. **והר"י מיגאש** כתב, שיד בעל השטר על התחתונה, שהוא בא להוציא מיד האחר. **והיד רמה** כתב הטעם, משום שקרקע בחזקת בעליה, ועוד שקייל שיד בעל השטר על התחתונה, ונראה שלדעתו זו סברא נוספת על הטעם שקרקע בחזקת בעליה.

והראב"ד (הל' מכירה פכ"ח הי"א) כתב לחלק, שבאופן שהלוקח נתן מעות, אזי הנתבע הוא המוכר וידו על העליונה, אבל אם עדיין לא נתן מעות, א"כ הלוקח הוא הנתבע וידו על העליונה. **והמגיד משנה** (שם) כתב, שגם אם הלוקח עדיין לא נתן דמים, מאחר שלגבי עיקר המכר יש לומר שהמוכר הוא המוחזק, אין המוכר צריך לתת אלא כפי הפחות שבלשונות, והלוקח צריך לתת דמים כפי מה שפסקו בשעת המקח. **והטור** (חו"מ סי' ריח) כתב בתחילה בשם **הרשב"ם** כמו שכתב המגיד משנה, שלעולם הדין שהלוקח נחשב המוציא, ומביא שיטת הראב"ד שמחלק אם נתן מעות או לא, ועיין להלן (ע"ב) מה שיתבאר עוד בענין זה בדברי הרשב"ם (ד"ה דהתם).

*תוס' ד"ה אבל

יישוב קושית התוס' מהא שתקפו כהן מוציאין מידו

התוס' מקשים מדוע בבא בסוף החודש כולו לשוכר, הרי הקרקע בחזקת המשכיר, ואע"פ שהשוכר תפס את ההשתמשות של החודש האחרון, הא קיי"ל תקפו

כשבא המשכיר ונולד ספק, מה שמעמידים ביד השוכר, הוא מחמת תפיסתו שקודם הספק.

קה, ב

*גמ': הכא נמי הא תפס

כמה טעמים מדוע מועילה תפיסת הלוקח, אף שקיי"ל 'תקפו כהן מוציאין מידו'

הריטב"א כתב, שלכך מועילה תפיסת הלוקח אף שקיי"ל 'תקפו כהן מוציאין מידו', משום שתפיסתו ברשות, כיון שנתן לו המוכר רשות להכניס את הסאין שהוא מודד לרשותו.

והמהרש"א (על התוס' בע"א) כתב טעם אחר, משום שהתפיסה קודם שנולד הספק. **והתומים** (קיצור תקפו כהן ס' כג) כתב על טעמו של המהרש"א, שלכאורה התפיסה ע"י המדידה איננה קודם שנולד הספק, שהרי בשעה שמודד כבר קיים הספק איזה לשון עיקר. ויש לפרש, שבכדי שתועיל התפיסה אין צורך שיתפוס דוקא קודם שנולד הספק, אלא שתפיסה הבאה לאחר שנולד הספק לא מהני, שאם בשעה שנולד הספק היה הדבר ביד אחד מהם, כבר נפסק הדין שהוא בחזקתו ואין מועלת עוד תפיסת השני, אבל תפיסה בשעת לידת הספק ממש גם היא מועילה, כל שלא קדמה לתפיסה הכרעה שהדבר בחזקת אחד מהם. ובמוכר 'כור בשלשים' נחשב שהלוקח תופס בשעת לידת הספק, שעל כל סאה וסאה שהוא מושך, יש ספק בשעת המדידה אם נקנית לו כל סאה בפני עצמה, או שאינו קונה אלא בסוף המדידה, וכיון שבשעת לידת הספק הלוקח מוחזק בכל סאה שהוא מודד, מועילה תפיסתו להעמיד את הסאה בחזקתו.

אמנם **השיטה מקבוצת** (ב"מ קב, ב) בשם **תוס' רבנו פרץ** כתב, שלכך מועילה תפיסה, משום שהספק מתעורר בשעה שבאים לב"ד, ובאותה שעה הלוקח כבר תפוס, ולפי דבריו הוי תפיסה ממש קודם שנולד הספק. אמנם התומים (שם) כתב, שבדברי הפוסקים

השכירות, ולפי זה יקשה מדוע בבא באמצע החודש יחלוקו. **והפולולא חריפתא** (שם אות פ) מקשה עוד על הרא"ש, איך אפשר לומר שהטעם לפי שמואל משום שיש הודאה, הרי בגמ' להלן (ע"ב) מבואר שהטעם לשמואל הוא משום שהשוכר תפס, ולא משום הודאה.

והתומים (קיצור תקפו כהן סמ"ד) כתב ליישב, שמה שאמרו שמכך שהמשכיר לא בא לתבוע בתחילת החודש, אנו למדים שהוא מודה שהשכיר לשנה, באמת אין זו הוכחה גמורה, שהרי אפשר גם לפרש דעתו להיפך, שהוא סבור שהשכירות היא רק ל"ב חודש, ותולה שהשוכר ודאי ישלם לו על חודש העיבור בפני עצמו. אלא שכל זמן שלא בא המשכיר, בסתמא אנו תולים שאין כוונתו לתבוע על חודש העיבור בפני עצמו, אבל אם לבסוף בא ותבע שישלם לו גם על חודש העיבור, הרי זה ספק. ולפי זה, מה שכתב הרא"ש שמועילה תפיסתו משום שתולים שהודה לו, היינו שכך יש לומר בסתמא, ונפק"מ שכל זמן שלא בא המשכיר לתבוע את חודש העיבור, אין ספק כלל שבנתיים נחשב כהודה, ורק משבא לתבוע נולד הספק, וכיון שעד אותו הזמן ישב השוכר בבית, נמצאת תפיסתו קודם שנולד הספק ותפיסה כזו מועילה, ומה שאמרו 'תקפו כהן מוציאין מידו', הוא כשתפס לאחר שנולד הספק. וממילא אתי שפיר דין המשנה שבבא באמצע החודש יחלוקו, משום שעל חצי החודש הראשון עד שבא המשכיר, יש לשוכר תפיסה במושכר קודם שנולד הספק, אבל על החצי השני צריך לשלם, משום שאחר שבא המשכיר יש ספק אם היתה הודאה, ויש להעמיד את הקרקע בחזקת המשכיר.

ולפי זה, גם אתי שפיר הטעם שכתבו התוס' והראשונים שהמשכיר הודה, אף שבגמ' מוזכר הטעם משום שתפס, שבאמת כל מה שאמרו שהמשכיר הודה, הוא בכדי שיתעורר הספק רק כשבא המשכיר, ותיחשב התפיסה קודם שנולד הספק, ומכל מקום

מתני': בסימניו ובמצריו וכו'

ביאור החילוק בין אמר 'הן חסר הן יתר' ששיעורו עד 'רובע לסאה', לבין אמר 'בסימניו ובמצריו' ששיעורו פחות משתות

הרשב"ם מבאר את טעם החילוק בין מה שאמרו במשנה לעיל (קג, ב) שאם אמר 'הן חסר הן יתר' ופיחת או הותיר הגיעו רק עד שיעור 'רובע לסאה', לבין מה שאמרו במשנה כאן שכל ש'פחות משתות' הגיעו, אף שהוא הרבה יותר מ'רובע לסאה', משום שמה שהוסיף לומר 'בסימניו ומצריו', מתפרש כמתכוין לומר שיתכן שיש כאן יתר או חסר עד שתות.

השיטה מקובצת בשם **הראב"ד** כתב לחלק, שבמשנה לעיל מדובר באופן שהמוכר והלוקח אינם עומדים אצל הקרקע הנמכרת, ואילו כאן מדובר שהם נמצאים אצל הקרקע שמוכר והלוקח רואה את הקרקע, לכן שיעור מה שהגיעו גדול יותר. אמנם **התוס'** לעיל (קד, א ד"ה פחות) מפרשים את המשנה לעיל, באופן שהמוכר והלוקח נמצאים בשדה, ובדעתם נצטרך לומר כחילוקו של הרשב"ם. **וברשב"א** כאן מבואר, שדין המשנה הוא גם באופן שהמוכר והלוקח אינם עומדים בקרקע הנמכרת, אלא שהמוכר אומר שמוכר קרקע במקום פלוני ואלו סימניה ומצריה, וגם בדעתו נצטרך לומר כחילוקו של הרשב"ם.

[ועל מה שכתב הרשב"ם, שגם כשאומר 'בית כור סתם' היינו כ'הן חסר הן יתר', ולכן כשהוסיף ופירש 'בסימניו ומצריו', מוסיפין בשיעור הטעות עד שתות, מעיר **הרש"ש** שבגמ' לעיל (קג, ב) יש ספק מה הדין באומר 'בית כור' סתם, והגמ' לא פשטה את הספק ממשנתנו, ועל כורחך צריך לומר שאפשר לפרש גם טעם אחר במשנה].

מתני': עד שתות ינכה

אם מנכה רק את מה שיותר משתות או שמחזיר את הכל

היד רמה והריטב"א כתבו, שבאופן שמנכה הדין הוא שמחזיר את הכל, ולא רק את מה שיותר על שתות. אמנם **במגיד משנה** (הל' מכירה פכ"ח הי"ב) מסופק

לא נראה שלידת הספק היא רק כשהדבר בא לב"ד, אלא כיון שיש ספק במעשה מצד עצמו למה כוונתו, לידת הספק היא בשעת מעשה. **והקונטרס הספיקות** (כלל ד אות ו) כתב לבאר בדברי תוס' רבנו פרץ, שהספק כאן הוא 'ספיקא דדינא', אם לילך אחר לשון ראשון או אחר לשון אחרון, וכלפי 'ספיקא דדינא' לידת הספק היא כשבאים לדון עליו בב"ד, ובאמת בספק שבמציאות מודה רבנו פרץ שלידת הספק היא מיד כשמתעורר הספק.

רשב"ם ד"ה דהתם

יישוב סתירת דברי הרשב"ם אם יד המוכר על העליונה גם כשהמעות עדיין ביד לוקח

הרשב"ם כתב, שלרבנן הולכין אחר הפחות שבלשונות משום שהמוכר מוחזק, וכגון שכבר קיבל הדמים. ודבריו כאן סותרים את מה שהבאנו לעיל (ע"א) שכתב הטור בשיטת הרשב"ם, שאין לחלק בין אם נתן הלוקח דמים או לא נתן, ולעולם יד המוכר על העליונה. **והדרישה** (סי' ריח אות ט) כתב ליישב, שהרשב"ם כאן כתב דבריו בשיטת שמואל, שגם במרחץ מועילה תפיסה ואין אומרים קרקע בחזקת בעליה עומדת, ולכן אם לא נתן הלוקח דמים, יחשב הלוקח לתפוס וידו תהיה על העליונה. ומה שהבאנו מהטור בדעת הרשב"ם, הוא כשיטת רב נחמן שבמרחץ גם בבא בסוף החודש כולו למשכיר, משום שקרקע בחזקת בעליה עומדת ותפיסה אינה מועילה, ולכן גם אם לא נתן הלוקח דמים והוא עדיין תפוס במעותיו, אין זה מועיל לו להיות ידו על העליונה, כיון שהקרקע בחזקת המוכר, ואין המוכר חייב לתת לו קרקע אלא כפי הפחות שבלשונות, והלוקח צריך לתת כפי הדמים שקצצו בשעת המקח, וכמו שאמרו לגבי מרחץ שהלוקח צריך לשלם את החודש הי"ג, משום שהקרקע בחזקת בעליה עומדת, אף שהשוכר מוחזק במעות.

לאחרים זכות לחלוק גם ע"י גורל זה. עוד כתבו לפרש, שמדובר באופן שהאחין סיכמו ביניהם שהגדול יוציא הגורל, ובסמוך למקום שיעלה לו בגורל, יזכה האח הבא אחריו וכן כולם, וכיון שכך סיכמו, נמצא שכל החלקים מתבררים ע"י זכיית האחד בגורל.

גמ': אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים

ביאור קושית הגמ'

הר"י מיגאש כתב שני פירושים בקושית הגמ', בתחילה פירש שאף שבלשון הגמ' הוזכר גם ה'קלפי', הקושיא היא רק מכך שהגורל עכשיו הוא בלא 'אורים ותומים', כלומר אי אפשר ללמוד מהגורל שהיה בחלוקת הארץ, כיון שהיה בו מלבד הקלפי גם 'אורים ותומים', ואילו בגורל שלנו יש רק קלפי ולא 'אורים ותומים'. ועוד פירש, שהקושיא היא גם מה'קלפי', שבחלוקת הארץ היה 'קלפי' ו'אורים ותומים', ואילו בגורל שלנו שנינו רק 'כיון שעלה גורל לאחד מהן', משמע שאפשר לעשות גורל גם בלא 'קלפי', ועוד שה'קלפי' בחלוקת הארץ היה של קודש, ובגורל שלנו גם אם יש 'קלפי' הרי אינו של קודש, וא"כ לא שייך לומר שהגורל שלנו נלמד מחלוקת הארץ.

גמ': אמר רב אשי

שיטות הראשונים אם גורסים 'אלא', וביאור התירוץ לפי זה

הרשב"ם גורס כפי הגירסא שלפנינו בלי 'אלא', היינו שהמקור לכך שמועיל גורל לחלוקת ירושה הוא מהגורל שהיה בחלוקת הארץ, ועל הקושיא שבגורל שלנו אין קלפי ואורים ותומים כמו שהיה בחלוקת הארץ, תירץ רב אשי, שכיון שגמרי ומקני זה לזה בלב שלם, מועיל הגורל כמו שיש עמו 'אורים ותומים'. אמנם **הר"י מיגאש** גורס 'אלא' אמר רב אשי, כלומר שלרב אשי באמת הטעם שמועיל גורל בחלוקת אחין, אינו משום שנלמד ממה שהיה בחלוקת הארץ, אלא

בזה, **ובטור** (חו"מ סי' ריח) כתב כדעת היד רמה, שמחזיר את הכל.

קו, ב

גמ': סברת וקבילת

עד כמה

הרשב"א כתב, שדין הזה הוא גם אם יש בקרקע רק חצי ממה שאמר לו [והשוה דין זה, למה שמבואר לעיל (ז, א) שאם מוכר לו 'בית כור' ויש שדה בשיעור 'לתך' שנקראת 'בית כור', הגיעו].

גמ': דעדיפא כעשרין

איך הדין באופן שהשדה אינה עדיפה כשדה של עשרים

היד רמה כתב, שאם אינה עדיפה כשדה של עשרים, הרי זה מקח טעות והלוקח חוזר בו. **והטור** (חו"מ סי' ריח) מביא את דעת היד רמה, וכתב שבלשון **הרשב"ם** שכתב 'דעדיפא כעשרין של שדה אחר אמר לך ולהשביח מקחו אמר כן', נראה שגם אם אינה שוה לפי האמת כמו שדה של עשרים, מכל מקום המקח קיים, שיש ללוקח להבין שלא אמר המוכר אלא להשביח את מקחו.

גמ': קנו כולם

איך זוכים האחים האחרים בחלקם

הרשב"ם מבאר, שזה שעלה לו הגורל זכה בחלק שעלה לו, ובטל זכותו בחלקים האחרים, וכמו כן בטל זכות האחרים בחלקו, אבל שאר האחין נשארים שותפין בשאר החלקים, ויכולים לחלוק את הנשאר גם שלא בגורל. אמנם **הר"י מיגאש** כתב, שמאחר שזכה אחד מן האחין בחלקו בגורל, מעתה יש זכות גם לשאר האחין ליטול חלקם בגורל זה, ויש לכל אחד זכות להוציא אחד מהגורלות ולזכות בחלקו לפי גורל זה. **והריטב"א** ו**הר"ן** כתבו כשיטת הרשב"ם, שזכיית האחד בחלקו ע"י גורל, אינה סיבה לתת גם

וממילא לא היה בגורל כל מעשה הקנאה וחלוקה לשבטים, והועיל משום שכבר היה ידוע קודם לכן איזה חלק שלו, והיה חסר רק מעשה חלוקה. אבל בגורל שעושים עכשיו, הרי מלבד מעשה החלוקה שיש בגורל, צריך גם שהגורל יקבע איזה חלק יבוא ליד כל יורש ויורש, ושתחול זכיית כל יורש ויורש בחלק שעולה לו בגורל, ולזה לא מצינו שמועיל גורל כיון שבחלוקת הארץ לא היה הצריך את החלק הזה. ועל זה תירץ רב אשי, שבגורל שלנו הקובע איזה חלק יבוא ליד כל יורש הוא סברת ב'ההוא הנאה', שמועיל כמו קנין לקבוע איזה חלק יבוא ליד כל יורש ויורש, והגורל נצרך כדי לעשות חלוקה ביניהם, שכל זמן שאין חלוקה ביניהם עדיין כל הממון שייך לכל היורשים, ובעקבות מעשה החלוקה מתחדש גם זכיה לכל יורש בחלקו, ע"י סברת 'בההיא הנאה'.

גמ' שם

דעת הטור בשם אביו הרא"ש

הטור (חו"מ סי' קעג) הביא את דברי אביו **הרא"ש** (כלל צח ס"ב), שגורל אינו קונה אלא רק מברר החלקים, ואחר הגורל צריך להחזיק בהם. גם **הרמ"א** (שם ס"ב) מביא את דברי הרא"ש. **והב"ח והביאור הגר"א** (שם ס"ק ד) כתבו, שהרא"ש גרס בגמ' 'אלא' אמר רב אשי, וסבר שלמסקנא באמת הגורל אינו מועיל לקנות אלא רק לברר את החלקים, והטעם שהגורל מועיל לברר את החלקים ביאר רב אשי, משום 'ההוא הנאה', שמשום כך הם מתרצים שביורר החלקים ייעשה ע"י הגורל. **והלחם משנה** (הל' שכנים פ"ב ה"א) כתב, שהגורל מועיל באופן שהלך אחד והחזיק בחלקו, שיקנה גם אם לא אמר לו השני שילך ויחזיק, שהגורל מועיל כמו שאומר לו 'לך חזק וקני' [ובב"ח שם תמה, שהרא"ש כאן בפסקיו לא הזכיר מזה כלום].

מסברא חדשה ש'בההוא הנאה דקא צייטי אהדדי גמרי ומקנו להדדי'.

גם **הריטב"א** גורס 'אלא' אמר רב אשי, ומבאר ש'ההוא הנאה' מועיל להחשב כמו קנין כסף, שהנאה ככסף חשובה. ולפי זה כתב בשם מורו, שגורל מועיל רק בקרקעות שנקנים בכסף ולא במטלטלין, ומה שכתב הרשב"ם שמועיל גם במטלטלין, משום שסובר ש'ההוא הנאה' מועיל להחשב כאילו משך [והנה לשיטת הרשב"ם שאין גורסין 'אלא' בדברי רב אשי, לכאורה כל החלוקה נעשית ע"י הגורל, ו'ההוא הנאה' הוא רק סיבה לכך שמועיל גורל, ואין 'ההוא הנאה' מועיל בפני עצמו לחלוקה, ולא כמו שכתב הריטב"א בדעתו. אמנם לפי דברי הגר"ח שיתבארו בסמוך, באמת עיקר הקנין והזכיה של כל יורש בחלקו, חל ע"י 'ההוא הנאה', והגורל מועיל רק ל'מעשה' החלוקה].

גמ' שם

ביאור הגר"ח בסוגיא

בחיזושי רבי חיים הלוי (הל' שכנים פ"ב ה"א) מקשה לשיטת הרשב"ם שאין גורסין 'אלא', איך סברת 'בההוא הנאה' מועילה שנוכל ללמוד גורל ממה שהיה בחלוקת הארץ, הרי כיון שהגורל בחלוקת הארץ היה עם קלפי ואורים ותומים, מנין שיועיל גורל עכשיו בלא קלפי ואורים ותומים. וכתב לבאר, שגם בחלוקת הארץ, הגורל הוא מעשה החלוקה בין השבטים לחלק ביניהם את הארץ, והקלפי והאורים ותומים מבררים איזה חלק בארץ שייך לכל שבט, ושניהם נצרכים, משום שקודם חלוקה היתה הארץ שייכת לכל השבטים, ועל אף שהארץ עומדת לחלוקה, מ"מ כל זמן שלא חלקו היא שייכת לכל השבטים, ורק לאחר שעשו חלוקה ע"י הגורל, לברר איזה חלק מגיע לכל שבט ויזכה בו. ומבאר לפי זה את קושית הגמ', שאמנם אפשר לומר שבחלוקת הארץ הגורל עשה את מעשה החלוקה, אבל זה משום שמיד ידוע לנו איזה חלק צריך לבא ליד כל שבט,

גמ': ושמואל אמר מקמצינ

אם האח שהגיע יכול לתבוע שיטילו גורל חדש על כל הירושה

הרשב"ם מפרש, שנטולים מכל אחד מהאחין שלישי, ונותנים לאח שבא עכשיו. **והתוס'** מקשים על פירוש הרשב"ם, מדוע יגרע חלקו של האח, שכל האחין נטלו חלקם על פי הגורל, ולו נותנים את חלקו לפי מה שרוצים בלי גורל. **והרמב"ן** כתב ליישב, שכיון שבא לאחר שכבר חלקו, 'קם דינא' ואין לבטל את החלוקה שנעשתה כדין, ולכן מקבל מכל אחד שלישי, ובאמת אם הגיע מתחילה קודם שחלקו, יכול הוא לתבוע שתהיה החלוקה באופן שיוכל לזכות בכל חלק כמו האחים האחרים. ודומה לזה כתב **הרשב"א**, שכיון שכבר חלקו בדקדוק שווי הנכסים, לחלוק חלק כנגד חלק בשווה, חלוקתם חלוקה. ומכל מקום מקשה הרשב"א, אם מקמצינ מכל אחד, נמצא שחלקם של האחים כולו במקום אחד, וחלקו של האח שהגיע בשני מקומות, ומפסיד יותר מכולם. אמנם **הריטב"א** כתב לפרש בדעת הרשב"ם, שחולקים באופן כזה שגם האח שהגיע מקבל כל חלקו במקום אחד, וכגון באופן שכתב הרשב"ם שנפלו להם בירושה ששה שדות, שכל אחד נוטל שני שדות בשני מקומות, וכך גם באופן שנפלה להם שדה גדולה, ובתחילה נטל כל אחד מהם מחצית השדה, יתן כל אחד מהם את השליש שלו באמצע, באופן ששני החלקים שמקבל האח שהגיע, יהיו יחד באמצע השדה.

[**והתוס'** מקשים גם ממה שקיי"ל בגמ' לעיל (יב, ב) כרב יוסף, שיכול לומר 'מעלינן ליה עלויא כי נכסי דבר מריון', וא"כ גם כאן יוכל האח לומר כך. אמנם שיטת **רש"י** שם, שיכול לומר כך רק כשיש סיבה לומר ששדה זו שווה יותר, וא"כ יש לומר שכאן מדובר באופן שאין סיבה לומר שהשדה שווה יותר. **והרשב"א** שם כתב, שהסיבה שיכול להעלות את הנכס, משום שהאחד מצרן ולו זה שווה יותר, וגם לדעתו יש לומר שכאן לא מדובר באופן כזה. **והעליות דרבנו יונה** כאן כתב, שאינו יכול לטעון 'מעלינן לנכסי' אלא

אם באמת מוכן לקבל את השדה ביותר דמים, וכפי הדמים שמוכן לקבל אותה כך הוא יכול להעלות, וכאן מדובר שהאח שהגיע אינו מוכן לקבל את מה שבא ליד האחין ביותר דמים, ולכן אינו יכול לומר 'מעלינן ליה כי נכסי דבר מריון'].

והתוס' כתבו, שלאח שהגיע יש זכות לתבוע הטלת גורל חדש על כל החלקים, ומה שאמר שמואל 'מקמצינ', הוא רק באופן שלאח שהגיע נפל הגורל בשדה שחלקו אותה האחים ביניהם, שהוא נוטל אותה שדה שנפלה לו בגורל, ובשאר השדות נשאר זכיית האחים כפי הגורל הראשון. גם **הר"י מיגאש** **והיד רמה** כתבו, שזכותו של האח שהגיע לתבוע שיטילו גורל מחדש, אלא שבגמ' כאן מדובר באופן שהאח שהגיע התרצה ליטול שלישי מכל אחד, ומחלוקת רב ושמואל היא בזכויותיהם של שאר האחים, אם יכולים לבטל את כל החלוקה, מאחר שנתברר שחלק ממנה נעשה שלא כדין.

*גמ': אלא מעתה הני בי תלתא דקיימי וכו'

שיטות הראשונים לדינא, באיזה אופן יכולים שותפין לחלוק כשאחד מהם אינו נמצא כאן, וביאור הגמ' לפי זה

שיטת **הרשב"ם**, שאם יש כמה שותפין ואחד מהם אינו כאן, יכולים השותפין הנמצאים כאן לחלוק את השותפות ביניהם בב"ד, בין אם היו שותפין במטלטלין ובין אם היו שותפין בקרקעות, וזהו האופן האמור בגמ' 'הני בי תלתא דקיימי ואזול בי תרי מינייהו ופלוג', שחלוקתן קיימת. אמנם **התוס'** כתבו, שאין לשותפין הנמצאים זכות לחלוק אלא במטלטלין אבל לא בקרקעות, משום שבקרקעות שייך קפידיא ברוחות, ומה שאמרו בגמ' שחלוקתן קיימת, היינו באופן שיחלקו מתחילה לשלשה חלקים, וישאירו את החלק השלישי לשותף שאינו נמצא עכשיו לפנינו, וכשיבוא השלישי יטילו גורל על הכל, ואם יצא לו בגורל את החלק שהשאירו עבורו, זכו הראשונים בחלקם מלכתחילה. גם **הר"י מיגאש** **והיד רמה** ביארו את מה שאמרו בגמ' שחלוקתן

מועילה החלוקה אם חולק בב"ד, ועיין בדבריו מה שכתב להוכיח.

*תוס' ד"ה ושמואל אמר מקמצינ

שיטות הראשונים אם בנדון הגמ' כאן שייך סברת 'מה כח ב"ד יפה'

התוס' כתבו להוכיח, שבקרקעות אי אפשר לחלוק כשאחד מהשותפין אינו לפנינו, ממה שאמרו בגמ' בכתובות (ק, א) שאם ב"ד חולקין ליתומים, אין היתומים יכולים למחות כשהגדילו, דאי לא הכי 'מה כח ב"ד יפה', א"כ בחלוקת השותפין עצמם בלא ב"ד, יש לומר שכשיבוא השלישי הוא יכול למחות. אכן כתבו התוס', אפשר לדחות ההוכחה לפי שיטת ר"י, שבגמ' שם מדובר באופן שחולקין בלא גורל, ולכן אילולי הטעם של 'מה כח ב"ד יפה' אפשר למחות. ועוד כתב לדחות, שבחלוקת ב"ד ליתומים אין מי שתובע חלוקה, ולכן הוצרכה הגמ' לטעם של 'מה כח ב"ד יפה'.

והעליות דרבנו יונה כתב לדחות ההוכחה, שכל מה שהוצרכה שם הגמ' לטעם של 'מה כח ב"ד יפה', הוא באופן שהבא למחות מוכן להעלות בדמים את החלק שתובע, ומסכים לקבל אותו ביותר דמים מהחלק שקיבל בחלוקה, ובאופן כזה באמת גם כאן יוכל השותף שהגיע אח"כ לבטל את החלוקה, אלא שבגמ' כאן מדובר באופן שאינו מסכים לקבל את החלק שתובע ביותר דמים מהחלק שבא לידו, ומשום כך אינו יכול לבטל את מה שכבר חילקו, אף בלא טענת 'מה כח ב"ד יפה'.

אמנם **הרמב"ן** כתב, שגם כאן שייך סברת 'מה כח ב"ד יפה', שכיון שהדין נותן לחלוק לצורך השותף שנמצא כאן ותובע חלוקה, אם נאמר שזה שאינו כאן יוכל לבטל את החלוקה כשיבוא, אזי 'מה כח ב"ד יפה' לחלוק. ואדרבה, כיון שמבואר בגמ' שחולקים ליתומים ואינם יכולים למחות כשהגדילו, כמו כן יש לנו לומר שנחלוק לשותף שנמצא כאן, וכשיבוא השותף האחר לא יוכל למחות.

קיימת באופן דומה, שכשבא השלישי נתרצה לקבל את החלק שהניחו עבורו, ואז חלוקתן קיימת וזכו בחלק שנטלו מלכתחילה, על דרך שביארו את מחלוקת רב ושמואל, באופן שהאח שהגיע התרצה לקבל שליש מכל אחד מהאחין, וכפי שנתבאר. וכתב היד רמה, שקושית הגמ' 'אלא מעתה', שלא יתכן לומר שחלוקתן בטלה, היא מחמת שכך הם מעשים שבכל יום, שאם השלישי מרוצה בחלק שהשאירו עבורו, אין השנים יכולים לבטל את מה שכבר חלקו. והנה לשיטת התוס', גם אם יחלקו בפני ב"ד כך הדין, שהשלישי יכול לתבוע שיטילו גורל חדש. אמנם **הר"י מיגאש** כתב בדרך אפשר, שכל האמור שחלוקתן קיימת רק אם השלישי מרוצה בחלקו, הוא באופן שחלקו בינם לבין עצמם שלא בב"ד, אבל אם חלקו בב"ד אין השלישי יכול לבטל את החלוקה כשיבוא. אכן כתב, שיתכן שכך הדין במטלטלין, אבל בקרקע גם אם חלקו בב"ד אין חלוקתן קיימת אלא אם נתרצה השלישי [ובביאור החילוק בין קרקע למטלטלין כתב טעם אחר ממה שכתבו התוס', שבמטלטלין השותפין יורדים לשותפות על מנת לעשות עיסקא, ועל דעת המעות שיבואו לידם מחמת השותפות, משום כך יכולים הם לחלוק בב"ד שלא מדעת השלישי. אבל בקרקע, הם יורדים לשותפות על דעת הקרקע שתהא שלו, ולכן אי אפשר לחלוק ולתת לאחד קרקע שלא מדעתו, גם אם חולקים בב"ד], **והיד רמה** כתב כרשב"ם, שאם יחלקו בב"ד גם בקרקעות לא יוכל השלישי לבטל את החלוקה, ונוטל על כורחו את החלק השלישי שנשאר לו.

והרי"ף כתב שמסוגיתנו למדנו, ששני אחין או שני שותפין שהלך אחד מהם, וצריך השני את חלקו מתוך השותפות, חולק הנשאר את השותפות ואינו צריך להמתין עד שיבוא השני, הרי שביאר את הסוגיא כרשב"ם, שהשותף שאינו נמצא כאן לא יכול לבטל את החלוקה כשיגיע, ואין בזה חילוק בין קרקע למטלטלין. גם **הרמב"ן** כתב, שגם בקרקע

גמ': למימרא דקם דינא וכו'

ביאור קושיית הגמ' בדברי שמואל, מדין 'מקמצינ' על דין מוכר 'כור בשלשים'

העליות דרבנו יונה מבאר את קושיית הגמ', שכאן אמר שמואל ש'מקמצינ', ומשמעות הדבר שאף שהחלוקה ביניהם עדיין לא נגמרה, שהרי האח השלישי לא קיבל חלקו, מכל מקום מה שחלקו ביניהם וראוי להתקיים נשאר קיים, ואין החלוקה מתבטלת מחמת החלק שלא נגמרה חלוקתו, א"כ נאמר כך גם במוכר 'כור בשלשים', שאף שלא נגמר כל המכר, מכל מקום אותו חלק שראוי להתקיים כיון שעשה בו הלוקח מעשה קנין, ישאר קיים ולא יתבטל, גם אם יחזרו בהם מסוף המקח שעדיין לא נעשה בו מעשה קנין.

קז, א

*תוס' ד"ה ובא

באיזה אופן יכול הבע"ח לגבות כל חובו מאחד מהאחים

היד רמה והרמב"ן חולקים על תוס', וכתבו שהבע"ח יכול לגבות בכל מקרה מאחד מהאחים [ומה שכתבו התוס' להוכיח מהגמ' לקמן (קכד, א) שאינו יכול לגבות מאחד מהאחים את כל החוב, עיין שם בעליות דרבנו יונה שביאר את הגמ' באופן שאין הוכחה לשיטת התוס'].
גם **הריטב"א** כתב כדבריהם, אלא שמוסיף טעם בדבר, שיכול הבע"ח לטעון שרוצה לקבל הכל במקום אחד [ולפ"ז באופן שחלקו שני האחים שדה אחת וחלקיהם סמוכים זה לזה, יצטרך לגבות משניהם, באופן שכל החלק שיגבה יהיה במקום אחד]. וכן כתב **הרא"ש** (ב"ק ט, א), שמה שאמרו שהבע"ח יכול לגבות את כל החוב מאחד מהאחים, הוא דוקא באופן שאם יגבה מאחד תהיה כל גבייתו במקום אחד, ואם יגבה משני האחים יקבל בשני מקומות, ומשום שגם הלוה עצמו אינו יכול לדחות את הבע"ח לגבות מכמה מקומות, וצריך לתת לו הכל במקום אחד [אמנם **העליות דרבנו יונה** לקמן (קכד,

א) כתב, שהלוה עצמו יכול לפרוע את החוב מכמה מקומות, ואינו מחוייב לתת לבע"ח קרקע במקום אחד. **והסמ"ע** (סי' קז ס"ק כ) כתב, שמה שכתב הרא"ש שאי אפשר לתת לבע"ח בשני מקומות, היינו דוקא כשאין בכל מקום קרקע בשיעור 'שדה', אבל אם יש בכל אחד מהמקומות קרקע בשיעור 'שדה', אפשר להגבות לבע"ח גם משני שדות. ולפי דבריו אין מחלוקת בין הרא"ש לרבנו יונה, שהרי גם רבנו יונה מודה שבאופן שאין בכל מקום שמגבה לו שיעור 'שדה', אינו יכול להגבותו משם].

גמ': רב אמר בטלה מחלוקת קא סבר וכו'

הטעם שאם האחין שחלקו 'יורשין' הן, בטלה מחלוקת

הרשב"ם כתב הטעם, שכיון שהם 'יורשים', יש עליהם לפרוע את חובת אביהן בין כולם. **והקצוה"ח** (סי' עז ס"ק ז) כתב, שאין הכוונה שכיון שעל שניהם מוטל לפרוע, נמצא שזה שגבו ממנו פרע חובו של אחיו, ומחוייב לשלם לאחיו משום שפרע חובו, שהרי זו אינה סיבה לבטל את החלוקה, אלא רק לחייב אותו לשלם לאחיו. ועל כרחך הפירוש הוא, שכיון שעל כל האחים מוטל לפרוע את חובת אביהן, יש לנו לראות כאילו גבה הבע"ח את השדה מכל האחים, ולא נשאר להם לחלוק אלא את השדה שלא גבה.

והיד רמה לא הזכיר כלל שעל שניהם לפרוע חובת אביהן, וכתב טעם אחר, שכשם שאמרו לעיל באופן שהגיע אח נוסף ונטל חלקו של אחד מהם, שבטלה חלוקה ראשונה, כך גם כשבע"ח גובה חלקו מאחד מהם, אין זה ראוי שחלקו של אחד האחים יהיה במה שגבה הבע"ח, וחלקו של אח אחר יהיה בקרקע שנשארה בידו, ולכן בטלה חלוקה.

והרשב"א כתב, שכיון שהם 'יורשים', אנו תולים שלא חלקו על דעת כן שיגבה בע"ח שדה של אחד מהם, והשדה השניה תשאר כולה ביד השני [משא"כ אם הם 'לקוחות', נחשב כמו שעשו מקח ביניהם, ויש לדון האם נחשב כמקח באחריות או לא, אבל אין לדון שתבטל החלוקה שהיא כמקח].

גמ': מספקא ליה אי יורשין הוו אי לקוחות הוו

מדוע מספק עושים חלוקה ולא נאמר 'המוציא מחבירו עליו הראיה'

לפי הפירוש הרשב"ם שלרב אסי מחמת הספק נוטל 'רביע' או בקרקע או במעות, הטעם שמספק אמר 'יחלוקו' ולא 'המוציא מחבירו עליו הראיה', כתב הרשב"ם משום שסובר ש'ממון המוטל בספק חולקין', וכן כתב רש"י בב"ק (ט, א). וכתב הקובץ ביאורים (ב"ק אות ח), היינו שכך קי"ל כסומכוס דאמר 'ממון המוטל בספק חולקין' [אמנם ברשב"ם לקמן (קסו, ב) כתב, שלא אמר סומכוס 'ממון המוטל בספק חולקין' אלא בספק במציאות ולא בספק בדין].

והתוס' לעיל (סב, ב) [ציין לדבריהם בגליון הש"ס] כתבו, שבאמת מעיקר הדין היה ראוי לומר 'המוציא מחבירו עליו הראיה', ולא יטול האח שגבו ממנו כלום, אלא שהיה נראה לחכמים לתקן בזה ש'יחלוקו', וכמו שמצינו בעוד מקומות [שהתוס' שם מציינים אליהם].

והתוס' תלמיד ר"ת (ב"ק ט, א) כתב טעם אחר מדוע לא שייך לומר כאן 'המוציא מחבירו עליו הראיה', כיון שאילו נאמר ש'בטלה מחלוקת', נמצא שמלכתחילה לא היתה הקרקע רק בחזקת האח שמחזיק בה, אלא עדיין היא עומדת בחזקת שניהם ככל שדה הנופלת בירושה, לכן גם עתה בעוד הספק קיים, לא שייך לומר שהקרקע בחזקת האח שנטל אותה בחלקו, שהרי זה גופא הספק אם החלוקה והקרקע בחזקתו, או שהחלוקה לא חלה והשדה בחזקת שניהם. [ובחידושי הגרש"ש (שם סי' יג) מבואר, שאילו הנדון היה במטלטלין, אזי האח שנפלו המטלטלין בחלקו, נחשב לכל הפחות 'תפוס' במה שבא לידו ואין להוציא ממנו מספק, אבל בקרקע אין דין 'תפיסה' אלא רק חזקת מרא קמא, וכיון שהספק הוא בזה גופא, אם זכה בקרקע מעולם או שהחלוקה בטלה מעיקרא, ממילא אין הקרקע בחזקתו].

גמ': הלכתא בכל הני שמעתתא מקמציין

אם האח שגבו ממנו יכול לתבוע חלוקה מחדש על פי גורל

הרשב"ם כתב, שהגם שאמרו באחין שחלקו ש'לקוחות הם', ויש להם לחלוק מחדש את הקרקע שנשארה ביד האחד, מ"מ אין האח שגבו ממנו יכול לתבוע חלוקה בגורל, ויכול האח בעל הקרקע הנשארת לסלקו באיזה חלק שירצה. **והעליות דרבנו יונה** מבאר, שאע"פ שבטלה החלוקה מעיקרא, מ"מ יש לומר שעל דעת כן חלקו מעיקרא, שאם יבוא בע"ח ויגבה מאחד מהם, אמנם יחזרו לחלוק את הקרקע הנשארת, מ"מ תהיה לאח בעל הקרקע זכות לתת לאחיו איזה חלק שירצה.

אמנם **הרמב"ן** כתב, שבאופן שישנם רק שני אחין אין נפק"מ במה שאמרו ש'מקמציין', משום שהאח שגבו ממנו יכול לתבוע חלוקה מחדש בגורל. והנפק"מ בדין 'מקמציין' היא באופן שישנם שלשה אחין או יותר, שאותו האח שגבה ממנו הבע"ח נוטל חלקו משני האחים הנוותרים, אמנם החלוקה שנעשתה ביניהם נשארת קיימת, וכמו שאמרו לעיל בשני אחין שחלקו ובא להם אח ממדינת הים.

גמ': והלכתא בטלה מחלוקת

אם מה שלהלכה 'בטלה מחלוקת' הוא משום שאחין שחלקו כ'יורשין' או מטעם אחר

הרשב"ם כתב, שמכאן למדנו שאחין שחלקו כ'יורשין' הם ולא כ'לקוחות'. **והתוס'** כתבו, שלפ"ז נצטרך גם לומר שקי"ל 'יש ברירה', לפי המבואר בגמ' בגיטין (כה, א) שהמחלוקת אם אחין שחלקו כ'יורשים' או כ'לקוחות', תלויה במחלוקת אם 'יש ברירה' או 'אין ברירה'.

אמנם **הרמב"ן** כתב בשם ר"ת, שלהלכה קי"ל שבדאורייתא 'אין ברירה', ומאידך קי"ל באחין שחלקו ש'לקוחות הן' וכמו שאמר ר"נ בקידושין (מב, ב), ומה שקי"ל כאן כרב ש'בטלה מחלוקת', אין זה משום שלכל ענין אחין שחלקו כ'יורשין', אלא

שלש ששמיין, אין הולכים אחר זה שאומר שלשים, משום שיש לילך אחר רוב דעות.

גמ': והוא מקבל עליו מקום הגדר

מי מקבל עליו המוכר או הלוקח

הרשב"ם מפרש, שהמוכר מקבל עליו לתת ללוקח מלבד חצי הקרקע גם מקום הגדר וחרץ ובן חריץ. אמנם **היד רמה והרמב"ם** (הל' מכירה פכ"א הכ"ב) כתבו, שהלוקח הוא המקבל עליו לעשות בחצי שקנה גדר וחרץ ובן חריץ.

*גמ': לוקח נוטל כחוש שבו

אם נוטל מחצית השדה הכחושה או שנוטל בכחושה כשווי מחצית כל השדה

הרשב"ם ועוד ראשונים מפרשים, שנוטל חלק בשדה ששווי כמחצית כל השדה, היינו שהמוכר יכול לתת לו מחצית השדה הגרועה, וכיון ששויה פחות מהחלק הטוב, צריך להוסיף לו קרקע, עד ששויה החלק שנוטל הלוקח כמו החלק שנשאר ביד המוכר.

אמנם **הר"י מיגאש והבעל המאור והיד רמה** מבארים, שהלוקח אינו נוטל אלא חצי השדה ממש, ואעפ"כ יכול המוכר לתת לו את החצי הגרוע. ומה שאמרו ש'משמנין' הוא על דמי המקח, שהמוכר והלוקח לא קצצו ביניהם את דמי המקח, אלא קבעו שישלם הלוקח לפי שויה בשוק, ועל זה אמרו שבודקים כמה שוה השדה בכללותה. ולפי זה יש לשום כמה שוה החצי שבא ליד הלוקח, מאחר שהחלק הגרוע שוה פחות מהחלק הטוב, ועל פי שומא זו ישלם הלוקח למוכר.

עוד כתבו **הר"י מיגאש והיד רמה**, שלפי מה שפירשו שמדובר באופן שהמוכר והלוקח לא קצצו דמי המקח, יקשה מהמבואר בגמ' לעיל (פו, א) שאין המקח חל בלא פסיקת דמים גם אם עשה קנין, וא"כ איך כאן חל המקח. ותירצו שלא אמרו שבלא פסיקת דמים לא קנה אלא במוכר 'סתם', משום שלא סמכה דעתו של הלוקח שמא יעלה המוכר בדמים הרבה,

לענין זה בלבד ש'בטלה מחלוקת', ומשום שעל דעת כן חלקו ביניהם, שאם יבא בע"ח ויגבה מאחד מהם, תתבטל מחלוקתם ויחזרו לחלוק ביניהם.

והתוס' בגיטין (מח, א) כתבו, שמה שקיי"ל 'בטלה מחלוקת' כרב, אין זה משום שקיי"ל באחין שחלקו שהם כ'יורשים', אלא משום שהם כ'לקוחות באחריות'. ולפי זה כתב **הרא"ש** (כאן), שהאח שנשארה הקרקע בידו, אינו מחוייב לחזור ולחלוק עם אחיו את הקרקע שבידו, ויכול הוא גם לסלקו בדמים אם ירצה. ומה שנקטה הגמ' את הלשון 'בטלה מחלוקת', אף שלא 'בטלה' ממש כאמור, הוא בכדי לכלול בפסק אחד, את דין בא להם אח ממדינת הים עם דין בא בע"ח וגבה מאחד מהם.

רשב"ם ד"ה מילתא

איך ממצעים בין שלש שומות

הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פכ"ב הי"ד) חולק על רשב"ם, וכתב באופן שאחד אומר תשעים ואחד אומר מנה ואחד אומר מאה ושלשים, שמין את הקרקע במאה ועשר, כלומר שלעולם יש למצע בין הפוחת משלשתו למרבה משלשתו, והאמצעי אינו משנה בשומא כלום. **והשו"ע** (חו"מ סי' קג ס"ב) כתב כהרמב"ם, אמנם **הסמ"ע** ועוד נושאי כלים שם כתבו כרשב"ם.

קז, ב

תוס' ד"ה אדרבה

שיטת הרמב"ן שבשני שמין מעמידים על הפחות

הרמב"ן כתב, שאם היו שנים שמין אחד אומר מנה ואחד אומר שלשים, לא היינו מעמידים את השומא על מאה ועשר, אלא היינו אומרים ש'המוציא מחבירו עליו הראיה'. ולכאורה הכוונה, שהיינו מעמידים את שומת הקרקע על שלשים, משום שאין לנו להוציא מיד בעל הקרקע בפחות משלשים. ועכשיו שיש

'חציה בדרום אני מוכר לך', מדוע אינו מתפרש כפשוטו שקונה את החצי הדרומי, ועוד, איזה לשון צריך לומר הרוצה ליקח חצי הדרומי. ומשום כך כתב, שלעולם הוא נוטל חצי השדה הדרומי ממש, אלא שבאופן שהחצי הדרומי כחוש, הדין הוא שנוטל חלק גדול יותר בצד דרום, עד שישווה חלקו לחלק השדה שנשאר למוכר בצד צפון, שמה שאמר 'חציה בדרום אני מוכר לך', אין הכוונה 'חציה' כפי מידת השדה, אלא כפי שווה של שדה [והרוצה לקנות חצי במידה, צריך לפרש שקונה 'חצי במידה'].

והר"י מיגאש והבעל המאור והיד רמה מבארים כאן לפי שיטתם לעיל במוכר חצי השדה, שהלוקח נוטל חצי שדה ממש בצד דרום כפי מידת השדה, ולעולם הוא נוטל חציו הדרומי בין אם חלק זה כחוש ובין אם הוא שמן, ומה שאמרו ש'משמנין', היינו שמשלם על החצי שנוטל לפי שווי השדה בכללותה, וכפי שראוי ליתן על החצי זה אם הוא כחוש או שמן.

אבל כאן שפירש המוכר שדמי המקח יהיו כפי מה שישימו אותו בני אדם, שפיר סמכה דעתו של הלוקח וחל המקח מיד. **והעליות דרבנו יונה** כתב, שכל מה שאמרו שאם לא פסק דמי המקח לא קנה, הוא בעושה קנין בפני המוכר בלא שאמר לו בפירוש 'לך קנה', אבל באופן שאמר לו המוכר בפירוש שימשוך ויקנה או שיחזיק ויקנה, ואחר אמירת המוכר הלך ומשך או החזיק [אפילו שלא בפניו], בזה שפיר קונה אף אם לא פסק דמים.

גמ': אלא לדמי

אם נוטל חלק בשדה כשווי של החצי הדרומי או שנוטל בדוקא החצי הדרומי ושמן בדמים

הרשב"ם מבאר, שבסיפא הדין ששמן את החצי הדרומי כמה הוא שוה, וכפי שוויו של חצי זה צריך לתת לו חלק בשדה, ויכול לתת לו את חלקו באיזה מקום שירצה. **והרשב"א** תמה על זה, שמאחר שסיכמו

פרק יש נוחלין

ולא בצדדין היינו אחין, וממה שכתבה תורה איש כי ימות ואין לו בן ובת, 'ונתתם את נחלתו לאחיו', שמענו ממילא שהאב יורש את בנו בקבר וממנו תבא הירושה לאחים. מדבריו עולה, שמה שהאב יורש את אחיו זהו רק דרך משמוש מהאב, ולא שירש את אחיו מצד עצמו.

והנה **המהר"ם שיף** (כאן בד"ה בא"ד דאם) כתב, שמהצד בגמ' (להלן ע"ב) שאח יהיה קודם בירושה לאב, יש להוכיח שהאב יהיה יורש מצד עצמו ולא מכח משמוש מהאב, שהרי אם יורש מחמת משמוש האב, איך שייך שהאב יקדם לאב. וכן יש להוכיח מהצד בגמ' שגם אחין מן האם ירשו זה את זה, שהרי לא שייך שיהיה משמוש דרך האם כיון שאינה יורשת בנה. והוכחות אלו הם שלא כמבואר ברמב"ן על התורה, שהאב יורש רק מצד משמוש, אמנם גם בתוך דברי הרמב"ן במתני' מבואר, שיש לומר שאחין

קח, א

*מתני': והאחין מן האב

אם אחין יורשין מצד עצמן או דרך משמוש מהאב

בעיקר דין ירושת אחין חקרו האחרונים, אם האב יורש את אחיו מצד עצמו, או שהוא יורש אותו דרך משמוש מהאב, היינו שהאב יורש את בנו והוא מוריש בקבר את הנחלה לבניו, שהם אחי המת.

והרשב"ם לקמן (קכה, ב) כתב, שאח נחשב יורש של אחיו ולא יורש של יורש, הרי מבואר שהאב יורש מצד עצמו ולא דרך משמוש מהאב.

אמנם **ברמב"ן** על התורה בפרשת נחלות (במדבר כז, ט), בבואו לבאר מדוע לא הוזכר בתורה הדין שהאב יורש את בנו, כתב טעם אחד משום שהירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו היינו אב ובנו,

האח אינו קיים בשעת מיתה, ולירושה בקבר האב קודם לאח.

[והרעק"א שם מביא את דברי **בעל התרומות** (שער מח ח"ג דין ב) שכתב, שאע"פ שאמרו בגמ' לקמן (קנט, א), על בן שמת בחיי אביו והיה לו בע"ח, ואח"כ מת אביו וירשו בניו של המת את אבי אביהם, שאין הבע"ח יכול לגבות מיד הבנים, שיכולים הבנים לומר שאינם יורשים את אביהם הבע"ח, אלא את אבי אביהם 'מכא אבוה דאבא' ולא דרך משמוש, עיין שם, מכל מקום באופן שימות אחיו של מת והבנים יירשו אותו, יוכל הבע"ח לגבות מהם, משום שבאופן זה עוברת להם הירושה במשמוש דרך אביהם בקבר. ומוכיח הרעק"א מדברי בעל התרומות, שאח יורש את אחיו שלא דרך משמוש, שאם לא כן הרי כשמת האח אביו יורש אותו והוא מוריש לבנו, ועדיין יוכלו בני האח הבע"ח לומר שהם יורשים את אבי אביהם שלא בדרך משמוש, וכטענה שאמרו בגמ' 'מכא אבוה דאבא קאתינא', ושוב אין הירושה נופלת אצל הבע"ח ואי אפשר לגבות ממנה, על כרחך סבר בעל התרומות, שאח יורש את אחיו שלא דרך משמוש, וכשמת אחיו של הבע"ח, הוא יורש אותו בקבר מצד עצמו, וכיון שבניו יורשים אותו לאחר שכבר נפלה בחלקו, אפשר לגבות מהם].

תוס' ד"ה ואחין

עוד בענין הנ"ל על פי הגירסאות בדברי התוס'

לפי גירסת **הב"ח** (אות ג) 'הרי הוא יורש בקבר להנחיל לאחיו שהוא אחי אביו של מת', נראה שירושת האח אינה מכח משמוש דרך אביו, אלא הרי הוא יורש את אחיו מצד עצמו, שהרי לגירסא זו מבואר בתוס' שהאב יורש בקבר להנחיל לאחיו, והיינו שהוא עצמו מנחיל לאחיו, ולא שמוריש לאביו והוא המוריש לאחיו. אמנם לפי גירסת **המהר"ם שיף** בתוס' 'אם היה אבי האב קיים', מבואר בתוס' שאבי האב יורש בקבר והוא המנחיל לבנו שהוא אחי אביו של המת,

הם יורשים מצד עצמם ולא מכח משמוש, ועל כרחך כוונת הרמב"ן בדבריו על התורה, שלפי האמת האחין יורשין מכח משמוש ולא מכח עצמם, שכיון שלמסקנא אב קודם לאח וגם אחין מהאם אינם יורשים זה את זה, שוב אין לנו מקור לומר שהאח יורש מצד עצמו, ולכן נאמר שירש רק ע"י משמוש מהאב.

והנה יש לדון עוד, שגם אם נאמר כפי המבואר ברשב"ם, שלאח יש כח ירושה מצד עצמו, מ"מ בפועל ירושת האח היא דרך משמוש מהאב, שכיון שהאב קודם לאח בירושה, הרי שלעולם יורש האב את בנו בקבר, ומנחיל את מה שירש בקבר לבניו שהם אחי המת. אמנם **הב"י** (חו"מ סי' רנג) כתב, שאחין יורשין את אחיהן מצד עצמם ולא דרך האב, **והדרכי משה** (שם אות ח) חולק עליו, וכתב שאחין יורשים את אחיהם דרך האב.

ובשו"ת רעק"א (ח"ג סי' טו) הקשה על הב"י, שבדבריו בס' רעז (סכ"ד) מבואר, שירושת אח ע"י משמוש מהאב היא, ושאין האח יורש מכח עצמו, שכתב באופן שבני האחין יורשים את המת, שהירושה היא דרך אבי אביהם, הרי שלדעתו ירושת האח ע"י משמוש היא, שאם נאמר שהאח יורש מכח עצמו, א"כ אינם יורשים דרך אבי אביהם, אלא דרך אביהם שהוא אחיו של המת. וכתב הרעק"א, שצריך לחלק לדעת הב"י בכלל שהאב יורש את בנו בקבר, שלא נאמר אלא כשאין למת אח קיים, אבל באופן שיש למת אח קיים, האח קודם לירש ולא האב שבקבר, ויורש הוא מצד עצמו ולא דרך משמוש, וכשהיה למת אח ומת קודם לכן, שנמצא אחי המת בא לרשת בקבר כדי להוריש לבניו, אזי האב שבקבר קודם לו לרשת בקבר, ועוברת הירושה לאחים ובניהם דרך משמוש. ולכן כתב הב"י (בס' רנג) שאחין יורשים את אחיהן מצד עצמן, היינו כשהם קיימים בשעת מיתה, משום שהם קודמים לאב שבקבר, ומאידך כתב (בס' רעז) שבני אחין יורשין דרך אבי אביהם, משום שאביהם

תוס' שם

הערה על תירוץ ר"י

התוס' כתבו בשם ר"י, שאי אפשר ללמוד משמוש למעלה ממה שמצינו משמוש למטה, אמנם מכך שריב"ם לא תירץ כמו ר"י ניתן להבין, שלדעת ריב"ם אפשר ללמוד משמוש למעלה ממשמוש למטה, וכן נראה ברשב"ם לקמן (קטו, ב ד"ה הא כיצד), שיש ללמוד משמוש למעלה ממה שמצינו משמוש למטה. ובעיקר מה שתירצו התוס', שקרא ד'אחי האב' נצרך ללמוד שיש משמוש למעלה, העיר המהר"ם שיף שעדיין יקשה מה צריך לזה קרא, 'אטו בר קשא לירת', ועיי"ש ובביאור על המהר"ם שיף מה שכתב בזה.

גמ': ומה ראית

ביאורי הראשונים בקושית הגמ'

הרשב"ם והתוס' מבארים, שלפי צד זה בגמ' נאמר שאח קודם לבן בירושה, ואף שלפי סדר הפסוקים נראה שבן קודם לאח, הרי אמרו שהפסוקים לא נכתבו כסדרן. והעליות דרבנו יונה הקשה, שבשלמא לגבי ירושת אב היה הכרח לומר שהפסוקים לא נכתבו כסדרן, אבל כאן שאין הכרח מדוע לומר כך. ועוד הקשה, שדוקא לגבי אב שלא מפורש בתורה שהאב אינו יורש קודם לשאר היורשים, שהרי אפשר לפרש פשוטו של הכתוב 'שאר' היינו שאר הקרובים הרחוקים, ומה שאמרו ש'שאר' זה האב אינו אלא דרשא, בזה שייך לומר שהפסוקים לא נכתבו כסדרן, אבל במה שמפורש בתורה, ש'אם אין לו בן ונתתם נחלתו לבתו' ו'אם אין לו בת ונתתם נחלתו לאחיו', איך שייך לומר שהפסוקים לא נכתבו כסדרן. ומשום כך כתב לבאר את קושית הגמ', כיון שמחמת קורבת ירושה אין להעדיף את הבן על האח לומר שהוא נחשב קרוב יותר, א"כ מה ראית לרבות את הבן ממשמעות הקרוב ולהוציא את האח, משום שהבן קודם לאב ליעדה ולכן הוא גם קודם לירושה,

נמצא א"כ שהנחלה עוברת דרך משמוש של אביו, ואינו יורש את אחיו מצד עצמו.

רשב"ם ד"ה ולא מנחילין

הוכחה מדברי הרשב"ם שאחין יורשין מצד עצמם ולא רק דרך משמוש

בשיעורי הגר"ש רוזנבסקי (אות ג) העיר בדברי הרשב"ם, שאם נאמר שאחי האב יורשין מכח משמוש, שהאב יורש את בנו והוא מנחיל לאחיו, א"כ לשם מה הוצרך הרשב"ם להאריך ולבאר, מדוע אין אחי האם יורשים את בן אחותם, הרי כיון שאין האם יורשת ממילא אין מי שינחיל לאחיה [ואין זה הטעם השני שכתב הרשב"ם שהוא ענין אחר, שכיון שקורבתם לבן האם היא מכח אמו, לא יתכן שיחשבו קרובים לירושה מחמת קורבת האם שבעצמה אינה יורשת]. וכתב שנראה להוכיח מזה, שלדעת הרשב"ם אחי האב יורשים מכח עצמם ולא רק מכח משמוש, וגם הפני שלמה (להלן ע"ב) כתב שאחי האב יורשים מכח עצמם ולא מכח משמוש.

קח, ב

תוס' ד"ה יכול [השני]

הערה על תירוץ ריב"ם

על מה שכתבו התוס' בשם ריב"ם, שכתבה תורה דין 'אחי האב', להשמיענו שפסוקי הנחלות לא נכתבו כסדרן, העיר המהר"ם שיף שלכאורה עדיף היה לכתוב את פסוקי הנחלות כסדרן, ולא לכתוב דין 'אחי האב'. והפני שלמה כתב, שעל הדין שאם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאביו, אמרו שלא רצתה תורה לכתוב את פסוקי הנחלות כסדרן, משום שדרך קללה היא שהבן מת בחיי אביו, ומשום כך לא פירשה תורה כלל את ירושת האב, וכך נמצא ממילא שסדר הנחלות נכתב שלא כסדרן.

לא ידענו שבת קודמת לנחלה לבן [אמנם זה רק לפי שיטת הרשב"ם בסוגיא, שאפשר לומר שהפסוקים נכתבו שלא כסדרן, ויקדום גם אח לבן ולבת, אבל לפי מה שנתבאר דברי רבנו יונה, שלענין מה שבן ובת קודמים לאח, אי אפשר לומר שהפסוקים לא נכתבו שלא כסדרן, ממילא לא קשה מידי].

קט, ב

תוס' ד"ה א"כ

ביאור קושית הגמ' לדעת הרשב"ם

הרשב"ם (ע"א) מבאר את דברי הגמ', שאם בא הכתוב לומר שאם אין בן הנחלה עוברת לבת ולא לאח, לא היה לו לכתוב הלשון 'והעברתם' אלא 'ונתתם' כמו שכתב בשאר ירושות, ועל כרחך בא לומר שמעבירים את הנחלה מהאב, ולכן דייק הכתוב בלשונו לכתוב 'והעברתם, ללמד שדוקא במקום בת מעבירים את הנחלה מהאב ולא במקום שאין בת, שאז מעבירים את הנחלה מהאח ונותנים לאב.

גמ': מיבעי ליה לכדתניא רבי אומר וכו'

אם רבי דרש מכאן שהבן יורש את אמו או שבא רק לפרש את לשון הפסוק

רשב"ם מבאר, שרבי דרש מכאן שהבת מעברת נחלה, וממילא שהבן יורש את אמו. **והרש"ש** מעיר, כיון שהעברת נחלה שייכת גם ע"י הבעל שירש את אשתו, א"כ מנין שהבן יורש את אמו, שמא מה שאמרה תורה 'והעברתם' היינו ע"י הבעל שירש את אשתו. וכתב, שרבי סבר שירוש הבעל אינה מן התורה אלא מדרבנן [ומה שהזכיר רשב"ם 'שהבעל או הבן יורש', שיגרת לישנא הוא, כיון ששייכת הסבת נחלה גם ע"י בעל מדרבנן], ומה שלמדים מהעברת נחלה שהבן יורש את אמו ולא שהבעל יורש את אשתו, הוא משום שיותר ראוי לומר שהבן יורש את אמו, מלומר שהבעל יורש את אשתו.

ובתוס' לקמן (ק, א ד"ה טעמא) ביארו, שרבי לא דרש

הלא גם האח קרוב יותר מן האב בעלמא לענין יבום, וממילא אין לנו לדרוש כלל את הפסוק, ש'קרוב' קודם לירושה לפני האב, ובהכרח נדרוש ש'שאר' היינו אב קודם אף לבן.

והרמב"ן סיים פירוש זה, שעל כרחך נאמר שמה שכתבו בפסוק 'הקרוב אליו' הכוונה לאב, ובא הכתוב לומר שהאב הוא הקרוב לירש מכל שאר יורשים וקודם אף לבן.

קט, א

רשב"ם ד"ה בן

מנין לומדים שבת פוטרת מיבום

הרמב"ן מקשה, איך אפשר ללמוד מ'עין עליו' שבת פוטרת מיבום, הרי 'עין עליו' נאמר על הבן שכתוב קודם לכן בפסוק. **והריטב"א** כתב, שמ'עין עליו' לומדים עכ"פ שבת הבן גם פוטרת מיבום, כפי שאמרו בגמ' לקמן (קטו, א) ש'מעין עליו' דורשים בת הבן, ומק"ו יש ללמוד שבת פוטרת, וכן כתב **הרמב"ן** ('יבמות כב, ב). אמנם **הרשב"א** (ביבמות שם) מקשה, שכשיש בת ובת הבן, בת הבן יורשת הכל והבת אינה יורשת כלום, א"כ ראינו שבת הבן עדיפא מהבת עצמה.

והרמב"ן (כאן) מביא את דברי התוס', שמהכתוב 'לא ימחה שמו בישראל' דורשים פרט לזה שאין שמו מחוי, וכיון שיש לו בת אין שמו מחוי. אמנם ביבמות (שם) הקשה על זה, א"כ מדוע בספרי סבר לדרוש שבן הבן ובת הבן פוטרים מיבום מ'עין עליו', הרי אפשר לדרוש זאת גם משום שאין שמו מחוי, ועל כרחך נראה שאי אפשר לדרוש מזה שכל שיש לו זרע יפטור מיבום.

והר"ן כאן מביא, שיש ללמוד זאת מהדין שבת קודמת לנחלה לאח, שאם נאמר שאינה פוטרת ובמקום בת יש יבום, א"כ איך היא קודמת לנחלה, הרי מי שקודם ליבום הוא קודם לנחלה. **והרמב"ן** ביבמות מקשה על זה, שהרי כל זמן שלא ידענו שבת פוטרת מיבום, גם

מיהונתן, כפי שכתב הרשב"ם. ועל דרך זה יישב גם את דברי התוס', שאילו היה פירוש הפסוק כפשוטו שאלעזר לקח את בתו של יתרו, לא שייך לומר שיחוסו של אלעזר ליתרו גרוע יותר משום שהוא דרך האב, שהרי יחוסו של פנחס הוא ע"י שאמו היתה בתו של יתרו, ואילו אלעזר אביו היה רק בנה של בת יתרו, ומשום כך הוצרכה הגמ' לפרש שאלעזר לא לקח את בתו של יתרו, וממילא יצא שביחוסו של יהונתן דרך האב יש גריעותא יותר מיחוסו של פנחס.

גמ': נטוּש נבילתא בשוקא וכו'

שיטת המאירי שדוקא באופן שאינו יכול להסתיר את דלותו

המאירי כתב, שלא אמרו אלא באופן שנדלדל כל כך שאינו יכול להסתיר את דלותו, אבל אם עדיין יכול להסתיר את דלותו, עדיף שיסתיר דלותו ויצמצם עצמו ולא יעסוק במלאכה שאינה ראויה לו.

ק, ב

גמ': ודלמא הא קמ"ל דבת נמי בת ירושה היא

ביאור רבנו יונה בקושית הגמ'

הרשב"ם כתב שני פירושים בקושיית הגמ', **והעליות דרבנו יונה** כתב, שכיון שהוצרך הכתוב להשמיענו שגם בת יורשת, שוב אין להקשות שנכתוב 'איש כי ימות ובן ובת אין לו', שאין זו הדרך לכתוב את הדין שבת יורשת, במשתמע בדרך שלילה שאם אין לו בן ובת נתתם את נחלתו לאחיו, ויפה כתב בפירוש בדרך חיוב שבת יורשת [אמנם אין בדבריו תשובה, שהיה אפשר לכתוב בדרך חיוב, 'איש כי ימות ונתתם את נחלתו לבנו ולבתו', וכפי שביאר הרשב"ם את קושיית הגמ', ויתכן שגם על זה אפשר לומר, שכיון שעיקר הכתוב בא לומר שגם בת יורשת, ניחא במה שכתב דין 'בתו' לחוד].

מכאן דין ירושה, ולא בא אלא לפרש מה טעם לשון הפסוק 'והעברתם', משום שהבת מסבת ומעברת את הנחלה, אבל את הדין שהבן יורש את אמו לא מכאן אנו למדים.

גמ': מתוך שעשה מעשה מנשה

מדוע תלה הכתוב דוקא במנשה ולא בשאר מלכים שהיו עובדי ע"ז

המהרש"א (חידושי אגדות) כתב טעם לכך שתלאו הכתוב דוקא במנשה ולא בשאר מלכים שהיו עובדי ע"ז, על פי מה שכתב הרשב"ם שב'מנשה' הנו"ן תלויה, משום שהיא יתירה שהרי היה בן משה, ומטעם זה תלאו במנשה שיוצא ממנו השם 'משה' [ועוד כתב, שתלאו במנשה משום שגם יהונתן עשה תשובה כמו שעשה מנשה, כמבואר בגמ' לקמן].

ק, א

גמ': אלא אי אבזה דאמיה וכו'

הערת המהרש"א ויישוב המהר"ם שיף, על מה שכתבו הרשב"ם והתוס' לפרש, במה היה יחוסו של יהונתן ליתרו גרוע יותר מיחוסו של פנחס

המהרש"א (חידושי אגדות) מעיר על מה שכתב הרשב"ם שפנחס היה רחוק מיתרו דור אחד יותר מיהונתן, שא"כ מדוע הוצרכה הגמ' לתרץ שהיה מצד אחד מיוסף ומצד אחד מיתרו, ולא תירצה בפשיטות שהיה דור אחד רחוק יותר מיתרו. וכמו כן מעיר המהרש"א על מה שכתבו התוס', שיהונתן היה קרוב ליתרו דרך אביו ואילו יהונתן היה קרוב דרך אמו, שא"כ מדוע הוצרכה הגמ' לחלק שפנחס היה מצד אחד מיוסף ומצד אחד מיתרו.

והמהר"ם שיף כתב ליישב את דעת רש"י, שמשמעות הפסוק היא שאלעזר לקח את בתו של יתרו, ולפי זה נמצא שפנחס יותר קרוב ליתרו מיהונתן, ומשום כך הוצרכה הגמ' לומר שאין לפרש את הפסוק כפשוטו, ואלעזר לא לקח את בתו של יתרו, והיוצא מזה ממילא שפנחס היה רחוק מיתרו דור אחד יותר

גמ': דיו לבא מן הדין להיות כנדון

הערת הרש"ש שכלל לא שייך לעשות ק"ו, גם אם אין אומרים 'דיו'

הרש"ש מעיר, שגם אם אין אומרים 'דיו' עדיין קשה איך נוכל ללמוד שהבן קודם לבת מק"ו, שהרי מה שהבן יורש את אמו אנו למדים ממה שמצינו בבת שירשת, ובירושת האם לא מצינו כלל קדימת הבן לבת, א"כ אין זה ק"ו כלל.

רשב"ם ד"ה אכסיף

מה היה חששו של רב הונא בר חייא

הרשב"ם מפרש שהיה ירא שמא חזר בו רב הונא, **והריטב"א** מקשה למה היה ירא, הלא אם כך הוא היה רב הונא משיב כששלחו לו, מתחילה אמרתי שהלכה כרבי זכריה ואח"כ חזרתי ב'. והוא מפרש, שרב הונא בר חייא שמע מרב הונא אגב ריהטא, וחשש שמא לא אמר כן להלכה או שמא לא יזכור שאמר כך.

ובפירוש רבנו גרשום מאור הגולה כתב, שבאמת רב הונא בר חייא לא שמע כן מרב הונא, ואמרה משמו רק כדי להעמיד את דבריו, ומצינו כן בגמ' **בפסחים** (ק"ב, א) לפי פירוש **רש"י** שם, שמותר לאדם לומר בשם אדם גדול דבר שלא שמע ממנו, כדי שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממנו.

תוס' ד"ה מקיש

ביאור תירוץ ר"י, באיזו ירושה הבן קודם לבת משום שבא מכח אביו דאימיה

ר"י מתרץ שגם אם נאמר שבן אינו קודם לבת בנכסי אמו, מכל מקום כשבא לירש את אבי אמו יהיה הדין שהוא קודם לבת, ומשום שהבן יכול לירש מכח אביו דאימיה. ולפי פשוטו נראה פירוש דבריו, שכשבא לירש את אחות אמו, יכול הוא לומר שעומד במקום אמו, ויורש בעצמו את אחותה ולא דרך אמו שבקבר [שהרי ר"י בא ליישב את הגמ' לקמן (ק"ג, ב), שמקיש

רשב"ם ד"ה אמר ליה רב פפא

קושית המהרש"א ותיורצו על פירוש קושית הגמ' לפי רשב"ם

הרשב"ם מפרש בקושית הגמ', שנעמיד את הכתוב 'והעברתם את נחלתו לבתו', להשמיענו דינו של רבי שבת מעברת נחלה, ולפי המבואר ברשב"ם לעיל (קט, ב) דינו של רבי הוא שהבן יורש את אמו וע"י זה עוברת הנחלה. ומקשה **המהרש"א**, א"כ מה מתרצת הגמ' שכבר ידענו מכתוב אחר שהבת יורשת את אביה, הא מכל מקום לא ידענו שהאם מעברת נחלה משום שבנה יורש אותה, ולזה נצרך הכתוב 'והעברתם את נחלתו לבתו'. וכתב ליישב, שבשלמא אם הכתוב נצרך ללמד שהבת יורשת, אתי שפיר גם מה שנכתב לשון 'העברה' ללמד שהבן יורש את אמו ואיכא הסבת נחלה, אבל אם עיקר הדין שהבת יורשת נלמד מכתוב אחר, אין צורך בפסוק מיוחד רק כדי ללמד שהבן יורש את אמו, והיינו צריכים ללמוד או לדרוש זאת ממקום אחר.

*תוס' ד"ה האיש

גדר ירושת בן את אמו

הקובץ שיעורים (אות שכג) מקשה על תוס', שאפשר לפרש שצריך קרא לדין בן יורש את אמו, כדי שלא נאמר ש'משפחת אם אינה קרויה משפחה', כשם שמטעם זה אין האם יורשת את בנה. אמנם **האור שמח** (הל' נחלות פ"א ה"ח) כתב, שבן לגבי אמו נחשב ממשפחתה.

ובחידושי רבי ראובן (ס' כב ס"ק ב) כתב גם כן כהקובץ שיעורים, שבבן כלפי ירושת אמו יש את החסרון ש'משפחת אם אינה קרויה משפחה', ומשום כך כתב לחדש, שירושת הבן את אמו אינה מדין ירושת קרובים ככל ירושה דעלמא, אלא מכח 'ברא כרעיה דאביו ואמיה'.

נכסי אבי אמו, משום שאינו יורש ישירות את אבי אמו, אלא רק מכח 'משמוש' שנפלו לאמו והוא יורש אותה. ודבריו צ"ב, ממה שאמרו בגמ' לקמן (קנט, א) לגבי בן היורש את אבי אביו, שאף שהיה ראוי להיות הדין שבעלי החובות של אביו יגבו מהירושה, משום שכשאביו יורש את אביו בקבר חל עליהם שיעבוד הבע"ח, וממילא הבן ירש את הנכסים כשיש עליהם שעבוד לבע"ח, באמת אינו כן, משום שהבן היורש יכול לומר שירוש 'מכח אביו דאבא', הרי מבואר שם שכשהיורש יכול לטעון 'מכח אביו דאבא קאתינא', זה גורם שהירושה עוברת ישירות אליו ולא דרך הקבר, ואיך כתב כאן הרשב"א, שגם כשהיורש יכול לומר 'מכח אביו דאימא קאתינא', עדיין הירושה עוברת אליו במשמוש דרך הקבר.

והרשב"ש כתב, שלדעת הרשב"א רק את אבי אביו יכול הבן לרשת מכח עצמו שלא בדרך ירושה מאביו, אבל את אבי אמו אינו יכול לרשת ישירות מכח עצמו, ולעולם צריך שהאם תירש את אביה בקבר, ורק אח"כ יירש הבן מאמו את מה שירשה מאביה בקבר. **ובחי'דושי הגרנ"ט** כתב לבאר בשיטת הרשב"א, שאמנם אמרו שהבן יכול לומר 'מכח אביו דאימא קאתינא', ולרשת את אבי אמו בעצמו, אבל זה רק מחמת הזכות שיש לו לירש את אמו, שלכן יכל לעמוד במקומה לרשת את אביה, ואילו היה הדין שהבן אינו יורש את אמו, אזי גם לא היה יכול לעמוד במקומה לירש את אבי אמו. נמצא, שרק משום שיש דרך שאמו תירש את אביה בקבר ותנחיל לבנה, יכול הבן גם לעמוד בעצמו לרשת את אבי אמו, משום כך סבר הרשב"א שאם הבן אינו קודם לבת בירושת האם, גם לעמוד במקום האם לירש את אביה אין הבן קודם לבת, ושוה הבת לבן בזה לעמוד עמו לרשת את אבי האם.

גמ': אף מטה האם בן קודם לבת

מדוע לא נלמד שכן יורש את אמו, מכלל הדרשה 'עיי' עליו' שכן הבת יורש את אבי אמו

ירושה שניה לירושה ראשונה, ושם מביאה הגמ' את הדין הזה שבני אחות קודמים לבנות אחות].

והפני שלמה תמה על דברי ר"י, ממה שאמרו בגמ' לקמן (קטו, א) שדין זה שבני אחות קודמים לבנות אחות, הוא דלא כרבי זכריה שאמר שכן אינו קודם לבת בנכסי האם, ולפי מה שאמר ר"י לא אמר רבי זכריה אלא כשבא לירש את אמו, אבל כשבא לירש את אחות אמו הבן קודם לבת, משום שיכול לומר שעומד במקום אמו.

ובשיעורי ר' דוד (פוברסקי) כתב, שאין כוונת ר"י לומר שבני אחות יכולים לירש מכח עצמם, ובענין זה מודה ר"י לרשב"א שרק לאחר שאמרו שהבן קודם לבת בירושת אמו, נאמר גם שבני אחות קודמים לבנות אחות. ולא בא ר"י ליישב אלא את המבואר לקמן (קיג, ב) שמקיש ירושה שניה לירושה ראשונה, ושם בתוס' פירש בשם ר"י לענין שבני הבן ובני הבת קודמים לבנות, ומכח דרשה זו כבר מוכח שכן קודם לבת בנכסי אמו, שהרי 'ירושה שניה' כוללת גם שבני האם קודמים לבנות האם לירש בנכסי אבי האם. ועל זה מתרץ ר"י, שמה שבני האם קודמים לבנות האם, הוא מכח ירושת עצמם היינו 'מכח אביו דאימא', אבל בירושת אחות האם שכן אינו יכול לרשת 'מכח אביו דאימא' [וכמו שנתבאר לעיל (קח, א) במתני' שיטת הבעל התרומות, שבאחי אביו לא שייך לומר 'מכח אביו דאימא']. בני אחות אינם יכולים לקדום לבנות אחות, אלא אם נאמר שכן קודם לבת גם בנכסי האם, ומכל מקום הגמ' לקמן (שם) הביאה את הדרשה דמקיש ירושה שניה לירושה ראשונה, משום שאם לא מצינו בירושה שניה שכן קודם לבת, גם באחות אמו לא היה קודם הבן לבת].

***תוס' שם**

ביאור שיטת הרשב"א לפי מה שאמרו שהבן יורש בעצמו את אבי האב או האם

הרשב"א דחה את דברי ר"י, שבטענת 'מכח אביו דאימא קאתינא', אין הבן יכול לקדום לבת בירושת

היד רמה לקמן (פ"ט אות קעה) כתב, שמסברא הבעל אינו יורש את אשתו בקבר, והטעם 'דעיקר ירושה דידיה מכח אישות קא אתיא, וכיון דמית הבעל בחיי אשתו פקעא לה אישות ואזלה לה ירושה דידיה, ואין הקרוב יורש את קרובו אלא בזמן שהן קרובין זה לזה בשעת מיתת המוריש', ע"כ, הרי מבואר מלשונו שירושת הבעל גם היא מחמת קורבה, שע"י האישות נחשב הבעל קרוב.

ובחידושי רבי ראובן (ס' כב) מביא מה שכתב רש"י בקידושין (יח, ב), שדין נישואין שמוציאין מרשות האב, נלמד גם ממה שמצינו שהבעל יורש את אשתו, וכתב שנראה מדבריו, שגדר ירושת הבעל את אשתו, הוא משום שהיא ברשותו, וכשם שהבעל זכאי בכמה דברים משום שהיא ברשותו [כמבואר במשנה בכתובות (מו, ב)], כך הוא גם זכאי בירושתה משום זה.

תוס' ד"ה הוא

יישוב קושית התוס'

השיטה מקובצת בשם **תוס' הרא"ש** כתב ליישב את קושית התוס', שגם אם נאמר שהאשה יורשת את בעלה, יתכן לומר שלא הקפידה תורה אלא בהסבת נחלה מאשה לבעלה, משום שגם לאחר שימות הבעל, עדיין תשאר הסבת נחלה שעוברת ליורשי הבעל, משא"כ כשהאשה תירש את בעלה, ככל שיהיו להם בנים הרי שהם יירשו את אמם, ושוב חזרה הנחלה למשפחת הבעל שהבן מתחם אחר אביו, ורק באופן שלא יהיה להם זרע, תיסוב נחלת הבעל למשפחת האשה, ועל זה לא קפיד קרא.

גמ': קא סבר גורעין ומוסיפין ודורשין

הטעם שרשאים לדרוש בדרך זו של גורעין ומוסיפין

היד רמה כתב שפשוטו של מקרא אין לדרוש בדרך זו, אלא שבעיקר הדין שהבעל יורש את אשתו ולא האשה את בעלה, היתה מסורת הלכה למשה מסיני

העליות דרבנו יונה לקמן (קטו, א) הקשה, מדוע לא נלמד שבן יורש את אמו, מכלל מה שדרשו בגמ' לקמן 'איש כי ימות וכו' ואם אין לו בת' - עיין עליו, שגם אם יש בן או בת לבת הרי הם יורשים את אבי אמם. וכתב רבנו יונה, שאילו לא ידענו ממקור אחר שבן יורש אמו, היינו דורשים 'עיין עליו' ללמד שאם אין לו בת ולבנו יש בת, גם בת בנו יורשת אותו משום שהיא זרע הבן, אבל לא היינו דורשים שזרע הבת ירשו את אבי אמם.

והריטב"א (כאן בתחילת הסוגיא) כתב, שאמנם את עיקר הדין שבן יורש את אמו אפשר ללמוד מכלל הדרשה ההיא, אבל לא היינו יודעים שבן קודם לבת בירושת אמו, ואילו בדרשה שאמרו בגמ' כאן מקיש לגמרי מטה האם למטה האב, גם לענין שהבן קודם לבת. עוד כתב, שמהדין שבן הבת יורש את אבי אמו עדיין אי אפשר ללמוד שבן יורש את אמו, שאפשר לומר שבן הבת יורש את אבי אמו מכח עצמו ולא מכח משמוש [וסברא זו, תלויה לכאורה במחלוקת הר"י והרשב"א בתוס', אם מהדין שבן קודם לבת בירושת אבי האם, נוכל גם ללמוד שהבן קודם לבת בירושת אמו].

קיא, ב

***גמ': מלמד שהבעל יורש את אשתו**

גדר ירושת הבעל

כתב **הרשב"ם**, שלכך פשוט שהבעל קודם בירושה אפילו לבן, משום שירושתו אינה מחמת קורבה, ואם אע"פ כן אמרו שירוש את אשתו, ודאי קודם הוא לכל קרוביה. ויש לעיין, אם כוונתו שירושת הבעל כלל אינה מחמת קורבה, או שכוונתו רק לומר שאין זו אותה קורבה כשאר קרובים, שקורבת שאר הקרובים היא מחמת 'משפחה', ואילו הבעל קורבתו היא מחמת היותו בעלה.

והתוס' לקמן (קיג, א ד"ה מתה) כתב, שירושת הבעל אינה מחמת 'קורבה' אלא מחמת 'שאירות'. אמנם

השיטה מקובצת בשם **תוס' הרא"ש** כתב, שעדיף היה להעמיד שהפסוק בא לחייבו בשני לאוין, מאשר לדרוש מהפסוק שהבעל יורש את אשתו, משום שירושת הבעל יש בה חידוש, ושונה היא משאר ירושות בכך שאינה מחמת קורבה, וכפי שנתבאר לעיל.

רשב"ם ד"ה ויאיר

האם אפשר לפרש שהפסוק בא ללמד על עשרו של 'יאיר' מירושת אמו

הרשב"ם כתב, שגם אם נפרש שהפסוקים באו רק ללמד על עושרו של 'יאיר', אפשר היה ללמוד מזה 'סיבת הבן', היינו ש'יאיר' התעשר מירושת אמו. אמנם **הרמב"ן** כתב, שרק לגבי נכסים שקנה בעצמו, שייך לומר שהפסוק בא ללמד אותנו את עושרו, שיש ענין להשמיענו כבודן ועושרן של צדיקים, שהצליחם הקב"ה ואכלו פירות בעה"ז, אבל לגבי נכסים שנפלו להם בירושה אין בזה כל חידוש.

גמ': א"ל פנחס דזבן מייזבן לא מצית אמרת וכו'

גם לגבי 'יאיר' אפשר לדחות בדרך זו

הרמב"ן כתב, שגם על 'יאיר' אפשר לומר בדרך זו שלא יתכן שקנה, שא"כ לא היה משבחו הכתוב ולא היה אומר 'ויהי לו', שכיון שחוזרים ביובל אינו יכול לעשות בהם מה שירצה וגם לא לקבור את מתו.

רשב"ם ד"ה משדה חרמים

מהו 'שדה חרמים'

הרשב"ם מפרש את מה שאמרו בגמ' 'דנפלה ליה משדה חרמים', היינו משדה הקדש שיוצאת ביובל לכהנים, שמאמר הכתוב על זה ש'יהיה כשדה החרם'. **והרמב"ן** מביא להקשות, שלפי המבואר בסדר עולם עדיין לא היה זמן יציאת יובל עד מיתת אלעזר, ולכן פירש שהכוונה ל'שדה חרמים' דוקא כפשוטו.

שכך הוא הדין ושיש לו רמז בתורה, אמנם על מקום הרמז לא היתה מסורת בידנו, וכדי לעמוד על מקום הרמז מן התורה, מותר גם לדרוש באופן זה של 'גורעין ומוסיפין', בפרט שאין עוקרין את הכתוב מפשטותו, שעיקר הכתוב בא לומר שאם אין אחין לאביו יורשים היותר רחוקים, ובדרך רמז מוסיפים לדרוש גם לירושת הבעל.

גמ': וכי מניין לפנחס וכו'

ביאור הקושיא, מדוע לא שייך שיהיה ל'פנחס' ול'שגוב' את המקומות האלו

השיטה מקובצת בשם **הראב"ד** מבאר, ששאלת התנא היא על מה שאמר הכתוב שהגבעה היתה בהר 'אפרים', שעל זה מקשה וכי מנין היה לפנחס חלק בהר 'אפרים', הרי הכהנים לא נטלו חלק בערים שניתנו ללוויים, אלא בשבט 'יהודה' 'שמעון' ו'בנימין'. ועל דרך זו גם שאלתו 'מנין היה ל'יאיר', שעל מה שאמר הכתוב שהיו הערים בארץ גלעד, מקשה שחבל ארץ זה לא היה אצל 'שגוב אביו', ש'שגוב' היה משבט 'יהודה' ובן חצרון כמבואר בפסוקים, וארץ גלעד היתה במטה 'מנשה'.

קיב, א

תוס' ד"ה מנין

יישוב קושית התוס'

היד רמה כתב, ש'יאיר' לא היה מבאי הארץ, ולכן ברור היה שלא נחל בעצמו את הערים האלו, ולא היה לו אלא מה שירש מאביו 'שגוב' [ולפי מה שפירש הראב"ד (לעיל ע"א), ששאלת התנא היתה מנין היה לבן שבט 'יהודה' נחלה בארץ גלעד שהיתה במטה 'מנשה', גם לא יועיל לומר שהיה מבאי הארץ ונחל בעצמו].

תוס' ד"ה וכי

יישוב קושית התוס'

תוס' ד"ה אימא

אם מה שהזכיר הכתוב רק 'הסבת הבעל' הוא משום שלא הקפיד על 'הסבת הבן'

*גמ': תניא בסיבת הבן וכו'

נפק"מ אם האיסור משום 'סיבת הבן' או משום 'סיבת הבעל'

הקובץ שיעורים (אות שכה) כתב, שיש נפק"מ אם האיסור הוא משום 'סיבת הבן' או משום 'סיבת הבעל'. שאם משום 'סיבת הבן', אזי באשה שאינה ראויה לילד אין איסור, ואם משום 'סיבת הבעל', לא יהיה איסור באופן שהבעל יסתלק מדין ירושתו [לשיטת הראשונים שבעל יכול להסתלק מירושה, אפילו למ"ד ירושת הבעל דאורייתא].

גמ' שם

במח' הברייתות, תלוי הנדון של אביי אם הכתוב הקפיד גם שלא תסוב נחלת שבט אמה

העליות דרבנו יונה מבאר את הגמ', לפי מה שביאר לעיל בדברי אביי, שבשלמא אם נאמר שהכתוב הקפיד על 'הסבת הבעל', יש היכי תמצי שלא תסוב הנחלה של שבט אמה, אבל אם הכתוב הקפיד על 'הסבת הבן', לא שייך שלא תסוב הנחלה של שבט אמה, כיון שבנה שעתיד לרשת אותה, גם אם אביו וגם אמו משבט אחר, ועל כרחך צריך לומר שלא הקפיד הכתוב אלא על 'הסבת הבעל' ולא על 'הסבת הבן'. ולפי זה מביאה הגמ' כאן את מחלוקת הברייתות, אם בפסוקים מדובר רק על 'הסבת הבעל' [כגירסת התוס'] או שאחד הפסוקים מדבר על 'הסבת הבן', וכוונת הגמ' לומר שלדעת התנא הסובר שבשני הפסוקים מדובר על 'הסבת הבעל', אפשר לומר כאביי שהכתוב הקפיד גם שלא תסוב נחלת שבט אמה, וזה שייך ע"י שתנשא למי שאביו משבט אביה ואמו משבט אמה וכמבואר בדברי רב אשי, אבל לדעת התנא הסובר שבאחד הפסוקים מדובר על 'הסבת הבן', על כרחך לא הקפיד הכתוב על הסבת נחלה של שבט אמה, שהרי ע"י הבן על

כרחך תהיה הסבת נחלה כזו.

כתבו התוס', שאם הקפיד הכתוב על 'הסבת הבעל', יתכן לומר שהטעם שלא הזכיר 'הסבת הבן', לא משום שבזה ניחא ליה, אלא משום שאין לזה תקנה, משא"כ ל'הסבת הבעל' אפשר למצוא תקנה. אמנם **השיטה מקובצת** בשם **הראב"ד** כתב, שאם הקפיד הכתוב על 'הסבת הבעל', יש לומר שעל 'הסבת הבן' כלל לא הקפיד, כיון שהוא יוצא יריכה ואין בזה עקירת הנחלה. וכן כתב **העליות דרבנו יונה** בצד אחד, שלא הקפיד הכתוב אלא על הסבת נחלה ע"י הבעל שהוא איש זר, אבל על הסבת נחלה ע"י זרעה של האשה לא הקפיד הכתוב. וכן מבואר **ברייטב"א**, שלא הקפיד הכתוב על 'הסבת הבן' שהוא כרעיה דאמיה והוא עצמה ובשרה, והקפיד רק על 'הסבת הבעל' שנעשה לה זר במיתתה.

גמ': דמונסינן לה לגברא וכו'

מדוע באופן זה, ירושת בנה שהוא משבט אביה אינה נחשבת ל'הסבת נחלה'

הר"י מיגאש מבאר את הגמ' על דרך הרשב"ם, ומקשה מה מועיל שתנשא לאיש שאביו משבט אביה ואמו משבט אמה, הרי בנה יורש אותה, וגם אביו וגם אמו משבט אביה הם, ושוב יש 'הסבת נחלה' ע"י הבן משבט אמה. וכתב, שכיון ש'אם אביו' של בן משבט 'אם האשה' הוא, די בכך כדי שלא תיחשב עקירה גמורה לנחלת אמה, משום ש'אם אביו' כ'אמו' דמיא [ודבריו אלו, אינם כדברי התוס' והראשונים שנתבארו לעיל בסמוך, של'הסבת הבן' אין תקנה כלל, ולעולם תהיה הסבה ע"י הבן, גם אם תנשא למי שאביו כשבט אביה ואמו כשבט אמה].

נראה, שאם נאמר שפסוק אחד מדבר ב'סיבת הבן' ופסוק אחד ב'סיבת הבעל', ומפסוק זה אנו למדים ש'בעל יורש את אשתו', אפשר לומר שבאיסור 'הסבת נחלה' יש רק לאו אחד, או בהסבת הבן או בהסבת הבעל. אבל אם דין 'בעל יורש את אשתו' נלמד ממקום אחר, יש לומר שבכל ענין הסבה, בין ב'הסבת הבן' ובין ב'הסבת הבעל' עובר בשני לאוין, שבשני הפסוקים נאמר שבכל ענין של 'הסבת נחלה' יש עליו לאו. **וברש"ש** (שם ע"א) נראה, שגם אם מאחד הפסוקים נלמד ש'בעל יורש את אשתו', מ"מ בכל ענין של 'הסבת נחלה' יש עליו שני לאוין.

גמ': או אינו אלא בסיבת הבן

הטעם שהעדיף התנא להעמיד את הפסוק ב'סיבת הבן'

העליות דרבנו יונה מבאר, שלדעת תנא זה אם יקפיד הכתוב על 'הסבת הבעל', ניתן ללמוד מזה גם ש'בעל יורש את אשתו', ומשום כך נח לו להעמיד את הפסוק ב'הסבת הבן' ולא ב'הסבת הבעל', שאין לנו לחדש ש'בעל יורש את אשתו', כל זמן שאין לזה הוכחה מהפסוק.

קיג, ב

גמ': מקיש ירושה שניה לירושה ראשונה

מהי 'ירושה ראשונה' ומהי 'ירושה שניה'

הרשב"ם מבאר, ש'ירושה ראשונה' היינו בן, ו'ירושה שניה' היינו כל שאר הקרובים, כגון בתו ואחים או אחי האב. **והתוס'** מבאר בשם **ר"י**, ש'ירושה ראשונה' היינו הירשים שהוזכרו במפורש בפסוקים, ו'ירושה שניה' היינו מה שלמדנו מ'עין עלי', שגם זרעו יורש אם הוא אינו קיים.

והר"י מיגאש מבאר, ש'ירושה ראשונה' היינו זרעו כלומר בנו או בתו, ו'ירושה שניה' היינו מי שאינו זרעו של המת, אלא זרע של אבי המת כגון אחין, או זרע של אבי אבי המת כגון אחי אביו.

גמ': או אינו אלא בסיבת הבעל

הטעם שהקפיד הכתוב על 'סיבת הבעל' יותר מ'סיבת הבן'

העליות דרבנו יונה כתב טעם, מדוע סבר התנא להעמיד את הכתוב ב'סיבת הבעל' יותר מ'סיבת הבן', משום שב'הסבת הבן' אין איסור כיון שהוא כרעיה דאמו, וב'הסבת הבעל' יש איסור כיון שמצד עצמו הוא זר אצל אשתו [וכפי שנתבאר לעיל].

קיג, א

גמ': תניא אידך וכו'

אם עובר בשני לאוין בכל הסבת נחלה או רק בהסבה שמדובר עליה בשני הפסוקים, אם עובר רק לכשיתברר שהיתה הסבה או מיד בשעת נישואין כיון שראוי להסבה

התוס' לעיל (קיב, ב) גרסו בברייתא זו, שבשני הפסוקים מדובר על 'הסבת בעל'. **והשיטה מקובצת** בשם **תוס' רא"ש** מקשה, בשלמא אם נעמיד את שני הפסוקים ב'סיבת הבן' ונאמר שבעל לא יורש את אשתו, שייך לומר שנכתבו שני פסוקים ב'סיבת הבן', כדי לעבור עליו בשני לאוין וללקות שתיים, אבל אם נאמר שבשני הפסוקים מדובר ב'סיבת הבעל', יקשה מה הנפק"מ בזה שיש שני לאוין, הרי בלאו הכי אין מלקות בלאו זה, משום שההתראה עליו בשעת נישואין התראת ספק היא, שבאותה שעה אין ידוע אם בעלה ירשנה או בנה [ומבואר בדבריו, שאם נעמיד את שני הפסוקים ב'סיבת הבעל', אזי הדין הוא שאין איסור לאו בזה שהנחלה תסוב לבנה, וכפי שנתבאר לעיל בדברי הראשונים, שהתורה לא הקפידה כלל על 'הסבת הבן', משום שהוא כרעיה דאמו]. **והקובץ שיעורים** (אות שכה) כתב, שמתבאר מדברי **התוס'** רא"ש בגדר איסור 'הסבת נחלה', שהאיסור מילתא תלי וקאי, אם בסופו של דבר אכן תהיה 'הסבת נחלה', ואין אומרים שכל שראוי לבוא לידי הסבה, כבר עבר על הלאו.

ומדברי **המהרש"א** לעיל (קיא, ב בתוס' ד"ה מקיש)

תוס' ד"ה וירש

עוד ביאורים איך דורשים פסוק זה אף שכבר נדרש
לדבר אחר

הר"י מיגאש חולק, וכתב שהילפותא היא מ'אותה'
- אותה ירושה שאמרתי לך בזרעו של מת, קיימת
גם בזרעו של אבי המת או של אבי אבי המת. ואף
שפסוק זה נדרש גם ל'ירושת הבעל', מכל מקום
אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ומלמד גם על ירושת
קרובים. עוד כתב, שלרבא שאמר לעיל (קא, ב)
ש'ירושת הבעל' נלמדת ממה שדורשים את הפסוק
'ונתתם נחלת שארו לו', הפסוק 'וירש אותה' מיותר
לדרשה זו. וכתב עוד, שאפשר גם להעמיד את הגמ'
כאן, כמ"ד ש'ירושת הבעל' נלמדת מהפסוק 'לא
תסוב נחלה', כמו שדרש רבי ישמעאל לעיל (שם).

גמ': דלמא דין נחלות קא אמרת וכו'

לענין מה אמרו שחלוקת נחלה נקראת 'דין', וצריך
לעשותה דוקא ביום ובשלשה

הרשב"ם מבאר ש'דין נחלות' היינו חלוקת הנחלה
בין היוורשים, שצריך לעשותה ביום ובשלשה. **והתוס'**
מקשים על זה, א"כ מה מביאה הגמ' על זה את
המימרא של רב יהודה, שאינו מדבר בענין חלוקת
הנחלה. עוד מקשים, שהיה לגמ' לומר דלמא 'חלוקת'
נחלות קא אמרת. **והשיטה מקובצת בשם תוס' רא"ש**
מקשה ממ"ב, אם יש חילוק ממון בין היוורשים, א"כ
פשיטא שצריך ב"ד ככל דיני ממונות, ואם אין חילוק
ממון ביניהם, א"כ מדוע באמת צריך שלשה.

והמאירי כתב, שחלוקת שותפין בעלמא גם כשנעשה
על פי ב"ד, אפשר לעשותה גם בלילה, משום שאין
לזה תורת דין, אבל חלוקת נחלות, כל שבאים
לחלוק בב"ד ואינם חולקים בעצמם, יש לה תורת
דין וצריכים ב"ד לחלוק דוקא ביום. **ובפסקי הרי"ד**
כתב, שבחלוקת שותפין בעלמא, אם באים לחלוק
בלא תביעה, ורצונם רק שהב"ד יבררו את החלקים,
אין צורך שיהיה דוקא ביום, ורק באופן שיש תביעה
לאחד השותפין, אזי צריך לדון בב"ד והם דנים דוקא

ביום, משא"כ בנחלות גם אם אין תביעה ביניהם יש
לחלוקת תורת דין, וצריך שתהיה בב"ד ודוקא ביום.
ומה שהביאה הגמ' על זה מימרא דרב יהודה מבאר
בפסקי הרי"ד, שאמנם שם באמת צורך בב"ד אינו
לענין זה חלוקת הנחלה עצמה, משום שהאב מצוה
איזה חלק נותן לכל אחד, מ"מ יש נפק"מ באופן
שיבוא אחד מהאחין וימחה על מה שאומרים שכך
חילק האב את הנכסים, שאם הם נחשבים 'עדים'
יצטרכו ללכת לפני ב"ד, לברר את דבריהם, אבל
אם הם עצמם נחשבים 'בית דין', הרי שכבר נחלט
הדבר כמו שאומרים, ואין עוד צורך ללכת לב"ד, וכיון
שאמרו ש'חלוקת נחלות' הוי דין, ממילא כשהאב
מחלק בפניהם דעתו שיהיו דיינים. אבל כשהזמינו
אותם להיות נוכחים בחלוקת שותפין, כל זמן שלא
פירשו להם שיהיו דיינים, אין להם תורת דיינים אלא
עדים, ואם אחד מהשותפין מוחה אח"כ צריכים
ללכת לב"ד להעיד, שכל זמן שאין דעת בעל המעשה
שהיו דיינים, אין להם תורת דיינים.

שיטת **התוס' והרא"ש**, שמה שאמרו בגמ' של'נחלות'
יש תורת דין, היינו באופן של דין ודברים על הנחלה,
כגון שיהיה נדון איך לפרש את צוואת האב, באופן זה
אם האב ציוה בפני שלשה, הם נעשים דיינים בעל
כרחם של היוורשים.

והנה בגמ' בסנהדרין (לד, ב) אמרו, שרבנן דורשים
מהפסוק 'ביום הנחילו' שאין דיני דיני ממונות אלא
ביום, ור"מ דורש זאת מפסוק אחר, אמנם גם ר"מ
צריך את הדרשה מ'ביום הנחילו', למה שאמר רב
חסדא בשלשה שנכנסו לבקר את החולה, שאם
נכנסו ביום רצו עושין דין, אבל נכנסו בלילה אינם
אלא עדים.

ותוס' (כאן ד"ה אורעה) מקשים, לשיטתם שהנדון
הוא לעשות דין גמור, וכל מה שאמרו שיש ל'נחלות'
תורת דין, הוא לענין שנעשים דיינים בעל כורחם של
יורשים, לשם מה צריך ר"מ עוד דרשה שדוקא ביום,
הרי זה ככל דין גמור שדרש כבר מפסוק אחר שאין
עושין אלא ביום. מתרצים התוס' שהיה מקום לחלק,

גם אם נכנסו על דעת לבקר, כל שמחלק בפניהם דעתו שיהיו דיינים על זה [וזה לשיטתו שסבר כתוס', שמה שאמרו בגמ' שנעשים דיינים, היינו שיכולים לדון בעל כרחם של היורשים, ומשום שהמחלק מתכוין לעשותם דיינים בדבר זה].

*גמ' שם

באיזה סוג נתינה מדובר

רשב"ם כתב, שמדובר בשכיב מרע שנותן מתנה במקצת בקנין [שאין לומר שמחלק כל נכסיו, שבזה הדין שאם עמד חוזר, ואמרו בגמ' לקמן שכל זמן שיכול לחזור בו אין כותבין]. וכן כתבו **התוס'**, וכתבו עוד, שהתנה שנותן אם ימות, ומשום כך נחשב כעין נחלה. אמנם **העליות דרבנו יונה** כתב, שבאופן זה כיון שהקנין חל למפרע מחיים הרי זה כמתנה בעלמא, וכשם שבמתנה בעלמא גם אם מחלק נכסיו בפני שלשה, אין אומרים שנעשים דיינים, ואינם יכולים להיות דיינים בעל כורחם של המקבלים, כך גם באופן זה לא יוכלו להיות דיינים בעל כורחם של המקבלים [ומקשה עוד, שהמשך הפסוק הוא 'לא יוכל לבכר את בן האהובה', ובמתנה בקנין הרי אין איסור לבכר את בן האהובה]. וכתב כמו שכתבו **התוס'** עוד לומר, שמדובר בהנחלה של ריב"ב שחלה לאחר מיתה, ובאופן זה דינו ממש כמו הנחלה, ובזה אמרו שנתכוין לעשותם דיינים. עוד כתב, שכהיום שתקנו חכמים מתנת שכיב מרע שקונה לאחר מיתה, א"כ גם במתנה זו נאמר שנתכוין לעשותם דייני. [ועל מה שכתב הרשב"ם, שבאופן זה אין כותבין משום שיכול לחזור בו, חולק רבנו יונה וסובר שאין זו סיבה שלא לכתוב, ויתבאר בגמ' לקמן (קיד, א)].

[רשב"ם ד"ה ג' שנכנסו]

שיטות הראשונים בדין נמצא אחד מהן קרוב או פסול אימתי עדותן בטלה

רשב"ם כתב, שקיי"ל שהלכה כרב נחמן בדיני, והוא אמר שהלכה כרבי, שרק אם מתכוין להעיד נחשב

שכשם שדין זה שונה משאר דינים שיש להם כח לדון גם בעל כורחם של יורשים, כך גם נכשיר לדון בו אפילו בלילה, ולזה צריך עוד דרשה להשמיענו שדוקא ביום.

והתוס' בב"ק (צ, ב) בשם **ר"י** וכן **הרמב"ן** כאן מבארים, שלר"מ באמת אין דורשים מהפסוק 'ביום הנחילו' שדין דוקא ביום, שהרי ר"מ כבר דורש זאת מפסוק אחר ואין צורך בדרשה נוספת, אלא הדרשה היא שדוקא באופן שהנחיל לבניו בפני אותם שלשה ביום, יכולים הם לדון על פי מה שחילק בפניהם, אבל אם הנחיל להם בלילה אינם יכולים לדון על פי מה שחילק בפניהם, משום שבלילה אינם יכולים להיות דיינים, וממילא צריכים הם להעיד ביום על מה ששמעו בלילה, והם אינם יכולים גם להעיד וגם לדון על פי עדותם, כיון ש'אין עד נעשה דיין', ואגב הכי נדרש פסוק זה גם לדין ש'אין עד נעשה דיין' [והרמב"ן כתב, שרק לר"מ אפשר לדרוש מפסוק זה ש'אין עד נעשה דיין', משום שלדעתו אין צורך לדרוש מכאן ש'אין דין אלא ביום'. אמנם בתוס' בב"ק נראה, שגם לרבנן לומדים מפסוק זה ש'אין עד נעשה דיין', וכפי שביארנו שדוקא באופן שהנחיל בפניהם ביום, יש להם כח להיות דיינים בעל כורחם של היורשים, אבל אם הנחיל בפניהם בלילה הם צריכים להעיד, ואינם יכולים להיות גם דיינים].

גמ': שלשה שנכנסו לבקר את החולה

לאיזה נפק"מ נקט רב חסדא לשון 'נכנסו'

רשב"ם כתב, שבדוקא נקט רב חסדא לשון 'נכנסו' שמשמעו בלא כוונה מסויימת, לומר שאם הזמינם מלכתחילה בכדי שיהיו עדים בדבר זה, אינם יכולים לעשות דין, משום שיש להם כבר תורת עדים ו'אין עד נעשה דיין'. אמנם שיטת **התוס'**, שגם מי שראה על מנת להעיד, כל זמן שאינו מעיד בפועל יכול הוא להיות דיין. **והעליות דרבנו יונה** כתב, שנקט 'נכנסו' לרבותא, שלא רק אם הזמינם בכדי לחלק בפניהם נעשים דיינים, משום שדעתו לעשותם דיינים, אלא

את החודש על פי ראייתם בלי שמיעת עדות, הוא משום שלגבי קידוש החודש לא כתיב 'עדות' אלא 'כזה ראה וקדש', מבוארת דעתו שלא בכל דין יכולים ב"ד לדון ע"פ הראיה, אלא רק בקידוש החודש. וכן מבואר **ברמב"ן** (כאן), וכתב שכאן מטעם אחר יכולים לדון ע"פ מה ששמעו ממנו בעצמם בלי קבלת עדות, משום שאמירתו על חלוקת הנכסים בפניהם היא הודאת בע"ד, וכיון ש'הודאת בע"ד כמאה עדים דמי', נחשבת הודאתו כהגדת עדות בפני ב"ד. וכתב עוד, שגם בעלמא באופן שהבעל דבר עושה קנין בפני ב"ד, יכולים הם לדון על פי זה, שכיון שמוסר דבריו לב"ד, ועושה מעשה בפניהם למסור להם את דינו, נחשב כהודאת בע"ד [שהיא כהגדת עדות] ודנים על פי זה, ורק כשראו מעצמם איזה מעשה בלא שנמסר בפניהם, אזי בעלמא אינם יכולים לדון על פי ראייתם.

קיד, א

*גמ': ואין עד נעשה דיין

בירור שיטת הרשב"ם בילפוטא לדין 'אין עד נעשה דיין', והנפק"מ בזה לדינא

רשב"ם כתב, שהדין 'אין עד נעשה דיין', נלמד מהכתוב 'ועמדו שני האנשים לפני ה', שלדין צריך שנים מעידים וב"ד שמקבלים עדותם. עוד כתב, שכל מי שנתכוין להעיד יש לו תורת 'עד', ואינו נעשה דיין אפילו אם אינו מעיד לבסוף. **והתוס'** מקשים, מנין לרשב"ם לפסול את כל המתכוון להעיד, הרי הילפוטא שכתב הרשב"ם אינה מלמדת אלא על המעידים שאינם יכולים להיות גם דיינים, אבל אין במשמעות הכתוב לפסול את מי שנתכוון להעיד כל זמן שלא העיד. **והקובץ שיעורים** (אות של) מבאר בשיטת הרשב"ם, שבפסוק 'ועמדו שני האנשים' מבואר ש'אין עד נעשה דיין', שאילו היה הדין ש'עד נעשה דיין', לא היה צריך שהעדים והב"ד יהיו אנשים אחרים, ולאחר שלמדנו עיקרו של דין ש'אין עד נעשה דיין', מעתה נאמר שגדר הדין הוא בכל מי שיש

'עד' לפסול את שאר העדים משום 'נמצא אחד קרוב או פסול'. והתוס' (לקמן ד"ה אבל) מקשים, שאת המימרא כאן אמר רב יהודה, והוא סבר (מכות ו.) שהלכה כרבי יוסי שבראיה בעלמא נעשה עד.

והנה רבי יוסי (שם) אמר עוד, שרק בדיני נפשות הדין שאם נמצא אחד קרוב או פסול העדות בטלה, אבל בדיני ממונות תתקיים העדות בשאר. **והרמב"ן** **והר"ן** (כאן) כתבו, שמה שמכשיר רבי יוסי בדיני ממונות היינו בעד פסול, שמסתמא כלל אין דעתו להיות עד, אבל בעד כשר מודה רבי יוסי שאם נתכוון להעיד נעשה עד, וגם בדיני ממונות אם נמצא אחד קרוב או פסול העדות בטלה, וכתבו שמשום כך ניחא, שאף שרב יהודה פסק כרבי יוסי, מ"מ מודה הוא שאם מתכוין להעיד נעשה עד, ומתבאר מדבריהם שיש להקשות ממה שרבי יוסי מכשיר בדיני ממונות. אמנם התוס' מקשים להיפך, שממה שרבי יוסי פוסל בדיני נפשות בכל ענין, יש להוכיח שלעולם נעשה עד [ומה שמכשיר בדיני ממונות, זהו משום שלדעתו בדיני ממונות לא נאמר כלל הדין, שאם 'נמצא אחד קרוב או פסול עדותו בטלה']. ומדברי הרמב"ן והר"ן נראה, שמה שפוסל רבי יוסי בדיני נפשות בכל ענין, הוא משום שלדעתו בכדי לפסול בדיני נפשות אין צורך שיהיה לו תורת עד, אלא כל פסול שראה יחד עם הכשרים וראוי להעיד, הרי הוא פוסל. ולכן לשיטתו, אין לדמות את הדין של 'נמצא אחד קרוב או פסול' בדיני נפשות, ל'אין עד נעשה דיין', משום ש'באין עד נעשה דיין' צריך שתהא לו תורת עד].

*רשב"ם ד"ה רצו עושין דין (הראשון)

הטעם שיכולים לדון ע"פ ראייה בלא קבלת עדות

מבואר ברשב"ם, שאם ב"ד רואים בעצמם מעשה יכולים הם לדון בו על פי ראייתם, כמו שאמרו בר"ה (כה, ב) 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', שאם על פי שמיעת עדות ב"ד יכולים לדון, כל שכן שיכולים לדון על פי ראיית המעשה. אמנם **רש"י** בר"ה (שם) כתב, שמה שאמרו בגמ' שם שב"ד יכולים לקדש

לו תורת עד [גם אם עדיין לא העיד] שאינו נעשה דיין בדיון זה.

והקצוה"ח (סי' ז ס"ק ד) מקשה, שאם הטעם הוא משום שלעדות צריך 'ועמדו שני האנשים לפני ה', א"כ עדים שכבר העידו על אותו המעשה בפני אחרים, יוכלו להצטרף ולדון בו, שכבר נתקיים בדיון זה 'ועמדו שני האנשים לפני ה', ובש"ס ופוסקים נראה שלעולם אין העד יכול לדון במעשה שעליו העיד. ולפי מה שביאר הקובץ שיעורים בשיטת הרשב"ם, שהילפותא היא לעיקר הדין, שמי שיש עליו תורת 'עד' אינו נעשה דיין, מיושבת קושית הקצוה"ח. אמנם להבנת התוס' בשיטת הרשב"ם, שלפי הילפותא מהפסוק 'ועמדו' רק עד שהעיד בפועל אינו יכול להיות דיין, יקשה גם שמי שהעיד תחילה בפני אחרים יוכל להיות דיין. **ובנתיבות המשפט** (סי' ז ס"ק ג) מבואר, שהילפותא מ'ועמדו' אינה רק על 'קבלת העדות', שצריך שתהיה בפני אנשים אחרים, אלא על ה'דין', שב"ד צריכים לדון רק על פי עדות ששמעו מאחרים.

*גמ' שם

ביאור הטעם שכתבו התוס', משום שהיא עדות ש'אי אתה יכול להזימה'

התוס' כתבו עוד טעם בדיון 'אין עד נעשה דיין', משום שעדות כזו 'אי אתה יכול להזימה', שהרי הדיינים לא יקבלו הזמה על עצמם [וכתבו שמשום כך דוקא אם העיד כבר אינו נעשה דיין]. **והתוס'** בכתובות (כא, ב) דחו טעם זה, שהרי אפשר להזימם בב"ד אחר.

והרשב"א בר"ה (כה, ב) הקשה על טעם זה, שא"כ צריך להיות הדין שיוכלו לקבל עדות אחרים שיבואו אחריהם ולדון ע"פ עדותם, שהרי עדות האחרים ניתנת להזמה ועל פיה הם דנים. ובאמת **התוס' רי"ד** (כאן) כתב, שגם לאחר שהעיד יכול לדון על פי עדות אחרים, ואפשר שגם שיטת התוס' כך היא.

וכתב הרשב"א (ר"ה שם) טעם אחר בפסולו של עד לדון, שמאחר שהעיד בדבר זה, הוא עשוי להחזיק

את מה שהעיד בו, גם אם ידון על פי אחרים שהעידו כמוהו.

והקצוה"ח (סי' ז ס"ק ג) מביא את דברי **המרדכי** (סנהדרין סי' תרצו) בשם **השר מקוצי**, שטעם הפסול הוא שעדות כזו 'אי אתה יכול להזימה', אבל לא כמו שכתבו התוס' משום שלא יקבלו עדות על עצמם, אלא שאם יוזמו הם נפסלים למפרע, ויתברר שכלל לא היה גמר דין על עדותם, שהרי הם היו פסולים ונתקבלה עדותם בב"ד פסול, וקיי"ל שאין עדים נעשין זוממין עד שיגמר הדין על פיהם, א"כ לעולם לא יהיה אפשר לקיים בהם הזמה.

גמ' שם

טעם נוסף בדיון 'אין עד נעשה דיין'

התוס' בב"ק (צ, ב) **והרמב"ן** (כאן) ועוד **ראשונים** כתבו, שדין 'אין עד נעשה דיין' נלמד מהכתוב 'והיה ביום הנחילו את בניו', שהטעם לחלק בין מחלק נכסיו ביום לבין מחלק נכסיו בלילה, שאם חילק בפני שלשה ביום, יכולים הם להיות דיינים בחלוקה זו, ואם חילק בפניהם בלילה אינם יכולים להיות דיינים בחלוקה זו, הוא משום שביום יכולים לדון ע"פ מה שראו, משא"כ בלילה אין עושין דין וצריכים אח"כ להעיד על מה שראו, וכיון שהם עדים אינם יכולים להיות דיינים, ד'אין עד נעשה דיין'.

*רשב"ם ד"ה אפילו

טעמי הראשונים בשיטת הרשב"ם שאפשר לדון גם ע"פ העדות שקיבלו בלילה, והנפק"מ בין הטעמים

על מה שכתב הרשב"ם, שב"ד שהעידו בפניהם בלילה, יכולים לדון למחר על פי העדות שקיבלו בלילה, מקשה **הרמב"ן** ממה שאמרו בגמ' בר"ה (כה, ב) שגם קבלת עדות נחשבת כ'תחילת דין' שאינו כשר בלילה. **ובמאירי** כתב ליישב, שדוקא לגבי קידוש החודש שאין בו דין ודברים וטענות, אמרו שקבלת העדות היא כ'תחילת דין', אבל בדיני ממונות שיש משא ומתן וטענות, קבלת עדות לבדה

קיבלו עדות בפועל, ורק ראו את המעשה, יותר ראוי לקרותם 'עד' מליתן להם תורת דיינים, שהרי לבוא למחרת בפני ב"ד על מה שראו הם כשרים לכתחילה, ומשום כך יש בזה חסרון ש'אין עד נעשה דיין'.

ובחיזושי הגרנ"ט (ס' קפח) כתב לבאר בשיטת הרשב"ם, שהטעם שב"ד יכולים לקבל עדות בלילה, הוא משום שבכל קבלת עדות יש שני חלקים, האחד עצם הגדת העדות בפני ב"ד, והחלק השני הוא מה שב"ד מקבלים את העדות שנאמרה בפניהם. ומה שכתב הרשב"ם שמועילה קבלת עדות בלילה, היינו לגבי עצם ההגדה שגם בלילה נחשבת כהגדת עדות בפני ב"ד, אבל לקבל את העדות שנאמרה בפניהם אין הב"ד יכולים אלא ביום, היינו שישבו ב"ד למחרת ביום ויקבלו שהעדות שנאמרה בפניהם בלילה היא אמת [ולפ"ז מיישב את קושיית הרמב"ן הנ"ל, ממה שאמרו בגמ' בר"ה שקבלת עדות נחשבת 'תחילת דיין', שבגמ' שם מדובר על מה שב"ד מחליטים שהעדות אמת ומקבלים אותה, ואילו כאן הנדון הוא על ההגדה בלבד]. ולפ"ז מבאר, שהחילוק הזה בין ההגדה לבין קבלת העדות שייך רק בעדות הנאמרת, אבל בעדות הנסמכת על ראיית המעשה, לא שייך לחלק את הראיה מקבלת הדבר כאמת, שהרי מיד כשרואים מתקבל אצלם שהדבר אמת, וכיון שלקבל עדות היינו להחליט עליה שהיא אמת אי אפשר בלילה, לכן אינם יכולים לדון על פי מה שרואים בלילה.

*תוס' ד"ה אבל

אם המתכוון להעיד נחשב עד שאינו נעשה דיין

שיטת **הרשב"ם**, שגם מי שנתכוין להעיד אף שעדיין לא העיד, יש לו תורת עד ואינו נעשה דיין, ושיטת **התוס'** שרק עד המעיד אינו נעשה דיין. **וברמב"ן ובר"ן** מבואר, שהגם שכוונה להעיד לבדה אינה פוסלת להיות דיין, מ"מ באופן שהזמינו אותו מתחילה להיות עד בדבר, יש לו תורת עד ופסול מלהיות דיין.

אינה נחשבת עדיין כ'תחילת דיין', וכשם ש'גמר דיין' כשר בדיני ממונות בלילה, כך גם 'קבלת עדות' לבדה כשרה בלילה.

מתבאר עכ"פ מדברי הרמב"ן והמאירי, שהטעם שהכשיר הרשב"ם קבלת עדות בלילה, משום שקבלת עדות לא נחשבת כ'תחילת דיין'. אמנם **הרא"ש** כתב על דברי הרשב"ם, שכך אמרו בירושלמי שאם טעו ודנו בלילה דינם דיין, כלומר הטעם שהרשב"ם הכשיר קבלת עדות בלילה, משום שבדיני ממונות בדיעבד אם דנו בלילה הדין כשר.

ונפק"מ בין הטעמים האמורים בדעת הרשב"ם, שלפי מה שכתב הרא"ש לא הכשיר הרשב"ם אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אין לקבל עדות בלילה, אמנם לפי מה שכתבו הרמב"ן והמאירי גם לכתחילה אפשר לקבל עדות בלילה. אמנם **בנמוקי יוסף** (סנהדרין יג, א מדפי הרי"ף ד"ה אבל בלילה) נראה שמבאר את דעת הרשב"ם כפי הבנת הרמב"ן, שמקשה על הרשב"ם ממה שאמרו בר"ה שקבלת עדות נחשבת 'תחילת דיין', ומ"מ מבואר בדבריו שלא הכשיר הרשב"ם אלא בדיעבד.

רשב"ם שם

מדוע לא יוכלו הב"ד לדון ביום על פי מה שראו בלילה, בלי להחשב כעד שאינו נעשה דיין, וכן טעם נוסף לכך שהב"ד מקבלים עדות בלילה

יש לעיין בדברי הרשב"ם, שלכאורה אם קבלת עדות בלילה כשרה, ויכולים ב"ד לדון למחר על פי העדות שקיבלו בלילה, א"כ מדוע אמרו שב"ד שראו בלילה נעשים עדים ו'אין עד נעשה דיין', הלא ע"פ הכלל ש'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', כשם שמועיל העדות ששמעו בלילה מפי עדים לדון על פיה למחר, כך תועיל ראייתם בלילה לדון על פיה למחר, ומדוע יש צורך כלל להחשיבים כ'עדים', ולפוסלם משום שעדים אינם נעשים דיינים.

והקצוה"ח (ס' ז ס"ק ו) כתב לבאר, שכיון שקבלת עדות בלילה מועילה רק בדיעבד, לכן כל זמן שלא

*גמ': קנין עד אימתי חוזר

אם הגדון דוקא בקנין סודר או גם בשאר קניינים, ואם גם במתנת בריא או דוקא בשכיב מרע

להקנות, אמרו גם שאינם יכולים לעשות דין, משום שאפשר שבשעה שהם דנים הוא חוזר בלבו מהקנין, אבל במתנת שכיב מרע הגם שיכול אח"כ לחזור בו, מ"מ עכשיו בשעה שנותן הוא גומר בדעתו ליתן במתנת שכיב מרע, וכל זמן שלא אמר שחוזר בו אין לחוש, ושפיר אפשר לדון בזה.

[ולעיל נתבאר, שלדעת רבנו יונה במימרא של שלשה שנכנסו לבקר את החולה, מדובר שמחלק נכסיו מכח הנחלה שחידש רבי יוחנן בן ברוקה, שבידו לרבות לאחד ולמעט לאחד, **והקצוה"ח** (סי' רג ס"ק א) כתב שמהנחלה זו אינו יכול לחזור בו [ועיי"ש שכתב שאמנם יכול אח"כ לחזור ולהנחיל באופן אחר, שכשם שהנחלה זו מועילה לשנות את דין ירושה של תורה, כך גם מועילה הנחלה אחרת לבטל את ההנחלה הראשונה שעשה, אבל מ"מ לחזור בו מהנחלה הראשונה ולבטלה אינו יכול], ומשום כך אתי שפיר שיכולים לעשות דין. אמנם מדברי רבנו יונה (לעיל קיג, ב) נראה שסובר, שלשיטת הרשב"ם שכל שיכול לחזור בו אינם יכולים לעשות דין, באמת גם בהנחלה דרבי יוחנן בן ברוקה אין יכולין לעשות דין, ומה שיכולים לעשות דין, הוא לשיטת עצמו שגם אם יכול לחזור בו יכולים לעשות דין, וכמו שנתבאר].

גמ' שם

ביאורי הראשונים, מהי משמעות רב יהודה שעליה הקשה רב יוסף 'וליחוש דלמא הדר ביה'

הרשב"ם מבאר, שקושית רב יוסף היא על מה שמשמע מדברי רב יהודה, שיכולין לעשות דין גם בעודם יושבים לפניו, ומדוע הרי יש לחוש שחזר בו. אמנם **הר"י מיגאש והבעל המאור** כתבו לבאר את קושית רב יוסף, שאם נאמר שכל זמן שיושבים שם אינם יכולים לעשות דין, משום שיש לחוש שמא יחזור בו, א"כ צריך להיות הדין שגם לאחר שילכו משם לא יוכלו לעשות דין, שבשלמא אם נאמר שבעודם יושבים שם יכולים לעשות דין, שייך לומר שיש להם תורת דיינים ולא תורת עדים, אבל אם נאמר שכל זמן שיושבים

ביד רמה וברמב"ן ועוד **ראשונים** מבואר, שהנדון בגמ' הוא רק על קנין סודר, אבל בשאר קניינים מיד אינו יכול לחזור בו [והעליות **דרבנו יונה** כתב, שמ"מ תוך כדי דיבור גם בשאר קניינים יכול לחזור בו, וכתב צד אחד שבמשיכה וחזקה אפילו תוך כדי דיבור אינו יכול לחזור בו], וכתבו סיוע לדבריהם, ממה שאמרו בגמ' לעיל (פה, א) שמשנתמלאת המידה קונה הלוקח, וכן לעיל (פו, א) שפסק עד שלא מדד אין יכולין לחזור בו, ומשמע שמיד אינם יכולים לחזור בהם. אמנם שיטת **ר"ת** (ספר הישר סי' תרפח) שגם במשיכה וכסף הדין שיכול לחזור בו, כל זמן שעסוקין באותו ענין.

והרשב"ם כתב, שגם במתנת בריא הדין שיכול לחזור בו, וכן מבואר בעוד **ראשונים**, ו**הרמב"ן** הביא **מהר"י אלברגלוני** ש"א שרק במתנת שכיב מרע יכול לחזור בו אף שעשה קנין [וכמו שבמימרא הנזכרת בשלשה שנכנסו לבקר מדובר במתנת שכיב מרע], אבל במתנת בריא מיד אינו יכול לחזור בו, וכתב **הרמב"ן** לעיקר שגם במתנת בריא יכול לחזור.

*גמ': וליחוש דלמא הדר ביה

טעמי הראשונים מדוע מה שיכול לחזור בו מעכב מלעשות דין, והנפק"מ בין הטעמים

הרשב"ם מבאר שכל זמן שהנותן יכול לחזור בו, אינם יכולים לעשות דין, שכיון שאם יחזור בו יתבטל מה שהם דנים, מעיקרא אין לזה תורת דין. ולעיל (קיג, ב) מבואר בדבריו, שמטעם זה גם במתנת שכיב מרע שיכול לחזור בו עד המיתה, אינם יכולים להיות דיינים אף לאחר שעמדו משם, שכל זמן שהנותן יכול לחזור בו לא הוי דין, וכן מבואר **ביד רמה**. אמנם **העליות דרבנו יונה** כתב, שרק לגבי 'קנין' שאמרו שיכול לחזור בו כל זמן שעסוקין באותו ענין, ומטעם שכל זמן שעסוקין באותו ענין אינו גומר בדעתו

ה'שאירות'. ומוסיף עוד, שבאופן שמת הבעל ונשאת לאחר בודאי לא שייך לומר שבעלה הראשון יירשנה, הרי שמיתת הבעל לבדה מפקיע את האישות ביניהם. **ובקובץ הערות** (סי' מו ס"ק ב) ביאר את מה שכתבו התוס' כאן שגם לאחר מיתת הבעל עדיין מיקריא 'שאר', שלדעתם מה שהאשה מותרת לינשא לאחר, אין זה משום שפקע ה'שארות', אלא היתר בעלמא כיון שבעלה איננו חי, אף שעדיין יש 'שארות' גם לבעלה הראשון.

תוס' שם

קושית מהרש"א על ריב"ם, שבבעל שאינו יורש את אשתו כשהיא בקבר אמרו טעם אחר

המהרש"א מקשה על הטעם שכתב ריב"ם, שהבעל אינו יורש את אשתו כשהוא בקבר, משום שבמיתתו פקע ה'שארות', דא"כ מדוע אמרו לעיל (קיג, א) שצריך דרשה מיוחדת לכך שבעל לא יורש את אשתו כשהיא בקבר, משום שירושתה נחשבת 'ראוי' לגביו, הלא בלאו הכי אינו יכול לירש כיון שה'שאירות' פקעה במיתת אשתו. וכתב בדרך אפשר לחלק, שרק כלפי מיתת הבעל היה פשוט לריב"ם בלי דרשה שה'שאירות' פוקעת, ולא במיתת האשה. אלא שאם נחלק כך, צ"ב מה מקשה התוס' על ריב"ם מהגמ' ביבמות, הרי שם מדובר כשמתה האשה. וכתב מהרש"א לבאר את קושית התוס' כך, שאם כל הטעם שהבעל אינו יורש בקבר הוא משום שפקע ה'שאירות', מדוע גם כשהאשה מתה אמרו שאינו יורשה כשהיא בקבר, הלא ביבמות מבואר שגם לאחר מיתת האשה עדיין היא נחשבת 'שאר'.

ובחידושי רבי ראובן (יבמות סי' לה) עמד בדברי המהרש"א, שלפירושו עיקר כוונת התוס' בקושייתם מהגמ' ביבמות חסר מן הספר. וכתב יישוב אחר על קושית מהרש"א על ריב"ם, שמה שאמרו שלאחר מיתה אינה נחשבת עוד 'שאר', היינו לגבי המת שאינו נחשב עוד 'שאר' של החי, אבל החי לעולם יחשב 'שאר' של המת. ולכן, באופן שהבעל מת

שם אינם יכולים לעשות דין, א"כ מלכתחילה יש ליתן להם תורת עדים ולא דיינים, משום שכל זמן שהם שם אינם יכולים לדון בדבר, ולאחר שיעמדו גם לא יוכלו לדון מחמת החסרון ש'אין עד נעשה דין'. ורב אשי מתרץ, שכיון שיש אופן שיוכלו לעשות דין, כגון שיעמדו וישבו באותו מקום, די בזה בכדי לתת להם תורת דיינים ולא עדים.

קיד, ב

תוס' ד"ה מה

דעות הראשונים בטעם שבעל אינו יורש את אשתו לאחר מותו, ויישוב קושית התוס' מהגמ' ביבמות

התוס' מקשים על ריב"ם, ממה שאמרו בגמ' ביבמות (נה, ב) שגם לאחר מיתה מיקריא 'שאר'. **והתוס'** שם כתבו, שאמנם מבואר בגמ' שם שצריך ללמוד מהפסוק 'ומתו גם שניהם' שמשמש אשת איש שמתה פטור, משום שאילולי הדרשה היינו אומרים שגם לאחר מיתה מיקריא 'שאר', מ"מ לאחר שמבואר בפסוק שפטור, נאמר שהטעם שלאחר מיתה פטור משום שלא מיקריא 'שאר', ומה שאמרו בגמ' כאן הוא לאחר הדרשה שלאחר מיתה באמת לא מיקריא 'שאר'.

והר"י מיגאש כתב כריב"ם, שלאחר מיתה פקע האישות שיש לבעל באשה. **והרמב"ן** כתב, שלכך אינו יורש לאחר מותו, משום שהיא מותרת לינשא לאחר, וקונה היא את עצמה לגמרי במיתת הבעל. **והרשב"א** מוסיף, כיון שאם תנשא לאחר הוא זה שירשנה, משום כך יש לנו לומר שמיד במיתת הבעל כבר אינו ראוי לירש את אשתו. **וביד רמה** כתב, שירושת הבעל היא מחמת האישות שיש לו באשתו, וכיון שמת הבעל קנתה האשה עצמה ונתרוקנה לה הרשות בנכסיה, ופקע לה ירושת הבעל ממנה.

וברש"ש כתב ליישב את קושית התוס', שדוקא כשמת הבעל מצינו שפקע ה'שאירות', שהרי האשה מותרת לינשא לאחר, אבל במיתת האשה לא מצינו שנפקע

שאין הבעל יורש את אשתו בקבר משום שהוא 'ראוי' ולא 'מוחזק'. משא"כ באופן שהבעל מת והנדון הוא אם יירש את אשתו כשהוא בקבר, בזה נאמר שלא נתחדש דין 'משמוש' אלא בירושת קורבה, וכיון שירושת הבעל אינה ירושת קרובה, א"כ גם בלא פסוק אין לומר שהבעל יירש את אשתו כשהוא בקבר.

*גמ': אין הבן יורש את אמו בקבר וכו'

המקור והטעם לכך שהבן אינו יורש את אמו בקבר, ויישוב סתירת הסוגיות בזה

בגמ' לקמן (קנט, ב) אמר אביי, שדין זה נלמד מהיקש הסבת הבן להסבת הבעל, מה הסבת הבעל אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אף הסבת הבן אין יורש את אמו בקבר. והנה שיטת הרמב"ם (הל' נחלות פ"א ה"ח) שירושת הבעל מדרבנן, נמצא שאין היקש של הסבת הבן להסבת הבעל, שהרי מן התורה אין כלל הסבה ע"י הבעל, ולדעתו יקשה א"כ מנין שאין הבן יורש את אמו בקבר. והאמרי משה (סי' לח ס"ק ה) כתב, שהסוגיא כאן חולקת על סוגית הגמ' לקמן, שהרי כאן לא הובא כל מקור לדין שהבן אינו יורש את אמו, ולשיטת הסוגיא כאן סברא היא שאין הבן יורש את אמו בקבר [ועיין שם מה שכתב לבאר במה נחלקו הסוגיות]. ולפי דבריו ניחא גם מה שכתב הרשב"ם כאן, שמה ש'אין הבן יורש את אמו' סברא היא, שכיון שמת בחי' אמו פקע לו כוחו בירושת אמו, ולא הביא את ההיקש שאמר אביי לקמן.

והיד רמה כתב, שמה שאין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מהאב, הוא משום שאחיו מהאב אינם קרובים של אמו. והקובץ שיעורים (אות שלג) העיר על זה, מדוע בכדי שיירשו האחין צריך שיהיו קרובים של האם, הרי אפשר שהבן יירש את אמו בקבר, ואח"כ האחין שלו יורשים אותו. ומוכיח מזה כדעת הרמ"ה, שהדין 'משמוש' אינו שהמת זוכה בקבר בנכסים ואח"כ החי זוכה ממנו, אלא שהחי עומד במקום המת ליזכות בנכסים של המוריש, ומשום

והנדון הוא שיירש את אשתו כשהוא בקבר, אמרו שהבעל המת אינו נחשב 'שאר' לגבה ואינו יורשה, אבל באופן שמתה האשה, כיון שלגבי הבעל עדיין נחשב שיש לו 'שארות' אצל אשתו הגם שהיא מתה, שפיר יש לומר שירש הבעל החי את אשתו כשהיא בקבר, ומשום כך צריך דרשה מיוחדת שהבעל אינו יורש בראוי.

תוס' שם

יישוב קושית רשב"א על ר"י

הרשב"א מקשה על ר"י, שאם כדבריו שמה שהבעל אינו יורש את אשתו כשהוא בקבר, דין פשוט הוא משום שלא מצינו משמוש בירושת בעל שאינה משום קורבא אלא משום שאירות, א"כ מדוע צריך דרשה לכך שאין הבעל יורש את אשתו כשהיא בקבר, נאמר שאינה יורשה מטעם זה שלא מצינו משמוש בירושה שאינה משום קורבה.

וברש"ש ויותר מזה בחידושי רבי ראובן (סי' כב) כתבו, שהחידוש בדין 'משמוש' אינו בזה שהחי יורש את המת שבקבר, דמה שהמוריש בקבר אינו סיבה שלא ירשו אותו מי שראוי ליורשו, אלא החידוש של 'משמוש' הוא בכך שהמת יורש בקבר להוריש למי שחי, שבלא הדין של 'משמוש' היינו אומרים, שמת בכוחו להיות מוריש אבל לא יורש, ולא יוכל לירש בקבר רק בכדי להוריש לאחרים שחיים, וזה מה שנתחדש בדין 'משמוש', שגם המת יורש את קרובו כדי להוריש למי שראוי ליורשו. ולפ"ז מבאר את שיטת ר"י, שבאופן שהאשה מתה לפני הבעל, והנדון הוא אם האשה תירש את קרובה בקבר בכדי להוריש לבעל, כיון שמה שהאשה תירש היא ירושת קורבה, שייך לומר שזה נכלל במה שנתחדש בדין 'משמוש' שהמת יורש את קרוביו, ואמנם מה שבעלה יירש אותה אין זו ירושת קורבה, אבל מאידך גם אין צריך בזה להגיע לחידוש שבפרשת 'משמוש', כיון שהבעל חי ושאשתו המתה יכולה להוריש אין זה חידוש כאמור, משום כך הצריכו בגמ' דרשה מיוחדת

שהאם מתה קודם לבנה, שרק האם עצמה יורשת בנה, ואם אינה קיימת ממשמשת הנחלה לקרובי האב. ולפי מה שכתב, שגם באופן שהאם יורשת בנה, לאחר מיתת האם חוזרת הנחלה למשפחת הבן, א"כ שפיר משכחת שהנחלה ממשמשת לקרובי האב, שלאחר מיתת האם הבן יורש אותה בקבר, ומנחיל את הנחלה למשפחת אביו.

קטו, א

רשב"ם ד"ה לעולם

תמיהת המהרש"א שתיבת 'מטות' אינה מיותרת

מה שכתב הרשב"ם בסוף דבריו, שאם נכתב 'מטות' להשמיענו שמדובר בירושת אחד משני מטות, היה אפשר שלא לכתוב כלל לא 'מטות' ולא את המ"ם המיותרת. ובמהרש"א תמה על זה, שעדיין צריך לכתוב בכדי להקיש מטה האם למטה האב, לומר שהבן קודם לבת בירושת האם.

תוס' ד"ה בן

שיטת רש"י מנין ש'בני בנים הרי הם כבנים', ויישוב קושית התוס' לשיטתו

הערוך לנר ביבמות (כב, ב), מביא את מה שכתב רש"י בקידושין (ד, א), שהכלל 'בני בנים הרי הם כבנים' בירושה, נלמד ממה שדרשו ביבמות (סב, ב) ש'בני בנים הרי הם כבנים' לגבי פריה ורביה. ולפ"ז כתב, שאין לחלק כפי שכתבו התוס' כאן, שרק במקום שכתוב 'זרע' 'בני בנים הרי הם כבנים'. וליישוב את קושית התוס' לשיטת רש"י, אפשר כמו שכתב הר"י **מיגאש** כאן, שהדרשה נצרכת ללמד שבן הבן יורש כמו הבן עצמו והוא קודם לבת, שגם לאחר הכלל ש'בני בנים הרי הם כבנים', עדיין לא היינו יודעים לומר שדינו כבן ממש לדחות את הבת מירושה.

כך כשהחי אינו קרוב של זה שמת עכשיו, אינו יכול לעמוד במקום המת לירש את מי שמת עכשיו, ולכן אחיו של מת מהאב אינם יכולים לעמוד במקומו לירש את אמו, שאינם קרובים שלה.

ובחידושי רבי ראובן (סי' כב) כתב על פי שיטת ר"י שבתוס', שהטעם שאין הבעל יורש את אשתו בקבר, משום שלא נאמר דין 'משמוש' אלא בירושת קורבה ולא בירושת שארות, שכך גם יש לומר כלפי ירושת הבן, שמה שהבן יורש את אמו אין זה מדין ירושת קורבה, אלא משום שברא כרעיה דאמו הוא, ובירושה הבאה מכח זה לא מצינו דין 'משמוש' [ומה שבן הבן יורש, זהו משום שמכח אימיה דאביו קאתי, כמבואר לקמן (קנט, א)].

תוס' ד"ה אף

יישוב קושיות התוס'

השיטה מקובצת בשם **תוס' רא"ש** כתב ליישב את קושית התוס', מדוע לא הזהירה תורה גם את האיש שלא יקח אשה משבט אחר, בכדי שלא תיטול הנחלה ע"י בנו שירשנו ולאחר מותו תירש האם את בנה, שיש לחלק שבאשה הזהירה תורה שלא תינשא לאיש משבט אחר, משום ששייך אצלה הסבה גם ע"י הבעל וגם ע"י הבן, משא"כ אצל האיש שייך הסבה רק ע"י בנו, ולא ע"י אשתו משום שהאשה אינה יורשת את בעלה. עוד תירץ, שהתורה לא הזהירה על הסבה זו, משום שאין זה שכיח שהאם תירש בנה, שדרכו של עולם שהאם מתה קודם לבנה. ועוד כתב, שאין זה הסבה עולמית, משום שגם באופן שהאם תירש את בנה, לאחר שהיא תמות הנחלה תחזור למשפחת הבן, שהבן יירש אותה בקבר להנחיל לאחיו מן האב, ומה שאמרו ש'אין הבן יורש בקבר את אמו להנחיל לאחיו מן האב', זהו רק במה שיש לאם מצד עצמה, אבל במה שהיא זוכה מכח ירושת בנה, לאחר מיתתה חוזר הבן ויורשה בקבר להנחיל לאחיו מן האב.

ומה שהקשו התוס', איך משכחת לה שהנחלה ממשמשת לקרובי האב, מתרץ שם שמשכחת באופן

תוס' שם

גדר ירושת בני בנים את אבי אביהם, לדעת ר"י שממנה למדנו לענין יבום שבני בנים כבנים

התוס' כתבו בשם ר"י, שדין 'בני בנים הרי הם כבנים' לענין יבום, נלמד ממה שלענין נחלה הרי הן כבנים. **הקובץ שיעורים** (אות שלג) מקשה על זה, שבני בנים יורשים את אבי אביהם מדין 'משמוש', שהבן יורש את אביו בקבר והם יורשים את אביהם, א"כ איך אפשר ללמוד מזה לענין יבום, שנחשבים כבנים לפטור את אשת אבי אביהם מיבום. ומוכיח הקובץ שיעורים מכאן, שלשיטת ר"י אין הכוונה בדין 'משמוש' שהמת יורש בקבר והחי יורש ממנו, אלא שהחי עצמו יורש את זה שמת עכשיו, וכח הירושה הזו הוא ע"י הירוש שנמצא בקבר, ולכן יש לומר, שכשם שב'ני בנים הם כבנים' ויורשים את אבי אביהם, כך הם גם כבנים לפטור מיבום.

קטו, ב

גמ': נחלה ממשמשת והולכת עד ראובן

שיטות הראשונים מניין נלמד דין זה

הרשב"ם מבאר את הילפותא לדין זה, שכשם שאמרו 'עיינ עלי' שיש 'משמוש' למטה, כך יש לומר 'עיינ עלי' שיש 'משמוש' למעלה. אמנם **התוס'** לעיל (קח, ב בסוף ד"ה יכול) כתבו, שאי אפשר ללמוד 'משמוש' למעלה מ'משמוש' למטה, ומה שאמרו שנחלה ממשמשת עד ראובן, נסמך על דין התורה שאחי האב יורשין, שהוא משום שיש 'משמוש' למעלה. **והעליות דרבנו יונה** מבאר, שגם כשהנחלה ממשמשת עד ראובן יש בזה 'משמוש' למטה, שהרי אותם שהנחלה 'ממשמשת' להן למעלה כבר אינם בחיים, והם יורשים בכדי להוריש לזרעם, נמצא שבסופו של דבר הנחלה ממשמשת למטה.

גמ': כל האומר תירש בת עם בת הבן וכו'

מה החידוש בכך שאין לפסוק כן

הרשב"ם מפרש, ש'האומר' היינו דין שיאמר כן, ואפילו אם הדין הוא נשיא בישראל, אין שומעין לו שהבת תירש עם בת הבן. **והריטב"א** מקשה, מדוע הוצרך לתת טעם לכך שאין שומעין לו משום 'שאינן אלא מעשה צדוקין', די בכך שהדין שפוסק כך הוא טועה בדבר משנה, שהרי נפסק שבת הבן קודמת לבת. **והרשב"ם** הביא עוד יש מפרשים, שגם אם שכיב מרע חילק נכסיו באופן זה, שהבת תירש עם בת הבן מכח הנחלה דריב"ב, אין שומעין לו. **והריטב"א** מקשה על הרשב"ם, ממה שאמרו לקמן (קל, א) שהנחלה דריב"ב שייכת רק במי שראוי ליורשו, היינו להנחיל לבן בין הבנים ולא לבת בין הבנים. **והרש"ש** כתב ליישב, שבתירוץ אחד בגמ' שם מבואר, שלדעת ת"ק אפשר לריב"ב להנחיל גם לבת בין הבנים, ועל זה אמרו כאן שמ"מ לבת במקום הבת הבן לא ינחיל, בכדי שלא יאמרו שמעיקר הדין בת יורשת עם בת הבן. **והתוס'** מבארים, שכוונת הגמ' לומר שאפילו כתקנה אם יש צורך לשעה, אין לתקן זאת.

גמ': אלא מלמד שבא צבעון וכו'

איך נלמד דין בת הבן מהפסוק שמדבר בבן הבן

העליות דרבנו יונה מבאר, שאף שבפסוק מדובר בבן הבן, מ"מ אפשר ללמוד מזה לבת הבן, משום שהכתוב מנה את בן הבן יחד עם הבנים, הרי שהשוה הכתוב את בן הבן לבן, ועל כרחק הטעם משום שהבן עומד במקום אביו להיות כבן ממש, א"כ מטעם זה יש לומר שגם בת הבן תקדום לבת, שהרי גם בת הבן היא כבן ממש.